

Trimborn, Hermann, Introducción a la obra de Francisco de Avila: *Daemonen und Zauber im Inkareich* (Demonios y magia en el Imperio Incaico), K. F. KOEHLER VERLAG, Leipzig, 1939

TRADUCCION Y PRESENTACION: JOSE ANTONIO ROCHA

I

Como expresa el Prof. Friederici, en el prólogo de la obra de la que ahora ofrecemos algunas partes en traducción al castellano, hay que situar a Hermann Trimborn, junto a Pietschmann y Marcos Jiménez de la Espada, entre uno de los más renombrados "descubridores" y editores de las obras-fuente para la Americanística. Además que hay que reconocerle el mérito de la publicación de otros importantes documentos de la historia colonial en sus primeros años.

"Demonios y magia en el Imperio Incaico", es la primera publicación (edición completada por Trimborn en 1941) de partes del manuscrito de Francisco de Avila, quien retranscribió en idioma quechua relatos de indígenas sobre mitos, ritos y aspectos importantes de la sociedad de una provincia del Perú. El propósito de Avila era recoger información para su labor de adoctrinamiento y elección de métodos en la exurpación de idolatrías.

Este texto quechua hay que situarlo junto a Sahagún (conjunto de textos mejicanos), el Popol Vuh (textos mayas) y la obra "Suma y Narración de los Incas" de Juan de Betanzos con informes también de testigos confiables de los últimos años del tiempo incaico y que este cronista tradujo del quechua.

II

Del mismo manuscrito, Hipólito Galante publicó una traducción al latín ("De priscorum huaruchiriensium origine et institutis") en 1942. Jesús Lara, en 1960, tradujo siete relatos para incluirlos en su libro "Leyendas Quechuas", reproducidos igualmente en "Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas" (1973). En una publicación más reciente "La literatura de los quechuas" (1980) traduce otros pasajes. El escritor y antropólogo peruano José María Arguedas realizó una versión castellana bajo el título de "Dioses y hombres de Huarochiri" en 1966. El mismo Trimborn pudo publicar una nueva traducción al alemán en 1967, acompañándola con un estudio sobre los dioses y su culto de Antje Kelm. En 1980 Gerald Taylor editó una versión francesa con el título de "Rites et traditions de Huarochiri". En esta relación hay que incluir el estudio del quechuista Jorge Urioste "Hijos de Pariya Qaqa", en dos tomos aparecidos en Syracuse, New York, en 1983. La última traducción que conocemos es la realizada por el ya nombrado Gerald Taylor con el título de "Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII" (1987). Según este autor, existe una versión al polaco de J. Szemynski que permanece inédita.

Además de los datos biográficos sobre Francisco de Avila recogidos por Trimborn en la publicación de 1939, Pierre Duviols, en la edición de José María Arguedas, investigó sobre el personaje. Posteriormente Antonio Acosta (con Gerald Taylor, 1987) analiza más profundamente la personalidad del sacerdote.

III

Para José María Arguedas, el manuscrito "es la obra quechua más importante de cuantos existen, un documento excepcional y sin equivalente tanto por su contenido como por la forma". Es más, "es el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguo" (1966:9).

Precisamente reconociendo este valor excepcional, Trimborn se dio a la tarea de hacer conocer el texto en una traducción al alemán con las respectivas notas introductorias en cuanto al lugar que ocupa el manuscrito en la literatura sobre el antiguo Perú, las relaciones con la paráfrasis española (versión castellana del manuscrito que ya Francisco de Avila había redactado), análisis filológicos y una relación de los escritos del copista y de sus datos biográficos. Creemos que todo este material será de gran utilidad para los investigadores, ya sean antropólogos, lingüistas o literatos. Pero lo más importante fue para nosotros, al realizar la traducción, presentar el primer estudio sobre uno de los documentos más importantes de los primeros años de la Colonia. Al mismo tiempo anunciar a los investigadores de la existencia de un texto que les permitirá acceder a las estructuras de pensamiento indígena y a sus expresiones. Quien conoce de cerca el alma campesina de nuestros días y su canal de expresión por excelencia, el idioma, comprobará que, a pesar de siglos de dominación e intentos de desarticular sus vivencias y experiencias, esta alma aún sigue vigente y que el indígena, en lo oculto y en lo explícito, lucha por mantenerla.

INTRODUCCION

I. EL LUGAR DEL MANUSCRITO EN NUESTRA LITERATURA DE FUENTES SOBRE EL ANTIGUO PERU

Para el campo especial de la investigación mejicanista, Konrad Theodor Preuss (13, p. 3) (*) ha indicado la exigencia de "que tan sólo la publicación de numerosos documentos que reposan en los archivos y su respectiva traducción", junto al trabajo arqueológico y la investigación de los idiomas, "puede ofrecer la base real para amplias y satisfactorias conclusiones. Por eso no es posible otra cosa, para un investigador que quiere proceder metodológicamente, que el tener presente como lo central, el establecimiento de tales bases desde un principio, pero sin descuidar la correspondiente utilización de lo conseguido para un posterior avance en el conocimiento".

Esta exigencia no vale naturalmente sólo para el antiguo México y Centroamérica; todas las preocupaciones sobre la historia de la cultura del Nuevo Mundo deben tener en cuenta el hecho de que siempre valiosas fuentes son desconocidas o por lo menos están sin publicarse y que exigen la incorporación al horizonte de nuestro conocimiento. El agotamiento de esa riqueza de conocimientos que quedan sin explorar es un requisito indispensable para lograr síntesis históricas, las cuales exigen la consideración completa de los hechos históricos [1] (*).

(*) Los paréntesis en el texto y los primeros números se refieren a las obras citadas por Trimborn, las mismas que se encuentran en la sección Bibliografía de esta traducción con la cifra indicada. Utilizamos corchetes para las notas de pie de página incluidas por el autor.

[1] En los pasados años me ha sido posible, por mi mismo o por mis discípulos, editar una serie de manuscritos hasta ahora nunca publicados o hecho de manera incompleta, a saber: "Unsere alten ethnographische Quelle über das Inkareich" (Nuestra fuente etnográfica más antigua sobre el Imperio Incaico), Zeitschrift für Ethnologie 1934; "Gonzalo de las Casas: Guerra de los Chichimecas" en el Vol. III

Una posición especialmente importante entre los testimonios de las fuentes, tienen las expresiones de los habitantes de los correspondientes pueblos, ya sea se traten de documentos del tiempo anterior a los europeos o de redacciones más tardías, las que son después valiosísimas cuando ellas, a pesar de que han sido escritas con grafía latina, han sido compuestas en idioma indígena. Mientras nosotros "poseemos varios de tales textos que tratan mayormente de material mítico en idioma azteca y colecciones de leyendas de diferente amplitud en el idioma de los mayas de Guatemala y Yucatán", Walter Krickeberg (7, p. 11) lamenta que "por ahora no hay, en las regiones precolombinas y peruanas, nada que se puede colocar al lado de esas fuentes". El llama la atención sobre algunas fuentes que todavía no han sido conocidas en su forma original y nombra entre ellas (7, p. VII) Francisco de Avila, a quien está dedicada esta publicación.

