

Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa*

Andrés Ajens

Programa de Escrituras Americanas/Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile
ajenswa@lenguandina.org

RESUMEN: Este texto busca acotar algunos de los enigmas que hasta hoy rodean al ciclo narrativo y dramático de Atahualpa y, especialmente, el de la circulación de los “mitos del Inkarrí” y de escenificaciones populares de la muerte del inca desde el Alto Perú al Huillimapu o sur mapuche. A partir de la identificación y puesta en juego de dos conexiones señeras –lingüística una y retórico-compositiva la otra–, trazamos la lengua de circulación y las agencias más probablemente en ello involucradas. De paso ofrecemos una variante inédita de relato huilliche de la captura y muerte de Atahualpa, recientemente registrada en la comuna de San Juan de la Costa, al oeste de Osorno. Las variantes narrativas y escenográficas aquí evocadas, así como el ciclo del inca en general, se inscribieran como articulaciones variables de la historia colonial (de la “Historia” alias “conquista espiritual”) y, a la vez, como afirmaciones sociopolíticas, andinas y reche-mapuche para el caso, en texturas ya “dual-asimétricas”, ya “caníbales”. Estas narrativas y escenificaciones, a la vez coloniales y descoloniales, interrumpen las oposiciones habitualmente convocadas en los análisis del ciclo.

* Agradezco desde ya a Emma Villazón (1983-2015) y, en Lomas de la Piedra, a Silvia Jaramillo; a Diether Flores Chumacero, en El Alto, y Miguel Coletti, en Lima; copartícipes de esta exploración. A Jan Szeminski, Rolf Foerster, Jorge Pavez, André Menard y José Luis Martínez, por sus lecturas y sugerencias. Y, de cierto, al proyecto FONDART de Investigación N° 74452 (2015-2016).

PALABRAS CLAVE: ciclo de Atahualpa, Inkarrí, huilliche, Alto Perú, poema.

HUILICHE-HIGH PERUVIAN CONNECTIONS IN THE ATAHUALPA CYCLE

ABSTRACT: These lines attempt to bring to light some of the enigmas that hitherto pertain to the narrative and dramatic cycle of Atahualpa, and more specifically, its contents concerning circulation of the “Inkarrí myths”, as well as the popular reenactments in the regions of Alto Peru, to the Huillimapu, the Mapuche south. Departing from two important connections – one linguistic and the other rhetorical – we trace the language of circulation and the agencies involved in it. Furthermore, we offer an unpublished narrative variation of the capture and death of the Inca, registered in Huilliche community of Lomas de la Piedra, west of Osorno, Chile. The narrative and scenography variations alluded to, as well as the overall cycle of the Inca, are situated as contingent articulations of colonial history (of the history of the so called “Spiritual Conquest”), and at the same time as sociopolitical affirmations, Andean and Mapuche, bringing to bear dual-asymmetrical and cannibal textualities. These narratives and portrayals, simultaneously colonial and decolonial, interrupt the dichotomies traditionally accepted in the analysis of the cycle.

KEYWORDS: Atahualpa cycle, Inkarrí, Huilliche, Alto Peru, poem.

Atahualpa, era rey, rey inca del Perú, pero cuando Perú y Chile no estaban divididos, eran un solo territorio, no eran distintos países... Le cortaron la cabeza los españoles y la llevaron en una bandeja al rey de España en un viaje que demoró tres meses en llegar a España (eso decían, supongo que en ese tiempo eso se demoraban), y cuando llegó [la cabeza] seguía pestañeando... Y la sepultaron... Por eso los mapuche tienen sus conocimientos sepultados, ya no mandan... Esto me lo contaban mis mayores, siempre lo contaban.

Silvia Jaramillo¹

¹ Registrado por Emma Villazón y el suscrito en la comunidad huilliche de Lomas de la Piedra, comuna de San Juan de la Costa, Osorno (Chile), el 25 de febrero de 2014.

ACOTAR, [...] del cat. *acotar* ‘cortar un árbol a ras de suelo para que vuelva a retoñar’, sacado de *escotar* íd. por cambio de prefijo, y este del fránico SKOT ‘retoño’ [de donde *écoter*, ‘podar’] (alemán *schossen* ‘retoñar’)

Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano*

der Hai,
spie den lebendes Inka aus
Paul Celan²

MOSTRAR, CONJUGAR

Este textil muestra y pone en juego una doble conexión –que excepcionalmente se vuelve triple– entre relatos del sur mapuche (en adelante, Huillimapu) y relatos y escenificaciones altoperuanas de la captura y muerte de Atahualpa.

Doble conexión: tanto con variantes del llamado “mito del Inkarrí” (mayormente de la sierra peruana, aunque no exclusivamente) como con variantes de escenificaciones dramáticas bilingües (quechua-castellano) de la muerte de Atahualpa en lo que antaño fuera el Alto Perú en sentido acotado, el Collao y la Charcas colonial, actual Bolivia³.

Excepcionalmente triple: con pasajes de algunas crónicas postoledanas (la de Guaman Poma y del Inca Garcilaso, desde ya).

La noción de “ciclo” (Meneses; Beyersdorff) remite a su acepción “literaria”, la novena según la RAE: “Conjunto de tradiciones épicas [o épico-dramáticas, para el caso] concernientes a determinado período de tiempo, a un grupo de

² “El tiburón /escupió al inca vivo”, traduce Reina Palazón (Celan, *Obras completas* 305), pasaje de *Die Rauchschwalbe* (“La golondrina común” y, a la vez, *à la lettre*, la golondrina de humo –*Rauch*– sino de las “chimeneas”, como sugiere una franca traducción: *Hirondelle de cheminée*), de *Fadensonnen* (1968). Para una “lectura” celaniana de la *conquista*, a contracorriente tanto de un lascasianismo tan temprano como tardío así como de cierto moderno humanismo, cf. *Wutpilger-Streifzüge* (“De enfurecidos peregrinos invasiones”; Celan, *Werke* II 169). Si *Die Rauchschwalbe* se inscribe, y cómo, en el ciclo del Inca, en vista de la apelación a tal *lebendes Inka* (“Inca vivo”), en tiempo de tomar (“apoderarse”, “conquistar”) la tierra [*Landnahme-Zeit*]: cuestión apenas aquí entreabierta. Pasos a medio dar en el camino del *lebendes Inka* habré remarcado en *Æ* (85).

³ Alto Perú en sentido lato: la sierra del Virreinato del Perú, en contraposición al Bajo Perú, los llanos y la zona costera.

sucesos o a un personaje heroico” (este último adjetivo bien pudiera suplantarse aquí, con ciertas precauciones, por “histórico”). La RAE añade tres ejemplos sacados del fondo medieval: “El ciclo troyano. El ciclo bretón. El ciclo del rey Artús o Arturo”⁴. El ciclo de Atahualpa, entonces: la “materia” de Atahualpa, como corpus a la vez plurilingüe (e interlingüe), heterogéneo (desde ya repartido entre narración y dramatización, *diégesis* y *mímesis*, aunque esta oposición tienda a derrumbarse por el camino), y por antonomasia abierto⁵.

Las conexiones encontradas entre relatos del Huillimapu, relatos centroandinos del Inkarrí y escenificaciones sur-altoperuanas son más de una; *grosso modo*, de entrada, cabe calificarlas de *intertextualidades* y reiteraciones de varia laya, a veces incluso palabra por palabra. (Hay otras eventuales conexiones referidas a la “función” o “usos” de tales escenificaciones y relatos, ya para explicar o interpretar “el presente”, ya como dispositivo de fortalecimientos de lazos sociocomunitarios o de puesta en cuestión de relaciones de dominación, ya de acoplamiento intercultural –asimétrico o simétrico–, que en esta ocasión, de modo explícito, solo tangencialmente abordamos).

La puesta en juego de tales conexiones busca *acotar* (y en más de un caso simplemente precisar) algunos de los enigmas que hasta hoy persisten en torno al ciclo de Atahualpa en general así como a sus subconjuntos⁶, en especial en cuanto a su(s) génesis, dataciones, motivaciones y circulaciones⁷.

⁴ Lo que autores franceses medievales tardíos habrán llamado “materia”: *matière de Rome* (o *matière antique*), *matière de France* (mayormente de Carlomagno) y *matière de Bretagne* (ciclo del rey Arturo). Cf. Domínguez.

⁵ Ya se mencionó el quechua y el castellano (para el caso del sur-mapuche no está claro si al menos algunas de las versiones registradas fueron en mapudungun o todas en castellano). En cuanto a la reiteración de la tradición de Atahualpa en escritores huilliches contemporáneos. Jaime Luis Huenún: “En sellada vasija de formol / enviamos la cabeza de Atahualpa [...] Ahora es tuya la cabeza del Inca degollado [...] No la vendas a los yanquis / o a los ávidos huaqueros colombianos. / Ese cráneo es más valioso” (21). Paulo Huirimilla: “[H]abrás visto a la hija de Wenteyao / Segar con una espada de oro / El latué que cierra la cabeza / Del rey Atahualpa Inca” (62).

⁶ Aparte de los tres ya mencionados, cabe señalar también el subciclo dramático de la sierra centro-norte peruana, que en esta ocasión solo aludiremos de paso.

⁷ Para el caso de los subciclos dramáticos, el antropólogo Pierre Déléage, por caso, se pregunta: “Qui a écrit ces textes? Qui les a copiés? Qui étaient les acteurs? Qui jouaient les Espagnols et qui les Inkas? Qui étaient les spectateurs? *Les réponses à ces questions, qui n’ont rien d’évidentes* étant données les complexités de l’organisation coloniale de la société andine, demeurent obscures et il semble qu’elles varient

¿Hay, desde ya, una o más de una articulación matriz o “de base” (ya oral, ya escrita, en el sentido habitual de tales términos) que subyace al conjunto del ciclo, o la única textualidad común es la historia misma (*res gestae*), esto es, los sucesos de la conquista del Tahuantinsuyu alias Incario? Y en cualquier caso, ¿quién o quiénes interviene(n) en tal articulación o articulaciones iniciales y en sus eventuales subsiguientes reelaboraciones? ¿Cuándo y dónde se da tal articulación o tales articulaciones, tanto “tempranas” como “derivadas”? Son preguntas que hasta hoy permanecen sin respuesta, tanto para los subciclos narrativos como dramáticos (a no olvidar sus componentes de danza y canto, particularmente atingentes en las áreas altoperuanas, ya insertos en escenificaciones al aire libre, ya en *taki* o danzas con canto⁸).

