

---

# SPRACHEN, GESELLSCHAFTEN UND KULTUREN IN LATEINAMERIKA

---

Herausgegeben von Kerstin Störl und Rodolfo Cerrón-Palomino

Rodolfo Cerrón-Palomino

Las lenguas de los incas:  
el puquina, el aimara  
y el quechua

Band 13



## **BIBLIOTECA DIGITAL**

### **TEXTOS DE HISTORIA BREVES HISTORIAS**

### **DE LA ÉPOCA MODERNA AMERICANA**

#### **FICHA DEL TEXTO**

**Número de identificación del texto en clasificación historia: 411**

**Número del texto en clasificación por autores: 23943**

**Título del libro: Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua**

**Autor (es): Rodolfo Cerrón – Palomino**

**Editor: Peter Lang GmbH**

**Registro de propiedad: ISBN 978-3-631-63094-5**

**Año: 2013**

**Ciudad y País: Frankfurt - Alemania**

**Número total de páginas: 388**

**Fuente: <https://ebiblioteca.org/?/ver/135352>**

**Temática: Breves historias**

**SPRACHEN,  
GESELLSCHAFTEN UND KULTUREN  
IN LATEINAMERIKA**

**LENGUAS, SOCIEDADES Y CULTURAS  
EN LATINOAMÉRICA**

Gegründet von Kerstin Störl und Germán de Granda(†)  
Herausgegeben von Kerstin Störl und Rodolfo Cerrón-Palomino

Band 13



Rodolfo Cerrón-Palomino

Las lenguas de los incas:  
el puquina, el aimara  
y el quechua

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 1617-8416

ISBN 978-3-631-63094-5 (Print)

ISBN 978-3-653-02485-2 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-02485-2

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2013

Alle Rechte vorbehalten.

PL Academic Research ist ein Imprint der Peter Lang GmbH

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

*Para la señora Vicenta Balbín Vera,  
mi abuela materna, en cuyas espaldas  
comencé a sintonizar, cual ensueño,  
los lejanos ecos de la lengua quechua.  
Homenaje póstumo.*





# Contenido

Presentación .....	9
Equivalencia de signos y abreviaturas .....	15
Parte I. Puquina .....	17
1. El cantar de Inca Yupanqui .....	19
2. La lengua particular de los incas .....	53
3. Corpus garcilasiano de la lengua particular .....	83
4. <i>Capac e Iqui</i> : nombres puquinas de rango señorial .....	113
5. Contiti: divinidad suprema de origen lacustre .....	133
Parte II. Aimara .....	157
6. Tras las huellas del aimara cuzqueño .....	159
7. Los “aymaraes del Cuzco” .....	185
8. El aimara como lengua oficial de los incas .....	203
9. El origen centro-andino del aimara .....	221
10. La primera documentación del aimara central .....	233
11. Un caso de sustrato aimara: la <i>cachiua</i> guamanpomiana .....	255
12. Viracocha: quechuización de una metonimia aimara .....	279
Parte III. Quechua .....	295
13. Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua .....	297
14. Origen chinchano del quechua sureño .....	331
Índice de términos .....	349
Bibliografía general .....	357



# Presentación

The etymologist (like every other archaeologist) may literally stumble upon the missing link: an intermediate form deemed hypothetical may appear in a text recently discovered or freshly re-read, a trace of the uncontaminated product justifying a hazardous conjecture emerges in a newly surveyed dialect, etc.

Yakov Malkiel (1968: cap. 7, 179)

Todavía subsisten, en relación con el conocimiento de nuestras “lenguas mayores” del antiguo Perú, falacias que, no obstante haber sido desenmascaradas hace ya medio siglo por los especialistas del área, han probado ser contumaces no solo en los predios del saber popular, lo que no debiera sorprender, sino incluso en las esferas académicas de disciplinas afines como las ciencias histórico-sociales del área andina, lo cual resulta preocupante. Algunas de tales preconcepciones, las más arraigadas en nuestro medio, y sin mencionar las implicancias histórico-culturales derivadas de ellas, son: (a) que el quechua tuvo como cuna de origen el Cuzco; (b) que la lengua originaria de los incas fue el quechua; (c) que el aimara tiene procedencia altiplánica; y (d) que la lengua de los collas fue la aimara. Mientras que las aporías enunciadas en (a) y (c) fueron tempranamente rebatidas por el trabajo exclusivo de los especialistas del área, en la medida en que podían ser invalidadas sobre la base de evidencias exclusivamente lingüísticas, las formuladas en (b) y (d), en cambio, no corrieron la misma suerte, pues al incidir en aspectos propios de lo que suele llamarse “historia externa”, requerían, para ser desmentidas, del concurso de disciplinas afines, particularmente de la etnohistoria y la arqueología, razón por la cual tardaron en erradicarse. El ejercicio moderno de nuestras disciplinas, concebidas estas como cotos cerrados, es el responsable seguramente de que, ausente el diálogo interdisciplinario, inaugurado sin embargo por quienes habían sentado sus bases entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, subsistan aún viejos prejuicios relacionados con la historia cultural de los pueblos prehispánicos. Afortunadamente, las barreras prediales de nuestras disciplinas parecen estar franqueándose últimamente, como lo prueban los simposios internacionales realizados en Cambridge (2008), Lima (2009) y Leipzig (2011), los mismos que tuvieron la virtud de congregar a historiadores, arqueólogos y lingüistas del área andina para reflexionar, y eventualmente llegar a consensos, sobre temas de interés común —el conocimiento

del pasado prehispánico andino—, y cuyas actas se constituirán en adelante en obras fundamentales de consulta sobre la materia.

Aunque redactados en distintos momentos y en diferentes circunstancias, a caballo entre fines del siglo pasado y lo que va del presente, como señalando el itinerario de nuestra propia peregrinación reflexiva en pos de la historia de las lenguas y de los pueblos centro-sureños andinos, los trabajos que ahora ofrecemos, algunos de los cuales se encontraban dispersos, cuando no inaccesibles, tienen la ventaja de haber sido integrados en un volumen orgánico, estructurado en función de la temática aludida a propósito de los prejuicios enumerados previamente. Ordenados de manera inversa a como estos fueron enumerados, los estudios que ahora ponemos en manos del lector aparecen en tres secciones organizadas tomando en cuenta las lenguas involucradas en tales presupuestos: la primera versa sobre el puquina y la lengua secreta de los incas (ensayos 1-5), la segunda trata sobre el aimara como lengua oficial de los incas míticos (ensayos 6-12), y la tercera gira en torno al quechua como lengua general adoptada por los incas históricos en su relación con las otras lenguas (ensayos 13-14). Sobra decir que para ello, en vista del tiempo transcurrido entre una y otra redacción, en especial la de aquellos que fueron dados a conocer con anterioridad, y a riesgo de ser por momentos repetitivo, era necesario que los estudios compilados fueran previamente corregidos, ampliados y actualizados, cuando no refundidos íntegramente, de manera de dar a conocer nuestra posición más reciente frente a los temas desarrollados, y que en cierto modo aparecen anunciados en el título del volumen<sup>1</sup>.

---

1 De todos los trabajos incluidos en el presente volumen, seis son inéditos (I-2, I-3, I-4, I-5, II-12 y III-14), excepto el segundo de ellos, que menos elaborado y en versión inglesa, aparecerá en el volumen *Archaeology and Language in the Andes*, Londres: Oxford University, pp. 265-294, 2012, editado por Paul Heggarty y David Beresford-Jones; los ocho restantes han aparecido previamente en revistas y volúmenes colectivos, algunos de ellos con títulos ligeramente diferentes. Las referencias bibliográficas respectivas son las siguientes: I-1 (*Revista Andina*, 32, pp. 417-452, 1998); II-6 (*Revista Andina*, 33, pp. 137-161, 1999), también aparecido en el volumen *Dos mundos, dos culturas o de la historia (natural y moral) entre España y el Perú*, Madrid: Iberoamericana/ Vervuert, pp. 153-176, 2004, editado por Fermín Del Pino Díaz; II-7 (en *Aportes y vigencias de Johann Jakob von Tschudi* (1818-1889), Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 179-205, 2001, editado por Peter Kaulicke), aparecido también en la *Revista del Museo Nacional*, XLIX, pp. 417-432, 2001; II-8 (*Boletín de Arqueología PUCP*, 8, pp. 9-21, 2003); II-9 (*Boletín de Arqueología PUCP*, 4, pp. 131-142, 2000); II-10 (en *Aportes y vigencias de Johann Jakob von Tschudi* (1818-1889), Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 139-174, 2001, editado por Peter Kaulicke), publicado también en el *Boletín de Filología*, XXXVIII, pp. 23-47, 2001, Santiago de Chile); II-11 (*Anthropologica*, XXI: 21, pp. 175-197), también aparecido en el volumen *Entre traducción e innovación. Cinco siglos de literatura*

Dispuesto de la manera señalada, el eje fundamental sobre el que gira el libro es la experiencia idiomática por la que atravesaron los incas a lo largo de su historia, desde sus ancestros, pasando por los incas míticos, hasta llegar a los soberanos propiamente históricos. En síntesis, lo que sostenemos en relación con los temas aludidos, y en respuesta a las preconcepciones señaladas al principio, buscando conjugar los estudios filológicos y lingüísticos con las informaciones provenientes de la etnohistoria y la arqueología, es que: (a) el idioma de los ancestros de los incas, provenientes de la región lacustre, fue la lengua de los collas, es decir la puquina; (b) la lengua adoptada por los incas míticos, una vez olvidado el puquina de sus ancestros, fue el aimara, procedente de los Andes Centro-sureños; y (c) la tercera entidad idiomática adoptada por los incas, esta vez por parte de los miembros de la llamada dinastía histórica, fue el quechua, igualmente procedente de la sierra centro-sureña peruana.

