

Una nueva relación entre escritura, historia y memoria en los Andes revelada por un cronista andino

Gimena Fernández

Resumen

¿Qué relación existe entre escritura, historia y memoria en los Andes? ¿Qué historia y qué memoria conservamos hoy de los incas, considerados como una sociedad “sin escritura”? Según algunos, la falta de escritura en una sociedad implica no tener historia. ¿Es este el caso de los incas? ¿Podemos considerar a esta sociedad simplemente de “tradición oral”? ¿Cómo han podido construir su propia historia y, sobre todo, cuáles han sido los medios para registrar la memoria?

En este artículo nos concentraremos en aquellos sistemas semasiográficos andinos para contar la historia y los mitos como los *kipu*, a través de *El primer nueva coronica i bven gobierno* (c. 1615) de Don Phelipe Guaman Poma de Ayala. El idioma quechua será otro componente esencial.

A través del análisis y la comparación de estas tres estructuras a lo largo de la obra –el *kipu*, el quechua y el lenguaje de Guaman Poma–, gracias a sus analogías (estructurales y funcionales), podremos ver restos de una oralidad presente y el surgir de una nueva relación entre escritura, historia y memoria en los Andes.

Palabras clave: Guaman Poma de Ayala, crónicas, *kipu*, quechua, memoria en los Andes.

Abstract

What is the relationship between writing, history and memory in the Andes? What history and what memory of the Incas we retain today, who were considered as a society "without writing"? According to some, the lack of writing in a society implies not to have a history. Is this the case of the Incas? Can we consider this society simply belonging to the "oral tradition"? How have they been able to build its own history and, above all, which have been the means of recording memory?

In this article, we will concentrate on those semasiographic Andean systems to tell the history and myths as *kipu*, through *El primer nveva coronica i bven gobierno* (c. 1615) by Don Felipe Guaman Poma de Ayala. The Quechua language is another essential component.

Through the analysis and the comparison of these three structures along the work - the *kipu*, the Quechua language and Guaman Poma's speech - thanks to their similarities (structural and functional), we can see traces of an orality which is always present and the emergence of a new relationship between writing, history and memory in the Andes.

Key words: Guaman Poma de Ayala, chronicles, *kipu*, Quechua, memory in the Andes.

Introducción

“La oralidad es la propiedad de una comunicación realizada sobre la base privilegiada de la percepción auditiva de un mensaje. La escrituralidad es la propiedad de una comunicación realizada sobre la base privilegiada de una percepción visual del mensaje” (Houis 1980: 12).

En nuestras sociedades, tenemos la costumbre de distinguir de manera contundente la “tradición oral” de la “tradición escrita”. Esta distinción errónea no es más que ideológica y se basa principalmente en el lazo indisoluble entre conocimiento /saber y escritura.

En efecto, concordamos con Goody cuando dice que la oralidad permanece como la forma dominante de la interacción humana (Goody 2000: 2): en primer lugar viene la palabra, luego la escritura. A través de los idiomas, los hombres han hallado la solución al problema social de la comunicación, llegando a transmitir oralmente corpus literarios enteros desde muy temprano y mucho antes de la invención de la escritura.

Estos corpus orales han logrado un cierto grado de estabilidad gracias al proceso de circulación del saber. Es la comunidad de oyentes la que, a partir de un conjunto abierto y variado de narraciones que se renueva continuamente, selecciona los relatos más útiles en términos de inteligibilidad y de importancia social y decide reproducirlos (Bogatyrev y Jakobson, citados en Mannheim 1999: 48).

En las sociedades no occidentales, la introducción de la escritura nunca ha eliminado el recurso a la vía auditiva y a la memoria, pasando a ser una forma secundaria de grabación de los mensajes (Pinnaults 2001: 93). La memoria sigue siendo el único medio de conservación externa del saber, contrariamente a soportes como los libros, que pueden ser destruidos o dañados, con el resultado del neto privilegio de lo oral sobre lo escrito.

Las expresiones “tradición oral” y “tradición escrita” definen de manera simplificada dos formas de sociedades que privilegian modos y soportes diferentes para la transmisión del saber. A pesar de esto, la ausencia de una tradición escrita no implica la falta de un componente gráfico o pictural en las sociedades que privilegian la oralidad, en donde las pictografías, los dibujos de la cerámica, los textiles y los rituales, contribuyen todos a crear y a mantener la memoria social (Calvet 1997: 15). Podemos admitir entonces que al interior de estas sociedades existe un cierto grado de escripturalidad.

De alguna forma hay un contrasentido en las oposiciones cultura oral/cultura escrita, cultura popular/cultura erudita, cultura mítica/cultura científica, lo que hace falaz cualquier distinción entre estos dos tipos de sociedades. Admitiendo una separación de este tipo, renunciamos a toda una gama de situaciones intermediarias entre la oralidad y la escritura en donde el aspecto iconográfico juega un rol esencial en la construcción de la memoria. Las sociedades andinas pertenecen a este tipo de situaciones en donde se hallan distintas formas de representación ya sea a través de la imagen o de la palabra.

Es así que frente a sociedades como la andina, que privilegian la oralidad, el primer problema que surge para los especialistas es aquel de la transmisión del saber, que se hace aún más arduo si lo relacionamos con las sociedades del pasado. ¿Cuáles han sido los medios de los antiguos para conservar los hechos y sus propias tradiciones, las formas del saber y sus concepciones del mundo? ¿Y cómo estos han sido utilizados en el proceso de construcción de la memoria y de una historia propia?

Los khipu

CARTA DEL AVTOR: CARTA DE DON Felipe Guaman Poma de Ayala a su Magestad, al rrey Phelipo:

Muchas uestes dudé, SCRM, azeptar esta dicha ynpresa y muchas más después de auerla comensado me quise bolber atrás, jusgando por temeraria mi entención, no hallando supgeto en mi facultad para acauarla conforme a la que se deuía a unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los quipos y memorias y rrelaciones de los yndios antigos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista, para que dé fe de ellos, y que ualga por ello qualquier sentencia jusgada.

Y acá [...] me determiné de escriuir la historia y desendencia y los famosos hechos de los primeros rreys y señores y capitanes nuestros agüelos y des prencipales y uida de yndios y sus generaciones y desendencia (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 8).¹

1 Para este artículo, nos hemos referido a la edición *Nueva coronica y buen gobierno/Felipe Guaman Poma de Ayala*. Edición y prólogo de Franklin Pease G. Y.; vocabulario y traducciones de Jan Szemiński, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. Los pasajes de la obra reproducidos, junto con las imágenes, pertenecen a la publicación digitalizada del manuscrito: **GUAMAN POMA DE AYALA**, Phelipe. *El primer nveva coronica i bven gobierno* [1615]. Ms. Gammel Kongelig Samling (GKS) 2232, 4°. Bibliothèque Royale de Danemark, Copenhague. Édition numérique [en ligne] : <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/project/project.htm>.

Los Incas llamaron *kipu*² a un sistema de cuerdas y cordeles de diferente material, de colores y anudados, agrupados a partir de una cuerda principal (fig. 1).³ Se trata de un sistema que les permitía almacenar varios tipos de información y transmitirla de un lado a otro del Tawantinsuyu, o sea, a lo largo de un inmenso territorio.