En el caso del subciclo narrativo del Huillimapu (*nüttram*, según Carrasco; “mitos” al decir de Contreras y de Foerster [*“Narra-memorias”*]; *epew* según Gissi Barbieri y Colipán), el enigma parece redoblar, pues la pregunta acerca de cómo “llegan” tales relatos al sur-mapuche⁹, teniendo en cuenta por de pronto que los hechos históricos evocados ocurren a varios miles de kilómetros y, a la vez, en vista que tal tradición narrativa no se da, o mínimamente, entre grupos mapuche de Valdivia al norte (muchísimo más expuestos históricamente que los del sur al contacto con la avanzada del Incario), tal pregunta, reiteramos, permanece hasta ahora sin respuesta¹⁰.

dans l'espace et dans le temps, influençant ainsi le contenu et la portée même des textes” (subrayo). (¿Quiénes escribieron tales textos? ¿Quiénes los transcribieron? ¿Quiénes actuaban de españoles y quiénes de incas? ¿Quiénes eran los espectadores? Las respuestas a estas preguntas, que no parecen nada evidentes en vista de las complejidades de la organización colonial de la sociedad andina, permanecen oscuras y al parecer variaron en el espacio y en el tiempo, influyendo en el contenido y el alcance mismo de los textos). Por otra parte, Déléage plantea –con argumentos plausibles pero no determinantes– que las escenificaciones dramáticas del ciclo precederían a las tradiciones narrativas.

⁸ Acerca del carácter inter o multitemiótico de los ciclos en los Andes pre y poshispánicos, cf. Martínez (“Mandó pintar” y “Somos resto”) y Martínez y Martínez.

⁹ Los relatos no solo habrán sido referidos por hablantes de adscripción huilliche, sino también por los mapuche del valle de Purén y Lumaco (como se precisa más adelante) y muy posiblemente también por pehuenches o “manzaneros” del Puelmapu u oriente del Ande, como indicaremos luego. El llamado “País de las Manzanas” se situaba en el valle del Collón Curá, desde el volcán Lanín y el lago Huechulafquén hasta la confluencia con el río Limay (Fernández 42).

¹⁰ Contreras especula sobre la posibilidad de que los relatos circularan entre Lima y Chiloé, sobre todo a partir de 1767, “cuando el archipiélago pasó a depender

Por otra parte, ¿cómo explicar la intertextualidad existente entre algunas variantes narrativas del Huillimapu y segmentos del ciclo que aparentemente solo se han encontrado hasta ahora en el subciclo dramático altoperuano “boliviano”?

Antes de exponer y poner en juego tales nexos (y de paso algunas de sus más destacables desconexiones o anexos), cabe ofrecer una sucinta noticia de los corpus o conjuntos textuales entramados.

TRES CORPUS —QUE PUDIERAN SER DOS—

Damos de entrada una noticia más amplia sobre el corpus de relatos del Huillimapu por ser bastante menos conocido que el del subciclo dramático altoperuano-boliviano (del cual indicaremos, luego, sus variantes principales y algunos de sus componentes distintivos) y que el del subciclo narrativo altoperuano del “Inkarri”. De este último, considerando que cuenta con una nutrida bibliografía, solo recordaremos sumariamente algunos de sus contornos más atinentes.

Como adelantáramos, en esta ocasión no indagaremos en las eventuales conexiones entre relatos del Huillimapu con un cuarto corpus: el del subciclo dramático de la sierra centro-norte peruana (mucho más heterogéneo que el subciclo dramático “boliviano”) que tal vez, como plantea Husson (153), no

directamente del Virreinato del Perú” (28). A la vez subraya la imbricación entre dichos relatos y “elementos de la evangelización”: “La tradición oral acerca del Inca revela la proyección, en la creencia indígena, de varios elementos de la evangelización. La misma figura de Atahualpa viene a constituir una especie de Cristo, sacrificado injustamente y alimentador de esperanzas de redención” (15). Dillehay, en tanto, plantea la hipótesis de que los incas hubieran explotado oro al sur del Biobío, es decir, mucho más al sur de lo que habitualmente se ha aceptado (150). Colipán, por su parte, no descarta la posibilidad de que el relato llegara con los yanacunas altoperuanos que los conquistadores trajeron en el siglo XVI: “Tal vez, una de las claves para entender la presencia de un Inca Atahualpa en el territorio huilliche, sería a través de los lavaderos de oro que se explotaron en la zona en el siglo XVI. Debemos recordar que los invasores españoles traían en sus filas a yanacunas del norte, quienes al cohabitar en las mismas encomiendas con los huilliches que en algún momento, tal vez, le hubieran transferido algo de su imaginario en donde se encontraba la figura de una entidad salvadora”.

fuera sino parte de un mismo corpus dramático. Por demás, no cabe descartar *a priori* que los relatos altoperuanos del Inkarrí y los relatos del Huillimapu correspondan a variantes de un mismo corpus, con lo cual eventualmente los corpus o archivos en juego no fueran sino dos.

RELATOS DEL HUILLIMAPU

De los tres corpus del ciclo en juego, el de relatos del Huillimapu es el que menos estudios de conjunto conoce. Mientras para el ciclo dramático sur-altoperuano como, especialmente, para el ciclo altoperuano del “Inkarrí”, contamos con variados estudios comparativos y de conjunto¹¹, para el caso de los relatos del sur mapuche prácticamente solo hay estudios o referencias de casos¹². Se trata de alrededor de quince relatos registrados a ambos lados de la cordillera desde la tercera o cuarta década del siglo XX por compiladores de diversa laya (antropólogos, lingüistas, folkloristas, arqueólogos, etc.). Las narraciones provienen básicamente de la zona de San Juan de la Costa (al poniente de Osorno), de Osorno a la cordillera y de la zona de San Martín de los Andes, en la provincia argentina de Neuquén (los relatos recogidos por Constantino Contreras en la localidad de Chadmo, al sur de Chiloé, son de migrantes huilliches relativamente recientes, de Osorno a la cordillera y, más específicamente, de Casma, en la provincia de Llanquihue (Contreras 20), aunque no cabe descartar por completo la pervivencia de eventuales variantes chilotas.

Las tres zonas aludidas (San Juan de la Costa, Osorno a la cordillera y San Martín de los Andes a la cordillera) corresponden a áreas habitadas por grupos tradicionalmente reconocidos como kunko-huilliche (en algunos casos también llamados indios “Osorno”), pero también —en el caso de las cercanías de San Martín de los Andes— por pehuenches y, desde fines de período colonial, por lotes interraciales mapuche-tehuelches entre los

¹¹ En cuanto a los dramas altoperuanos bolivianos: cf. Lara; Beyersdorff; Husson, etc. Para el “mito del Inkarrí”, cf. Arguedas (“Puquio” y *Dioses y hombres*); Ossio (*Ideología*); Pease (“Las versiones”); Omer (“Ordonner” y *Le mythe*), etc.

¹² Salvo el artículo seminal de Constantino Contreras, que analiza en conjunto relatos del sur de Osorno y del sur de la isla de Chiloé, pero recientemente trasplantados de Osorno a la cordillera.

cuales cabe destacar a los “manzaneros”, y acaso habría que agregar también a los “salineros” o “chilenos” de Salinas Grandes¹³. Esta franja territorial, a diferencia de las zonas de Valdivia y Chiloé, permaneció hasta fines de la Colonia como territorio no sujeto al poder de la Corona. La apertura del camino de Valdivia a “la frontera de arriba” –Calbuco, al frente de la isla de Chiloé– solo se dará en la última década del siglo XVIII (Urbina Carrasco 277-323)¹⁴. Si tradicionalmente tal vez nunca dejó de existir una trashumancia kunko-huilliche al este de la cordillera, tal práctica se acrecentará partir del siglo XVII, al punto que al mismo Kalfukura, el gran lonco de las pampas argentinas del siglo XIX, se le reconoce proveniencia huilliche, sino huilliche-pehuenche (Lobos; Sulé).

Aparte de las variantes registradas en esta franja por Koessler-Ilg (San Martín de los Andes), Contreras (Osorno a la cordillera) y Gissi Barbieri (San Juan de la Costa), hay tres variantes que escapan a la mencionada franja, recogidas por el antropólogo y arqueólogo norteamericano Tom D. Dillehay en el valle de Purén y Lumaco, esto es, en pleno “centro-mapuche”. Aunque Dillehay solo ofrece paráfrasis de los relatos, sin citarlos expresamente, uno de ellos, como advertiremos, coincide casi punto por punto con un par de los registrados por Gissi Barbieri en la zona costera de Osorno y los otros dos son variantes más intervenidas localmente o “mapuchizadas” (en uno de ellos, por caso, Atahualpa es quien mata a Valdivia). Al parecer se trata de relatos no generalizados en la zona, pues, como informa el mismo Dillehey, habiendo “consultado a distintos mapuche en comunidades fuera del valle de Purén y Lumaco si conocían de Atahualpa y los inka, pocos

¹³ En carta al cacique manzanero Valentín Sayweke, fechada el 15.12.1879, Manuel Namunkura (hijo de Kalfukura) lo reconoce como parte del Hullimapu: “[Y] usted que tiene su guille mapo” (ctd. en Pavez 726). Por su parte, el cacique boroano Juan de Dios Nekulmañ lo llama “respetado Cacique General de las tribus patagonias guilliches”, subrayando la conjunción manzanera entre tehuelches de norte y huilliches (ctd. en Pavez 730).

¹⁴ Con anterioridad, como anota un informe de un jesuita de 1710, los “cuncos” y “osornos” no dejaban pasar ni una carta por el territorio entre Chiloé y Valdivia: “[N]o [se puede pasar] por tierra de los indios rebeldes de junco [cunco] y [de] Osorno, pero estos tienen tan cerrado el camino hasta Valdivia que no dejan de pasar jamás ni una sola carta” (subrayo). Cf. “Informe del P. Gonzalo Covarrubias de la Compañía de Jesús, procurador general de la Provincia de Chile sobre la fundación y erección de la misión de los Indios Poyas y Puelches en el sitio nombrado Nahuel Huapi”, Santiago, 25.1.1710 (ctd. en Casanueva 14).

respondieron positivamente” (149); por demás, que no haya relatos del inca en los registros etnográficos y folklóricos mapuche (Lenz; Guevara) avalaría tal aserto (Dillehay 149)¹⁵.

En cuanto a la trama o fábula narrada, esta tiene como núcleo mínimo la muerte de Atahualpa a manos de Pizarro, o por “España”, o aun por “Cristo Colón” en una variante. En términos diegéticos (Genette) la frase narrativa mínima sería: Pizarro degüella a Atahualpa (este último es presentado alternativamente como rey inca, o rey mapuche, o aun rey inca mapuche). A partir de esta acción mínima se delinearán dos tipos de relatos: aquellos en que todos los sucesos transcurren en Perú o en territorio mapuche y aquellos que comportan alguna secuencia narrativa que sucede en España, antes o tras la muerte del inca.

Todas las variantes narrativas del Huillimapu han sido registradas en castellano, salvo *tal vez* algunas de las transcritas por Bertha Koessler-Ilg al este de la cordillera (si bien este punto no está enteramente dilucidado, la mayor parte de las variantes que conocemos recogidas por Koessler-Ilg, mayormente traducidas al alemán y de ahí al castellano, está salpicada de términos del mapudungun¹⁶).

Cabe subrayar que la figura de Atahualpa en el Huillimapu no se limita al campo narrativo tradicional sino también hay noticias de al menos una canción (Contreras), de usos rituales de la figura del inca y aun referencias a Atahualpa en un memorial de caciques del “Buta Huillimapu” al presidente de Chile en 1936.

¹⁵ Queda por dilucidar cómo llegan estos relatos al valle de Purén y Lumaco, si por contacto con los mapuche de más al norte, o de más al sur (huilliche), o por contacto con pehuenche de la cordillera, o manzaneros, salineros u otros lotes de allende el Ande.