Como podrá constatar, la nota común que caracteriza los trabajos reunidos en el presente volumen es el examen filológico-lingüístico aplicado a los materiales estudiados. Si bien esta aproximación no requiere mayor discusión tratándose de lenguas que gozan de cierto registro escrito, como es el caso del quechua y en menor medida del aimara, resulta inevitable allí donde prácticamente carecemos de mayor información no ya lingüística únicamente sino también documental, situación obligada esta última en la que nos coloca el estudio del puquina. En efecto, escasos de material estrictamente lingüístico, que a lo sumo nos deja entrever algunas propiedades gramaticales y léxicas de esta lengua, no nos queda a los especialistas del área sino emprender trabajos que, recurriendo a una estrategia de coartada, nos permitan identificar la impronta dejada por ella, ya sea en el léxico del callahuaya o en el de los idiomas con los cuales coexistió largamente, en este caso el uro y el aimara. Sobra decir que el mismo procedimiento se impone al postular estadios anteriores de lenguas o dialectos preteridos para los cuales ya no contamos con información propiamente lingüística. Y es que los contactos y conflictos en los que se ven envueltos los pueblos del pasado y del presente, sobre todo allí donde las relaciones se presentan en forma sostenida y prolongada, generan fenómenos de convergencia y desplazamiento idiomáticos cuyo estudio requiere por igual el concurso de la lingüística y de las ciencias sociales en su vertiente histórica.

En tal sentido, confiamos en que el lector encontrará particularmente interesante el estudio emprendido en pos de la reivindicación histórico-cultural y lingüística del puquina, la tercera lengua general del antiguo Perú. Gracias al rastreo documental y onomástico efectuado, creemos haber demostrado el rol fundacional

que desempeñaron el pueblo puquina-colla y su idioma de origen lacustre en la génesis y el desarrollo del imperio de los incas. Ello se manifiesta de manera contundente a través del léxico cultural e institucional básicos del incario una vez despojados del barniz aimara o quechua de que fueran objeto a raíz de su incomprensión determinada por la obsolescencia inevitable de la lengua primordial que los había prohijado. Su filiación como tales ha requerido el trabajo paciente que recuerda el de los descubridores de los palimpsestos de la Edad Media, para lo cual fue necesario identificar, a partir del negativo de la imagen formal de la palabra, su fisonomía originaria, con la ayuda de cuanta información se tenía de la lengua no solo a través del escaso registro documental sino también de la información onomástica actual que la sobrevive y que, a su turno, ha sido empleada como elemento diagnóstico a los efectos de su identificación final, aunque en muchos casos tentativa, como es de esperarse. De este modo, voces y términos que llegaron a nosotros a través de los mitos y de los relatos históricos recogidos por los cronistas de labios de sus informantes de lengua quechua, y que por lo mismo se pensaba que procedían de esta lengua, han probado ser, una vez radiografiados, de origen puquina y en menor medida aimara.

La constatación que acabamos de formular, naturalmente, tiene profundas consecuencias para la comprensión e interpretación de la historia incaica, desvirtuada a partir de la creencia de que la lengua que le servía de base y sustento era la quechua. No es exagerado sostener entonces que la historia que todos aprendimos en nuestra formación escolar y académica en relación con los aspectos sociales, institucionales y administrativos, así como cognitivos e ideológicos, atribuidos a la civilización incaica, al haber sido elaborada a partir de esquemas interpretativos distorsionados, se resiente precisamente de dicha deformación. Por lo mismo, los modelos interpretativos propuestos en torno al carácter de la sociedad incaica y el referente simbólico de su constitución tendrían que ser revisados desde el momento en que fueron concebidos y elaborados sobre bases lingüísticas deleznable cuando no deformadas. Toca entonces a los historiadores del pasado incaico reescribir la historia atendiendo a las pautas sugeridas por la investigación filológica y lingüística, de cuyo valor hermenéutico indiscutible creemos haber dado muestra a lo largo de los trabajos que forman parte del presente volumen.

Expuestas las razones que justifican las tareas de acopio y organización de los estudios presentados, hora es que pasemos a expresar nuestras palabras de agradecimiento a las instituciones y a las personas que hicieron posible esta publicación. En el terreno institucional, quedamos profundamente agradecidos por el generoso apoyo recibido de parte de la eximia institución académica que nos acoge, la Pontificia Universidad Católica del Perú, en particular a la Dra. Pepi Patrón Costa, Vicerrectora de Investigación, y al Dr. Miguel Giusti, Jefe

del Departamento de Humanidades, por habernos otorgado el año sabático de investigación (agosto de 2010-agosto de 2011) gracias al cual pudimos dedicarnos a la preparación del libro que ahora ofrecemos como parte del compromiso entonces asumido. Entrando en el plano personal, son muchos los colegas y amigos, tanto nacionales como extranjeros, con quienes estaremos en deuda permanente por su apoyo constante y desinteresado a través del diálogo inteligente y oportuno que hizo posible, a la vez, remediar nuestras carencias de información y enriquecer el corpus lingüístico empleado a lo largo del libro. De todos ellos, séanos permitido mencionar, entre los extranjeros, a Willem Adelaar, Xavier Albó, César Itier, Peter Kaulicke, Thérèse Bouysse-Cassagne, Paul Heggarty, Gary Urton y Kerstin Störl; y entre los nacionales, a Enrique Ballón Aguirre, Luis Miguel Glave, Nicanor Domínguez, Francisco Hernández, Sergio Barraza, José Antonio Salas y Roger Gonzalo. Quedamos agradecidos también a Raúl Bendezú, Bryan Fernández y a Rafael Valdez, lingüistas los dos primeros y arqueólogo el tercero, por habernos apoyado constante y generosamente en cuestiones manuales y técnicas relativas a la preparación de los originales de los trabajos ofrecidos; lo propio a Jaime Barrientos, nuestro ex alumno de postgrado de la Universidad del Altiplano, por acompañarnos entusiasta y desinteresadamente a lo largo de todos estos años en nuestras travesías altiplánicas peruano-bolivianas.

Nuestras palabras finales de agradecimiento, pero no por ello menos reconocidas, son para María, compañera de toda la vida, testigo siempre dispuesta a compartir conmigo la irremediable obsesión por la averiguación del pasado a través del examen de la palabra desfigurada o encubierta, y al mismo tiempo celosa vigilante de los aspectos formales de nuestros escritos.

Lima, marzo de 2012





## Equivalencia de signos y abreviaturas

- [ ] Los corchetes indican que lo que va encerrado en ellos constituye una representación fonética.
- // Las barras oblicuas indican que lo que va limitado por ellas es una representación fonológica.
- <> Los corchetes angulados se emplean para encerrar representaciones grafémicas.
- || Las barras perpendiculares se emplean para encerrar dentro de ellas las formas restituidas o reinterpretadas a partir de un texto.
- ( ) Los paréntesis se emplean para encerrar formas opcionales.
- > Significa que lo que precede da lugar a lo que sigue; por ejemplo, el lat. *limite(m)* > cast. linde.
- < Significa lo contrario de lo anterior; así, por ejemplo, el cast. trigo < lat. *triticum*.
- ~ Significa que la forma que precede varía en uso con la que sigue: por ejemplo, en el castellano peruano *hemiplejía* ~ *hemiplejia*.
- \* El asterisco indica que la forma que lo lleva es originaria o reconstruida; en sintaxis marca las construcciones tenidas por incorrectas.
- El guion señala límite de morfemas, como en *re-modela-miento*.
- : Los dos puntos indican que la vocal precedente es larga.
- # Simboliza que lo que lo precede se opone a lo que le sigue.
- [i] Simboliza una vocal alta anterior abierta, de timbre aproximado entre la <i> y la <e> castellanas.
- [u] Simboliza una vocal alta posterior abierta, con timbre intermedio entre la <u> y la <o> castellanas.
- [ɛ] Representa a una vocal media abierta anterior, de timbre algo más abierto que el de la <e> castellana.
- [ɔ] Representa a una vocal media abierta posterior, de timbre más abierto que el de la <o> castellana.
- [č] Simboliza a la africada palatal, como la <ch> castellana.