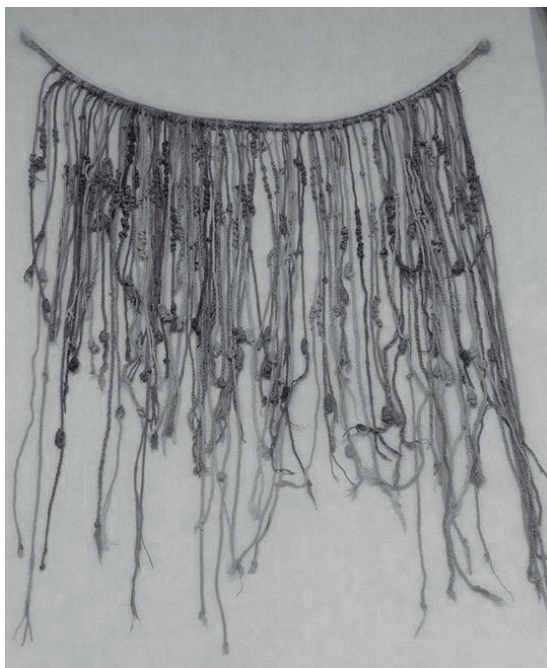


Fig.1 Un *kipu*. Museo degli Sguardi, Raccolte Etnografiche, Rimini, Italia. Foto: Gimenan Fernández

A partir de las traducciones al castellano que figuran en los primeros diccionarios coloniales, desde el de Santo Tomás al de González Holguín, la palabra quechua *quipu* (*chinu*, en aymara) ha sido siempre entendida en su significado de instrumento contable: “ñudo o quenta por ñudos” era su definición y su forma verbal, *quipuni*, se traducía como “contar por ñudos” (Santo Tomás 1995 [1560]; González Holguín 1989 [1608]). Los españoles han hecho una traducción cultural de este término, o sea, que del verbo “contar” se ha privilegiado la acepción “numerar” y no aquella de “narrar”, en el sentido de referir un suceso, sea verdadero o fabuloso.

2 Existen otros ejemplares preíncas hallados a partir de los 60 que pertenecen a la cultura Wari.

3 Para una definición y comprensión del *kipu*, ver los estudios de Marcia & Robert Ascher, Gary Urton y Frank Salomon, entre otros, citados en la bibliografía.

El *kipu* queda desde entonces identificado casi únicamente con el registro que llevaba anotado todo lo almacenado en los tambos, los tributos, los censos y la *mit'a*, convirtiéndose en el principal instrumento de administración incaico y rescatando aquel contenido que, traducido a otro código, el occidental, aventajaría sucesivamente a los funcionarios españoles en sus tareas administrativas. Es así que este soporte pasa a la historia como registro contable, limitado en sus otras posibles funciones no menos importantes y útiles para el conocimiento de la cultura y de la sociedad de quienes lo utilizaron.

La mayor parte de los *kipu* ha desaparecido. Muchos han sido quemados o destruidos, aunque algunos han sobrevivido por largo rato. Con el pasar de los siglos hemos perdido los códigos para interpretarlos, y el hecho de haber encontrado algunos ejemplares fuera de sus contextos originales dificulta su desciframiento y su comprensión.

Sabemos que hoy en día existen algunos ejemplares en el Perú, exactamente en Rapaz, San Pedro de Casta y Tupicocha, usados aún en sus funciones rituales (Salomon 2004). A través de las crónicas tempranas y gracias a los estudios de Gary Urton, Frank Salomon, Martti Pärssinen, Marcia y Robert Ascher, entre otros, nos damos cuenta de que el *kipu* no era simplemente un instrumento numérico y contable, sino un medio de acumulación y transmisión del saber mucho más complejo, capaz de registrar mensajes, eventos históricos y religiosos, de naturaleza astronómica y hasta cantares. Analizando los elementos constitutivos de un *kipu* (cuerdas, nudos, torsión, significado de los colores, sensibilidad táctil, registro de los datos de manera no lineal), se podría pensar en un registro “escrito” en clave decimal compleja (Urton 2002).

Aunque asociado muchas veces a la escritura, podemos decir que el *kipu* forma parte –junto a otro tipo de registros como los *qillqa*, los *tokapu* y los *qiru*– de una estrategia semiótica andina para la codificación, lectura y transmisión de mensajes culturales (Howard 1997).

De la existencia de una escritura andina

La comparación de este sistema con la escritura alfabética por parte de algunos cronistas nos ha impedido acceder a estos medios y, tal vez, a la historia de los pueblos andinos tal cual ellos la concebían. Además, con la llegada de este nuevo sistema, se empieza a creer que sin el testimonio “escrito” se pierden los hechos y las tradiciones. Es esta la idea transmitida por los europeos desde temprano que ha modificado hasta hoy el pensamiento de los andinos. Y es la misma idea que abre el manuscrito de Huarochirí.

La introducción de la escritura alfabética crea un nuevo trastorno y desequilibrio, desplazando y poniendo en jaque las diferentes formas y medios andinos de comunicación y de transmisión del saber. A este punto, surge espontáneamente la pregunta: ¿podemos comparar los *kipu* con la escritura? ¿Y qué se entiende por “escritura”?

Las diferentes formas de conceptualizar los términos “escritura” y “lectura”, asociados a la acción de “escribir” y “leer”, así como el término “texto” asociado a estos (del latín *textus*, participio pasado del verbo *texere*, o sea, “tejer”) pertenecen

de manera específica a cada cultura. Lo mismo se puede afirmar para la definición de “libro”. Si consideramos la escritura como la utilización de cualquier tipo de material para la codificación de un significado, podemos decir entonces que se trata de un producto que pertenece indiferentemente a todas las culturas. La escritura tiene que servir a la conservación y a la comunicación de la información a través de la distancia espacial y temporal que separan al emisor del destinatario. Por lo tanto, necesitamos encontrar una nueva definición de “escritura” que vea este medio como un sistema parcial codificado, capaz de transmitir ideas precisas a través de signos permanentes y visibles y de manera convencional. “Sistematización” y “convención” son las dos palabras claves para cualquier escritura que quiera definirse como tal.

Con la introducción de la escritura alfabética, la historia oficial se convierte en aquella “escrita” y se considera a este tipo de escritura como el único medio para la transmisión del saber. Esto es contrario a lo que caracteriza a la cultura andina, donde los *kipu*, la iconografía de los textiles y de la cerámica, los vestidos, la arquitectura, la producción artesanal, la música, los sueños, los signos de la naturaleza se prestan todos a ser los más fieles depositarios de un inmenso bagaje de conocimientos ancestrales. Son estos los canales para la creación, la transmisión y la interpretación de los saberes en los Andes.

A través de la escritura se expresa la voluntad de perpetuar un discurso, o sea, la “facultad racional con que se infieren unas cosas de otras, sacándolas por consecuencia de sus principios o conociéndolas por indicios y señales”.⁴ En esta vienen los conceptos en primer lugar, no la fonética. Optar por la escritura alfabética significa sacrificar las varias ventajas distintivas del lenguaje escrito sobre la lengua y nos lleva a la pérdida del gran poder de aquellos sistemas de escritura no cenemáticos⁵ que permiten la sobrevivencia de mensajes complejos y obtener referencias precisas e inmediatas a partir de cualquier punto que se tome del discurso; lo que implica también el hecho de limitar las posibilidades del conocimiento de la lengua y renunciar a la universalidad del mensaje.