¹⁶ Que Bertha Koessler-Ilg llegó a hablar mapudungun lo dice ella misma, pero no especifica cuáles relatos le fueron narrados en castellano o en mapudungun. Y, aparentemente, entre los papeles legados por Koessler-Ilg no se encuentran variantes en lengua mapuche (Rolf Foester, comunicación personal, 14.3.2015).

Tabla 1. Variantes del subciclo narrativo del Huillimapu

Informante	Lugar	Recopilador/a	Año rec.	Año publicación	Publicación	Nombre variante
S/I	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1954 (2000)	Cuentan los araucanos	La puerta de oro...
Antieluen	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1956 (2006)	Histomium, año 17, n° 200	Cristo Colón
S/I	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1962 (2006)	Tradiciones araucanas	La confesión del Inga
Adelaido Maril	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1962 (2006)	Tradiciones araucanas	El Uampolé del rey
Alfredo Namunkurá	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1962 (2006)	Tradiciones araucanas	El tesoro del chenke...
María Amalia Raín	Chiloé	C. Contreras	1990	1991	"El mito del Rey-Inca en los Huilliches"	El rey Inca, hijo del sol
Domitila Cuyul Cuyul	Chiloé	C. Contreras	1990	1991	"El mito del Rey-Inca en los Huilliches"	La vuela o "levante" ...
María Teolinda Huenteo	Chiloé	C. Contreras	1990	1991	"El mito del Rey-Inca en los Huilliches"	Canción del Rey Inca
Rosalía Quinto Quintul	Chiloé	C. Contreras	1990	1991	"El mito del Rey-Inca en los Huilliches"	La Conquista de Chile
Candelaria Huenupán	San Juan Costa	N. Gissi Barbieri	S/I	1997	Tesis: Memoria mapuche-huilliche	S/N
Héctor Punos	San Juan Costa	N. Gissi Barbieri	S/I	1997	Tesis: Memoria mapuche-huilliche	S/N
Luisa Acum	San Juan Costa	N. Gissi Barbieri	S/I	1997	Tesis: Memoria mapuche-huilliche	S/N
Juan Andrés Piniao	San Juan Costa	N. Gissi Barbieri	S/I	1997	Tesis: Memoria mapuche-huilliche	S/N
Antonio Paineteo	Lumaco	T. D. Dillehay	S/I	2011	Monumentos, Imperios y resistencia...	S/N
Pedro Cheuque	Lumaco/Purén	T. D. Dillehay	S/I	2011	Monumentos, Imperios y resistencia...	S/N
Segundo Huircaleo et al.	Lumaco/Purén	T. D. Dillehay	S/I	2011	Monumentos, Imperios y resistencia...	S/N
Silvia Jaramillo	San Juan Costa	A. Ajiens	2024	2016	"La conexión huilliche-alooperuana"	S/N

EL SUBCICLO ESCENOGRÁFICO ALTOPERUANO-BOLIVIANO

Del subciclo escenográfico en cuestión se han publicado hasta ahora seis variantes, recogidas a partir de 1942 por escritores, antropólogos, lingüistas y aun un filósofo. El detalle de estas variantes se consigna en tabla anexa, por lo que nos limitamos a una breve noticia de conjunto.

Tabla 2. Variantes del subciclo escenográfico altoperuano-boliviano

Informante	Lugar	Recopilador/a	Año rec.	Año public.	Publicación	Nombre variante
Ms. anónimo	Chayanta, Oruro	J. Lara	1871	1957	Tragedia del fin de Atahualpa	Ataw Wallpaj p'uchukakuyinpa wakan
Ms. anónimo	San Pedro	C. Guardia Mayorga	1938	1963 (1987)	Debate de Incas	Debate de Incas
Ms. anónimo	Toco, Cochabamba	M. Unzueta	1938	1945	Valle	S/N
Ms. anónimo	Oruro	Dargan/Balmori	1942	1955	La conquista de los españoles...	La conquista de los españoles
Ms. anónimo	Challacollo, Oruro	M. Beyersdorff	1952	1997	Historia y drama ritual...	Relato de Incas y Españoles
Ms. anónimo	Yarvicoya	N. Gutiérrez	2013	2013	Conservación del relato	Relato de la comparsa de los Incas

La mayor parte de estas variantes, tomadas de guiones anónimos, son bilingües: los personajes españoles hablan en castellano, los incas, en quechua (salvo el lenguaraz Felipillo que en un par de variantes habla tanto en castellano como en quechua). Con todo, hay al menos una que nos habrá llegado enteramente en quechua; la llamada variante de “Chayanta”, fechada en dicho pueblo—históricamente ligado a la zona de Potosí, aunque hoy forme parte del departamento de Oruro— en 1871¹⁷. Beyersdorff ha

¹⁷ Sobre la falta de fundamento de las acusaciones de “fraude” o “superchería literaria” planteadas por César Itier con respecto a la variante de Chayanta (Itier, “¿Visión?”), me he ocupado en otra parte (“César contra Jesús”). En breve: dado que Itier se salta un análisis mínimamente comparativo con las otras variantes “bolivianas”, ocurre que la mayor parte de sus objeciones lingüísticas a la supuesta intervención de Lara

propuesto distinguir a su vez dos subconjuntos: el de la zona de Oruro (eventualmente provenientes de la variante de la localidad de Challacollo) y el de la zona oriental de la cordillera central boliviana, es decir, de la zona de Cochabamba y de localidades vinculadas al Potosí colonial, atendiendo a algunos aspectos formales: mayor intervención reciente en las de Oruro, aparente mayor antigüedad (según Beyersdorff) en las de Cochabamba-Potosí, etc.

Aunque todas las versiones giran en torno al acto mínimo existente también en los relatos del sur mapuche (X le corta la cabeza a Y), las variantes dramáticas bolivianas se caracterizan porque incluyen al comienzo y al final unas breves secuencias que transcurren en España y, más específicamente, donde interviene el rey español (excepcionalmente, la variante de Chayanta solo cuenta con la secuencia final en España, no la del comienzo). Ello las distingue de las variantes dramáticas de la sierra centro-norte peruana, donde no parece haber huella de tales secuencias (Husson). Otro aspecto que las diferencia de las variantes dramáticas de la sierra centro-norte peruana es que las variantes del subciclo boliviano son bastante similares en cuanto a su trama, siendo las de la sierra peruana mucho más heterogéneas entre sí y a la vez con las “bolivianas”.

A diferencia del subciclo del Huillimapu, tanto las variantes escenográficas “bolivianas” como “peruanas” comparten rasgos a nivel de personajes: Atahualpa viene siempre acompañado por varios otros líderes incas (cuyos nombres varían tanto al interior del subciclo boliviano como entre este y el peruano) y por un personaje que opera como *layqa* o *wisa* (“brujo”, “adivino”,

en el (supuesto) texto de Chayanta están también, con énfasis diversos, en las otras variantes bolivianas hasta ahora publicadas. (Acusar a Lara de haber fraguado todas las variantes “bolivianas” sería reiterar sin más secuencias del teatro del absurdo). La hipótesis del “fraude”, de la “ficción” como “falsificación” (Itier, “¿Visión?”), con todo, no cabe descartarla de plano; principalmente por el insólito relato que nos ofrece Lara de cómo accedió al manuscrito quechua y, tras transcribirlo a toda prisa en La Paz, no lograr retenerlo (Lara 22-24), relato que Itier no duda en llamar “novelesco” (Itier, “La tragedia” 216). Que la variante de Chayanta pudiera ser un montaje, articulación o *patchwork* (Itier, “La tragedia” 217) moderno y antiguo a la vez, como el resto de las variantes, permanece, como hipótesis, abierta; los argumentos avanzados por Itier son o errados a ratos, a ratos no concluyentes. Pero en ningún caso cabe expulsar la variante de Chayanta del ciclo altoperuano, como, desgraciadamente, siguiendo a Itier, habrá hecho más de uno (Duviols; Eichmann), cf. Ajens (*La flor*, “Historia, poema” y “César contra Jesús”).

etc.); lo mismo ocurre con Pizarro, quien aparece acompañado por otros conquistadores de nombre variable (Almagro, de Soto, el cura Valverde, etc.). Otros dos rasgos comunes: la intervención del lenguaraz Felipillo y de un grupo de ñustas o pallas que cantan o danzan, como un especie de “coro” en el curso de estas escenificaciones tradicionalmente montadas cada año en fiestas patronales de pueblos altoperuanos.

Cabe destacar que la lengua quechua del conjunto de las variantes bolivianas publicadas, además de conllevar interferencias del aymara y del castellano (Itier, “¿Visión?”; Husson), consigna lexemas y sufijos verbales y de modo característicos del quechua I (o quechua A)¹⁸: índice indesmentible de que este subciclo no fuera articulado en la Charcas colonial sino, más probablemente, en la sierra central o centro-norte peruana, por decir, de Huamanga a Huánuco o incluso Cajamarca¹⁹.

¹⁸ Y aún de un lexema únicamente cuzqueño, como la variante *unu* para “agua”, a diferencia de *yaku*, común al resto de las variedades quechuas. Ahora bien, en zonas de la sierra central peruana, como en la provincia de Lucanas, se usa indistintamente la forma local *yaku* y forma cuzqueña *unu* en contextos de culto o de prestigio (Arguedas, “Puquio”). Por lo cual, su uso en zona quechua boliviana no puede interpretarse sin más como una adición purista como plantea Itier: “Dada la pretensión purista del texto, la presencia de *unu* y la ausencia de *yaku* se pueden explicar fácilmente por una voluntad [de Lara] de imitar el quechua cuzqueño” (“¿Visión?” 109).

¹⁹ Teodoro Meneses plantea la hipótesis de que al menos una variante del drama altoperuano no fuera escrito en ninguna variedad del quechua histórico sino en la lengua general “erudita” articulada a partir del III Concilio de Lima (1584-1585). Argumenta que la lengua de la variante por él publicada (el llamado “Código Almendras”, de Ancash) no solo no corresponde a ninguna variedad del quechua ancashino sino tampoco a ninguna variante quechua conocida: “[D]efinitivamente no es quechua haracino, ni caracino, ni pomabambino ni menos tauquino y cabaneño, como no lo es tampoco cerreño, ni huanuqueño, ni cajamarquino, ni chachapoyano; asimismo, en términos dialectales actuales, tampoco se emparenta con el ayacuchano o con el cuzqueño. Usando la terminología moderna [...] no se afilia con ninguno de los dos grandes dialectos I y II (Torero) o A y B (Parker)” (25). Su hipótesis merece la mayor atención, pero mientras no exista un estudio lingüístico comparativo de las variantes dramáticas de la sierra centro-norte peruana no cabe generalizar su diagnóstico. (Como advierte Jan Szeminski, el problema de tal tipo de análisis es en extremo arduo, ya que un texto en una variante quechua, al recitarse por un hablante de otra variante, cambia de pronunciación y muy rápidamente también las raíces se vuelven incomprensibles, etc.; Jan Szeminski, comunicación personal, 12.03.2016). Husson, de su parte, plantea –con argumentos histórico-políticos poco verosímiles– que la articulación dramática se habría dado en quechua II y, más específicamente en la variedad cuzqueña, pero cuya circulación temprana por la sierra central peruana (la

EL SUBCICLO NARRATIVO ALTOPERUANO ALIAS “MITO DEL INKARRÍ”

Las variantes del “mito del Inkarrí”, cuyas primeras versiones fueran registradas en Q’ero (región del Cuzco) y Puquio (provincia de Lucanas, Ayacucho) por Óscar Núñez del Prado, José María Arguedas y Josafat Roel Pineda a mediados de los años cincuenta, sobrepasan hoy las sesenta (Omer, “Ordonner”). La mayor parte proviene de las regiones de Ayacucho y Cuzco, aunque hay también de más al norte (Cajamarca, Chachapoyas, etc.), de más sur (Arequipa, Puno, etc.) y aun entre grupos amazónicos, al noreste (Loreto, etc.)²⁰.