Para apreciar el significado de Francisco de Avila en el conocimiento de la cultura y especialmente del mundo de representaciones espirituales de los pueblos del antiguo imperio inca, se debe tener presente la escasez de nuestras pruebas escritas para la altamente desarrollada cultura de la costa peruana, como la esboza Markham (9, p. XVIII ss.):

"The sources of information respecting the civilized race of Peruvian coast are very scanty, and consequently very precious. We have the sient testimony of the grand ruins of Chimu near Truxilo, and in other coast valleys, of the great mounds, and of the works of irrigation. There is a grammar and vocabulary of their language, written by Fernando de la Carrera in 1644; and the Lord's Prayer in mocmca, one of their dialects, preserved by Bishop Ore, and published at Naples in 1602. Cieza de Leon traveled through the coast valleys in the early days of the Spanish conquest, and gave an interesting account of what he saw, to which Garcilasso de la Vega has added some additional particulars. Barboza relates the legends of the coast Indians of Lambayeque respecting their first arrival by sea; and the curious report of Arriaga on the destruction of idols in the provinces of Yauiyos and Conchucos, has some bearing on the people of the coast. . . A still more remarkable report was made by an Augustinian friar, in 1555, on the idolatry and superstitions of the inhabitants of the province of Huamachuco, which, like Conchucos, Yauiyos, and Huarochiri, overhangs the coast valleys.

It is from these scanty materials [2] that some knowledge can be acquired, after careful study, of the civilized race on the coast, and of the extent to which branches from it had spread over the mountainous districts of the maritime cordillera. The most curious of these sources of information, is, I think, the narrative of Father Avila".

El jesuita Francisco de Avila, quien a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII era párraco en la provincia de Huarochiri con asiento en San Damián (Ver mapa II), por tanto en el hinterland de Lima, nos ha dejado de ese tiempo un manuscrito, el cual exige finalmente una publicación; no solamente en razón de la indicada escasez de documentos escritos sobre las culturas cerca de la costa del an-

de los Estudios de la Cultura, Stuttgart 1936, en el mismo lugar (adaptado por W. Petersen) de Baltasar Ramírez "Descripción del reino del Perú" y de Castro-Ortega Morejón "Relación y declaración... del Valle de Chíncha"; A. Rüstow ha publicado los "Reisetagebücher des Capitán Juan Matheo Manje" (Diarios de viaje del Capitán Juan Matheo Manje), Bottrop 1936. Se encuentra en preparación el "Retrato geográfico-histórico-apologético de las islas Filipinas" de Juan Antonio Tornos. Cfr. también: "Textliche Eintragungen des Poma de Ayala über und in seinen Landwirtschaftsbildern" (Inscripciones textuales de Poma de Ayala sobre y en sus dibujos de la agricultura), en Sapper, Beitrage zur Kenntnis der Besitzergreifung Amerikas und zur Entwicklung der altamerikanischen Landwirtschaft durch die Indianer (Contribuciones al conocimiento de la toma de posesión de América y el desarrollo de la agricultura de la antigua América por los indígenas), Hamburg 1938.

[2] No ha sido tomado en cuenta aquí la "Relación" de Castro-Ortega sobre el Valle de Chíncha nombrada en la nota 1.

tiguo Perú, señalada por Markham. Es además la más amplia información sobre la cultura espiritual de esa zona, y lo más importante, la obra muestra una redacción de declaraciones de informantes indígenas en su idioma materno. Añadamos a ello que esta obra, la cual es independiente de todas las demás fuentes, esté dedicada en toda su extensión a los mitos y los cultos de los aborígenes. Así no se necesita de mayores fundamentaciones para la necesidad de traducir el texto del idioma original quechua y así de este modo incorporarlo a nuestra riqueza de fuentes. Konrad Theodor Preuss ha expresado esta necesidad con las palabras:

"El Manuscrito de Francisco de Avila me parece ser un paralelo de los inestimables materiales aztecas del Sahagún. Así como es una obligación traducir del idioma azteca el Sahagún completo, así también es el caso con la obra de Francisco de Avila, el único documento extenso en el idioma quechua del tiempo antiguo" [3].

Aun cuando no se ha hecho todavía la traducción de los 31 capítulos del documento, ya era conocido hasta ahora el contenido aproximado de 6 capítulos —y esto gracias a una versión española comenzada por el mismo Avila en el año de 1608. Esa redacción española, que se corta abruptamente y debe ser considerada más una Paráfrasis que una traducción, ha sido publicada en 1918 por Carlos A. Romero (14) en Lima; sin embargo ya fueron publicados antes esos capítulos en 1873 en Londres por Cl. R. Markham (9) y ello en base a una copia del Manuscrito que se conserva en Madrid, el cual Jimenez de la Espada puso a disposición de Markham. Las hasta ahora piezas adicionales, se basan en esas dos publicaciones de la incompleta Paráfrasis de Avila para la utilización de la mitología de Huarocniri, por ejemplo por Markham (9, p. 230/33), Ehrenreich (3), Krickeberg (7, nr. 39, 40, 43 y 44) y Lehmann-Nitsche (por ejemplo 8). Sobre las relaciones formales y de contenido entre la redacción española e inglesa de la versión de la Paráfrasis, así como entre este y el texto original, se hablará todavía más detalladamente.

Precisamente el conocimiento con las muestras de la mitología del antiguo Perú que son formuladas en los primeros capítulos, hace reconocer siempre, más urgente, la necesidad de finalmente acercarse al material completo de la versión original. Por eso, cuando mi discípulo Dr. Wilhelm Petersen en Madrid me llamó la atención sobre el Manuscrito-Quechua que se conserva en la Biblioteca Nacional, fue empezada en seguida la traducción. Hubiera sido posible en cuatro años de trabajo reproducir fielmente el texto original y publicar una versión también fiel. En el transcurso de esos años, repetidas veces se dio la oportunidad de referirse al autor, a la obra y algunos detalles del material (15, 16, 17, 18, 19, 20, 21).

Fue mi propósito editar esa obra como un trabajo conjunto español-alemán de la "Cátedra de Arqueología precolombina y Etnografía de América" en la Universidad de Madrid en una colaboración con estudiantes alemanes y españoles. El estallido de la guerra civil española ha sofocado ese plan en los comienzos. Sin embargo, debo agradecer a mis discípulos por la disposición con la que se pusieron para el cometido; sobre todo a algunos colaboradores que ya habían comenzado en la primavera de 1936 con la traducción de algunos capítulos: el Dr. Wilhelm Petersen (Capítulo 1), la Dra. Anna Rüstow (Capítulo 2) y la Lic. Guadalupe Ayala Balcázar (Capítulo 7). Los acontecimientos sensiblemente se han producido de tal manera que yo solo debía llevar adelante la traducción y la publicación. Que en esto la superación de algunos escollos gramaticales y sintácticos y la aclaración de algunos pasajes cerrados al pensamiento occidental me fue posible, debo a mi amigo indígena, el quechua Oswaldo Baca Mendoza (Cuzco), a quien debo agradecer por su colaboración entusiasta en una obra de su lengua materna. Por la admisión de la obra en esta colección, quisiera agradecer al Prof. Dr. A. Herrmann, quien también ha contribuido a dar la forma final, con ciertas sugerencias y con una efectiva ayuda.