Al contrario, son justamente los sistemas semasiográficos los que nos permiten la comunicación de la información utilizando procedimientos de identificación-memorización y de descripción-representación, portadores de significados que se hacen visibles a través de elementos que no dependen de la lengua hablada.⁶

Como vemos, existen distintas formas supralingüísticas para mostrar el conocimiento y contar la historia.

Los Incas: ¿una sociedad “sin escritura” ni historia?

“He llegado ayer al país clásico del Sol, de los Incas, de la fábula y de la historia”.⁷

4 Definición tomada en préstamo del diccionario en línea de la Real Academia Española, consultable en la página: <http://lema.rae.es/drae/?val=discurso>.

5 Para un estudio de los sistemas lingüísticos, ver Hjelmslev (1971).

6 Para un estudio de los sistemas semasiográficos, ver Gelb (1963) y Sampson (1985).

7 Carta de Simón Bolívar a José Joaquín de Olmedo, 27 de junio de 1825. Cit. Flores Galindo A., *Buscando un Inca*, 1996.

¿Qué entendemos por historia? Podemos ubicar a la historia entre el mito y la religión: el primero representa su origen, mientras que el segundo es su fin escatológico (Le Goff 1988: 15). Investigar el mito y descubrir la forma en la que el origen se combina con lo que es “pensable” en la historia, nos muestra cómo una sociedad es capaz de pensarse y comprenderse a sí misma (De Certeau 1975: 29-30).

Para comprender la historia en los Andes hay que seguir un ritmo temporal más cercano a las permanencias y continuidades que a las rupturas y sucesiones en un tiempo lineal. Aquí, pasado y presente coinciden y se reabsorben en el momento de “hacer historia”.

Si la historia es el lazo entre pasado y futuro, la memoria es la clave de acceso al pasado (Ricoeur 2000: 106) y la continuidad temporal que se establece con este último se refleja en los mecanismos y formas lingüísticas de un grupo. Es ahí donde hay que buscar los dispositivos conceptuales que organizan su propia memoria. Esta temporalidad se expresa, en quechua a través del verbo *yuya-y*, que significa “pensar, razonar, reflexionar, imaginar, recordar” y donde no existen diferencias conceptuales entre las acciones de pensar y recordar, que son contemporáneas.

Si “pensar” y “recordar” acaecen al mismo tiempo, entonces pasado y presente se mezclan. De ahí, podemos definir el *yuya-y* como una disposición al mismo tiempo cognitiva, emocional y espiritual de nuestro ser (el *sunqu* quechua), en el que memoria y saber corresponden a recorridos definidos por pasado y presente en función de un devenir.⁸

Podemos encontrar la historia en los Andes, gracias a huellas visibles en el paisaje, en las formas lingüísticas del quechua y en la forma de pensar y de sentir del grupo que las conserva y las reproduce. La historia es un orden cosmológico, mientras que el ejercicio del recuerdo le impide a un pueblo olvidarse a sí mismo.

La “historia de los americanos” deriva de historias conservadas bajo forma de mitos y leyendas. La historización de la mitología incaica por parte de los cronistas ha llevado a la creación de una “historia mitificada”, donde los mitos se convierten en historia, condenándola a una “mirada mítica”. Como nos enseña Frank Salomon, “para poder escribir un día una «historia americana» es necesario pasar el límite impuesto por la dicotomía entre mito e historia” (Salomon 1999: 55).

En los Andes, los mitos, las visiones y el paisaje, con su “geografía sagrada”, juegan un rol fundamental en la reconstrucción de la historia. Es la memoria de los mitos la que cede al simbolismo del paisaje; gracias a ella, los pueblos andinos han sabido y podido reconstruir no solo una identidad, sino también una historia que, como vemos, no depende de la escritura alfabética.

Textos andinos: algunos khipu traducidos a la escritura alfabética

A este punto nos parece interesante considerar las traducciones y las transcripciones de memorias basadas en los *khipu*. Se trata de fuentes auténticas de un valor inestimable que muestran, a nivel de las fórmulas literarias utilizadas, evidentes

8 Sobre los términos *yuyay* y *sunqu*, ver el estudio de Carlier Zeinmedine (2011).

diferencias con aquellas pertenecientes a la tradición literaria española de la época (Pärssinen 2004: 18).

La historia de los incas ha sido registrada como episodios individuales cuya secuencia dependía de las *panaka* o linajes. De todos modos, se trata de una historia contada bajo forma de mensajes simples y estereotipados. El sistema se hacía más complejo con la ayuda de los “comentarios” de las escenas pintadas, o *qillqa*, con el fin de obtener informaciones más detalladas. A veces se acompañaba a los *kipu* con textos orales para poder interpretarlos. Gracias a algunas fuentes, sabemos que existían distintos grados de complejidad en la codificación de un *kipu* con relación al tipo de información que se quería registrar.

A partir de los trabajos pioneros de John Murra y John Rowe, Martii Pärssinen analiza la estructura de los textos basados en los *kipu* (Pärssinen 2004). Murra se focalizó sobre el sistema de clasificación en un *kipu*, demostrando que los objetos individuales forman series que están organizadas en categorías o clases (Murra 1975). De ahí se deducen las tres variables básicas de este soporte: el color, el orden y el número. A través de varias combinaciones de los colores y las técnicas de hilado era posible obtener centenares, si no miles de categorías diferentes. Una vez establecida la categoría, se podía codificar cada objeto relacionándolo a su orden numérico dentro de la misma categoría.

Sobre la base de documentos de este tipo, hallados en varios archivos y luego de un profundo análisis de los eventos narrados en *El primer nveva coronica i bven gobierno* que nos ocupa desde hace algunos años, varios son los elementos que nos llevan a la hipótesis de que para poder contarnos la historia de los incas y la anterior a ellos, Guaman Poma haya sido capaz de “leer” los *kipu*, o sea, que él mismo haya sido un *kipukamayuc*⁹. Siguiendo esta fuerte intuición, hemos emprendido un nuevo estudio del manuscrito que ahonde en su estructura.

Propuesta metodológica

Nuestra propuesta metodológica consiste en la directa aplicación a la *Nueva coronica* de los resultados obtenidos en el estudio de los *kipu*, junto al desciframiento de las partes escritas en quechua en el manuscrito, lo que nos permite identificar analogías estructurales y funcionales entre este último y los *kipu*. La oralidad del texto se presta a ser explicada gracias a estos medios y al idioma quechua.

Por un lado, el castellano y el quechua como lengua general son los idiomas principales de la obra, aunque Guaman Poma recurre también a varios dialectos de este último, sobre todo de la zona central y sureña, al aymara –en el que escribe textos enteros– a dialectos de familia aru y al pukina (Guaman Poma de Ayala 1993: vol. III). A pesar de su condición de indio ladino, o sea, teniendo en consideración su bilingüismo, el cual usaba cotidianamente en el desempeño de sus actividades para la administración colonial, el castellano que utiliza es muchas veces imperfecto, lo que

9 Esta hipótesis ha sido avanzada y desarrollada en la memoria del autor del artículo para la obtención de su grado de magister; cfr. Fernández (2007).

refleja, desde la falta de puntuación hasta expresiones truncadas, una influencia andina marcada. Lo demuestra la confusión entre algunas consonantes y las vocales cerradas, los sustantivos carecen de concordancia en género y número, confunde algunos tiempos de verbos y emplea de manera frecuente la expresión “se dice, dicen que” como para traducir una categoría de la estructura del quechua para reproducir discursos referidos por terceras personas. Esto indica la presencia constante de la estructura gramatical quechua dentro de la construcción castellana.