- [ĉ] Simboliza a la africada palatal retrofleja, como el sonido que adquiere el grupo consonántico <tr> en algunos dialectos del castellano, como el chileno, donde *tren* se pronuncia [ĉen].
- [β] Representa a la bilabial fricativa sonora, como la que se da en la palabra *haba*.
- [ð] Simboliza la dental fricativa sonora, como la que se realiza en la voz castellana *mudo*.
- [ʁ] Representa a la velar fricativa sonora, la misma que se da en la palabra *magó*.
- [ʃ] Simboliza a la sibilante palatal sorda, como la realización de la <ch> en quechua cuando ésta aparece en final de sílaba: [píʃqa] 'cinco'.
- [ʂ] Representa a la sibilante apical, parecida a la *ese* madrileña.
- [x] Simboliza a la velar fricativa sorda, que en el castellano peruano equivale a la pronunciación de la jota.
- [χ] Simboliza a la postvelar fricativa sorda, parecida a la jota del castellano peninsular.
- [h] Simboliza a la fricativa glotal, equivalente a la jota del castellano caribeño.
- [λ] Simboliza a la palatal lateral sonora, representada por la <ll> del castellano andino.
- [ř] Representa a la vibrante asibilada existente, por ejemplo, en el castellano andino.
- [ŋ] Representa a la nasal velar, como la que se da en castellano precediendo una consonante velar; por ejemplo, *anca* [ánka].
- [∅] Indica “cero” o ausencia total de un elemento.
- C Indica cualquier consonante.
- V Indica cualquier vocal.
- C<sup>h</sup> Indica cualquier consonante aspirada.
- C' Indica cualquier consonante glotalizada.
- V: Indica cualquier vocal larga.

## **Parte I. Puquina**



# 1

## El cantar de Inca Yupanqui

En este reino hay mucha diferencia en los naturales de lenguas; pero en todo él los caciques y principales de los repartimientos tenían obligación de saber la lengua general que llaman quíchua, para saber y entender lo que se les mandaba de parte del inga, y para que, yendo a su corte, la entendiesen sin intérprete; *y entre el mismo inga y su linaje y orejones hablaban otra, y ésta ningún cacique ni demás personas de su reino tenían licencia para aprendella ni vocablo de ella.*

Cantos de Andrada ([1586] 1965: 307)

### 1. Noticias

Que los incas y los miembros de su corte, además del quechua (y del aimara), poseían un idioma particular de carácter secreto, es una información que nos proporciona el Inca Garcilaso de la Vega. En efecto, al discurrir sobre lo que modernamente podríamos designar como “política lingüística” del imperio, de acuerdo con la cual se disponía que todos los súbditos aprendiesen la “lengua general” (es decir el quechua), refiere “que los Incas tuvieron otra lengua particular que hablaban entre ellos, que no la entendían los demás indios ni les era lícito aprenderla, como lenguaje divino”, agregando que, según información de sus corresponsales, ella se “ha[bía] perdido totalmente, porque, como pereció la república particular de los Incas, pereció también el lenguaje dellos” (*cf.* Garcilaso [1609] 1943: VII, I, 88). Esta noticia volverá a ser consignada, algunas décadas después, por el historiador Cobo, quien da cuenta de que los incas sabían, además de la general, “otra distinta, de que usaban solamente entre sí cuando trataban y conversaban con los de su linaje” (*cf.* Cobo [1653] 1956: XII, III, 64). En realidad, el jesuita es incluso más preciso que el Inca, puesto que afirma que la existencia de ella se la había certificado don Alonso Topa Atau, nieto de Huaina Capac, quien además le habría asegurado que tal lengua era “la misma que hablaban los indios del valle de Tampu”, o sea el actual Ollantaitambo. Haciendo eco del Inca historiador, Cobo también sostendrá “que con la mudanza que han tenido las cosas deste reino con el nuevo mando de los españoles, [dicha lengua] la han ya olvidado los descendientes de los Incas” (*cf. op. cit.*, 64).

Pues bien, a estar únicamente por las noticias de Garcilaso, a quien suele tildársele de “fabulador”, e incluso por las de Cobo, cuya información tardía podría suscitar dudas, habría suficientes razones para no tomar demasiado en serio la veracidad de la existencia del mencionado idioma arcano. De hecho, en tales términos se pronunciaba Johann Jakob von Tschudi, hasta antes de toparse con un dato más temprano, además de espontáneo y desinteresado, como el ofrecido por el corregidor Rodrigo Cantos de Andrada, en su “Relación de la Villa Rica de Oropesa y minas de Guancavelica” (cf. Cantos de Andrada [1586] 1965: 307; ver epígrafe). Ante tan reiterado testimonio, coincidente con el proporcionado por el Inca, concluía el filólogo y viajero suizo señalando que se inclinaba “a no impugnar de manera absoluta, como lo he hecho hasta ahora, la exactitud de aquella afirmación, aunque no se han disipado todas las dudas que al respecto abrigo” (cf. Tschudi [1891] 1918: I, 164). Tales dudas tenían que ver con la procedencia del léxico que el Inca Garcilaso atribuye a la “lengua particular”.

## 2. Corpus léxico

El material léxico que el Inca adscribe al idioma particular, a veces implícitamente, consiste de un grupo de voces que en su mayor parte son nombres propios —antropónimos y topónimos—, cuya significación, incapaz de obtenerla a partir de su quechua materno, escapaba a la competencia lingüística del ilustre mestizo. En efecto, a lo largo de sus *Comentarios* irá señalando tales nombres, declarando ignorar su significado, y atribuyéndolos por consiguiente al idioma secreto. Tal ocurre, por ejemplo, al discurrir sobre los nombres <Ayar> (I, XVIII, 46-47), <Manco> (I, XXIV, 58), <Roca> (II, XVI, 99), <Collcampata>, en su primer componente <collcam> (VII, VIII, 104), así como sobre los nueve de los once linajes de la lista que le hacen llegar los descendientes directos de los incas acompañando una carta fechada en Valladolid el 16 de abril de 1603, en la que le piden que interceda por ellos ante el Rey para que se les exonere del pago de tributos (IX, XL, 295-297). Además del genérico <panaca>, figuran allí (ver p. 296) como enigmáticos, “porque son nombres de la lengua particular que los Incas tenían para hablar ellos entre sí unos con otros”, <Chima>, <Rauraua>, <Hahuanina>, <Maita>, <Usca>, <Uicaquirau>, <Ailli>, <Çocço> e <Inca>. Un nombre común atribuido a la misma lengua es <corequenque> (XXV, III, 63). Topónimos adscribibles a ella serían asimismo <Carmenca> (VII, VIII, 105) y <Chaquillchaca> (VII, VIII, *ibidem*), este último por lo menos en su primer componente. Y en un caso aislado —el de <Cozco>—, afirma “que en la lengua particular de los Incas quiere dezir ombligo de la tierra” (II, XI, 89). Dicha lista, sobra decirlo, solo corresponde a los

nombres que merecen comentario etimológico por parte del Inca, pues no es difícil adivinar que otros muchos términos, que no son objeto de su atención especial, habrían sido atribuidos igualmente a la lengua particular. Por lo demás, hay que lamentar que Cobo, quien refiere que don Alonso Topa Atau “todavía se acordaba [...] de algunos vocablos della” (*op. cit.*, 64), no nos haya transmitido por lo menos una muestra de ellos.

Ahora bien, la reacción de los estudiosos ante la noticia del idioma particular, y su consiguiente filiación estuvo librada, en algunos casos, a la posibilidad de interpretar, parcial o íntegramente, los vocablos garcilasianos ofrecidos en el párrafo precedente. Las disquisiciones etimológicas respectivas se limitaban a entroncar dichos nombres ya sea con el quechua o con el aimara, dependiendo de la pericia y familiaridad que el investigador podía tener con respecto a estas dos lenguas. De acuerdo con dicha práctica, no siempre efectuada de manera razonada ni mucho menos sistemática, en este último caso previsiblemente dada la época y la formación de los estudiosos, los vocablos antedichos podían recibir una filiación quechua y/o aimara, y, por ende, cualquiera de estas lenguas, imaginadas como entidades primigenias (“primitivas”), podía hipotetizarse como el idioma secreto.