La publicación de la obra de Francisco de Avila se limita a la edición del texto original en quechua y una traducción fiel al sentido; ambas están provistas de no-

[3] De una carta al autor del 17 de diciembre de 1935.

tas, sobre cuya dimensión se dará cuenta más adelante (Cfr. IV). La tentación de ingresar además a un comentario etnológico y lingüístico no era pequeño. Se impone la utilización del material según una perspectiva histórica, así como una elaboración comparativa y sintética del contenido mitológico; puntos de vista como una investigación de la figura de los dioses, de las relaciones del hombre y el animal, del sistema de numeración, etc., estimularon a un tratamiento etnológico, así como era natural una adaptación lingüística [4] — plénesse solamente en la sustitución de consonantes, al cual se sometió el quechua precisamente en el tiempo de la redacción del manuscrito (Cfr. IV). Valía la pena resistir a esas tentaciones, para limitarme a una presentación del material, no retardar más largamente su publicación y así de este modo hacer posible el ingreso del mundo de los especialistas americanistas en una utilización etnológica y lingüística del documento más extenso en el idioma quechua.

II. FRANCISCO DE AVILA

a) **Su vida.** Francisco de Avila nació en el Cuzco el año 1573 [5]. Sus padres son desconocidos. Ya que el recién nacido fue abandonado frente a la casa de un tal Cristóbal Rodríguez, existe la suposición de que su madre era una indígena. Como niño abandonado, Francisco recibió el apellido de su madre adoptiva, una tal Avila, y no utilizó el segundo apellido Cabrera. Estudió "Artes y teología moral" en el colegio de los jesuitas. El 21 de octubre de 1591 y el 26 de abril de 1592 recibió del obispo de Cuzco las primeras ordenaciones y se trasladó a Lima para continuar sus estudios. Su ingreso en la Universidad de San Marcos se produjo, entonces, en el año 1592 y no como piensan Mendiburu (11, p. 305) y Weber (23, p. 268), que se basa en aquel, quienes indican el año 1590. Avila regresó al Cuzco, por un tiempo, en 1596. Fue ordenado como subdiacono y diacono el 8 de marzo en Chalhuanca (Provincia de Amaraes) por el obispo de Tucuman y fue consagrado sacerdote el 13 de abril en Cuzco. Sin embargo, el deseo de finalizar sus estudios le condujo a Lima nuevamente, donde recibió el título de Bachiller el 12 de febrero de 1597. Sólo más tarde, el 10 y/o el 12 de julio de 1606, la Universidad de San Marcos le concedió el título de Licenciado y de Doctor y no en el año de 1596 como Mendiburu (11, p. 305) y Weber (23, p. 268) indican, y esto solamente una vez que él ejerció la labor de párroco por varios años entre los indígenas. Pues en 1597 se le encomendó a Francisco de Avila el cuidado de almas en San Damián (Provincia Huarochiri) en el interior de Lima. Poco después se le confió la Vicaría de las comunidades Quinti, Santa María de Jesús, el Chorrillo, Sisicaya y San Bartolomé de Suciacancha, que pertenecían a San Damián de Huarochiri. Además recibió la Vicaría de San Pedro de Huaricairi en julio de 1603. En esos años de trabajo independiente entre los autóctonos, reunió el joven Avila materiales sobre el culto y el mito de sus feligreses, cuya publicación es el propósito de este libro. El celo con el que Francisco de Avila se dedicó a la conversión de los autóctonos, condujo, en septiembre de 1607, a reclamaciones de éstos que fueron presentados en 24 puntos de quejas y se referían a extorsión y otros actos de abuso de autoridad. Aunque Avila pudo replicar que las acusaciones no tenían fundamento, tuvo que aceptar el cambio a otra parroquia, a pesar de que fue declarado libre de culpabilidad, ya que no podía soportar el que-

[4] Markham ha llamado la atención sobre uno de los problemas lingüísticos, que ofrece la obra de Avila: "... many Quichua words appear in their traditions, as told by Father Avila, and the student must carefully eliminate them, before forming any conclusions respecting the intellectual position of the original people of the Pacific coast. For instance, the god of the Huarochiri is said to be Coniraya Uiracocha, the former word being indigenous, and the latter a foreign term introduced by the Incas".

[5] Ya que no es mi propósito escribir un tratado sobre Francisco de Avila, sino hacer una introducción a su obra etnológica más importante, podemos limitarnos, en relación a lo que sabemos sobre su vida, a los datos más importantes y además remitir al estudio de José Toribio Polo (14), del que son tomados la mayoría de las siguientes informaciones.

darse en Huarochiri. A consecuencia de esto fue nombrado párroco de Huánuco en 1610, después de 14 años de actividad en Huarochiri.

Sin embargo, Avila no perdió tan pronto su relación con el hasta entonces campo de trabajo, pues, el Arzobispo de Lima, Lobo Guerrero, le nombró todavía en 1610 —no en 1613 como piensa J. de la Espada (6, p. XLIV)— primer “Visitador de idolatrias” en merecimiento a su trabajo por la conversión. En esta actividad, hizo levantamientos sobre la continuidad de las antiguas creencias en las comunidades San Damián, Mama, San Pedro de Casta, Huarochiri y San Lorenzo de Quinti y continuó con esa actividad también cuando era párroco de Huánuco hasta 1618; los informes sobre ello están, a sí mismo, a nuestra disposición (ver infra). Sabemos que Avila concedió gran valor a la predicación en sus visitas y no pasaba un día en el que, una vez o a menudo muchas veces, les hablaba a los autóctonos en quechua. El éxito visible de las visitas no era pequeño, en todo caso, según las propias declaraciones de Avila:

Yo proprio, no saqué más de treynta mil ídolos por mis manos... de los pueblos del Corregimiento de Huarochiri, Yauyos, Xauxa y Chaupihuarancas, y otros Pueblos, y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban?”. (14, p. XXIV).

Francisco de Avila fue nombrado en 1618 Canónigo y más tarde “Maestrescuela” en La Plata (Sucre). Después de larga ausencia regresa a Lima en 1640, donde ya en 1632 había sido nombrado Canonigo de la Catedral. En sus últimos años de vida fue nombrado nuevamente Visitador de idolatrias por el nuevo Arzobispo Villagómez, pero solamente pudo servir con su consejo y sus experiencias. Por su dominio del quechua no es sólo importante que él mantuvo hasta su muerte la cátedra de ese idioma en la Universidad de San Marcos, sino sobre todo su actividad de la prédica en la que él hablaba a los autóctonos en quechua desde las puertas de la catedral en los días festivos y domingos. En marzo de 1647 Avila solicitó la liberación de sus obligaciones de Canónigo debido a su sordera y otros males de sus 74 años de vida; de esta indicación se puede concluir el año de su nacimiento, el 1573. Francisco de Avila murió en Lima —no en La Plata (Sucre), como señala Weber (23, p. 268)— el 17 de septiembre de 1647. A su entierro asistieron el Virrey y los miembros de la Audiencia, junto a los dignatarios eclesiásticos.