Por otro lado, los *kipu* constituyen, a decir del mismo autor, la fuente principal de donde deriva la historia prehispánica que nos cuenta en su obra. Pensamos sobre todo en los aspectos inéditos de esta historia y en el modo en que están narrados y creemos que Guaman Poma los habría podido obtener de la interpretación directa de los *kipu*. Es justamente la manipulación de estos medios la que nos lleva a pensar que existe una estrecha relación con el lenguaje utilizado en *El primer nueva coronica i byen gobierno*. Por eso, nos interesa analizar la obra desde la comparación de estas tres estructuras.

Comparando estructuras

Ya Rosaleen Howard, entre otros, había notado la existencia de un componente verbal en la “lectura” de un *kipu* y la importancia del rol de la memoria para “activar el conocimiento” guardado (Howard 2002: 26). Las similitudes entre el *kipu* y el quechua se dan a nivel cognitivo y estructural. El verbo *yuya-y* (“pensar, recordar”) se presenta como una “actividad cultural” que implica el hecho de contar historias, las representaciones rituales y la participación a las fiestas. El paisaje se pone como paradigma cognitivo en cada relato y se refleja no solamente en el contenido, sino también en la estructura gramatical.

Los *kipu* registran ideas bajo la forma de relación, siguiendo un orden y creando una estructura lógica que se basa en determinadas categorías culturales que se interpretan de manera diferente a la occidental. En los Andes, el mundo se concibe según las categorías de tiempo y espacio basadas en el “estar aquí y ahora” y no sobre el “ser”. Podemos encontrar una evidencia dentro de la estructura de la lengua quechua, en donde el tiempo verbal que nosotros llamamos “presente” no existe, y en su lugar se usa un tiempo que se puede emplear también para referirnos al pasado: para comprender el momento en el que desarrolla la acción se recurre al contexto de la oración:

VARI RVNA: Desde la **segunda edad de yndios llamado Uari Runa**,¹⁰ descendiente de Noé, su multiplico de *Uari Uira Cocha Runa* que duraron y multiplicaron estos dichos yndios mil y treientos y doze años:

Comensaron a traouajar, hizieron chacras, andenes y sacaron asecyas de agua de los rriós y lagunas y de posos y acá lo llaman *pata* [andén], *chacra* [sementera], *larca* [acequia], *yacoy* [agua].

Y no tenían casas, cino edeficaron unas cacitas que parese horno que ellos

10 El énfasis en este texto y en los que siguen es nuestro.

les llaman pucullo (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 54).

TOCAI CAPAC, PRIMER INGA: La primera historia de los primer rrey *Ynga* que fue de los dichos legítimos deendientes de Adán, Eua y multiplico de Nué, y de primer gente de *Uari Uira Cocha Runa* y de *Uari Runa* y de *Purun Runa* y de *Auca Runa*: Daquí salió *Capac Ynga*, *Tocay Capac*, *Pinau Capac*, primer *Ynga*, y se acabó esta generación y casta, y **de las armas propias que ellos pintaron y se nombraron** las más uerdaderas (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 80).

[←] DE LOS INGAS

La segunda arma del Ynga que le pintan:

El primero, *quiquixana* [?]; el segundo, un árbol *chunta* [palmera] y detrás del árbol, *otorongo* [jaguar]; el terzero, *masca paycha* [borla real]; el cuarto, dos *amaros* [serpiente] con unas borlas en la boca. **Esto se pinta del bestido y de su pluma y de su nombre que ellos se nombraron Otorongo Amaro Ynga.**

[...] **Que todos los que tienen orexas se llaman yngas, pero no son perfetos**, cino son yndios pobres y gente uaja ni son caualleros, cino picheros. **Destos dichos que tienen orexas, sólo uno fue rrey Ynga** primero, *Mango Capac* (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 84).

PRIMERA GENERACIÓN [→]

Lari ynga, *Equeco*, *Xaxa Uana ynga*, *Uaro Conde ynga*, *Acos ynga*, *Chilque ynga*, *Mayo ynga*, *Yana Uara ynga*, *Cauina ynga*, *Quichiua ynga*. Uno destos dizen que se fue y se perdió, que fue orexones *yngas* Chillpaca Yunga y los Yauyos. **Dizen que fue** por deuajo de la tierra a la cordellera de los Yauyos, de junto Lima.

También tienen orexas de güeso y bestidos y *llauto* [cingulo], pluma y tresquilones como los dichos *yngas*. **Y los poquina collas también fue casta de yngas, que porque fueron peresosos** no alcanzaron ni alligaron a la rrepartición de orexas *deynga* y ací le llaman *poquis millma rinri* [torpe, orejas de lana]. **Tienen orexas** de lana blanca porque no llegaron al Tanbo Toco (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 85).

Además, la falta de concordancia entre sustantivo y verbo, en el quechua, es un hecho habitual. De esta manera, se puede usar un verbo al singular para hablar al plural. Pues bien, todas estas características de la lengua quechua se hallan en el lenguaje de Guaman Poma, como hemos apenas visto en algunos de los pasajes citados y en los siguientes:

CAPÍTULO DE PRIMER [→]

VARI VIRA Cocha Runa, primer generación de yndios del multiplico de los dichos españoles que trajo Dios a este rreyno de las Yndias, los que salieron de la arca de Noé, deluuo. **Después que multiplicó estos dichos** por mandado de Dios, **derramó** en el mundo.

Esta generación primera duraron y multiplicaron pocos años, ochocientos y treinta años en este Mundo Nuevo llamado Yndias, a los cuales que enbió Dios

(Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 49).

[←] INDIOS

El entierro destos yndios *Uari Uira Cocha Runa* fueron común, cin hazer nada desde el tienpo de *Uari Uira Cocha Runa, Uari Runa, Porun Runa, Auca Runa*. Fueron cimplmente el entierro cin ydúlatra ni serimonias alguna (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 52).

El *kipu* representa una suerte de registro de conceptos que sirve para refrescar la memoria del *kipukamayuc*. En él no se encuentra un discurso completo, sino partes que reactivan la memoria del intérprete con el fin de reconstruirlo. El quechua, en su proceso de traducción a un idioma como el español, por ejemplo, nos da la impresión de una lengua “truncada”. Lo mismo pasa si analizamos desde cerca el lenguaje de la *coronica*, sobre todo el de la primera parte:

EL PRIMERO CAPITÁN, hijo de *Mango Capac*, primer *Ynga*, aunque antiguamente abía muy muchos y famosos y ualerosos capitanes antes que fuese el *Ynga* y después acá que no se escriue, cino el primero hijo de *Mango Capac Yngafue Ynga Yupanqui, Pachacutichic Ynga*.