Los relatos del Inkarrí (o “Inkarrey”, “Re Inka”, etc.), cuyo carácter de “mito” en sentido antropológico habitual (a la Lévi-Strauss, por caso) no pudiera ser más problemático en vista de las implicancias o complicaciones *históricas* en juego, por lo cual optamos por llamarles simplemente *narraciones* o *relatos* (cuestión de *diégesis*, por ahora), a menudo articulan dos o tres estratos de memoria (Arguedas, “Puquio”; Ossio, *Ideología*; Omer, “Ordonner”).

Un primer estrato remite a secuencias locales o zonales precuzqueñas, es decir, anteriores al señorío del Incario en ellas (en el caso de las variantes de la zona del Cuzco, esta capa “preínca” es ocupada por historias prefundacionales y fundacionales del propio Incario): relaciones de *apus* y *wamanis*, de *chullpas* y de ñawpa-machu, de los hermanos Ayar, de Mama Ocllo y Manco Capac, etc.

Un segundo estrato remite a relatos de incas (llamados o no “Inkarrí”), la mayor parte de proveniencia cuzqueña –variantes de las cuales pueden leerse, como los otros relatos fundacionales cuzqueños, en algunas crónicas de los siglos XVI y XVII. Tal la de Betanzos, Molina, Murúa, Guaman Poma, el

zona de Huamanga en especial) lo habría cargado de interferencia del quechua I, antes de dirigirse luego a Charcas... (Husson 182-187); allende la discusión acotadamente lingüística, es necesario considerar el dato histórico-político: Atahualpa fuera una figura odiada por la élite inca cuzqueña así como la de Vilcabamba (si no bastara el testimonio del Inca Garcilaso al respecto, cabe subrayar que entre las casas reales incas o *panaqa* que desfilaban para cada Corpus Christi en el Cuzco, entre los siglos XVI y XVIII, jamás estuvo la de Atahualpa, mas sí la de Huáscar). Por último, cabe consignar que variantes dramáticas del ciclo no se han registrado más al norte de Cajamarca, es decir, no en Ecuador, ex Audiencia de Quito, aunque sí elegías a la muerte de Atahualpa en quechua atribuidas a un cacique de las cercanías de Quito.

²⁰ Interalias: Arguedas (“Puquio” y “Mitos”); Núñez del Prado; Ortiz Rescaniere (*De Adaneva y Mitologías*); Ossio (*Ideología*); Müller y Müller; Burga; Omer (“Ordonner”).

Inca Garcilaso y Cobo, entre otros: relatos del inca como héroe civilizador que derrota a los ñaupa-machu o *chullpas*, de las guerras de los cuzqueños contra los chancas, de los combates entre Inkarrí y Collarrí, de las andanzas de los incas Viracocha, Pachacuti y Guayna Cápac, etc.

Por último, hay también un estrato que refiere explícitamente al conflicto entre Inkarrí y Españañrri (con o sin tales apelativos) y que da cuenta invariablemente del triunfo por decapitación o estrangulamiento del primero por el segundo, a menudo (no siempre) con un componente mesiánico: la eventual vuelta del inca cuando su cabeza y su cuerpo otra vez se reúnan, en algún “juicio final” o “fin de siglo”... Varios de los *nütram* registrados en el Huillimapu fueran sin duda “mitos del Inkarrí” en este sentido²¹.

En suma: hay variantes que integran dos y aun tres estratos de memoria, como es el caso de los de Puquio. El de Q'ero, en cambio, solo habla de las luchas entre Inkarrí y Collarrí, sin mención a Españañrri o a Pizarro. De hecho hay no pocas variantes que no aluden en parte alguna a Atahualpa (o Huáscar o Túpac Amaru) ni más ampliamente al conflicto entre Inkarrí y Españañrri. Lo cual no debe llevar a afirmar precipitadamente que el del Inkarrí fuera un mito sin más, sino que, en tanto corpus, fuera no poco heterogéneo y, por tanto, tal vez valga la pena efectuar una diferenciación en subciclos, dándole solo a los pasajes que correspondan al tercer estrato el apelativo de relatos del Inkarrí. En cualquier caso, para la exposición de las conexiones que nos interesa subrayar aquí, solo aludiremos a pasajes de los relatos que sí incluyen remisiones al ciclo de la muerte de Atahualpa o, más en general, al conflicto entre Inkarrí y Españañrri.

DOBLE CONEXIÓN

Hemos dicho que el corpus narrativo del sur mapuche está intertextualmente conectado con el corpus escenográfico altoperuano-boliviano así como con el corpus narrativo mayormente altoperuano del Inkarrí desde ya al compartir

²¹ Es lo que reconoce Omer (*Le mythe* 481-492) al incluir las variantes del Huillimapu recogidas por Contreras en su arqueo de versiones del Inkarrí, probablemente desconociendo las recogidas con anterioridad por Koessler-Ilg y, luego, por Gissi Barbieri.

secuencias, comenzando por la de la muerte de Inkarrí a manos de Pizarro –o de Españañarri, y aun, en algún caso, del “Dios” cristiano–.

En lo que viene, indicamos y ponemos en juego un par de conexiones acaso ejemplares para acotar los enigmas ya mencionados y entender mejor la configuración de tales intertextualidades y reiteraciones en sentido lato (en otras palabras, para precisar su pertenencia al ciclo).

a) El inca ordena esconder el oro bajo siete estados

Antes de ser decapitado por Españañarri (o Pizarro, Colón o incluso “Dios”), Inkarrí (Atahualpa o el “rey inca mapuche”) ordena esconder/se al oro y a la plata. Esta secuencia, a la vez narrativa y dramática, es común a la mayor parte del ciclo, incluyendo el subciclo dramático de la actual sierra centro-norte peruana.

Que haya profusa intertextualidad y otras reiteraciones entre las variantes de los subciclos narrativos y dramáticos en cuestión, llegando en ocasiones a reiteraciones casi palabra por palabra, no pudiera extrañarnos. Eso, entre otras cosas, es lo que hace que un ciclo sea un ciclo: su nutrida remisión intertextual, su entrecruce o reiteración de secuencias. Lo extraño o no poco enigmático fuera la existencia de conexiones lingüísticas entre relatos del Huillimapu, registrados en castellano durante el siglo XX, y relatos de la sierra central peruana, registrados en quechua a mediados del siglo XX. Que una reiteración se dé casi palabra por palabra entre narraciones proferidas en lenguas diversas aparentemente no haría sino redoblar los mentados enigmas. En lo que viene exponemos cómo se da esta sorprendente conexión.

Los relatos del Huillimapu en cuestión son tres. Las dos primeras secuencias están tomadas de narraciones registradas por el antropólogo Nicolás Gissi en la comuna de San Juan de la Costa; la tercera, de un relato reportado por el arqueólogo y antropólogo Tom D. Dillehey en el valle de Purén y Lumaco. En todas estas variantes se menciona que el inca, antes de morir, ordena que el oro y todas sus riquezas estén “siete estados” más abajo.

Ese [Atahualpa] era indio de los *mapuche* [énfasis de Gissi Barbieri], era rey de los *mapuche*, lo mataron a ése poh, creo que fue el Francisco Pizarro, no sé, decían los antiguos [...]. Fueron a buscar

al rey, porque *era de puro oro su cabeza* poh, así que cuando le dieron el fallo los hombres que lo iban a matar, “bueno –que dijo–, yo moriré –que dijo–, *siete estados estará más abajo mi riqueza*” –que dijo– (Candelaria Huenupán, Pucatrihue; ctd. en Gissi Barbieri 121-122; subrayo).

Mandaron a Francisco Pizarro para que vaya a sacar una hebra de pelo poh, y ése *le fue a cortar la cabeza*, y ahí fue muerto; dijo el rey cuando lo iban ya a matar: “si caigo de espalda –que dijo–, voy a volver, y si caigo boca abajo no voy a volver, y *todas mis riquezas serán siete estados más abajo*” (Héctor Punol, Pucatrihue; ctd. en Gissi Barbieri 122-123; subrayo).

¿Siete estados más abajo? ¿Qué entender? Dillehay pone el término con mayúscula (“Estado”), en una variante que reporta, y entre paréntesis lo da por “nación” y “territorio”:

También dicen que cuando la cabeza de Atahualpa fue cortada (no se dice quién lo decapitó), se descubrió que esta también estaba hecha de oro puro. Cuando se efectuó la decapitación, *cayeron cuatro Estados* (naciones), lo que significaba que los *siete territorios* habían sido derrotados (Dillehay 149; trad. del inglés de M. González; subrayo).

Aparte de la discordancia entre cuatro y siete estados, naciones o territorios, que no es claro si se la debemos a los “informantes” de Dillehay²² o a él mismo, tampoco queda claro si lo que significaría la caída de los estados (“que los siete territorios habían sido derrotados”) corresponde a la interpretación de los informantes o del antropólogo-informante (Dillehay). Cualquiera fuera el caso, si volvemos a las variantes registradas en San Juan de la Costa, surge desde ya un problema: ¿qué sentido pudiera tener esconder las riquezas bajo siete estado-naciones, territorios, etc.? Algunos relatos altoperuanos nos dieran una pista. Nos referimos primero a uno registrado por el etnólogo Josafat Roel Pineda en Puquio, Lucanas, en 1956, y publicado al año siguiente en Lima por José María Arguedas. Luego haremos mención puntual a otros dos registrados por el antropólogo Juan Ossio en Andamarca, Lucanas, Ayacucho.

Arguedas ofrece la siguiente traducción de una secuencia narrada en quechua por Viviano Huamancha, principal del ayllu de Chaupi, en Puquio:

²² Segundo Huircaleo, Emelina Cheuque y Filomena Cheuque (Dillehay 149).

“Cuando iba a morir Inkarrí, ‘¡Oy plata y oro’ diciendo en toda la tierra desapareció la plata. ‘*Ocultaos en los siete estados, oro y plata*’, dicen que ordenó Inkarrí” (Arguedas, “Puquio” 41; subrayo).