Junto al trabajo de José Toribio Polo (14) y los escritos consultados de él, debe prestarse atención a los datos autobiográficos que Avila ha dejado en el “Prefación” a su obra de Prédicas que así mismo fue editada por Romero (14). Aquí describe Avila de manera clara las dificultades de la Misión con ejemplos de sus propias experiencias, declaraciones que son una valiosa contribución al conocimiento de la psicología indígena. De la riqueza de ese material serán indicadas algunas pruebas de su extraordinario dominio del quechua. El mismo Avila dice, pues (Prefación, 14, p. 62):

“Lo proprio hizo conmigo este Diuino Señor, que quiso, hazerme su Sacerdote, y ponerme quando muy moco en vna Doctrina de Indios cerca desta ciudad, que se dice San Damián, en la Prouincia de Huarocheri, y cerca desta ciudad fué seruido, auer dispuesto, que naciese en el Cuzco, y muchacho bebiese la lengua General de los Indios, para que quando viniese a ser su Cura y Párrocho, les predicase, y para ello me indundió (sic) eficazísimo espíritu de hazerlo con mucho cuydado, desde el año 1597 hasta el de 608”.

De una predicación en Charcas cuenta él como sigue (14, p. 81):

“Prediqué yo vn día; y después de Missa vinieron los Indios a darme las gracias, y dixeron: Señor, a Vm. emos entendido, pero al Señor nuestro Padre, nunca le entendemos”.

De cómo era viva todavía la creencia tradicional en el tiempo de Francisco de Avila, es una prueba la siguiente indicación (14, p. 82):

“La Idolatría, y superstición hallo tan asentada en los Indios, que en treynta y cinco mil personas adultas, capaces de dolo, que e visitad (sic) no e hallado alguna, que no haya incurrido en este pecado”; “vine yo

de la Doctrina trayendo vna gran muchedumbre de Idolos algunos cadaueres secos, a quien adoraban, rostros, y manos de carne momia, que los auian conseruado más de 800 años passando de Padres a hijos" (14, p. 74).

Una otra expresión habla tanto de la experiencia de Francisco de Avila —a quien, por lo demás, no era desconocido el escrito del obispo de Chiapas (14, p. 83)— como de la acertada reflexión de los autóctonos mismos (14, p. 83):

' Quando se le dize que todos los hombres, blancos, pardos y negros, son hijos de Adan, y Eua: no basia dezir esta verdad, sino responder a una tácita objecion de la diferencia de colores, y variedad de aspecios'.

b) Sus escritos. Continuando a estas informaciones biográficas sobre Francisco de Avila se requiere un resumen de su logro literario. José Toribio Polo ha reunido como sigue los escritos de Avila que nos han sido legados (14, p. XXV/XXVIII):

Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones, y ritos diabólicos en que vivian antiguamente los indios de las provincias de Huarochiri, Mama y Chaclla, y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas. Recogido por el doctor... de personas fidedignas y que con particular diligencia procuraron la verdad de todo. Año de 1608.

Relación que yo el doctor Francisco de Avila presbítero y beneficiado de la ciudad de Huánuco hice por mandato del Arzobispo de los Reyes acerca de los pueblos de indios de este arzobispado, donde se había descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos que los dichos indios adoraban y tenían por dioses.

Este trabajo que fue escrito en 1611 presenta el informe sobre la Visita de Avila a Huarochiri encomendada en el año anterior y aparece en otra redacción la que Medina en su "Imprenta en Lima" ha publicado:

Relación que hizo por mandato del señor Arzobispo de los Reyes acerca de los pueblos de indios de este arzobispado donde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos que los dichos indios adoraban y tenían por sus dioses.

Además se conserva en el Archivo del "Convento grande de Santo Domingo" en Lima el siguiente manuscrito con fecha del 16 de febrero de 1616.

Parecer y arbitrio del doctor Francisco Dávila beneficiado de Guánuco y Visitador de idolatrias para el remedio della en los indios deste Arzobispado.

De obras literarias más pequeñas Polo (14) nombra:

la "aprobación" del 18 de agosto de 1615 al "Arte de la lengua Quechua" del Dr. Alonso de Huerta;

una "Relación de la vida de la Madre Estefanía de San José";
la "aprobación" del 8 de octubre de 1646 a la obra de un tal Bartolomé Jurado Palomino: "Declaración copiosa de las cuatro partes más esenciales y necesarias de la Doctrina Christiana".

Pero la obra más extensa de Francisco de Avila son los dos tomos que también se encuentran en bibliotecas alemanas y de cuyo "Prefación" nosotros hemos citado repetidas veces:

Tratado de los Evangelios que nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera Dominica de Adviento hasta la última Missa de Difuntos, Santos de España y añadidos en el nuevo rezado. Explicase el Evangelio y se pone un sermón en cada vna en las lenguas Castellana, y General de los Indios deste Reyno del Perú y en ellos donde dá lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios. Dedicado al Santísimo Predicador de las Gentes, y Apostol Pablo, y al Ilustrísimo Señor Doctor Don Pedro de Villagomez, Arzobispo desta ciudad y a todos los señores Obispos del dicho Reyno.

El primer tomo apareció en Lima en 1646, el segundo en 1648, entonces sólo después de la muerte de Avila.

La obra indicada en primer lugar, el "Tratado de los errores", es la nombrada Paráfrasis a nuestro Texto-Quechua. Este trabajo es, entonces, la primera obra del autor del tiempo de Párroco en San Damián y no como Markham (10, p. 10, y 24, 1, p. 264) opina en un informe sobre la visita, la cual fue encomendada a Avila y otros jesuitas (Hernando de Avendaño, Luis de Teruel y Pablo José de Arriaga). Este informe lo tenemos más bien, como ya indican los títulos, en los escritos nombrados en segundo y tercer lugar. Que al contrario nuestro Texto-Quechua tanto como la Paráfrasis de Romero (14), publicada en español, así como la de Hakluyt Society (9), publicada en inglés nada tiene que ver con las Visitas, se desprende concluyente de una comparación de los datos: mientras que Avila recibió el primer encargo de la Visita recién en 1610, la Paráfrasis lleva ya la fecha de 1608, y el Texto Quechua, del cual ella debía ser su reproducción, debió haber sido escrito pues más antes.

Nuestro Texto-Quechua no es, entonces, el resultado de la Visita encargada a los jesuitas, sino un fruto espontáneo de la simpatía que Avila tomó a las cuestiones de la parroquia encomendada durante su actividad en San Damián.