No conquistaron ni hizieron nada, cino todo era dormir y comer y ueuer y putear y holgar y hazer fiestas y uanquetes y pasearse en la ciudad con los demás *caualleros auquiconas* [príncipes], *yingaconas*. **Y acauaron sus uidas en la ciudad del Cuzco en tienpo de su padre.**

Y los capitanes que fue ynfantes, hijos de los rreys *Yngas* pasados y de sus famosos hechos y de otros capitanes, hijos y nietos de los grandes señores y principales destos rreynos de los Chinchay Suyos, Ande Suyos, Colla Suyos, Conde Suyos, balerosos hombres en la guerra y batalla, que no se escriue por ser proligidad, de que fueron más estimados gauilanes, leones, ticres y sorras, buytres. Dizen que de un salto saltaua una peña grandícimo; bolaua más que gauilán. **Y ancí se llamaron *acapana* [celajes], pues que bencieron a todo Chile y tubieron sugeto por ellos. Fue rrey *Ynga*, rreynó en este rreyno** (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 146).

Un *kipu* es un sistema visual y táctil. La lengua quechua, gracias a su consustancialidad con el objeto, es una “lengua visual”. Todo relato se desarrolla en el contexto del paisaje y la espacialidad y direccionalidad de nombres y verbos se encuentran en los sufijos y deícticos. Utilizando términos quechuas, aunque a veces puedan parecer fuera de contexto, Guaman Poma le confiere más fuerza a la imagen visual que nos quiere hacer llegar a través del texto. Como es el caso de varios nombres de rituales y fiestas, que permanecen en el idioma originario manteniendo así todo su sentido.¹¹

11 En efecto, las traducciones reproducidas en los corchetes son las que figuran en la versión digitalizada que utilizamos para la reproducción de los pasajes de la obra y no en el manuscrito original.

PRINCIPALES

Que los dichos caciques principales y todo sus yndios particulares y *llama miches* [pastor de llamas] en las fiestas grandes y del dicho pueblo Corpus Crísti, Jueves Sancto, pasqua de Resurición y pasqua de la Natiuidad y de San Juan, sólo se ajunta para enborracharse y algunos para endultrar como en tiempo del *Ynga*:

uarachico [investidura de pantalones] ... **quirauaman uauanta churachicoc** [colocación de niños en su cuna] **uauanpa pacranta llautonuan churachic** [investidura de la cinta en la cabeza desnuda de los niños], **uanoc runa ayapac pacarichicoc** [pasarse la noche en un velorio], **runa causarimuyinipac pacarichicoc** [pasarse la noche en rituales para una recuperación] (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 781 [795])

IN[DI]OS

Que los dichos yndios estando borracho el más cristiano, aunque sepa leer y escriuir, trayendo rrozario y bestido como español, cuello, parese santo, en la borrachera habla con los demonios y **mocha** [reverencia] a las *guacas* ydolos y al sol, **pacaricos** [celebración ritual], **oncocunamanta uanocmantapas pacarichicoc** [velorio con ocasión de enfermedades o una muerte], **uarachicoc** [investidura de taparrabos], **cusmallicoc** [investidura de camión], **uacachicoc** [lamentos rituales] y de otras hechesirías. Hablando de sus antepasados, algunos hazen sus serimonias (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 863 [877]).

En otros pasajes de la obra, aunque Guaman Poma nos dé él mismo la traducción y la explicación de ciertos rituales y prácticas culturales andinas, las imágenes vehiculadas a través de las expresiones en quechua nos develan otros contenidos indispensables para su interpretación:

PRINCIPALES

Pues que en tienpo de los *Yngas* ydúlatras mandado de pontífises, hicheseros, *uizaconas*, hazían a sus defuntos el día que muría una persona mandaua matar un carnero, *guacay*, deziendo que se lo lleue cargado el dicho ánima del defunto. Y le enterraua con sus bestidos y baxillas y comidas y *llauto* [cíngulo] y plumas, *ojotas* [sandalias]. En la boca le metían plata, oro.

El dicho carnero lo dauan a los que llorauan a comer en aquel día cin prouar sal. De cinco días que ellos dizen *pichicanmi*, matan otro carnero y mucha comida y mucha chicha. Y también lloran y se enborrachan hasta caer de culo. De dies días que ellos les llaman *chuncanmi*, lo propio gastan y lloran. Y de seys meses que ellos dize *zocta quilla*, también mata otro carnero y mucha comida y chicha. Entonses desencubri un poco la cara de la biuda, **socta quillanpi paso cauaricun** [a los seis meses, la viuda empieza a observar].

En el cabo del año de los doze meses que ellos les llaman **uatachanmi chaquinmi** [ya ha pasado un año, ya se ha secado], entonses se quita el luto la biuda y se

laua y los demás en un río, *tincoc yaco* [confluencia de aguas]. En ellas tienen un hornito que tiene dos puertas; del uno entra la viuda y del otro sale. Y si no sale presto, dicen que es mala señal y que an de morir presto (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 785 [799]).

A veces encontramos este ejemplo en el caso extremo en donde es la misma imagen que encierra un texto quechua del que el autor no nos ofrece la traducción:

| | |
|--|--|
| | <p>496 [500]</p> <p>COREGIMIENTO</p> <p>OTRO COREG[ID]OR LE AMO</p> <p>lesta a don Cristóbal de León otra ues porque le rrespondió en fabor de los yndios.</p> <p>/ “Por Dios pasare este trauajo.” / “Hina uanuy, pleytista!” [“Muere así, pleitista!”] / probincias / ¹²</p> |
|--|--|

12 El texto en quechua se encuentra escrito en la cortina de la cama del corregidor.

| | |
|---|---|
| <p>Fuente: Det Kongelige Bibliotek, http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/22/es/text/</p> | <p>694 [708]</p> <p>POBRE DE LOS IN[DI]OS: DE SEIS ANIMALES Q[VE] COME que temen [sic] los pobres de los yndios en este rreyno.¹</p> <p>/ corregidor, cierpe / “<i>Ama llapallayque llatanauaycho</i>” [“No me despojen por amor de Dios; te voy a dar más.”] / Por amor de <i>Dioprayco</i> / tigre, españoles del <i>tanbo</i> [mesón] / león, comendero / zorra, padre de la dotrina / gato, escriuano / rratón, cacique prencipal / Estos dichos animales, que no temen a Dios, desuella a los pobres de los yndios en este rreyno y no ay rremedio. / pobre de Jesucristo /</p> |
|---|---|

Leyendo la *coronica*, a veces es muy difícil distinguir los episodios realmente vividos por el autor y aquellos de los que no ha sido protagonista y de los que ha oído simplemente el relato. Se trata de episodios sumamente descriptivos, en la mayoría de los cuales se encuentran fuertes referencias al paisaje. En ese caso, es difícil establecer si nuestro autor ha sido realmente “testigo de vista”. Otras veces esta operación es posible si se trasladan ciertas expresiones en español a un sufijo perteneciente al quechua. Pensamos al “si” quechua, que se traduce al español en aquel “se dice, dicen que” que Guaman Poma emplea seguido en su obra y que indica su conocimiento indirecto del hecho narrado. En cambio, es el sufijo “mi” que en quechua indica la presencia efectiva del narrador en el lugar de los acontecimientos:

ENTIERO DE LOS ANDI SVIOS

Cómo fue enterrado los yndios Ande Suyos:

Dizen que lloran un día y hazen gran fiesta. Entre fiesta ajuntan con el llorar

y cantar en sus cantares. Y no haze serimonias como los yndios de la cierra ni los *yungas* [zona cálida], como son yndios de la montaña que come carne humana (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 292 [294]).