Si, como traduce Arguedas, el inca le ordena al oro y a la plata esconderse *en los siete estados*, otra vez: ¿de qué siete estados (se) trata? ¿Siete naciones, siete territorios, como dice Dillehay? ¿Qué sentido pudiera tener que los metales preciosos se escondan *en* siete estados-naciones? ¿Que se *repartan* en siete naciones, ayllus, mallcus o huarancas? Por demás, no hay referencia alguna a siete estados, o siete señoríos, o siete ayllus, o siete panacas, en los Andes pre y aun poshispánicos, donde la dualidad (*urin* y *hanan*) y aun la cuatripartición (el *Tawantinsuyu* mismo) predominan. Cabe consultar ya el texto quechua y calibrar qué término está siendo traducido al castellano por “estado”. Pero, ¡sorpresa!, el texto quechua recogido en Chaupi –literalmente, “el medio”–, en la secuencia en cuestión incluye la misma expresión castellana que pretendemos dilucidar: “*Wañuman kaptinsi: ‘oy qoriqollqe’, nispas, tukuy pachapi chinkarichisqa qollqeta. ‘Qanchis estadupi gori qollqe pakakuy’, nispas*” (Arguedas, “Puquio” 41; subrayo).

“Qanchis estadupi gori [*quri* en quechua II] qollqe pakakuy”, *nispas*; literalmente: “Siete estado-en oro plata esconderse, dijo”. Es decir: “Oro y plata, escóndanse en siete estados’, dijo el Inca”. Lo cual nos deja en la misma situación. ¿De qué “siete estados” habla Inkarrí? Y, por otra parte, cabe desde ya preguntar: ¿por qué un quechua-hablante aparentemente monolingüe se ve llevado a introducir un préstamo castellano en su discurso, habiendo varios términos quechuas que connotan “estado”, “nación”, “parcialidad”, “territorio”, etc.? El uso de lexemas castellanos en el quechua, en distintos grados de intensidad, habrá sido habitual desde la Colonia a nuestros días (Guaman Poma llega a reírse de ello), y el mismo relato de Viviano Huamancha incluye otros: *propiopunim* (“propiamente”, “enteramente propio”, traduce Arguedas), *ñawpa* señorpa (“del antiguo señor”), *diosninchismi* (“nuestro dios”), etc. Pero el caso que nos ocupa, esta suerte de cuestión de *estado* en juego, tiene un ingrediente adicional que lo vuelve doblemente sabroso y a la vez nos da un indicio para comenzar a acotar los enigmas que hasta aquí solo parecen multiplicarse.

El estado de la cuestión es el siguiente: no estamos ante el estado según la interpretación de Dillehay o de los informantes de Dillehay (“Estado”), es decir, algún estado-nación o territorio étnico, sino ante un arcaísmo castellano que remite a una medida de longitud u hondura. El *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias (1611) da: “ESTADO, es

cierta medida de la altura de un hombre, y miden por estado las paredes de cantería, y entre ellos ay estados comunes que hacen tantos pies, y estados, o tapias reales, que son mayores. La profundidad de poços, o otras cosas hondas, se mide por estados”. Y la RAE, hoy por hoy, en la décima acepción de la entrada “estado” indica: “Medida longitudinal tomada de la estatura regular del hombre, *que se usaba* para apreciar alturas o profundidades, y solía calcularse en siete pies” (subrayo). Lamentablemente la RAE no precisa cuándo se usaba ni cuándo dejó de usarse. Es un término desde ya usual en el siglo XVI en boca de los propios conquistadores. Un par de ejemplos:

Esta ciudad de Guacachula está asentada en un llano [...]. Y toda la ciudad está cercada de muy fuerte muro de cal y canto, *tan alto como cuatro estados* por de fuera de la ciudad, e por de dentro está casi igual con el suelo. Y por toda la muralla va su pretil *tan alto como medio estado* (Cortés 150; énfasis nuestro)²³.

Y porque Atabaliba [Atahualpa] temía que a él mismo matarían los españoles, dijo al Gobernador [Pizarro] que daría para los españoles que le habían prendido mucha cantidad de oro y plata. El Gobernador le preguntó qué tanto daría, y en qué término. Atabaliba dijo que le daría de oro una sala que tenía veinte y dos pies en largo y diecisiete en ancho llena hasta una raya blanca que está a la mitad del altor de la sala, que será lo que dijo de *altura de estado y medio*, y dijo que hasta allí henchiría la sala de diversas piezas de oro: cántaros, ollas y tejuelos y otras piezas” (Jerez, ctd. en Salas et al 209-210; subrayo).

Que el inca haga esconder sus riquezas “en” siete estados y, sobre todo, siete estados “más abajo”, es como si dijera: que se oculten en la tierra bajo más menos doce metros.

¿Qué concluir? ¿Cómo entender este arcaísmo castellano inserto en un relato quechua de los Andes centrales?²⁴ ¿Y en los relatos del Huillimapu? En el primer caso, ¿se trata de un índice de un relato inicialmente articulado en castellano y que luego “pasó” al quechua, o...? En el segundo, ¿el relato llegó al Huillimapu ya en castellano, o...? Antes de demorarnos en tales preguntas, otra vez: ¿por qué siete, por qué justamente siete estados, y no tres, cinco o cincuenta?

²³ “Segunda carta de relación al Emperador”, 20.10.1520.

²⁴ Jan Szeminski sugiere la voz quechua *sayay* (González Holguín [“El talle”]) para decir “estado”, en cuanto medida (comunicación personal, 12.3.2016).

Y es que hay más, pues se trata de un doble arcaísmo: *estar siete estados debajo tierra* es giro castellano antiguo para connotar “estar muy bien escondido”. Viene en *El Lazarillo de Tormes* y aun en Cervantes:

[S]i es verdad lo que aquél [un alguacil] dice y que yo traigo maldad y falsedad [dice el “señor comisario”, según llama el Lazarillo a su amo de ocasión], este púlpito se hunda conmigo y *meta siete estados debajo de tierra*, do él ni yo jamás [a]parezcamos” (*Lazarillo de Tormes* 112; subrayo).

[Y]o le pondré al galán en su aposento de vuestra merced [le dice la alcahueta Ortigosa a doña Lorenza] y le sacaré, si bien tuviese el viejo más ojos que Argos, y viese más que un zahorí, que dicen que *ve siete estados debajo de la tierra* (Cervantes 10; subrayo).

Aunque el giro no viene en el *Tésoro* de Covarrubias (1611) ni en el *Diccionario de autoridades* (1726-1739), sí está en *Diccionario universal español-latino* de Manuel de Valbuena (1793) y en el de la RAE de 1817, con casi la misma definición. Valbuena (1822: 429): “Meter bajo siete estados. Met. [metáfora] De que una cosa está muy oculta y escondida. *In ima terrarum est*”. (Poco después un amigo de Andrés Bello en Londres criticaría esa definición señalando que no fuera meter *bajo* sino *debajo siete estados de tierra*, acorde con los usos del anónimo del *Lazarillo* y de Cervantes²⁵).

Es decir, Atahualpa estaría hablando por figura al decirle a *quri qullqi* que se *metan debajo siete estados de tierra*. Está diciendo: ocúltense a más no poder, en lo más hondo o inaccesible.

Como adelantamos, hay otras dos variantes registradas en la provincia de Lucanas donde se reitera la inserción del arcaísmo *estado* en el relato en quechua y que, esta vez, dan pistas para entender la aparente contradicción entre cuatro y siete estados que se aprecia en la variante reportada por Dillehay. Se trata de dos relatos registrados por Juan Ossio, Carlos Herrera y Jorge Herrera, en Andamarca, de un mismo narrador, Zenón Flores (Ossio, *Ideología* 462-471 y “El mito” 169-194).

Que el término *estado* fuera un arcaísmo y/o anacronismo para el propio narrador es claro, en la medida que él mismo titubea al relatar la secuencia, llegando a mencionar que no está seguro de entender lo que está diciendo.

²⁵ Cf. Puig y Blanch.

Lo citamos primero en quechua y luego en la traducción castellana que ofrece Ossio (“El mito” 173):

–Bueno, mam rinichu, nispan nin [Inkarri].

Jinaptinsl, señor, *terminaycun* jolljeta (joritachu campas) *quimsa estauman*; mmmm... jolljeta *tabua estauman*, bronzeta, quimsa estauman (*chaynatachu, imaynach cachcampas...*); ¡chaynam! *Citaycun...* Huarmija llipiyyllañasá: Jollje, Bronce, Jori, tiyachcan... (Ossio, “El mito” 173; subrayo).

–Bueno, yo no voy, les dice [Inkarri].

Entonces, cuentan señor, que *determinó* a la plata (*le destinó*) (o creo que ha sido al oro) a *tres estados*; a la plata, a *cuatro estados*; al bronce, a tres estados; mmmm (¿será así...? no sé cómo es esta partecita bien claro). Sí, es así... *Les citó, les destinó...* Las mujeres, están resplandeciendo: Plata, Bronce, Oro, sentadas... (Ossio, “El mito” 183; subrayo).

Ante la aparición de *estado* (*quimsa estauman, tabua estauman*; “a tres estados”, “a cuatro estados”), Zenón Flores reconoce que no entiende bien lo que está contando (*chaynatachu, imaynach cachcampas*; “no sé cómo es esta partecita bien claro”, traduce Ossio), lo que fuera señal no solo que está reiterando un relato tradicional sino que a él mismo –por ser un arcaísmo– el término *estau* (“estado”) no le hace sentido, a diferencia de otros términos castellanos inscritos en su relato. Entre estos, aparte de *terminacun* (cuya traducción por *determinó* o *le destinó* no deja de ser ahí problemática), resulta particularmente interesante “*citacuy*”, que Ossio traduce por “les citó (les destinó)”, pero que probablemente alude al uso taurino del castellano *citar*, habitual en los Andes centrales (RAE: “Provocar al animal para que embista, o *para que acuda a determinado lugar*”; énfasis nuestro). Es decir, Inkarrí le estaría diciendo o incitando al oro, la plata y el bronce para que acudan a cuatro o siete estados bajo tierra.

Por otra parte, el hecho que Inkarrí envíe al oro a cuatro estados bajo tierra y a la plata a tres (en vista que el “bronce” aparece en castellano, y que la gran mayoría de variantes se refieren solo al oro y la plata, puede colegirse que su inserción fuera ahí más reciente), lo cual de cierto suma siete, permite abrir una posibilidad de entender la vacilación de Dillehay o de sus informantes entre “cuatro” y “siete” estados en su relato.

De hecho, en otro pasaje del mismo relato, don Zenón Flores vacila nuevamente y habla esta vez de siete y de tres estados:

Ucuman yaycururariqui, allpa tierraman [...]. Jori cajta (jollje cajtachu campas) *janchis estauman*, jollje cajta: *quimsa estauman...* (Ossio, “El mito” 174; subrayo).

Habían entrado pues, abajo, al suelo, a la tierra [...]. A la que era Oro (*o fue a la que era Plata*), *a siete estados*: a la que era plata, *a tres estados...* (Traducción de Ossio, “El mito” 184; subrayo).

¿Qué, provisoriamente, concluir?