De este modo se pronuncian en favor del quechua Hervás y Panduro ([1800] 1979: 240), Markham ([1871] 1902: 54-56) y Riva Agüero ([1930] 1966a: 140); y por una filiación aimara se declaran d'Orbigny ([1839] 1944: II Parte, 176, 190, 193) y Forbes (1869), citados por Middendorf, y el propio filólogo germano (*cf.* Middendorf [1891] 1959: 89). Un caso aparte es el del estudioso boliviano Oblitas Poblete (1968: 17-23), para quien el idioma secreto sería el *callahuaya*, la lengua profesional de los herbolarios de Charazani (provincia de Bautista Saavedra, La Paz)<sup>1</sup>.

De todos los autores que se pronunciaron sobre la “lengua particular”, que sepamos, solo Markham, Middendorf y Oblitas Poblete discuten, en mayor o menor detalle, la posible etimología de los vocablos garcilasianos. Por lo que toca a Markham, quien reduce la lista a once términos, su afán es demostrar que la mayoría de ellos, si no todos, provendrían del quechua y no del aimara, para lo cual procede a examinarlos en función de las semejanzas que él percibe entre ciertos vocablos (o parte de ellos, allí donde se divisa un compuesto) y sus posibles correlatos encontrados en los repositorios léxicos quechuas, pero que al mismo tiempo están ausentes en los del aimara, aunque, como era de

1 Como se sabe, esta lengua, hablada como idioma profesional entre los curanderos itinerantes de Charazani hasta por lo menos fines del siglo pasado, registra un léxico puquina importante, lo cual se explica por el hecho de que los ancestros de quienes la empleaban, que luego fueron quechuizados, eran de habla originariamente puquina-colla (*cf.* Torero 1987, Muysken 1997, 2009).

esperarse, algunos de ellos resultarían simplemente inidentificables. De más está señalar que en tales disquisiciones está ausente todo prurito por la fidelidad e integridad formal de los vocablos, cuya variación notacional en las fuentes no suscita ninguna inquietud, de tal manera que ni siquiera los términos que el autor examina coinciden con sus versiones garcilasianas (incluso concediéndoles un margen a las inevitables erratas tipográficas). Como resultado de ello, la identificación formal de los términos (o parte de ellos) se hace mediante cortes y segmentaciones arbitrarias y asociaciones semánticas por lo general antojadizas. Por su parte, Middendorf, que se ocupa expresamente solo de uno de los vocablos en cuestión —el de <Collcampata>—, despeja cómodamente la perplejidad garcilasiana ante el elemento <collcam> de dicho compuesto (quitado <pata>, cuyo significado de ‘andén’ nadie discute), a la par que aclara el silencio de Markham frente al “sobrante” <m> del mismo, que al historiador británico ni siquiera lo perturba, ya que, por lo demás, identifica correctamente <collca> como ‘almacén’. La consideración de términos como este y de otros topónimos llevará al autor a sostener su hipótesis de la filiación aimara del idioma particular. Finalmente, Oblitas Poblete cree explicar por el callahuaya no solo algunos de los vocablos garcilasianos sino también el resto de los antropónimos incaicos, de igual forma que otros nombres tanto propios como comunes. Las etimologías postuladas por el investigador boliviano son, como era de esperarse, completamente absurdas y mucho más gratuitas que las de Markham, explicables, entre otras razones, por su postulación a priori de que la “lengua particular” a la que se refería el Inca Garcilaso era precisamente la callahuaya.

Pues bien, ¿qué podemos decir respecto de los vocablos garcilasianos mencionados? Admitiendo la dificultad inicial del carácter de la transcripción de los mismos, tal como han llegado a nosotros, y a falta de alternativas más confiables que las proporcionadas por el Inca<sup>2</sup>, creemos que es posible postular, a manera de hipótesis, algunos entronques etimológicos más firmes para una porción de tales nombres, cuyo origen sería quechua en unos casos, aimara en otros, compartidos por ambas lenguas en algunas instancias, pero también asignables a una tercera entidad, en este caso la “lengua particular”, que vendría a ser el puquina. Y así, para el examen de tales nombres remitimos al lector al ensayo 3 de esta primera sección del presente volumen, donde nos ocupamos especialmente del corpus garcilasiano respectivo. Mientras tanto, conviene que dirijamos nuestra

---

2 Conscientes, además, de que el célebre mestizo es proclive a distorsionar los nombres que no le eran familiares, conforme lo hemos señalado en otros lugares (*cf.*, por ejemplo, Cerrón-Palomino 2008b: II-10), con el afán de, una vez quechuizados, procurarles un significado: típico procedimiento de etimología popular.



atención a la consideración de un material novedoso que puede echar luces sobre la “lengua particular”, y que naturalmente no estuvo al alcance de quienes nos precedieron en las averiguaciones al respecto.

### 3. ¿El material anhelado?

En 1987, luego de cerca de cuatro siglos y medio de redactados, fueron publicados los capítulos faltantes de la *Suma y narración de los Incas* de Juan Díez de Betanzos, que hasta entonces apenas era conocida en sus dieciocho primeros capítulos (cf. Betanzos [1551] 1987). Dicho texto, de primerísima importancia por provenir de un personaje igualmente importante, experto en quechua, intérprete oficial, uno de los primeros cultores de la lengua<sup>3</sup>, además de vinculado estrechamente al linaje imperial por haberse casado con Angelina Yupanqui, sobrina de Huaina Capac y mujer de Atahualpa, venía a sumarse a los ya subidos méritos de su obra conocida, proporcionando datos de primera fuente para comprender mejor la gesta incaica (cf. Pease 1995: cap. VIII, Rostworowski 1998: cap. 9, Domínguez 1998). Desde el punto de vista filológico y lingüístico, los nuevos pasajes de Betanzos resultan igualmente valiosos por el hecho de proporcionarnos breves textos transcritos en quechua, fielmente recogidos de labios de sus informadores que todavía recordaban las hazañas y proezas de sus incas y vertidos cuidadosamente al castellano, gracias a su dominio en el manejo de la lengua índica, pericia de la cual se jactaba quizás con alguna razón (cf. “Al Rey”).

En cuanto a la edición de la obra referida, basada en una copia hallada por la historiadora española María del Carmen Martín Rubio en la biblioteca de la Fundación Bartolomé March de Palma de Mallorca, hay que señalar que ella responde a un trabajo paleográfico deficiente, que en el presente caso afecta de manera especial la calidad e integridad de los pasajes en lengua indígena, al parecer ya maltratados en el manuscrito mallorquino. En tal sentido, hace falta, como ocurre con las obras de su género, contar con una edición más cuidadosa de la *Suma*, que observe las condiciones mínimas requeridas por la crítica textual y filológica, empresa que se torna más delicada cuando, como en el presente caso, nos encontramos con pasajes en lengua índica<sup>4</sup>.

---

3 Como se sabe, el propio cronista declara en su carta-dedicatoria al virrey Antonio de Mendoza, su patrocinador, que tradujo y compiló una doctrina cristiana, la cual contenía “dos vocabularios uno de bocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confesionario”. Lamentablemente, esta obra, que habría sido una de las primeras documentaciones de la lengua, parece haberse extraviado definitivamente.

4 Una vez redactado el presente trabajo, hemos tenido la oportunidad de revisar la versión inglesa de la obra que, con el título de *Narrative of the Incas*, fue traducida y editada

Volviendo al asunto que nos interesa, resulta una verdadera primicia encontrar, precisamente en el primero de los capítulos de la obra hasta hace poco faltante (cap. XIX), el texto de un cantar transcrito en lengua indígena, que a primera vista (y al margen de su reproducción defectuosa) no parece quechua ni aimara, aunque ciertamente contenga palabras correspondientes a estas dos lenguas. Dicho cantar, según refiere el cronista, habría sido mandado componer por Pachacutiy Inca Yupanqui<sup>5</sup> para celebrar su victoria sobre los soras<sup>6</sup>, tras haber

por Ronald Hamilton y Dana Buchanan (*cf.* Betanzos [1551] 1996), también sobre la base del manuscrito de Palma de Mallorca. Tal como se desprende de la introducción del primero de los editores así como de la nota sobre la traducción de la segunda, esta versión es, de lejos, la más cuidadosa (y, paradójicamente, en inglés) en la lectura e interpretación del texto, en contraste con la efectuada para la edición española de 1987. Ello es cierto, sobre todo, en el tratamiento del texto castellano. Por lo que toca a los pasajes en lengua indígena, sin embargo, persisten algunos errores de identificación e interpretación. En tal sentido, se hace urgente una nueva versión castellana de la obra, y ello no es vano prurito filológico (como se lo oímos decir a un conocido especialista del área andina), pues, como se verá, tal exigencia se hará patente en virtud de los problemas encontrados a lo largo de la discusión que sigue. Incidentalmente, la segunda edición ofrecida por María del Carmen Martín Rubio (*cf.* Betanzos [1551] 2004) es, sin exagerar, peor que la primera. Las notas que la editora ofrece esta vez comentando algunos pasajes de la obra están tan llenas de errores, cuando no pecan de ingenuas, que mejor habría sido no incluirlas.