ABVCIONES

sueños, abuciones creyán que abían de murir ellos o sus padres o madres o los dichos ermanos o en bida auían de partirse de la tierra cada [u]no ausentarse.

Y lo propio hazen quando guardan de pistelencia, hazen *pacarico*. Lo propio hazen los *uarachicos* y *rotochicos* [ceremonias: primeros taparrabos, primer corte de cabellos]. Todo son ygual ydúlatra y serimonía, uzo del *Ynga*, *naupa pacha* [la época antigua] de los yndios *uaca muchas* [que adoran *waqas*].

Y en este tiempo lo usan dixno de castigo. Todo lo dicho de los hicheseros lo uide quando el señor Cristóbal de Albornoz, uecitador de la santa yglecia, castigó a muy muchos yndios (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 283 [285]).

Finalmente, para esta comparación nos parece apropiado aplicar al texto de Guaman Poma el análisis de los textos-hipu. El texto del folio 69 nos parece tener una estructura muy cercana a la de un *hipu*. La comparación en este caso se lleva a cabo con la traducción y la transcripción de *hipu* originales que los *kuraka* de *Lurin* Huanca, *Hanan* Huanca y *Jauja* presentaron en 1558 y 1561 en la Audiencia de Lima, documento que se halla en el Archivo de Indias (Pärssinen 2004: 160-161).

Se trata de un documento sobre la mano de obra y los objetos que la población de los huancas les dio a los españoles cuando salieron de Cajamarca. En estos *hipu* se encuentran registrados los episodios más importantes de la historia de Hatun Jauja desde la conquista hasta 1554.

Analizando su estructura y comparándola con la de otros *hipu*, sin entrar en detalle en el orden de las categorías, podemos solo notar aquí que este no es necesariamente fijo, si no que muestra una cierta flexibilidad (Murra 1975: 245).

El texto es el siguiente:

[fol. 2 r.]²⁰ Memoria de lo indios que yo/ don Jerónimo/ Guarcapauca di al marqués don Francisco Picarro desde que salió de Caxamarca son las siguien-/ tes:

....
/ ⁴⁴ Dímosle quando llegó a Xauxa dos
/ ⁴⁵ cuentos y 400 y 142 anegas de **maïç**.
/ ⁴⁶ Más le dimos de **quingua** 238 anegas
/ ⁴⁷ Más le dimos de **papas** 236 anegas
[fol. 2 v.] / ⁴⁸ Más le dimos sin\ñ/co cuentos y 4656
/ ⁴⁹ **carneros**.
/ ⁵⁰ Más le dimos dos cuentos y 3862 **cor-**

- / ⁵¹ **deros.**
 / ⁵² Más le dimos de ollas i de cántaros 2983
 / ⁵³ **basij {ij} as.**
 / ⁵⁴ Más le dimos de **ojotas** 209 pares.
 / ⁵⁵ Más le dimos de **perdiçes** {es} 2386.
 / ⁵⁶ Más le dimos dos cuentos y 3862 libras
 / ⁵⁷ de **pescado.**
 / ⁵⁸ Más le dimos treinta y seis cuen-
 / ⁵⁹ tos y 377 cargas de **leña.**
 / ⁶⁰ Más le dimos sinco cuentos y 68
 / ⁶¹ 62 cargas de **carbón.**

...

El texto sigue el mismo orden repitiendo los objetos clasificados por categorías. Este orden también se encuentra en el khipu de 1561:

[fol. 1 r.] Memoria. de. Lo que Sulichaque caçique prinçipal *que* fue del repar-/ ² timiento de Atunxauxa. Encomendado en Gómez de Caravantes pa- / ³ dre de don Françisco de Cusichac y don Christóbal Canchaya. e don Diego Ynau- / ⁴ pari. Caçique prinçipales del *dicho* repartimiento dieron al *marqués* / ⁵ don Françisco Piçarro al teimpo que *entró* en este reyno e a / ⁶ los demás. Capitanes que a auído de su magestad para su auia- / ⁷ miento e todas las alteraciones que a auído ayudándoles en / ⁸ todo lo que se a ofresçido al seruiçio de su magestat. Asý en el al- / ⁹ çamiento de *Gonçalo* Piçarro como en la alteraçión cavçada / ¹⁰ por Françisco Hernández Girón con sus personas e yndios e / ¹¹ comidas en la manera syguiente:

... [fol. 11 v.] ...

- / ⁸⁸⁰ Yten dieron a los *dichos* tres mil e setecientas e se[t]enta e
 / ⁸⁸¹ dos hanegas de **maýz.**
 / ⁸⁸² Yten les dieron a los *dichos* diez y siete hanegas de **quinua.**
 / ⁸⁸³ Yten dieron a los *dichos*. Dozientas e sesenta. e syete hanegas de
 / ⁸⁸⁴ **papas.**
 / ⁸⁸⁵ Yten dieron a los *dichos* dozientos e diez pares de alpargates.
 / ⁸⁸⁶ Yten dieron a los *dichos* trezientos pares de **ojotas.**
 / ⁸⁸⁷ Yten dieron a los *dichos* quinze pares de cabrestos xáqui-
 / ⁸⁸⁸ mas y çinchas.
 / ⁸⁸⁹ Yten dieron a los *dichos* veynte e cinco **ollas.**
 / ⁸⁹⁰ Yten dieron a los *dichos* ciento y veynte e tres chamelicos **pla-**
 / ⁸⁹¹ **tos escudillas** y porongos.
 / ⁸⁹² Yten dieron a los *dichos* veynte e dos gallinas.
 / ⁸⁹³ Yten dieron a los *dichos* quatroçientos e çinquenta **hueuos.**
 [fol. 12 r.] / ⁸⁹⁴ Yten dieron a los *dichos* treynta e vn **perdizes.**
 / ⁸⁹⁵ Yten les dieron çinquenta cargas de **leña** raxada.
 / ⁸⁹⁶ Yten dieron a los *dichos* *Pedro* de Puelles y Merçdo dos mil e

noveçientos
/ ⁸⁹⁷ e treynta e tres cargas de leña menuda.
/ ⁸⁹⁸ Yten dieron a los dichos treynta mil e quinientos e quarenta e
vna cargas
/ ⁸⁹⁹ de yerua.
/ ⁹⁰⁰ Yten les dieron tres mil e dozientas e catorze cargas de paja.
/ ⁹⁰¹ Yten les dieron mil e quarenta e vn cántaros de chicha.
/ ⁹⁰² Yten les dieron seisçientos e doze çestillos de toda **fruta**.
/ ⁹⁰³ Yten les dieron sesenta libras de sal.
/ ⁹⁰⁴ Yten les dieron ochenta çestillos de **pescado**.
.....