Se puede entender que un quechuahablante incorpore préstamos de la lengua castellana (para el caso, dominante), sin por ello poner en cuestión la eventual articulación primaria en quechua de un determinado relato. Se puede entender también que un quechua hablante incorpore no solo préstamos léxicos sino también giros completos de otra lengua, para el caso, la castellana migrante, sin por ello poner en cuestión su eventual articulación inicial en quechua. Pero, si a miles de kilómetros (en un “contexto” lingüístico y sociocultural bien diverso; en el Huillimapu, para el caso), más de un relato que registra la misma secuencia incorpora el mismo giro castellano (por demás ya anacrónico en el propio castellano, al punto que sus narradores y aun científicos intérpretes marran en su comprensión), todo indica que un narrador (altoperuano) como otro (mapuche-huilliche), y desde sus antepasados, oyeron el relato –o al menos esta secuencia– en castellano.

Por decir: más que plausible fuera que el relato altoperuano tanto como el del Huillimapu se articulara inicialmente en castellano, y que de ahí fuera traducido al quechua, en un caso, y en el otro eventualmente al mapudungun (o simplemente, en este último, siempre se mantuviera en castellano)²⁶.

Por demás, en vista de que el lexema *estado* (como medida) es arcaísmo castellano, ello fuera índice que la datación del relato, o la articulación matriz de las variantes que analizamos, pudiera situarse desde ya entre los siglos XVI y XVIII.

²⁶ Se pueden imaginar otras hipótesis más alambicadas (que la secuencia haya sido inicialmente articulada en quechua, luego pasado al castellano, interferida entonces por el giro de marras, y luego vuelto a pasar al quechua, y en el intertanto a la zona sur mapuche, etc.), pero notoriamente resultan, aunque no imposibles, poco probables.

Antes de aventurar otros provisorios puntos de llegada, atendamos a la otra conexión anunciada.

b) El rey de España castiga al conquistador

Hay al menos cuatro variantes de relatos del sur mapuche que incluyen secuencias que transcurren en España –en algunos casos una al comienzo y otra al final; en otros, solo al final–. En la secuencia inicial el rey (en un caso la reina) le encomienda a Pizarro (en un caso a Colón), quien se apresta a partir al Perú, tratar bien a los naturales y darle su saludo al rey inca; en la secuencia final, el rey (o la reina) castiga a Pizarro (o a Colón) por haber desobedecido sus órdenes y haber degollado al inca (en tres casos el rey –o la reina– condena a muerte a Pizarro, en uno, a prisión). Dos de estas variantes fueron registradas por Koessler-Ilg en la zona de San Martín de los Andes, una por Contreras en Huilma, Río Negro, al sur de Osorno, y otra, por Gissi Barbieri en San Juan de la Costa.

Tales secuencias están ausentes en los relatos del Inkarrí altoperuanos (donde a lo más en algunos se menciona que la cabeza de Inkarrí habría sido enviada a España, y no al Cuzco o Lima como es lo habitual²⁷, salvo en una connotada excepción a la cual volveremos más adelante). Pero sí están presentes –cual más, cual menos– en todas las variantes escenográficas altoperuano-bolivianas (Husson 473-474).

A continuación ofrecemos un par de ejemplos de esta conexión (luego retomamos las preguntas más evidentes que suscita). Para la secuencia inicial transcribimos pasajes de relatos del Huillimapu y, luego, del subciclo escenográfico sur-altoperuano:

[Dice el rey de España]: “[L]es pido ser buenos con los indios que encuentren. Primero, salúdenlos de mi parte, ahora que también voy a ser su rey. Al rey de ellos, que seguro tienen uno, lo saludo, lo beso, lo abrazo como hermano mío. Sírvanle a él como me sirven

²⁷ Versión extendida, con todo, en la sierra centro-norte peruana a mediados del siglo XVIII, y probablemente bastante antes, a juzgar por lo que informan los franciscanos de Ocopa sobre José Santos Atahualpa en 1742: “Viene este indio que dice ser Inga del Cuzco [...]: su ánimo es, dice, cobrar la corona que le quitó Pizarro, y los demás Españoles, matando a su padre, que así le llama el Inga, é imbiando su cabeza a España” (ctd. en Izaguirre 116; subrayo).

a mí". Después mandó: "A usted, que me parece noble, lo nombro *uampofé* ["botero"] mientras estén en el agua. Después va a ser mi reemplazante. *Tiene que gobernar con justicia a los indios. Y servir al rey de ellos como a mí me sirve*. Vayan ahora y manden noticias enseguida. Sea severo, pero justo, *uampofé*". Con esto, al hombre, que se llamaba Pancho [por Francisco Pizarro], lo nombraron reemplazante del rey" (Adelaido Maril, c. 1950, ctd. en Koessler-Ilg, *Cuenta el pueblo* 285; subrayo).

Así fue que el rey [de España] le dio a Cristo Colón lo necesario, y le mandó: "Viaje para ver a esa gente, los indios esos, y si ellos tienen un rey, como yo, *salúdele diciendo que un hermano lo manda a usted, y que cómo le va a él y a su gente. Dígale: ["]mari, mari*. Le traigo el saludo de su hermano, que está muy lejos["]. Si me puede traer al rey, tráigalo. Pero sea obediente con él, tiene que servirlo como a mí. Mando además: nunca mande a matar a nadie. Por la boca de usted, no tiene que morir ninguno. *Cariño y paciencia* tiene que tener para los indios. Prometa. Jure. ¡Pobre de usted si desobedece! (Relato de Antüeluen, c. 1950, ctd. en Koessler-Ilg, *Cuenta el pueblo* 278-279; subrayo).

Rey de España: ¡General Pizarro!

Pizarro: Dios guarde vuestra alteza, ordene mi ilustre Rey.

Rey de España: ¿Quién es aquel hombre que viene con tanto imperio y brío?

Pizarro: Señor, es uno de los hombres grandes, Rey Inca del Perú.

Rey de España: General Pizarro, *vaya usted con esta embajada* y presenta *sin hacer ningún prejuicio. Yo quiero conocer a ese monarca* (Variante de Challacollo, Oruro, c. 1950, ctd. en Beyersdorff 305; subrayo).

Rey: Yo os doy amplias facultades para que en este momento dispongáis vuestra marcha hacia la capital del Perú. [...] Que allí gobierna como soberano un gran monarca de las mismas divisas que yo, *y guardándole todas las consideraciones como a tal complacencia de conocerlo* [sic]. Igualmente os ordeno que a los habitantes de aquella sencilla tierra, *conquistadlos por medios más adecuados* y haced que pertenezcan a nuestra amistad. (Variante de Santa Lucía, Cochabamba, c. 1955, ctd. en Guardia Mayorga 26; subrayo).

Para la secuencia final, en el Huillimapu:

Vino un español *y le vino a destruir la cabeza al cacique porque era de puro oro*, los pelos eran de oro, y todo era oro, así que ahí cuando llegó a España, la cabeza la llevaban ensartada con una espada, y cuando

llegó allá que todavía lloró poh, la pura cabeza... así que ahí dicen que *el que vino a cortar la cabeza lo echaron al fuego inmediatamente, lo mandó a quemar el mismo rey español*, porque él le fue a cortar la cabeza a un rey, y la orden de España era que venga a conquistar la gente, pero no a matarlo poh, a cortarle la cabeza (Juan Andrés Pinao, Pichilafquenmapu, ctd. en Gissi Barbieri, “Aproximación” 128; subrayo).

Primero el rey [de España] estuvo muy triste; después, *muy furioso*. Mandó decir al *uampofé*: “Primero fuiste mi barquero; después, mi reemplazante. Con los cobrizos tenía que ser bueno, quitarle lo que les sobraba nomás. *Pero al rey tenía que servirlo, porque al rey se sirve, no se lo mata. ¿Quién es usted para matar a un rey, a un hermano mío? Vuelva enseguida*”. Cuando el *uampofé* apareció delante del rey, tenía un miedo bárbaro. El rey hizo que le mirara los ojos. *Fue un castigo muy grande ese. Después le hizo cortar la cabeza* (Adelaido Maril, c. 1950, ctd. en Koessler-Ilg *Cuenta el pueblo* 284; subrayo). –Lleven la riqueza que ustedes quieran, pero yo no.

Y el rey se llamaba Atahualpa, se llamaba el rey. Entonces, lo que hicieron ellos para que conozca al rey *la reina* de su país, [fue] de córtarle la cabeza, de llevarle la pura cabeza. [...] Entonces, cuando llegó en su país, le dije... *le hicieron llegar la cabeza del rey, [a] la princesa*. Y le dijo:

–¿Por qué lo mataron? ¿Por qué no lo dejaron? –dijo. [...]

Así que los mató a los que descabezaron al rey (Rosalía Quintul, Río Negro, Osorno, ctd. en Contreras 21-22; subrayo).

En el subciclo dramático sur-altoperuano:

Ispaña:

Qhawariy ma kay runata,
wañusqamanña rikch'awan.

Almagru:

Sapan qhapaq apullay.
wañusqañamin kasqa.

Ispaña:

*Jina kaqtinga apaychik,
ninapi rughachimuychik
llapa mit'aysanantawan;
wasintataq thunichimuychik.
Manan kay saqra awqamanta
imallapas qhiparinanchu.*

Kaymin ñuqap kamachisqay (Variante de Chayanta, 1871, ctd. en Lara 144 y 146; subrayo).

España:

Mira pues a este tipo [se refiere a Pizarro],
ya parece un muerto.

Almagro:

Mi único y poderoso señor,
en efecto: ya está muerto.

España:

Si es así, llévenselo,

hagan holocausto con él [ninapi ruphachimuychik; lit. fuego-en quemadlo]
y con toda su descendencia
y destruyan también su casa.

Que de este malvado alzado [*sagra awqa*]
no quede nada. Es lo que mando²⁸.

Rey de España: Oh general Francisco Pizarro qué me dices si la orden que yo le di no era para que usted baya a quitar la cabeza de un gran rey del nuevo mundo [...]. Este enviado cometió exesos increíbles varvaridades daños. Asecinando y quitando la cabeza a un grán soberano Rey del nuevo mundo, *el tal sanguinario Francisco Pizarro debe tener la misma muerte y si está muerto llevadlo a quemar con toda su descendencia* a este inaudito General Francisco Pizarro...
Dónde están esos diablos que no lo hacen desaparecer a este cruel general Pizarro [sic] (Variante de Yarvicoya, Oruro, c. 2010, ctd. en Gutiérrez 112; subrayo).

* * *

¿Cómo es que en algunos relatos del Huillimapu se reiteran secuencias del ciclo de Atahualpa que se encuentran en los dramas altopperuanos bolivianos, y no, salvo excepción, en los relatos del Inkarrí ni en los dramas de la sierra centro-norte peruana?