5 Para la recta ortografía de <Pachacutiy>, ver Cerrón-Palomino (2008b: II-8, nota 7).

6 Los soras del cantar, que no deben confundirse con los del altiplano boliviano, vecinos de los charcas, moraban en las cabeceras del río Vilcas, hoy Pampas (*cf.* Paz Soldán 1877: 977). De acuerdo con las demarcaciones políticas de la colonia, su territorio integraba el Partido y Corregimiento de los soras, lucanas y antamarcas, que caía dentro del obispado del Cuzco y bajo la jurisdicción de la ciudad de Huamanga, y comprendía tres parcialidades: Anansora, Lurinsora y Chalco, siendo el pueblo de San Bartolomé de Atunsora su cabeza principal (*cf.* Monzón [1586] 1965a: 220-225). Modernamente, Sora constituye un distrito de la provincia de Sucre, cuya creación data apenas de 1986, año en que se desmembró de la de Lucanas. Al referirse a los soras de la colonia, Cieza de León ([1553] 1984: lxxxix, 253) nos dice que “ellos y los lucanes son de vna habla: y andan vestidos con ropa de lana: poseyeron mucho ganado: y en sus prouincias ay minas ricas de oro y plata”. Lo de ser los soras y lucanas “de vna habla”, si bien puede estar haciendo alusión a su manejo del quechua, no debe hacernos perder de vista el hecho de que los grupos aludidos pudieran haber sido también al mismo tiempo bilingües de aimara y quechua. De hecho, la primera de estas habría sido seguramente su “lengua natural”. Así parece sugerirlo la “Relación” de Monzón, cuando dice que los soras “al presente hablan la lengua general qucha [sic] del Ynga”, pero que tienen “otra lengua natural suya, que es la lengua aymarà, y tienen otras lenguas en que se hablan y se entienden, que se llama *hahuasimi*, que quiere decir lengua fuera de la general” (*cf. op. cit.*, p. 221).

doblegado a chancas y lucanas, para ser entonado por las señoras cuzqueñas durante la celebración del ritual de victoria respectivo delante de la divinidad del Coricancha. La ceremonia, institucionalizada en adelante para conmemoraciones triunfales semejantes, consistía en pasar, precedidos por el monarca, por encima de los cuerpos de los prisioneros puestos sobre el suelo en ringlera y de cúbito ventral. Para ello, previamente, los prisioneros eran vestidos de “unas camisetas largas que diesen hasta los pies de las cuales fuesen colgadas muchas borlas y ansí cosidas por todas ellas desde abajo hasta arriba las cuales camisetas y borlas debían de ser coloradas” (*cf.* Betanzos [1551] 1987: cap. XIX, 93)<sup>7</sup>.

Pues bien, con relación al cantar, fue el estudioso polaco Ian Szemiński (1990; *cf.* también Szemiński 1997a: 92-93, 195-197) quien llamó la atención acerca de la lengua en que supuestamente venía cifrado. Apoyándose en la versión castellana ofrecida por Betanzos, procedió a la reconstitución del texto, ordenándolo en versos, para examinarlos en forma y significado. El análisis efectuado le permite llegar a la conclusión de que el texto del himno no sería quechua ni aimara sino puquina, y, en tal sentido, tendríamos al frente la evidencia de que el idioma particular de los incas habría sido dicha lengua. El material resultaba así trascendental, pues no se reducía a una mera lista de palabras o frases simples sueltas (cuya procedencia podía discutirse) sino a una verdadera muestra textual con sintaxis y estructura propia. Algún tiempo después intervino en el debate el investigador peruano Alfredo Torero (1994), motivado por el artículo de Szemiński, buscando demostrar la ligereza de los argumentos del historiador polaco a favor de la hipótesis de la filiación idiomática del cantar, y, por consiguiente, de la insostenibilidad de la tesis del puquina como la lengua secreta de los incas. Para el investigador sanmarquino el texto sería aimara, y, en consecuencia, esta lengua, y no la puquina, habría sido el idioma particular de los miembros de la realeza cuzqueña. De este modo, parecía abandonar su hipótesis inicial respecto del puquina como lengua particular de los incas, sugerida antes de que se conociera el texto betancino (*cf.* Torero [1970] 1972: 63-64). En vista de las hipótesis encontradas en torno a la filiación idiomática de un mismo texto como lo es el del cantar, en lo que sigue terciaremos en el debate planteando

7 Esta misma ceremonia de triunfo sobre los soras nos la describe con más detalle Cabello Valboa ([1586] 1951: III, XV, 305). Cuenta el cronista que, llegados el inca y su ejército al Cuzco, “dieron una buelta á la ancha y desocupada plaza, y luego mandaron á todos los prisioneros, que se pusiessen tendidos sobre la tierra, los rostros en el suelo, y siendo Yupangui el primero pasaron por cima de ellos puniendolos el pie sobre los pesquezos, sin que el prisionero osase alzar ni menear la cabeza, y ál tiempo que asi yvan pasando, cantauan un verso que en nuestra lengua quiere decir mis enemigos piso”. *Cf.* también Murúa ([1613] 1987: I, XIX, 76). Incidentalmente, la expresión quechua puede ser fácilmente rescatada como *awqaykunata saruni*.

nuestra posición al respecto, y en función de ello procederemos primeramente a evaluar las dos propuestas para luego fundamentar la nuestra<sup>8</sup>.

### 3.1. La versión de Szemiński

El pasaje de Betanzos, materia de nuestra discusión, dice que (Pachacutiy) Inca Yupanqui “mandó que [...] saliesen las mujeres señoras de los señores de la ciudad del Cuzco y que cantasen allí en presencia del y de aquellos prisioneros un cantar que él allí ordenó el cual decía: YNGA YUPANGUE YNDIN YOCAFOLA YMALCA CHINBOLEIFOLA YMALCA AXCOLEY HAGUAYA GUAYA HAGUA YAGUAYA. Que quiere decir: Ynga Yupangue hijo del Sol venció los Soras e puso de borlas con el sonsonete postrero de Hayaguaya que es como la tanarara que nos decimos” (*cf.* Betanzos, *op. cit.*, cap. XIX, 93).

Como puede apreciarse, en la transcripción de este pasaje, como en la de otros fragmentos similares consignados por el cronista, salta a la vista el desconocimiento de la lengua índica, lo que se deduce, por un lado, de la impericia del copista en la lengua a la hora de pasarlo en limpio; y, por el otro, de la total irresponsabilidad de la paleógrafa al momento de transcribirlo, comenzando no solo por la administración errática de las palabras y frases del texto sino también por un detalle elemental como es la identificación de la <ɣ> alta, que fue leída como <f>, contribuyendo de este modo a que el texto luciera cual si fuera mochica o mapuche, idiomas caracterizados por registrar dicha consonante, del todo ajena a las lenguas andinas mayores.

Pues bien, en relación con la propuesta interpretativa de Szemiński, señalemos que este investigador nos ofrece precisamente una restitución más cuidadosa del texto, buscando subsanar las cacografías mencionadas, para tratar de empatarlo con la glosa castellana ofrecida por el cronista. Según el historiador polaco, el texto corregido, seguido de su versión castellana respectiva, sería como sigue (donde el guión indica límite de morfema y la cremilla, alargamiento vocálico):

1 Ynga Yupangue	Ynga Yupangue
2 Yndi-n Yoca	hijo del sol

8 En nota al pasaje del cantar de la versión inglesa de Betanzos (*cf.* pp. 307-308, nota 1), explican los editores la restitución que efectuaron en el texto. Notemos de paso que, si la suya no estuvo basada en el análisis de Szemiński, ella es prácticamente idéntica a la de este, con las mismas lagunas e imprecisiones que serán vistas en su momento. De hecho, los editores remiten, para mayores informaciones sobre el quechua de Betanzos, al artículo comentado del estudioso polaco. Conviene señalar, sin embargo, que los editores de la versión inglesa no toman ningún partido respecto de la filiación idiomática del texto.