III. LA RELACION ENTRE EL MANUSCRITO Y LA PARAFRASIS ESPAÑOLA

Después de esa visión de conjunto sobre la obra completa de Francisco de Avila se requiere todavía un tratamiento de la relación formal y de contenido entre la versión quechua de nuestra obra y la Teilparaphrase publicada en español e inglés.

a) **En la relación formal.** Tanto el Texto-Quechua así como la Paráfrasis española se encuentran hoy en el mismo volumen de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, que lleva la signatura 3169. Según Markham (9, p. VII), el volumen, del cual Pascual de Gayangos sacó a luz los manuscritos del volumen 48 de la Hakluyt Society, tenía en aquel entonces la signatura B 135 y según Jimenez de la Espada (6, p. XLIV) de la posesión de un tal P. Flores llegó a la Biblioteca Nacional. El Texto-Quechua ocupa hoy los folios 64 r al 107 v, mientras que la Paráfrasis española se encuentra en los folios 115 r al 129 i.

El Texto-Quechua no tiene propiamente un título. Le precede un preámbulo que Jimenez de la Espada (6, p. XXXVII) ha tratado de reproducir, trabajo en el que, de manera insensata, ha separado palabras y ha unido partes del texto que no se relacionaban, como lo demuestra una comparación con el texto correcto del preámbulo reproducido más después al comienzo de la publicación del texto.

En cambio la versión española tiene un título, el cual J. T. Polo (14, p. XXV) lo reproduce solo en partes. El texto original correcto, tal como se encuentra en el folio 115 r, es [6]:

Tratado y relación de los errores, falsos Dioses, y otras supersticiones, y ritos diabólicos en q(ue) viuián antiguamente los y(ndi)os de las Prouincias de Huaracheri, Mama, y chacía y oy tambien viuen engañados con gran perdición de sus almas.

Recogido por el D(oct)or Fran(cis)co de Avila presbytero (cura de la dotrina de s(an)t Damián, de la dicha Proui(nci)a de Huaracheri, y vic(ari)o de las tres arriba dichas) [7] de pers(on)as ridedignas y que comparticular diligencia procuraron la uerdad de todo, y aun antes que Dios las alumbrasse uiuieron en los dichos errores, y exercitaron sus ceremonias. Es mat(eri)a gustosa, y muy digna de ser sabida, para q(ue) se aduierta la grande ceguedad en q(ue) andan las almas, q(ue) no tiene(n) lumbre de fee, ni la quieren admitir en sus entendimientos. No se refiere al pres(en)te mas q(ue) la historia; sera n(uestro) s(eñor) seruido, que el dicho Dotor la ylustre y adorne, con declaraciones y notas q(ue) seran agradables —si Dios le diere vida— Año D. 1608.

[6] Observar las reglas de transcripción que se indican más adelante: IV, b.

[7] Paréntesis en el original.

De esa observación, inicial aclaración al texto español, se desprende que en el trabajo de Avila, se trata de una redacción de las expresiones de informantes indígenas, quienes hasta hace poco eran partidarios todavía de las concepciones e instituciones descritas; que él escribió ese trabajo en su calidad de cuidador de almas en Huarochiri y que era propósito de Avila no proporcionar propiamente una traducción del Texto-Quechua, sino una Paráfrasis dotada de "declaraciones y notas".

Tanto una publicación del manuscrito español —la versión original—, que se guarda en Madrid, como una del Texto-Quechua no fueron realizadas hasta ahora. El primer conocimiento con el material procede de una traducción inglesa, la que hizo Markham en base a una copia del manuscrito español. La versión inglesa del título reproducido más arriba se encuentra en la página 121 del tomo 48 de la Hakluyt Society (9), al que se añade, en las páginas 123-147, la traducción de los capítulos 1-7 incluido el título del capítulo 8. Ya que el manuscrito termina también con ese título del capítulo 8, se puede decir que Markham —dejando de lado ciertos tropiezos de carácter de contenido (ver infra)— ha reproducido el contenido de la paráfrasis española de manera completa.

Otra cosa es con la publicación del texto español hecha por Romero, a la que sirvió de base, así mismo no la versión original, sino una otra copia, hoy conservada en la Biblioteca Nacional de Lima (14, p. XIII/XIV). Independientemente de aquello que ni Romero ni Polo, al contrario de Markham, hacen alusión a la existencia de un Texto-Quechua ni siquiera con una palabra, comprende esta publicación curiosamente sólo los capítulos 2 al 7 incluido el epígrafe al capítulo 8 (14, p. 101-132), mientras que el título salió impreso en otro lugar, pero incompleto (14, p. XXV), sin embargo, falta el primer capítulo. Romero observa expresamente (14, p. XIV): "De esta relación no se conocen sino los capítulos 2do. a 7mo. inclusive, y el epígrafe del 8vo".

Ya que ahora la sucesión de capítulos de la paráfrasis española muestra ya en el manuscrito una divergencia del Texto-Quechua, debemos darnos cuenta de esta sucesión de capítulos comparativamente.

b) **Respecto al orden de capítulos.** Si se toma el orden de los temas en quechua como punto de partida, una comparación con el texto original de la Paráfrasis así como con su publicación en inglés y español, muestra que existe una concordancia entre el Manuscrito y el texto inglés de la Paráfrasis respecto al orden de los capítulos. Esa constatación se aplica también a la publicación de Romero con las siguientes excepciones: el título es reproducido acortado y falta el primer capítulo.

Si ahora comparamos el Texto-Quechua y la Paráfrasis resultan las siguientes divergencias. El preámbulo antepuesto a la versión quechua está sustituido por un título de libro. Los capítulos 3 y 4 están cambiados, de tal manera que el capítulo 3 de la Paráfrasis corresponde al capítulo 4 del Texto-Quechua y el capítulo 4 de la Paráfrasis al 3 del Texto-Quechua. Luego el contenido del capítulo 6 del Texto-Quechua está dividido en dos capítulos de la Paráfrasis (6 y 7), de tal modo que al original capítulo 7 correspondería el capítulo 8 de la Paráfrasis, del cual éste sin embargo da sólo el epígrafe.

Considerando estos hechos existe la información de Jiménez de la Espada con razón (6, p. XXXIV): "sólo quedan los seis primeros capítulos y el epígrafe del séptimo". Del total de los 31 capítulos nos son accesibles, respecto al contenido, a través de la Paráfrasis de Avila, solamente 6 capítulos, mientras que el contenido de 25 capítulos no está a nuestro alcance [8]. Pero, además, Markham (24, I, p. 264) tiene razón cuando él escribe: "There are still thirty-one chapters in Quichua awaiting the labors of some learned Peruvian scholar". Pues así mismo el contenido de los seis primeros capítulos nos es conocido solamente a través de la Paráfrasis española y no en el texto original — y entre éste y la versión española, también entre esta última y su traducción inglesa existe una considerable diferencia.