Para el caso de los dramas altopperuanos, Husson ha argumentado que estas secuencias en España son un añadido posterior a la configuración “de base” e incluso aventura una fecha de tal articulación: un poco antes de mediados del siglo XVII (132). Se trataría de un enmarque o montaje persuasivo moralizante, muy probablemente de impronta doctrinera-

²⁸ Traducción inédita de D. Flores Chumacero y el suscrito; subrayo.

eclesiástica; una especie de historia moralizada de la conquista: Pizarro desobedece al rey —como Adán a Dios, o como Lucifer, el ángel soberbio que, desobedeciéndolo, quiso igualarse a Dios, su padre— y el rey justiciero lo castiga. En la medida que tales secuencias no se encuentran en las variantes escenográficas de la sierra peruana, es probable, en efecto, que sea un montaje añadido. La data de su adición pudiera ser incluso anterior a la propuesta por Husson; pudiera ser simplemente algo posterior a la muerte de Túpac Amaru, decapitado en la plaza del Cuzco por el virrey Toledo en 1572 (en contra de la posición cerrada del clero), que, tanto en los relatos como en los dramas (y como en Guaman Poma), suelen superponerse con la muerte de Atahualpa (Inkarrí ambos, para cualquier efecto). De hecho algunos de los relatos del Huillimapu tanto como algunas de las variantes escenográficas sur-altoperuanas incluyen secuencias que vienen también en la *Nueva corónica* de Guaman Poma (1613) como en la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso (1617). En particular, aquella en que Toledo es castigado por Felipe II por haber matado al Inca:

[El virrey Toledo] entró a besar la mano al Rey Don Felipe Segundo. La Católica Majestad, que tenía larga y general relación y noticia de todo lo sucedido en aquel Imperio, y en particular de la muerte que dieron al Príncipe Túpac Amaru, y del destierro en que condenaron a sus parientes más cercanos, donde perecieron todos, recibió al Visorrey, no con el aplauso que él esperaba, sino muy en contra. Y en breves palabras le dijo que se fuese a su casa, *que Su Majestad no le había enviado al Perú para que matase Reyes, sino que sirviese a Reyes*. [...] [Toledo] cayó en tanta tristeza y melancolía que murió en pocos días (Inca Garcilaso 864; subrayo)

Don Francisco de Toledo, bistorrey, abiendo acabado toda sus diligencias, lo de este rreyno de las Yndias, se fue a Castilla. Y queriendo entrar a bezar las manos de su Magestad al señor y rrey don Phelipe, segundo deste nombre, el montero de cámara no le dio lugar ni le dejó entrar ni se le dio lisencia para ello. [...] De los males que abía hecho en este rreyno, acá al *Ynga* como a los prencipales yndios [...], ues aquí, caualleros, la soberuia que tiene un mandado pobre. *Se quiso alsarse como se alsó y mató a un rrey y señor deste rreyno. No pudiendo conoser la causa, cino el mismo rrey y señor a de sentenciar y firmar pa[ra] la sentencia y muerte de otro señor y rrey*. Y acá la soberbia le mató a don Francisco de Toledo [sic] (Guaman Poma 461; subrayo).

Ya antes Guaman Poma habrá recriminado a Pizarro por haber asesinado a Atahualpa, rey (inca), en términos análogos, siendo él solo un “caballero pobre” sin derecho a ajusticiar a alguien de estirpe real:

Cin conseredación de [sic] fue enbiado [Francisco Pizarro] por enbaxador del señor enperador, *con la soberbia hizo todo los daños y atreuimientos de matar al rrey del Pirú, Atagualpa Ynga, y sentenciar, ciendo [él, Pizarro] un cauallero pobre* (413; subrayo).

En la medida en que “el castigo real”, presente en los relatos del Huillimapu como en los dramas sur-altoperuanos, se encuentra también registrado por escritores del área cuzqueña (Inca Garcilaso) y de la sierra central peruana (Guaman Poma, de Lucanas, Ayacucho), queda abierta la posibilidad de que en este punto la reiteración de los relatos del sur mapuche pudiera estarse dando también con relatos orales del Alto Perú en sentido lato. Y, como anticipáramos, hay al menos una excepción en cuanto a su ausencia en los llamados “mitos del Inkarrí”; en efecto, una variante recogida a comienzos de los años cincuenta en Hualcán, provincia de Carhuaz (Ancash), de boca de Miguel Chuecas, y publicada en inglés a comienzos de los sesenta por el antropólogo norteamericano William Stein, señala:

El rey Inca [*Reinka*] tuvo un encuentro con otro rey. El otro rey le escribió para decirle que también era rey, que su casa estaba llena de riquezas y que no las tenía desparramadas [*scatter*] como el rey Inca. Cuando recibió el papel, dijo el rey Inca: “¿Qué rasguños de pollo son estos?” [*What chicken scratches are there?*]. Dicho esto, arrojó el papel. El otro rey quería saber qué tipo de rey era el Inca rey. Envío una embajada. Envío a Don Juan Pizarro.

El Inca no quiso ir [*The inca King did not want to go*]. Don Juan Pizarro ordenó apresarle y cortarle la cabeza. Al instante todas las mujeres se convirtieron en piedras. En el momento mismo que la cabeza del rey Inca rodó, el sol desfalleció. Cuando la cabeza le fue entregada, el otro rey preguntó a Don Juan Pizarro por qué el rey [inca] había sido asesinado. *Luego hizo decapitar [cut off] a Don Juan Pizarro* (Stein 301-302; traslayo y subrayo²⁹).

²⁹ Error o diablura del narrador o de algún narrador precedente: un Juan Pizarro, emparentado con el conquistador, fue encomendero en Huamatanga entre 1561 y 1575, y otro, bisnieto del conquistador, fue encomendero en Canta desde 1631, ambas localidades situadas en la serranía norte del actual departamento de Lima, no muy lejos de Carhuaz (León Fernández 44-45).

Este ejemplo así como las referencias a Guaman Poma y al Inca Garcilaso permiten deshacer el enigma en cuanto a la supuesta conexión únicamente huilliche/altoperuana-boliviana en este punto (lo cual fuera eventualmente mucho más complicado de explicar): el castigo a Pizarro por parte del rey de España, por haber degollado al Inca.

Dado que el degollamiento de Túpac Amaru contó con la oposición cerrada de las autoridades religiosas presentes (el obispo de Cuzco y el de Popayán, este último de paso por el Perú y que formaba parte hasta entonces de la comitiva del virrey, así como de los líderes de todas las órdenes religiosas: agustinos, dominicos, franciscanos, jesuitas y mercedarios), las posibilidades de que en esta secuencia de castigo, en contra de toda la verdad histórica (ni Pizarro ni Toledo fueran sancionados por Carlos V ni Felipe II ni menos condenados a muerte), haya intervenido mano doctrinero-religiosa no hace sino acrecentarse. Lo mismo cabe decir respecto de su circulación entre el Alto Perú y el Huillimapu; y para esta, naturalmente los primeros candidatos fueran desde ya jesuitas y franciscanos (Foerster, *Introducción y Jesuitas*; Pinto Rodríguez et al; Nicoletti, “La configuración” y “Jesuitas y franciscanos”).

A MODO INCONCLUYENTE

Hemos retrazado una doble conexión entre relatos del Huillimapu y relatos y escenificaciones altoperuanas del ciclo de Atahualpa.

La primera, de índole lingüística (giro idiomático arcaico castellano en variantes de ambos subciclos, aun en quechua), lo que sugiere que al menos los relatos concernidos reiteran –en un caso en parte traduciendo– un relato o secuencia articulada de entrada en castellano. Hay “mano” castellana –ya de un indio ladino, ya de un mestizo bilingüe, ya de un español o criollo– al menos en parte de las variantes de ambos subciclos (para el caso que no fueran parte de un mismo subciclo). Si fuera prematuro generalizar este rasgo al conjunto de los relatos del Huillimapu, tampoco cabe sin más descartarlo.

La otra conexión se habrá dado en un común enmarcamiento retórico-moral, existente en algunos relatos del Huillimapu, en la totalidad de las variantes ecenográficas sur-altoperuanas (“bolivianas”) y, de manera acotada, en algunas crónicas postoledanas y en al menos un relato del Inkarrí de la sierra centro-norte peruana. Este enmarque o montaje moralizante (el rey

de España castiga a Pizarro por soberbio y desobediente) sugiere pues la intervención de una mano probablemente “religiosa” o “pedagógica-religiosa”, y en su puesta en circulación al Huillimapu, reiteramos, tal *mano* tiene *toda la cara* de ser franciscana o jesuita.

A diferencia de otras órdenes, jesuitas como franciscanos misionaron tanto en el Alto Perú como en el sur mapuche (a ambos lados de la cordillera). En cuanto a su puesta en circulación en el Huillimapu, antes que jesuita, tendemos a presentir mano franciscana, y por lo tanto una “entrada” del relato del inca rey tal inca mapuche hacia fines del siglo XVIII; pero este presentimiento alias hipótesis no cabe aquí desmenuzarlo –tal nos ocuparía demasiado espacio-tiempo–; queda, por ahora, pendiente.

En cuanto a la articulación “de base” tanto de la tradición narrativa como escenográfica (que fueran eventual y muy probablemente más de una), en el estado actual de la cuestión, nuestra hipótesis fuera más difusa, pues no es posible descartar por ahora que haya en ella (aparte de mano “indígena”), aun antes de un eventual reenmarque, también mano o media-mano franciscana, dominica, agustina, mercedaria o jesuita, ya mestiza, ya criolla, ya española.

Esta doble conexión habrá permitido circunscribir algunos de los enigmas que aún atraviesan a la mayor parte del ciclo de Atahualpa: datación, instancias o agencias articuladoras en juego, zonas de articulaciones tempranas así como rutas y agencias y de circulación –mas no por ahora la precedencia o simultaneidad entre articulaciones narrativas y escénicas ni el foco preciso de unas y otras, si tal hubiera–. Resta también por indicar cómo es que las variantes narrativas y escenográficas aquí evocadas se inscriben como articulaciones variables de la historia colonial alias “Historia” y, a la vez, como afirmaciones sociopolíticas, andinas y reche-mapuche respectivamente, en texturas ya “dual-asimétricas” (Platt; Paese, “El dualismo”), ya “caníbales” (Viveiros de Castro, “Le marbre” y *Metafísicas*; Boccara “Organisation” y *Los vencedores*), es decir, tan coloniales como descoloniales. *À suivre*³⁰.

³⁰ Que lo “andino” se deje cristalizar en tal “dualidad complementaria asimétrica”, probablemente no haya “andinista” que lo contienda; más debatible fuera la cristalización “caníbal” propuesta para lo “reche” por Boccara siguiendo a Viveiros de Castro. La cuestión la abordo con más detalle en una publicación por venir: *Inca vivo*.

BIBLIOGRAFÍA

- AJENS, ANDRÉS. *La flor del extérmino*. Buenos Aires: La Cebra, 2011. Impreso.
- _____ Æ. Santiago: Das Kapital, 2015. Impreso.
- _____ “Historia, poema. La historia de Arzáns y los avatares del ciclo dramático de la muerte de Atahualpa”, *Recial* 8/7 (2015). Impreso.
- _____ “César contra Jesús. O donde marra César Itier en sus acusaciones contra Jesús Lara”. *Estudios* 24 (2016). Impreso.
- _____ *Inca vivo*. Santiago: Escrituras Americanas, en prensa.
- ANÓNIMO. *La vida de Lazarillo de Tormes y sus fortunas y adversidades*. Edición anotada por Chad M. Gasta. Long Grove: Wavenland Press, 2013 [1554]. Impreso.
- ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA. “Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local”. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ángel Rama, ed. México DF: Siglo XXI, 1975. 34-79. Impreso.
- ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA, trad. y ed. bilingüe. *Dioses y hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Lima: Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos, 1966. Impreso.
- _____ “Mitos quechua poshispánicos”. *Amaru* 3 (1967): 14-18. Impreso.
- BEYERSDORFF, MARGOT. *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*. La Paz: Plural, 1999 [1997]. Impreso.
- BOCCARA, GUILLAUME. “Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l’époque coloniale”. *L’Homme* 39/150 (1999): 85-117. Impreso.
- _____ *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte, 2007. Impreso.
- BURGA, MANUEL. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: IAA, 1988. Impreso.
- CACIQUES DEL BUTA MAPU HUILLICHE. *Memorial y documentos*. Santiago: Imprenta El Imparcial, 1936. Impreso.
- CARRASCO, HUGO. “El sistema funcional de los mitos mapuches”. Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía, con mención en Literatura. Universidad de Chile, 1989.
- CASANUEVA, FERNANDO. “La evangelización periférica en el Reino de Chile (1667-1796)”. *Nueva Historia* II/5 (1982): 5-30. Impreso.