3 Sola-y malca	los Soras
4 chinbo-lei	puso borlas
5 Sola-y malca	los Soras
6 axco-ley	venció
7 hã guaya guaya	hayaguaya = tanarara
8 hã guaya guaya	hayaguaya = tanarara

Para fundamentar la restitución ofrecida, el autor analiza verso tras verso tanto los componentes léxico-semánticos cuanto la estructura sintáctica de los mismos. Sin entrar en mayores discusiones por el momento, acompañaremos al autor en sus razonamientos y justificaciones en los que basa su propuesta.

Así, en relación con las formas sonorizadas de <Ynga>, <Yupangue> (verso 1), <yndi> (verso 2) y <chinbo-> (verso 4), y habiendo llamado la atención previamente sobre el mismo fenómeno al analizar, a modo de escarceo inicial antes de abordar el texto central, dos breves piezas quechuas consignadas por el mismo Betanzos, en las cuales encuentra formas igualmente sonorizadas como <tianguí>, <randi> y <canga><sup>9</sup>, sostendrá que dicho rasgo (consistente en el cambio de /p, t,

9 Tales textos son <acocapa Ynga aucay quita atixu llacxaimoc tianguí cuna punchaupi> “vamos sólo rey y venceremos a tus enemigos que hoy en este día ternas contigo prisioneros” (cf. Betanzos, *op. cit.*, cap. VIII, 32-33) y <caiñoc aprandicanga caiño caprandicachun> “este será en lugar de mi persona este sea en lugar de mi persona” (cf. *op. cit.*, cap. XXVII, 131), que nuestro autor restituye como <aco çapa Ynga aucayquita atixū llacsa(i)moc tianguí cunã punchaupi> y <cai ñocap randiy canga cai ñocap randiy cachun>, respectivamente. Al respecto debemos señalar que mientras que la segunda restitución es impecable, la primera resulta incompleta y deficiente. En efecto, la expresión <llacxaimoc>, que el autor restituye como <llacsa(i)moc>, solo habría sido identificada en su componente radical <llacxa->, que correspondería a *llaksa-*, dejando como algo ininterpretable el parcial <-imoc>, donde la lectura de <i> le parece dudosa. Por lo que toca a la restitución de *llaksa-*, ella se basa en la raíz <llacsa-> y derivados que recogen González Holguín ([1608] 1952: I, 207) y Bertonio ([1612] 1984: II, 199), de manera que, de acuerdo con los significados que estos autores proporcionan, Szemiński parafrasea como “el que mirando hace que otros se turben de miedo”. Por lo demás, el carácter participial de esta glosa quizás obedezca —el autor no lo explicita— a la interpretación de la <c> final del enigmático <-imoc> como la marca agentiva -q. Como quiera que fuese, la traducción resulta así forzada en forma y significado, a la luz de la rendición ofrecida por Betanzos, en la que la expresión, lejos de corresponder a la de un sujeto, asume el rol de objeto del verbo tiya- ‘tener’: “ternas contigo prisioneros”. El problema está, sobra decirlo, en la lectura del segmento <-imoc>. Por nuestra parte, la restitución que postulamos es la de <llaxacnioc>, forma que analizamos de la siguiente manera: *llaša-q-ni-yuq*, donde el verbo *llaša-* ‘despojar, saquear’ (cf. González Holguín, *op. cit.*, I: 211: <llassa-> “saquear despojar en guerra”) aparece nominalizado mediante el agentivo -q, derivando en ‘despojador, saqueador’. De otro lado, para expresar la posesión

k, q/ en [b, d, g, γ] tras consonante nasal) sería propio de los “Inkas del Qusqu mismo”, pues dicha “costumbre fonética no existió en quechua común cuzqueño del siglo XVI” (p. 381).

Pasando al verso 2, Szemiński repara en el hecho de que si bien <yndi> puede considerarse como “posiblemente de origen quechua”, <yoca> (es decir /yuqa/) es definitivamente aimara; pero —y aquí viene lo más importante—, la frase <yndin yoca> “no es quechua ni aymara”, pues para la glosa “hijo del sol” debía esperarse *inti-p churi-n* en la primera lengua o *inti-na yoca-pa* en la segunda, al margen del carácter sonoro de la consonante dental de <yndi>. Comparadas estas frases con la que registra el cantar, y descartada la forma quechua como candidata por ser la más divergente, más próxima a ella resultaría la del aimara, pero el autor desecha esta posibilidad aduciendo dos razones, una de orden gramatical y la otra de índole diacrónica: por la primera, para ser aimara, necesitaría de la marca de posesión exigida por la frase genitiva, que siendo el poseedor de tercera persona debía ser *-pa* (o sea, se habría esperado *yuqa-pa*); por la segunda, la marca genitiva del aimara del siglo XVI (sic) debió haber sido *-na* (es decir, debió tenerse *inti-na*) y no la forma apocopada *-n*, que correspondería a las variedades modernas de la lengua. Descartados, pues, el quechua y el aimara como arquetipos del verso en cuestión, Szemiński recurre al puquina en busca de solución. La respuesta a su pregunta la encuentra en el libro *Langue Puquina* (1894) de Raoul de la Grasserie, quien, sobre la base del análisis léxico y gramatical efectuado en los textos recogidos por Jerónimo de Oré (1607), postula la marca *-n* como “suffixe de génitif” de la lengua (cf. p. 5): así en <Dios-n yglesia> ‘iglesia de Dios’, donde puede observarse, en efecto,

---

del botín o del despojo, la construcción recibe el derivador *-yuq*, cuya sufijación exige la inserción del morfema vacío *-ni* cuando la base acaba en consonante, que es precisamente nuestro caso: <llaxacnioc> significaría entonces ‘tener despojos, disponer de botines de guerra’, que es justamente lo que reza la glosa betancina. Digamos, finalmente, que la notación de <llaxa> parece ser un caso de ultracorrección motivado por el valor ambiguo que entonces tenía la grafía <x> (que no solo podía representar a la sibilante /s/, como vimos, sino también al grupo consonántico /ks/, cuyo valor sigue teniendo vigencia entre nosotros). De esta manera, resulta claro que la lectura que hace Szemiński del segmento, casándola con /k/, es enteramente arbitraria. Por lo demás, nuestra interpretación de <llaxa> como *llaša-* se basa no solo en la cita del jesuita careño sino también en la forma en que el mismo verbo es consignado por Cristóbal de Molina en uno de los pasajes de su “oración por todos los yngas”, en el que se hace una invocación para que los soberanos no sean vencidos ni despojados de su reino: <ama atisca, ama llasasca cachuncho> (cf. Molina 1573: fol. 17v). Para abundar sobre lo mismo, el propio Betanzos recoge la expresión <llaxaguaci> (es decir /llaša wasi/ como equivalente de ‘casa donde se despositaban los despojos de guerra’ (cf., *op. cit.*, cap. XIX, fol. 47v y XX, fol. 50).).

dicho morfema; pero, además, puede constatarse también la ausencia de concordancia del elemento poseído respecto del poseedor (obligatoria en quechua y aimara), es decir <Dios-n yglesia-0>, rasgo que sería propio del puquina. En vista de ello, concluye nuestro autor, la expresión <yndi-n yoca> estaría respondiendo exactamente a las reglas de formación de la frase genitiva de la lengua puquina, siguiendo el análisis ofrecido por de la Grasserie.

Seguidamente, el autor se detiene en el examen de los versos 3-6, que muestran una estructura homóloga 3-4 y 5-6, donde 3 y 5 repiten la misma frase: <Solay malca>. Valiéndose de la glosa castellana no le es difícil identificar <Sola> con *\*sora*, así como tampoco le resulta problemático ver en <malca> una variante de *\*marka*, el equivalente del quechua *llaqta* ‘pueblo’, aunque el cambio *r* > *l* en posición interna de palabra (*\*sura* > *sula*, *\*marka* > *malka*) no parece inquietarlo mucho. Es más, Szemiński cree encontrar, erradamente en nuestra opinión, el registro de <marca> en Gonçález Holguín (*cf. op. cit.*, I, 231), con el significado de “valedor, o abogado protector”, hecho que en su opinión calzaría perfectamente con el significado que Taylor (1987: 30-31) le asigna a su equivalente *llaqta*, que no solamente habría significado “pueblo, sino más bien la divinidad protectora y fundadora del grupo, y el grupo mismo con su centro religioso, territorio y gente” (p. 385). De esta manera, <Solay malca> significaría “todo el pueblo de los Soras con sus dioses, líderes y territorio”<sup>10</sup>. Lo único que parece desorientar aquí a nuestro autor es el supuesto sufijo -y de <Sola-y>, que lo induce a sugerir que sería el vocativo quechua de la misma textura, olvidando que, de ser así, dicho morfema habría tenido que aparecer al final de la frase y no al medio (es decir, se habría esperado algo como *\*<Sola malca-y>*).