El folio 69 de la *coronica* forma parte de un grupo de textos que tratan de los usos, costumbres y conocimientos de los Aucaruna, pertenecientes a la cuarta edad de indios. Y es exactamente en este pasaje que nos describe cómo los Aucaruna almacenaban los alimentos en los depósitos:

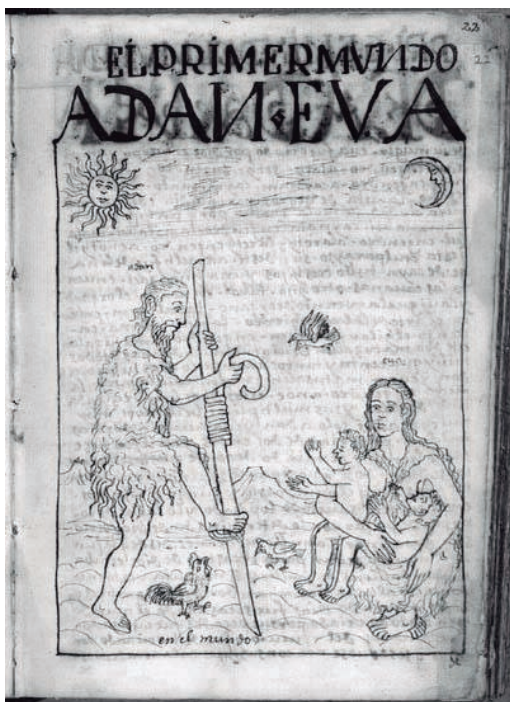
De cómo tenían bastimento de comida y rregalos de **mays**, **zara**, says maneras y de **papas**, **turmas de la tierra** de tres maneras, **oca**, **rabanillos**; **ulluco**, **mastuerzos**; **año**, **masua**, **ráuano falso**; **quinua** [semilla de altura], **comida de palomas**; **tauri e**, **altramusas**; **chuno**, **caui**, **caya tamos** [conservas de diversos tubérculos]; **carnero**, **guacay** [llama], y **paco** [alpaca], **guanaco**, **uicuna**, **luycho** [venado], **taruga** [venado de altura]; **cuii**, conejo; **nunoma**, pato; **yuto**, perdís; **chichi** [pescaditos pequeños], mosquitos de los rrios; **callanpa**, **concha**, **paco**, hongos. De los dichos **yuyos**, **llachoc**, **onquena** [plantas acuáticas], **ocororo** [berro], **pacoy yuyo** [verdura seca], **ciclla yuyo**, **pinau** [yerbas], **cancaua** [acuática], **cusuro** [canasta], **llullucha** [berro], **runto**, **güebos**; **chagua**, **pescado**; **yucra**, camarón; canguerexos, **apancoray**. Y de los yndios **yungas** de las comidas **yunca sara** [maíz de zonas cálidas], camote, **apicho**; **rracacha** [raíz comestible], **mauca suya**, **zapallo** [calabaza], santilla, **achira** [tallo subterráneo], **llacum** [yacón, raíz comestible], **lumo** [yuca], **porotos**, **frixoles**; **cayua** [*Cyclanthora pedata*], **ynchic mani** [cacahuete], **acipa** [*Pachyrhizus ahipa*], **frutas**, **agí**, **ucho**, **asnac ucho**, **puca ucho** [ají colorado], **rocoto ucho** [ají rocoto], pipinos, **cachum** [pepino dulce; *Solanum muricatum*], plántanos, uayauas, sauindo, **pacay** [fruta tropical], uauas, **lucuma** [*Lucuma bifera* u *obovata*], **paltas** [aguacate], **usum**, cirguélas; y otras **yeruas** y menodencias que ellos lo comen y se sustentan en el rreyno (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 69).

Aunque alguna categoría muestre un orden invertido respecto al texto *kipu* precedentemente analizado (papas y quinua; esta misma inversión se da en el folio 10 r. del texto *kipu* de 1558), las demás categorías respetan el mismo orden. Una evidencia, una vez más, de la “flexibilidad” en el orden de un *kipu*.

A través de este tipo de comparación, notamos que la estructura de este texto se acerca mucho a la de un texto *kipu*. Para nosotros, el folio 69 de la *coronica* representa

una de las evidencias de que nuestro autor se sirvió directamente de estos medios para contar la historia de su pueblo antes de la llegada de los españoles.

Según Pärssinen, estos textos se hacían más complejos si se asociaban a escenas pintadas como los *qillqa*. Pues bien, por un lado, en la *coronica* de Guaman Poma los dibujos cumplirían la misma función de aquellas escenas pintadas. Por otro lado, la intención explícita del autor es servir de las imágenes para completar y darle mayor eficacia al texto escrito que les sigue.



Fuente: Det Kongelige Bibliotek, <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/22/es/text/>

22 [22]

EL PRIMER MVNDO,
ADÁN, EVA

/ Adán / Eua / en el mundo /

PRI[ME]R GENE[RACIÓ]N DEL MVNDO, DE ADÁN I de su muger Eua1: Fue criado por Dios el cuerpo y ánima.

Adán engendró a Seth, Seth engendró a Enos, Enos engendró a Caynam [Cainán]. Caym [Cain] mató a Abel; éste salió la casta de negros por envidia. E edificó la primera ciudad; llamóla Enoch porque un hijo suyo se llamaua ací.


Caynam [Cainán] engendró a Malaleel, Malaleel engendró a Lareth [Jared], Lareth engendró a Enoth, el que está en el paraíso.

Su padre deste, a Amelh [Lamech], fue de linage de Caýn. Tubo tres hijos y una hija: Jael [Jabal] enuentó las cauanas, otro hijo, Tubal [Jubal], enuentó el órgano y la uigüela y canto de órgano. Tabalcaym [Tubalcaín] enbentó el arte de labrar hierro, la hija, Noema [Naama], enuentó el hilar.

Enochén engendró a Matuzalem. Este dicho Matuzalem beuió en el mundo más que todos, mil y quarenta y tantos años, pero más ueuió Adán y Eua.

Matusalén engendró a Lamech, Lamech engendró a Noé.

Estos dichos hombres, cada uno de ellos y sus multiplicos, beuieron muy muchos años. Sólo Adán y Eua ueuiría dos o tres mil años. Parerían de dos en dos² y ancí fue nesesario henchir el mundo de gente (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 23).

| | |
|--|--|
|  <p>Fuente: Det Kongelige Bibliotek, http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/337/es/text/</p> | <p>335 [337]</p> <p>DEPÓCITO DEL INGA, COLLCA</p> <p>/ <i>Topa Ynga Yupanqui</i> /</p> <p>administrador, <i>suyoyoc</i> / <i>apo Poma Chaua</i> / depóci- tos del Ynga /</p> |
|--|--|

DEPÓCITOS

Cómo sustentaua el *Ynga* los depóbitos deste rreyno llamado *collca*. Que auía en toda la prouincia en los Collas de *chuno*[papa deshidratada para conservar],

muraya [ch'uñu blanco], *caya* [conserva de *uqa*] , *charque* [carne hecha conserva], lana en los Conde Suyos en Corocona, en los Ande Suyos y Chinchay en Apcara, Chalco, Sora y en Guanaco Pampa y en Caracha Pampa, en todo ualle de Xauxa y en todo Guanoco, en todo el rreyno y en los llanos de maýs y de camote y axí, algodón y *maxno* [verdura seca] y *coca* y *rumo* [mandioca], de todas comidas como de presente parese todas las comidas y *collca* [depósito] y su *chacra* sementeras y *moya* [huerta] del depócito que llaman *sapci*, *Ynca chacra*, *yupacona chacra* [sementera que se ha de medir], ques de la comunidad que los administradores en cada prouincia an de tener las *chacras* del *Yngacona* [los *Inka*], *aglla* [escogida] del sol, de la luna y de *uaca bilca* [divinidades locales], de los pontífises y de los caciques prencipales *capac apo*, *apocona*, *curacacona*, *allicacona*, *camachioccuna*, *michoc ynca* Quillis Cachi [los Inkas jueces, K'illis Kachi], *uaccha runap chacran* [sementera de viudas y huérfanos], *lucrin* [?] deste rreyno (Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 336 [338])