- CELAN, PAUL. *Gessammelte Werke*. Fráncfort: Suhrkamp, 1983. Impreso.
- _____. *Paul Celan. Obras completas*. Trad. J. L. Reina Palazón. Madrid: Trotta, 1999. Impreso.
- CERVANTES Y SAAVEDRA, MIGUEL DE. *El viejo celoso*. Barcelona: Red Ediciones, 2017 [c. 1613]. Impreso.
- COLIPÁN, BERNARDO. “Mito y memoria en un epeu williche”. Temuco: Mapuche Kimun, 2009. <http://www.futawillimapu.org/pub/2009/BCF-mito.pdf>. Digital.
- CONTRERAS, CONSTANTINO. “El mito del Rey-Inca en los huilliches”. *Nütram* VII/1 (1991): 14-32. Impreso.
- CORTÉS, HERNÁN. *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*. Al cuidado de Pascual de Gayangos. París: Imprenta de los Ferrocarriles, 1866 [1520]. Impreso.
- DÉLÉAGE, PIERRE. “Lettres mortes”. <https://pierredeleage.wordpress.com/2014/04/07/lettres-mortes-23/>. Digital.
- DILLEHAY, TOM D. *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. San Pedro de Atacama: Qillqa/UCN, 2011. Impreso.
- DOMÍNGUEZ, CÉSAR. *El concepto de materia en la teoría literaria del medioevo*. Madrid: CSIC, 2004. Impreso.
- DUVIOLS, PIERRE. “Las representaciones andinas de ‘La muerte de Atahuallpa’. Sus orígenes culturales y sus fuentes”. *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*. Karl Kohut y Sonia Rose, eds. Fráncfort/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2000. Impreso.
- EICHMANN, ANDRÉS. “Notas sobre el Teatro en Charcas”. *500 años de teatro en Bolivia testimonios y reflexiones desde el siglo XVI al XX*. Carlos Cordero Carraffa, comp. La Paz: Municipalidad de La Paz, 2011. Impreso.
- FERNÁNDEZ, MABEL. “Economía y sistemas de asentamiento aborigen en la cuenca del río Limay”. *Memoria Americana* 14 (2006): 37-73. Impreso.
- FOERSTER, ROLF. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria, 1995. Impreso.
- _____. *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*. Santiago: Universitaria, 1996. Impreso.
- _____. “Narra-memorias entre los huilliches de San Juan de la Costa”. *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del*

- siglo XX*. Mario Garcés et al, coords. Santiago: ECO-LOM, 2000. Impreso.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA. *Historia general del Perú*: Lima: Librería Internacional del Perú, 1959 [1617]. Impreso.
- GENETTE, GÉRARD. *Figures III*. París: Seuil, 1972. Impreso.
- GISSI BARBIERI, NICOLÁS. “Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche-huilliche en San Juan de la Costa”. Tesis para optar al título de Antropólogo Social. Universidad de Chile, 1997.
- _____ “Expresión mítica de la memoria huilliche: los epeu del abuelito Huenteao y el rey Atahualpa”. *III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile, 1998. Impreso.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, DIEGO. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989 [1608]. Impreso.
- GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE. *Nueva corónica y buen gobierno* [c. 1613], facsimilar. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>. Digital.
- GUARDIA MAYORGA, CÉSAR. “Debate de Incas”. *Kuntur* 5 (mayo-junio 1987 [1963]): S/P. Impreso.
- GUEVARA, TOMÁS. *Folklore araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1911. Impreso.
- GUTIÉRREZ SALAS, NANCY. “Conservación del relato de la comparsa de los incas en la localidad de Yarvicoya (provincia Cercado, departamento de Oruro)”. Tesis de Maestría, Universidad San Francisco Xavier, 2013.
- HUENÚN, JAIME LUIS. *Fanon City Meu*. Santiago: Das Kapital, 2014. Impreso.
- HUIRIMILLA, JUAN PAULO. *Palimpsesto*. Santiago: Lom, 2005. Impreso.
- HUSSON, JEAN-PHILIPPE. *La mort d'Ataw Wallpa ou La fin de l'Empire des Incas: Tragédie Anonyme en Langue Quechua du Milieu du XVIe Siècle*. Ginebra: Patiño, 2001. Impreso.
- ITIER, CESAR. “¿Visión de los vencidos o falsificación? / Datación y autoría de la Tragedia de la muerte de Atahuallpa”. *Boletín IFEA* 30 (2000): 103-121. Impreso.
- _____ “La tragedia de la muerte de Atahuallpa de Jesús Lara, historia de una superchería literaria”. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 15 (2009): 215-229. Impreso.

- IZAGUIRRE, FRAY BERNARDINO. *Historia de las misiones franciscanas y narraciones de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Lima: Imprenta de la Penitenciaría, 1923. Impreso.
- JARAMILLO, SILVIA. “Relato de la muerte de Atahualpa en la comunidad huilliche de Lomas de la Piedra, comuna de San Juan de la Costa, Osorno a la Costa”. Comunicación personal registrada por Emma Villazón y el suscrito, 25.2.2014.
- KOESSLER-ILG, BERTHA. *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2000 [1954]. Impreso.
- _____. *Cuenta el pueblo mapuche*. Santiago: Mare Nostrum, 2006 [1962]. Impreso.
- LARA, JESÚS. *Tragedia del fin de Atawallpa / Ataw Wállpaj p'uchukakuyninpa wankan*. Buenos Aires: El Sol, 1993 [1957]. Impreso.
- LEÓN FERNÁNDEZ, DINO. “Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII”. Tesis de Magíster, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- LENZ, RODOLFO. *Estudios araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1895-97. Impreso.
- LOBOS, OMAR. *Los mapuches*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2008. Impreso.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. “‘Mandó pintar dos aves...’”. Relatos orales y representaciones visuales andinas”. *Chungara* 42/1 (2010): 157-167. Impreso.
- _____. “‘Somos resto de gentiles’: El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas”. *Estudios Atacameños* 39 (2010): 57-70. Impreso.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS Y PAULA MARTÍNEZ. “Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los Andes”. *Journal de la Société des Américanistes* 99/2 (2013): 41-81. Impreso.
- MENESES, TEODORO. *La muerte de Atahualpa. Drama quechua de autor anónimo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1987. Impreso.
- MORENO, AGUSTÍN. “Los franciscanos en el Ecuador. Fray Jodoco Rique y la evangelización de Quito”. *Historia de la iglesia católica en el Ecuador*, tomo I. Jorge Salvador Lara, ed. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 2001. Impreso.

- MÜLLER, THOMAS Y HELGA MÜLLER. "Mito de Inkarrí-Qollari (cuatro narraciones)". *Allpanchis* (1984): 125-143. Impreso.
- NICOLETTI, MARÍA ANDREA. "La configuración del espacio misionero: Misiones coloniales en la Patagonia Norte". *Revista Complutense de Historia y de América* 24 (1998): 87-112. Impreso.
- _____. "Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia. Coincidencias y controversias en su discurso teológico". *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002): 215-237. Impreso.
- NÚÑEZ DEL PRADO, ÓSCAR. "Versión del mito del Inkarrí en Q'eros". *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Juan Ossio, ed. Lima: Prado Pastor, 1973. Impreso.
- OMER, AURÉLIE. "Ordonner le chaos: unité et diversité des versions du mythe d'Inkarrí". *Escritural* 2 (diciembre 2009). http://www.mshs.univ-poitiers.fr/crla/contenidos/ESCRITURAL/ESCRITURAL2/ESCRITURAL_2_SITIO/PAGES/Omer.html. Digital.
- _____. "Le mythe andin d'Inkarrí. Catalogue raisonné des versions du corpus et analyse". Tesis, Université de Potiers, 2013.
- ORTIZ RESCANIERE, ALEJANDRO. *De Adaneva a Inkarrí*. Lima: Retablo, 1973. Impreso.
- _____. *Mitologías amerindias*. Madrid: Trotta, 2006. Impreso.
- OSSIO, JUAN. "El mito del Inkarrí narrado por segunda vez diez años después". *Anthropologica* 2/2 (1984): 169-194. Impreso.
- _____. "Inkarrí y el mesianismo andino", *El héroe entre el mito y la historia*. Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier, eds. México DF: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000. 181-212. Impreso.
- OSSIO, JUAN, ed. *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Lima: Prado Pastor, 1973. Impreso.
- PEASE, FRANKLIN. "La versiones del mito del Inkarrí". *Revista de la Universidad Católica* 2 (diciembre 1977): 25-41. Impreso.
- _____. "El dualismo". *Los incas*. Lima: Fondo Editorial PUC, 1996. 95-99. Impreso.
- PAVEZ, JORGE, ed. *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago: Colibrís & Ocho Libros, 2008. Impreso.
- PINTO RODRÍGUEZ, JORGE et al. *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*. Temuco: Ediciones de la Universidad de La Frontera, 1988. Impreso.

- PLATT, TRISTAN. "Symétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33/5 (1978): 1081-1107. Impreso.
- PUIG Y BLANCH, ANTONIO. *Opúsculos gramático-satíricos*. Londres: Imprenta de Guillermo Guthrie, 1832 [1828]. Impreso.
- SALAS, ALBERTO, MIGUEL GUÉRIN Y JOSÉ LUIS MOURE, eds. *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1987. Impreso.
- STEIN, WILLIAM. *Hualcán, Life in the Highlands of Peru*. Ithaca: Ithaca University Press, 1961. Impreso.
- SULÉ, JORGE ÓSCAR. *Rosas y sus relaciones con los indios*. Buenos Aires: Corregidor, 2007. Impreso.
- URBINA CARRASCO, MARÍA XIMENA. *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos*. Valparaíso/Santiago: UCV-CIDBA, 2009. Impreso.
- VALBUENA, MANUEL DE. *Diccionario universal español-latino*. Madrid: Imprenta Nacional, 1822 [1793]. Impreso.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. "Le marbre et le myrte, de l'inconstance de l'âme sauvage". *Mémoire de la tradition*. Aurore Becquelin y Antoinette Molinié, eds. Nanterre : Société d'Ethnologie, 1993. 365-431. Impreso.
- _____. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz, 2010. Impreso.

Recepción: 04.07.2016

Aceptación: 19.10.2016