Procede luego el investigador con el pareado <chinbo-lei> - <axco-ley>. Aquí también, valiéndose de la glosa, logra identificar la raíz ambivalente <chinbo-> como *\*chimpu-*, registrada tanto en quechua como en aimara (*cf.*

10 Al margen del significado que Taylor le atribuye a *llaqta*, creemos que Szemiński incurrir en grave error al identificar la palabra *marka* ‘pueblo’, no consignada en Gonçález Holguín, con <marca> “el soberado, o los altos de la cassa” y <marca> “el valedor, o abogado protector” (*cf. op. cit.*, I, 231). Ausente está aquí, como se ve, el significado de ‘pueblo’, pues la voz *marka* es de origen aimara (asimilada por algunos dialectos del quechua central; pero *cf. Garcilaso [1617] 1944: I, XXXIII, 90*), aunque no sería antojadizo asociarla con <marca> ‘altos de la casa’. Como quiera que fuese, el hecho es que <marca> “valedor” debe ser interpretado como *marq’a* (de allí, por ejemplo, *marq’aqin* ‘padrino’) con postvelar glotalizada, es decir con /q’/ y no con /k/, que en cambio le corresponde a *marka* ‘pueblo’. Por consiguiente, la “coincidencia” que encuentra Szemiński entre el significado postulado y el que Taylor le asigna a <llaqta> es producto de una asociación que parte de una interpretación gratuita del léxico colonial, práctica a la que nos tienen acostumbrados algunos etnohistoriadores.

Gonçález Holguín, *op. cit.*, I, 110; Bertonio, *op. cit.*, II, 82), con el significado de ‘señal de lana o hilo’ o de ‘señalar algo (con lana o hilo)’. De manera que <chinbo-lei> significaría “puso de borlas”, como dice la versión castellana del cantar. En cuanto al verso <axco-ley>, confiesa el autor no haber podido localizar en ningún diccionario la raíz <axco->, lo cual era de esperarse, según veremos adelante, pero que en su opinión debió significar ‘venció’, y, más que eso, “tiene que significar dominó y domina” (!). Quedaba entonces por explicar el “marcador” *-lei ~ -ley*, “que no puede ser quechua ni aimara”, sobre todo porque, según las reglas de estas lenguas, las vocales medias (en este caso la [e]) solo se dan en la vecindad de una consonante postvelar (y, sin embargo, nada nos dice de la forma <Yupangue>, que igualmente registra vocal media). En relación con los mismos versos, el autor observa, correctamente, que la frase <Sola-y malca> constituye el objeto directo de <chinbo-lei> así como de <axco-ley>, con un orden objeto-verbo no solamente propio del quechua y del aimara sino también del puquina, pero que, a diferencia de lo que ocurre en las dos primeras lenguas, que marcan su objeto directo (OD) mediante *-kta ~ -ta*, en el quechua, y la supresión de la vocal del núcleo del objeto en el aimara (en el verso se esperaría algo como \**Sulay malkθ*), aquí no aparece ninguna marca, precisamente como ocurre en puquina: tendríamos al frente entonces una prueba más en favor de esta lengua como el idioma del cantar. Notemos, sin embargo, que cuando Szemiński le exige al aimara la marca de OD por supresión de la vocal incurre en anacronismo, puesto que así como nos dice que la forma aimara del genitivo era *-na* (sin apócope de la vocal) en el siglo XVI, de igual modo debiera saber que por la misma época no se recurría aún a la apócope para marcar el objeto directo.

En relación con los versos 7-8, que repiten el “sonsonete” <haguaya guaya>, sostiene el investigador, apoyándose en el registro de una serie de expresiones quechuas reminiscentes de aquella registradas por Gonçález Holguín (*cf. op. cit.*, I, 143, 164, 191), que quizás “debiera[n] traducirse” como “O norabuena” y/o “Ay Dios, ay Dios”, sugiriéndonos que la primera sílaba, que “tiene que contener una vocal larga” (sic), constituiría una exclamación de por sí; de allí la restitución del verso como <hä guaya guaya>.

Finalmente, a manera de conclusión del análisis ofrecido, el autor enumera las siguientes características formales atribuibles al cantar: (a) por su fonética, no sería quechua ni aimara; (b) por su léxico, registraría cinco términos “panandinos”: <ynga, Yupangue, malca, yndi, chinbo->, uno de origen aimara <yoca>, dos del quechua cuzqueño <hä, guaya>, un nombre propio “de filiación desconocida” <Solay>, y “un verbo que no es quechua ni aimara, sino propio del canto”: <axco->; (c) morfológicamente, registraría el genitivo puquina *-n*, el “sufijo” <-lei ~ -ley>, “propio del texto”, y el intensificador *-y*, que sería o bien “propio



del texto” o bien cognado del vocativo quechua de la misma forma; y (d), en fin, sintácticamente, el cantar contendría “dos construcciones [frase genitiva y ausencia de marca de OD], ambas puquinas”. Como consecuencia de todo ello, concluye el autor, “la gramática se parece a la del puquina descrito por Raoul de la Grasserie en base a los textos de Oré de 1607” (p. 387). Por consiguiente, aquí tendríamos la evidencia esperada de la lengua secreta de los incas, que habría sido la puquina.

### 3.2. La versión de Torero

Como se dijo, la incursión del estudioso sanmarquino en el debate fue motivada por el artículo de Szemiński, sobre todo, según declaración del autor, “para evitar que especialistas no lingüistas sean confundidos por conclusiones equivocadas”. Así, pues, en su artículo, el autor se propone demostrar, en abierta discrepancia con el historiador polaco, que el cantar aparece “formulado en un idioma aru<sup>11</sup>, probablemente una variedad aimara con ciertos rasgos divergentes, y no en lengua puquina”. En función de ello, pasa a comentar críticamente la propuesta de Szemiński a la par que irá desarrollando la suya propia. Siguiendo el procedimiento anterior, aquí también trataremos de exponer sus razonamientos, reservándonos en lo posible cualquier observación de fondo para cuando tengamos que ofrecer nuestra hipótesis alternativa.

De primera intención, manifiesta el autor estar de acuerdo con Szemiński en cuanto a su disposición versificada del cantar. De igual manera, le parecen acertadas sus apreciaciones respecto de las características fonético-fonológicas del texto, en particular en lo concerniente a los fenómenos de sonorización tras nasal y lateralización (cambio *\*r> l*), destacando que si bien el primero es la nota común en los textos quechuas que Betanzos (y otros cronistas, agregaríamos) atribuye a los incas, el segundo parecería ser exclusivo de la lengua subyacente al cantar. No piensa lo propio, sin embargo, respecto del análisis gramatical efectuado por el historiador polaco, pues declara disentir con la mayor parte del mismo, así como de las conclusiones derivadas de él. Seguidamente ofrece su propia interpretación, la misma que, según lo anuncia, “respeto la escritura de Betanzos”, haciéndola acompañar “de una traducción verso por verso que

---

11 En la terminología del autor, *aru* corresponde al nombre de la familia a la cual pertenecerían tanto el jacaru-cauqui (aimara central), de las serranías de Lima, como el aimara altiplánico o sureño en general. En Cerrón-Palomino (1994) expusimos las razones por las cuales tal acuñamiento, que incluso nosotros llegamos a emplear en algún momento, resulta no solo desafortunado sino sobre todo inmotivado: de allí que preferamos hablar de la familia aimara o, para evitar ambigüedades, *aimaraica*, término empleado ya por Bertonio. Sobre el punto, véase también Cerrón-Palomino (2000: cap. I, § 1.5).

busca captar el sentido del cantar a través de la versión del cronista”. La restitución alternativa va como sigue:

1	Ynga Yupangue	Inca Yupanqui,
2	yndi-n yoca	hijo del sol,
3	solay-malca	a los soras
4	chinbo-le-y	puso de borlas,
5	solay-malca	a los soras
6	axco-le-y	.....
7	haguaya guaya	(sonsonete)
8	haguaya guaya	(sonsonete)