[8] Con esto son rectificadas las argumentaciones sobre el orden de los capítulos hechas en mi trabajo "Francisco de Avila" en el "Archivo-Baessler" (p. 115, 117).

c) **Respecto a los contenidos.** Que Avila quería ofrecer, con la versión española de su obra, más que una traducción, lo ha expresado él mismo en el título. Avila ha querido presentar al lector europeo el material básico del Texto-Quechua en una versión, la cual va mucho más allá de una confluente reproducción. El no solamente ha interpretado de muchas maneras al desconocedor de las relaciones el conciso y a menudo ininteligible texto de las expresiones indígenas y ha pintado prolijamente ciertas escenas, sino que la edición española debía ser todo un "Tratado", una exposición de las concepciones y cultos de los aborígenes, con comentario desde el punto de vista cristiano y una refutación de sus "errores" y "supersticiones". Sin desarrollar esa relación en base a aislados ejemplos o incluso a través de los 6 capítulos, debemos referirnos solo al hecho de que, aunque el material de los primeros capítulos del Manuscrito-Quechua ya está contenido en la Paráfrasis de Avila, pero que esa versión está muy lejos de una confiable traducción de su muestra. Parece tanto más necesario un definitivo conocimiento del texto original, porque las expresiones de los mismos aborígenes son para los etnólogos, para los historiadores y los investigadores de las religiones, más importantes que la mejor exposición sobre el asunto de la mano de un redactor cristiano.

Como se suele sugerir generalmente, leer una fuente en el texto original si fuera posible, se le puede recomendar, a aquel que quiere tomar en su mano la Paráfrasis española para los 6 primeros capítulos, acudir a la edición española de Romero (14), la que, con excepción de la falta del primer capítulo, reproduce sin falsear el contenido de los restantes. Es que este no es el caso para la edición de Markham (9). Friederici (4, p. 15/18) y Lehmann-Nitsche (8, p. 235) han reprochado con palabras muy claras el procedimiento, en razón de una decente presentación, falsear una fuente histórica. Es un hecho que en la vida de los así llamados "pueblos naturales", cuestiones eróticas juegan un papel mayor y más abierto que entre nosotros. Como en los otros tomos de la Hakluyt Society, han sido estropeadas como insoportables para los lectores ingleses también en la traducción de Avila no pocas escenas, las que al pensamiento científico del jesuita no eran escandalosas.

d) **Respecto a la autoría conjunta.** Sin perdernos en esas divergencias de los diferentes textos, debe ser aclarada todavía una pregunta, que produce erecto sorprendente: en suma la autoría de Avila del Texto-Quechua. Motivo para ello da el expresado parecer de Jiménez de la Espada (6, XXXIV, XXXVII) según el que, ciertamente, la paráfrasis se basa en el Manuscrito en el idioma quechua conservado en el mismo tomo, se trataría sin embargo de una obra de un autor desconocido trabajada por Avila. En contraposición a eso Markham (24, I, p. 264) ha reconocido correctamente —y a él le sigue Weber (23, p. 268)— que nosotros estamos frente a las colecciones originales hechas por Avila de la boca de los aborígenes. Nosotros sabemos que Avila disponía como ningún otro del requerido dominio del quechua. En favor de la autoría conjunta de Avila no habla solamente la concordancia de la grafía de ambos manuscritos —se compare texto y notas en el folio aquí reproducido—, sino sobre todo y de manera exigente, la propia declaración de Avila: pues señalaba expresamente en el título de la Paráfrasis española arriba reproducida que el contenido de la obra no ha sido tomado de otro trabajo, sino que ha sido recogido directamente de los informantes indígenas.

"recogido por el doctor Francisco de Avila... de personas fidedignas y que ...vivieron en los dichos errores".

Si no existe ninguna duda sobre la autoría de Francisco de Avila tanto del Texto-Quechua como de la Paráfrasis, debemos preguntar por qué no llegó a acabar con la iniciada transcripción. Yo considero, como iluminador, que la razón hay que buscar en el proceso iniciado contra él. Es comprensible que Avila se desanimó ocuparse más de las cuestiones de los autóctonos que después solamente fueron asunto de sus visitas... y la comparación de las fechas fundamenta esta explicación. La Paráfrasis comenzada tiene a saber como fecha el año de 1608 y precisamente en ese año suspendió realmente su actividad; si él oficialmente cambió de parroquia sólo en 1610, él mismo confirma (Prefación, 14, p. 62) que llevó a cabo su actividad de predicación en San Damián desde 1597 hasta 1608 ("desde año 1597 hasta el de 608").

De ello se desprende también el momento de la redacción del Texto-Quechua, por lo menos según su límite de antes y después. El límite anterior es el año 1597 en el que Avila vino a Huarochiri por primera vez. El otro límite es el año 1608 en el que él comenzó la versión española. El Texto-Quechua pudo haber sido escrito entonces sólo después de 1597; debió ser antes del año 1608, probablemente en los últimos años antes de 1608.

IV. EL MANUSCRITO

a) **Descripción del Manuscrito.** No podemos prescindir de esta prueba, porque el Texto-Quechua, en contraposición a la Paráfrasis, no está fechado; así mismo falta el lugar de la redacción, el cual, sin embargo es posible determinar como conclusión.

El Manuscrito, del que se imprime aquí el folio 64 y como una muestra [9], se encuentra hoy en el tomo de manuscritos 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid y comprende el folio 64 r hasta el folio 107 v. Tiene las dimensiones 155 x 216 mm.

El texto está dividido en 31, así indicados, capítulos. Curiosamente salta su numeración, pasando por alto el capítulo 12, del capítulo 11 al 13, ya que precisamente el capítulo 11 termina con el folio 77 v, sin embargo el capítulo 13 comienza en el folio 78 r. A consecuencia de ello son publicados aquí no 31, sino 30 capítulos.

Desde el verano de 1936, debido a los acontecimientos políticos en España, me estaba impedido el acceso al manuscrito. Sensiblemente faltan entre las fotocopias que se habían salvado los siguientes folios: 72 r. y las hojas desde 105 v. De ahí se originan los siguientes vacíos en la presente publicación:

1. El Texto-Quechua del comienzo del capítulo 8 no está a mi alcance. Bien que éste se conserva en la traducción, de tal manera que el capítulo aparece completo en el recuento, mientras que en la reproducción del texto faltan algunas líneas iniciales.

2. Por la falta de los últimos folios se corta inmediatamente el capítulo 31. Es de esperar que estos vacíos se puedan llenar después de la conclusión de la guerra civil española. Y esto es de tal manera de desear que en los folios 105 v. — 107 v. que restan no está solamente el final del capítulo 31, el cual, según recuerdo, comprende solamente algunas líneas, sino algunas páginas siguientes, las que posiblemente contienen el anteriormente faltante y tal vez por el incorrecto encuadernado al final puesto capítulo 12.