En la *coronica* se encuentran aspectos de un saber prehispánico derivados de los *kipu* dentro de un proceso de transformación. Guaman Poma readapta y reintegra los conceptos de la cultura quechua a través de la escritura, logrando una nueva interpretación y la creación de una nueva imagen. Es aquí donde, gracias a un nuevo equilibrio, el autor resuelve el conflicto cultural de elementos en tensión pertenecientes a culturas diferentes, la andina y la europea, dentro del proceso de construcción de la memoria. Se trata de un producto intercultural que resalta los elementos constitutivos de una memoria social, registrados y transmitidos por medios como los *kipu* y los *qillqa*.

Conclusión

En los *kipu* se conservan los saberes y las memorias de los pueblos andinos. Estos no han sido solamente instrumentos de tipo contable que sirvieron para la administración incaica ni tampoco simples ayudas mnemónicas para recordar historias. Son los mismos *kipu* los que encierran estas historias en sus cuerdas. Como hemos visto, muy probablemente en ellos están guardados los conocimientos y las creencias, la organización y la visión del mundo de estos pueblos. Aunque se presenten como medios que contienen “discursos incompletos”, cuya interpretación dependía del *kipukamayuc*, las informaciones guardadas mantenían un cierto grado de objetividad dentro de un vasto territorio. De ahí que los *kipu* muestran, al mismo tiempo, su característica de producto social, no solo individual, y la existencia de un código universal. Se trata de un sistema que, a través de sus características, nos permite asociarlos a un arte de la memoria.

Hasta ahora, el estudio de *El primer nveva coronica i bven gobierno* ha sido encarado bajo distintas perspectivas (histórica, antropológica, etnográfica, lingüística, semiótica, literaria e iconográfica) haciendo hincapié sobre sus fuentes europeas y sobre el modo en el cual influyeron sobre su autor; pero aún no contamos con una verdadera interpretación del manuscrito bajo la perspectiva de una “ideología andina”. Este es el desafío de nuestra propuesta metodológica y el objetivo que deseamos alcanzar gracias al análisis de las tres estructuras comparadas.

En general, este método abriría nuevas pistas de reflexión sobre el concepto de escritura al considerar los *kipu* como medios de saber alternativos con funciones similares a la escritura alfabética y útiles para la transmisión de la memoria, lo que nos llevaría a identificar una nueva relación entre escritura, historia y memoria en los Andes.

Además, la aplicación de los resultados del estudio de los *kipu* al texto de Guaman Poma podría, a su vez, poner nuevas bases para investigaciones futuras de estos medios y contribuir al diálogo multidisciplinario auspiciado por los especialistas.

Gimena Fernández
EHESS, Cerma, Mondes Américaines
gfernand@ehess.fr

BIBLIOGRAFÍA

- ASCHER, Marcia
1997 *Mathematics of the Incas: code of the quipu*. Mineola: Dover Publications.
- 2002 “Reading a khipu. Labels, structure and format”. En: J. Quilter y G. Urton (comp.), *Narrative Threads. Accounting and recounting in Andean khipu*. Austin: University of Texas Press, 87-102.
- ASCHER, Marcia y Robert ASCHER
1978 *Número y relaciones de los antiguos quipus andinos*. Lima: IEP/ITINTEC.
- 1981a *Code of the quipu: a study in media, mathematics, and culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- CALVET, Louis-Jean,
1997 *La tradition orale*. Paris: PUF.
- DE CERTEAU, Michel
1975 *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- FERNANDEZ, Gimena
2007 *Bonne et mauvaise justice dans “El primer nueva corónica y buen gobierno” de Felipe Guaman Poma de Ayala*. Mémoire de Master. Paris: EHESS.
- GELB, Ignace Jay
1963 *A study of writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- GONÇALEZ HOLGUIN, Diego,
1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qqichua o del Inca*. Lima: UNMSM.

- GOODY, Jack
2000 *The power of the written tradition*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Phelipe
1993 *Nueva coronica y buen gobierno*. PEASE (ed.). Jan Szemiński (trans.). Lima: Fondo de Cultura Económica.
- 2001 [1615] *El primer nveva coronica i bven gobierno*. Ms. Gammel Kongelig Samling (GKS) 2232, 4°. Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague (<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/project/project.htm>).
- HJELMSLEV, Louis
1971 *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- HOUIS, Maurice
1980 “Oralité et scripturalité”. En: Elements de recherche sur les langues africaines. Paris: ACCT, 167-190.
- HOWARD, Rosaleen
1997 *Creating Context in Andean Cultures*. New York: Oxford University Press.
- 2002 “Spinning a Yarn”. En: J. Quilter y G. Urton (comp.), *Narrative Threads. Accounting and recounting in Andean khipu*. Austin: University of Texas Press, 26-49.
- LE GOFF, Jacques
1988 *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard.
- MANNHEIN, Bruce
1999 “Hacia una Mitografía Andina”. En: J.C. Godenzzi Alegre (comp.), *Tradicón oral andina y amazónica*. Cusco: CERABC/PROEIB ANDES, 47-79.
- MURRA, John
1975 “Las ethno-categorías de un khipu estatal”. En: J.Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- PARKER, Gary y Abdon YARANGA VALDERRAMA
1977 *Grammaire Quechua, d'après la Gramatica del Quechua Ayacuchano*. Paris: Université de Paris VII, Section de langues amérindiennes.
- PÄRSSINEN, Martti y Kiviharju JUKKA
2004 *Textos Andinos: Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Vol.1. Helsinki/Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia /Universidad Complutense de Madrid.
- PINAULTS, Georges-Jean
2001 “Escritura en India continental”. En: A.M. CHRISTIN (comp.), *Histoire de l'écriture. De l'idéogramme au multimédia*. Paris: Flammarion.

- RICOEUR, Paul
2003 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Ed. du Seuil.
- SALOMON, Frank
2004 *The cord keepers: khipus and cultural life in a Peruvian village*. Durham/
London: Duke University Press.
- SAMPSON, Geoffrey
1985 *Writing systems: A linguistic Introduction*. Stanford: Stanford University Press.
- SANTO TOMAS, Domingo de
1995 *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*.
Rodolfo Cerron Palomino (dir.). Cusco: CBC.
- URTON, Gary
2002 "Recording Singns in Narrative-Accounting Khipu". En: J. QUILTER y G.
URTON (eds.), *Narrative Threads: Accounting and reconting in Andean khipu*.
Austin: University of Texas Press, pp. 171-196.
- 2003 *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*.
Austin: University of Texas Press.
- ZEINEDDINE, Laurence Charlier
2011 "Le pouvoir performatif du yuya(y) dans les Andes boliviennes". *Nuevo Mundo
Mundos Nuevos*. Extracto de tesis doctoral puesto en línea el 13 de julio de 2011,
(<http://nuevomundo.revues.org/61510>).