El Manuscrito mismo no tiene paginación seguida. Las indicaciones de folios llevan solamente las siguientes hojas, y esto en la página r: 70, 78, 80, 90 y las hojas desde el 100. En cada página se encuentran uniformemente 36 líneas, y el texto principal así como las notas del margen (cfr. el texto muestra) denotan una grafía uniforme del final del siglo XVI. Las notas al margen, así como los añadidos al texto hacen concluir un retoque (con el llenado de vacíos, mejoras y remitidos). También por esto se comprueba que se trata de una primera redacción de afirmaciones indígenas, las cuales después fueron retocadas con el propósito de la publicación, a lo cual se adecúa también la expresión "Doctor Avila" que aparece repetidas veces, sin embargo siempre en tercera persona.

b) **Observaciones idiomáticas.** Como muestra el texto-ejemplo, el manuscrito es fácil de ser leído. Las dificultades de la interpretación son de otra naturaleza.

Una vez salen variaciones del quechua "clásico" las que tienen su explicación en el dialecto de Chinchasuyu. Puesto que aquí se debe dejar de lado un estudio científico del idioma, quisiera nombrar un sólo ejemplo, el que se puede comprobar en casi cada capítulo: la continua sustitución del sonido inicial h a través de s, por ejemplo en el caso sahua en vez de 'hahua.

[9] Cfr. Ilustración III.

Además nuestra obra es un provechoso campo de estudio para la sustitución de consonantes que estaba naciendo en el tiempo de su redacción, trato en el que mayormente se encuentran las antiguas formas. Los ejemplos más importantes son aquí:

el acusativo en —*cta* después del sonido final vocálico de la raíz (en este caso ya aparecen excepcionalmente las nuevas formas); el genitivo en —*p* después del sonido final vocálico de la familia; la formación del subjuntivo con la partícula —*pti* (la —*jtí* más nueva aparece en el capítulo 31);

el sufijo —*nhic* para la formación del plural inclusivo tanto de los pronombres así como en la conjugación;

ch en vez de *s* en muchos casos particulares;

la partícula afirmativa (*mi*) después del sonido final vocálico en la forma *m* en vez del recientemente *n* (así también por ejemplo *kam* en vez de *kan*).

Entre otros aspectos gramaticales de lo antiguo del idioma nombro yo todavía la formación del infinitivo futuro con la partícula —*nca*, ya que está presente en toda la obra.

Ya que todas las particularidades nombradas aparecen continuamente en todo el manuscrito, presentan al entendimiento menores dificultades que la transcripción con tropiezos, con la que se redactó el quechua adaptándose a la fonética española, hasta que se impusieron diferenciadas maneras de escribir. La mejor prueba para esto es una información tardía del mismo Avila, la que nosotros hemos sacado del Prefación a su obra "Sermones":

"Aora se a de aduertir que cerca del escriuir esta lengua Indica, ay variedad, y esta conuendría mucho euitar, para que lo que se escriue, se entienda, y se pronuncie con la propiedad necesaria, pues, como es notorio, desta pronunciación prouiene variar la significación del vocablo, y escriuiéndose de manera que la mesma escritura denote la pronunciación, se aurá conseguido el acierto, y propiedad" (14, p. 96); "pues para abreuiair digo, que yo e de vsar de dos letras juntas donde conuenga pronunciar con fuerza para dar la significación al vocablo, más o menos" (p. 97).

De una tal manera de escribir, la que da a cada signo fonético su "propiedad necesaria", no se encuentra todavía ningún indicio en nuestro Manuscrito. Tampoco la designación de los sonidos explosivos por consonantes dobles llevada a cabo más tarde por Avila, en el tiempo de 1608 y 1646, el año de aparición del primer tomo de sus "Sermones". Sin embargo, cada uno que conoce el quechua sabe qué cambios de significado son posibles cuando no se observa la diferencia de las consonantes simples, de las explosivas y aspiradas.

c) **Observaciones a la edición del texto.** Naturalmente que la reproducción del texto es fiel al original, procedimiento en el que se observan las siguientes reglas de la transcripción. Las numerosas abreviaciones son dejadas de lado, pero se hacen conocer que las partes de los vocablos acortadas están entre paréntesis. Palabras que no se puede leer aparecen entre corchetes, sin embargo son completadas, cuando es posible deducir de los restos de palabra que se pueden leer. A diferencia de esto, los corchetes angulares significan las supresiones efectuadas por Avila. Los pocos lugares en los que el mismo Avila utiliza el paréntesis han sido correspondientemente anotados.

Yo he renunciado a una nota especial al capítulo, a excepción del título original en negrillas, el que contiene normalmente el número del capítulo. En cambio, es colocado, al comienzo del capítulo y en cada cambio de página del Manuscrito, el folio que corresponde.

Para mayor claridad, he marcado el comienzo de un párrafo con una entrada, mientras que el Manuscrito mismo ha utilizado un apóstrofo al margen.

Las numerosas observaciones al margen son insertadas en el texto en el lugar indicado, pero colocado en =...= y además hecho más claro a través de una impresión en cursiva.

El Texto-Quechua está provisto de notas, a cuya identificación sirve una numeración en cada página. Respecto a estas notas me he restringido lo más posible, lo que debe facilitar una traducción. Una rectificación de la transcripción fonética hubiera sido tan imposible ya por razones de espacio así como una corrección de los numerosos descuidos (por ejemplo el cambio de letras). En las notas de la reproducción del texto se encuentran indicaciones a considerables desviaciones en la escritura de los vocablos y a los errores gramaticales y sintácticos, esto es particularidades del lenguaje popular que son diferentes de la clásica morfología y sintaxis. Su clarificación puede facilitar el entendimiento del texto a un conocedor del quechua. El dominio del idioma es una condición ineludible para aquel que quiere penetrar en el Manuscrito, una exigencia que no puede ser sustituida por ayudas en la traducción a la manera de observaciones.

d) **Observaciones a la reproducción.** Para la versión alemana yo me he impuesto como tarea no una, estuísticamente insoportable, traducción literal, sino una reproducción que sea fiel al sentido. En el caso de un problema entre la fidelidad al sentido y elegancia estuística, debió darse en algunos casos preminencia a la fiel transmisión del contenido. En el marco de una tal reproducción fiel al sentido hago notar algunas libertades permitidas. A esto corresponde el cambio de la sucesión de los pensamientos, según que una u otra oración principal o subordinada se adecua más lógicamente a lo anterior o a lo siguiente. Un tal manejo algo más libre ha predominado en algunos títulos de capítulos, sin cambiar el sentido. En ese sentido quisiera referirme a que los títulos de los capítulos corresponden, en muchos casos, solo insuficientemente y en parte en ningún caso, al contenido que sigue. Algunas otras libertades se desprenden de la peculiaridad de estilo del quechua. Así el pronombre demostrativo que está delante de casi cada palabra principal, el que en la traducción a menudo debía ser dejado de lado; así el no menos corriente "nisca" (el o lo "dicho", el o lo "así dicho"), el que así mismo no puede ser soportado por nosotros tan a menudo; finalmente la partícula "si" que aparece en cada oración de la obra —la que concede a lo comunicado la característica tendencial de lo conversado, de lo rumoreado o de lo legendario—, una propiedad a la que se podía renunciar por lo general sin tergiversaciones, sólo que de vez en cuando un "soll" (debe) subraya el carácter legendario y mítico del contenido.

Notas al margen hechas por Avila sólo fueron tomadas en cuenta, cuando ellas contribuyen respecto al contenido —y no así entonces en una nota al margen como "ojo" ("atención")— y luego incorporado en la presentación. La versión alemana tiene también notas, las que contienen indicaciones a otros capítulos y sirven al entendimiento del texto y a la aclaración de las palabras quechuas.

Todavía una palabra a la reproducción de los nombres propios [10]. Se los reproduce en la narración sin cambiarlos, a lo más corrigiendo la transcripción, es decir reproducido fiel al original, cuando su sentido no es ambiguo. Por cierto es legítimo, aplicando la transcripción propuesta por Middendorf, escribir Sullk'a llaqa o Urpaihuachaj, porque la significación está clara. Al contrario, he prescindido de interpretaciones aproximativas y me he limitado a la reproducción fiel al original. En tales casos (pensemos en "Pariacaca" o "Chaupiñamca"), el análisis de los nombres hubiera significado ingresara una evaluación lingüística e histórica-cultural más allá de la publicación de la obra cuyo límite no era lícito sobrepasar, porque la magnitud de los problemas nos hubiera llevado a lo ilimitado y quizás retardado la publicación de la obra por años.

[10] La escritura de las palabras quechuas se basa en la fonética española que domina en la literatura sobre ese idioma, como cuyas particularidades nombramos nosotros los sonidos ch (tsch), j (ch), ll (lj) y ñ (nj), que se diferencian de la pronunciación alemana. Siguiendo la transcripción propuesta por Middendorf se reúnen todavía las siguientes particularidades: el uso de ("spiritus asper") y ("spiritus lenis") para la distinción de las pronunciaciones aspiradas y/o explosivas en ch, k, p, t, así como de la 'h' soplada a diferencia de la h muda, finalmente la diferencia del palatal c (qu delante de e e i) y de la faringal k.

BIBLIOGRAFIA

(1) AVILA, Francisco de: Prefación al libro de los sermones, o homilias en la lengua castellana y la índica general quechhua, en ROMERO (ver N° 14).

Idem, Tratado y relación de los errores etc., en ROMERO (ver N° 14).

Idem, A Narrative of the errors etc., en MARKHAM, Narratives (ver N° 9).

(2) DOMINGO DE SANTO THOMAS: Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú, Valladolid 1560.

(3) EHRENREICH, Paul: Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvoelker, (Los mitos y leyendas de los primeros pobladores sudamericanos), en Zeitschrift für Ethnologie, Volumen XXXVII Suplemento, Berlín 1905.

(4) FRIEDERICI, Georg.: Alvaro de Mendaña, Die Entdeckung der Inseln des Salomo (El descubrimiento de las Islas de Salomo), Stuttgart 1925.

(5) GONZALEZ HOLGUIN, Diego: Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca, Lima 1608.

(6) JIMENEZ DE LA ESPADA. Marcos: Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas, Madrid 1879.

(7) KRICKEBERG, Wálter: Maerchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca, Jena 1928.

(8) LEHMANN-NITSCHKE, Robert: Ein Mythenthema aus Perú und dem westlichen Nordamerika (Un tema mítico del Perú y del oeste de Norteamérica), en Anthropos, Volumen XXXI, 1936.

(9) MARKHAM, Clements R.: Narratives of the Rites and Laws of the Incas (Hakluyt Society, Volumen, London 1873).

Idem, Critical essay of the sources of information, en WINSOR (ver N° 24).

(10) Idem, The Incas of Perú, London 1910.

(11) MENDIBURU, Manuel de: Diccionario histórico-biográfico del Perú; segunda edición con ediciones y notas bibliográficas publicadas por Evaristo San Cristóval, Volumen II, Lima 1932.

(12) MIDDENDORF, E. W.: Die einheimischen Sprachen Perus (Los idiomas aborígenes del Perú), Tomo I: Das Runa Simi (El Runa Simi), Tomo I; Woerterbuch des Runa Simi (Diccionario del Runa Simi), Leipzig 1890.

POLO, José Toribio: Un Quechuista, en Romero (Ver N° 14).

(13) PREUSS, K. Th. y MENGIN, E.: Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca (El manuscrito de dibujos mejicano Historia Tolteca-Chichimeca), en Baessler-Archiv, Suplemento IX, Berlín 1937.

(14) ROMERO, Carlos A., y URTEAGA, Horacio H.: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Volumen XI, Lima 1918.

(15) TRIMBORN, Hermann: Francisco de Avila, en Baessler-Archiv, Volumen XIX, Berlín 1936.

(16) Idem, Francisco de Avila, en Las Ciencias, año III, N° 1, Madrid 1936.

(17) Idem, Unbekannte Schätze spanischer Archive (Tesoros desconocidos en los archivos españoles), en Investigaciones y Progreso, 12. año, No. 17, Berlín 1936.

(18) Idem. Tesoros desconocidos en los archivos españoles, en Investigaciones y Progreso, año X, N° 2, Madrid 1936.

(19) Idem, Zwei Gebetsformeln aus praekolumbischer Zeit, en Investigaciones y Progreso, 12 año, N° 17, Berlín 1936.

(20) Idem, Dos plegarias del tiempo precolombino, en Investigaciones y Progreso, año X, Nos. 7/8, Madrid 1936.

(21) Idem, Die Mithen von Huarochiri (Los mitos de Huarochiri), en Athropos, Volumen XXXIII. 1938.

(22) TSCHUDI, J. J. von: Die Kechua-Sprache (El idioma quechua), Wien 1853.

(23) WEBER, Friedrich: Beiträge zur Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika (Contribución a la característica de los antiguos escritores de historia sobre América española), Leipzig 1911.

(24) WINSOR, Justus: Narrative und critical history of America, Volumen I, London 1889.

José Toribio Polo (14) — según él Mendiburu (11, p. 306)— indica como fuentes de sus estudios biográficos:

Diego de Córdoba Salinas, Crónica Franciscana, I. V. Cap. XXVIII, pág. 536.

Fr. Bernardo de Torres, Crónica de la Provincia Peruana de San Agustín, I. I. Cap. XLIII, pág. 241.

Gil González Dávila, Teatro Eclesiástico de las Indias, T. I, páginas 20 y 68.

Joseph de Arriaga, Extirpación de la Idolatría de los indios del Perú, Cap. I.

Montalvo, Sol del Nuevo Mundo, pág. 85.

(Marcos) Jiménez de la Espada (ver arriba N° 6).

(Manuel) Tovar, Apuntes para la Historia Eclesiástica del Perú, pág. 105.

(José Toribio) Medina, Imprenta en Lima, T. I., páginas 116, 383 y 386.

Catálogo Cronológico de los Obispos del Cuzco (1831).

Bermúdez, Actas del Cabildo Metropolitano de Lima, pág. 72.