Pues bien, tras observar que el primer verso contiene al sujeto, Torero se detiene en el análisis del segundo verso, que obviamente constituye una aposición respecto del primero<sup>12</sup>. Pasando por alto el anacronismo en el que incurre Szemiński al señalar que para que <yndin yoca> pudiera corresponder al aimara del siglo XVI debía registrar la forma “llena” del genitivo, es decir *-na*, el primer reparo de fondo que le hace es no haber advertido que en el aimara de la época “las designaciones que funcionan como nombres propios siguen precisamente el molde consignado por Betanzos”. En prueba de tal generalización, sin embargo, solo aporta un ejemplo entresacado de Bertonio: el topónimo <Villcanuta>, que según el ilustre aimarista significa “casa del Sol” (donde <villca> es sol y <vta> ‘casa’), y que refiere a un “adoratorio muy celebre entre Sicuana y Chungara” (*cf. op. cit.*, II, 386). No obstante, el ejemplo le parece contundente, y de esta manera concluye que “la secuencia *yndi-n yoca* es perfectamente aimara”. La segunda observación fundamental de Torero está dirigida contra la pretendida estructura puquina de la frase genitiva en cuestión. Con su reconocida autoridad en el estudio de la antigua lengua del Collao, el autor descarta toda atribución al puquina de la frase antecitada, observando que la construcción genitiva en dicha lengua se formaba por simple yuxtaposición, es decir sin marca alguna, como en <Dios chuscu> ‘hijo de Dios’, <Christo pip> ‘cuerpo de Cristo’, <Eua hayagata> ‘hijos de Eva’, etc. (*cf. Oré 1607: 107, 127, 401*). Observa Torero que el

12 Aquí objeta a Szemiński, injustificadamente, por haber considerado a <yoca> como palabra “panandina”, cuando aquél no lo dice, pues las “dos palabras panandinas” a las que alude son las del primer verso. Al margen de lo inapropiado del concepto de “panandino” aplicado a algunos términos en razón de su difusión en más de una lengua, estamos de acuerdo con Torero en que, en todo caso, solo <yndi> podría gozar de dicho estatuto, puesto que el término acababa de reemplazar, entre otros, a su equivalente aimara willka, propio de las variedades sureñas (*cf. Bertonio, op. cit.*, II, 386: <villca> “el sol como antiguamente dezían, y agora dizen inti”).

ejemplo recogido por de la Grasserie y citado por Szemiński —<Diosn yglesia>—, con marca genitiva de *-n*, solo se da en dos ocasiones a lo largo de todos los textos puquinas del criollo huamanguino, y en una misma oración: <Quiñ hatai Diosn Yglesia huananac?>, traducida por el autor como “¿Qué quiere [el bautizado] de la iglesia de Dios?” (cf. Oré, *op. cit.*, 62, 69). Para el estudioso es claro entonces que aquí estamos ante un calco de la estructura genitiva aimara, fenómeno que se daría precisamente “en textos paralelos en las mismas páginas”. Habría sido entonces una ligereza de de la Grasserie, quien, no obstante advertir la escasez de ejemplos del tipo <Diosn yglesia> en los textos oreños, no se inmutó al postular *-n* como la marca genitiva del puquina, creándole a Szemiński la ilusión de haber encontrado allí la clave para su hipótesis de la lengua del cantar. Luego, abundando en datos que ilustran la peculiaridad de la construcción genitiva, Torero desecha también otro de los ejemplos exhumados por de la Grasserie<sup>13</sup>, y citado igualmente por Szemiński, por no calzar con una estructura genitiva. Se trata de la frase <oracion kallaka-n kor-na>, donde <kallaka-n>, la forma supuestamente genitivizada, responde más bien a la estructura subyacente *kallaka-no* (elemento derivado a partir del verbo *kallaka-* ‘hacer’ y del nominalizador *-no*). A propósito del ejemplo, observa que en la forma *kor-na* ‘en tiempo’, en cambio, estaríamos ante el morfema locativo *-na*, sufijo “propio” del puquina que alternaría con *-ut* (como en *men-ut* ‘en el nombre’). La frase podría traducirse como ‘al tiempo de hacer la oración’.

En relación con los versos 3-5, y comenzando con la frase <Solay malca>, que traduce como “a los soras”, observa, al igual que Szemiński, que puede ser puquina, pues en esta lengua el objeto directo, que es el rol que cumple dicho sintagma, no recibía ninguna marca; pero, a diferencia de lo señalado por el investigador polaco, sostiene que tal propiedad “era también un rasgo del aimara de los siglos XVI y XVII”, lo cual, sin embargo, no es del todo cierto<sup>14</sup>. Como quiera que fuese, en conexión con el OD en cuestión, arguye el autor que, siendo el puquina una lengua ergativa, la frase nominal en función de sujeto debía recibir una marca especial, que en este caso era *-s*, como se puede observar, por

13 Con respecto a las expresiones <Yqui-n> ‘del Padre’ y <Chuscu-n> ‘del Hijo’, que cita igualmente el estudioso francés (cf. de la Grasserie, *op. cit.*, 5), seguido por Szemiński, y que Torero no comenta, es obvio que también deben descartarse, puesto que responden a una mala lectura que se hace de <Yqui-m> y <Chuscu-m> de la fórmula de la perignación, donde *-m* (y no *-n*) funciona como un coordinador serial, de forma parecida a como lo hacen *-pas* en el quechua y *-sa* en el aimara.

14 En efecto, como lo hemos señalado en otro lugar (cf. Cerrón-Palomino 1997c: § 5.3.1.3), por lo menos algunas variedades del aimara sureño (por no mencionar la central) marcaban aún el OD con los reflejos (ya sea alargamiento vocálico o simple aspiración) del antiguo sufijo *\*-ha*, que codificaba el mencionado rol.

ejemplo, en <chu-s pampachequispench> “él te perdonará” y <Christo-s Yglesia hatans> “Cristo ama a la iglesia” (cf. Oré, *op. cit.*, 173, 223), donde los sujetos de los verbos transitivos (*pampache-* ‘perdonar’ y *hata-* ‘amar’) portan dicha marca, es decir *chu-s* ‘él’ y *Christo-s* ‘Cristo’, respectivamente. Acorde con esto, si el texto fuera puquina, deberíamos esperar que el sujeto <Ynga Yupangue>, así como su aposición <yndin yoca>, portaran la marca ergativa, es decir fueran \**Ynga Yupangue-s* e \**yndi-n yoca-s*, respectivamente. Esta “prueba”, naturalmente, no la pudo manejar Szemiński en la medida en que los datos del puquina que empleó se basaron en “las incompletas y a menudo erradas interpretaciones” de de la Grasserie<sup>15</sup>. Finalmente, en cuanto a los componentes del OD en discusión, señala Torero que, por lo que respecta a la forma <Solay>, sin el corte morféxico absurdo introducido por Szemiński, es apenas una variante del gentilicio *sora* (de igual forma que lo eran *chinchay* ~ *chinchá* o *aymaray* ~ *aymara*), aunque reconoce que dicha variación merece ser estudiada; <malca>, a su turno, común al aimara y a ciertos dialectos centroperuanos, estaría delatando en el texto una procedencia aimara y no quechua ni menos puquina.

Por lo que respecta a los versos 4 y 6, de acuerdo con el historiador polaco, señala que estos contendrían dos raíces verbales, que Betanzos, según nuestro autor, “traduce” como “venció... e puso de borlas”. Si bien no le es difícil encontrar el significado de <chinbo->, pues coincidiendo con Szemiński observa que poniéndoles borlas a los caciques soras vencidos, Inca Yupanqui, además de humillarlos, “aprehendía posesión de ellos y de sus pueblos y provincias, como bien dice el cronista”; en cambio, al igual que el colega polaco, también muestra su absoluta perplejidad frente al segundo “verbo”, es decir <axco->: “no hemos logrado identificar[lo] en ningún diccionario quechua o aimara, ni se da entre los vocablos puquinas conservados”, sentencia, para luego agregar, dando rienda suelta a la fantasía, que “quizás remita al acto de echar chicha y migas sobre la cabeza, que el cronista describe”. Conforme veremos, la trampa de todo ello estuvo en ceñirse literalmente a la glosa de Betanzos, amén de la ausencia de un olfato lingüístico elemental, que extraña en un avezado estudioso de las lenguas andinas como Torero. Finalmente, en relación con el parcial recurrente

15 Torero reprocha a Szemiński por quejarse, sin fundamento según el colega sanmarquino, de no haber podido acceder a su tesis de doctorado, que versaría precisamente sobre el puquina. La verdad es que tampoco nosotros fuimos afortunados en localizarla. Sin embargo, gracias a la gentileza de Bruce Mannheim, quien nos extendió una copia del trabajo al que tal vez se refiere Torero en su comentario, hemos podido finalmente acceder a su consulta. El texto (105 pp.), sin fecha, tiene por título “Le puquina, la troisième langue générale du Pérou”, sin ningún formato o mención que indique que se trate de una disertación, y, por más señas, apenas lleva un sello de la biblioteca de la Universidad de París.

*-lei* ~ *-ley* que aparece adherido a los “verbos” <chinbo-> y <axco->, manifiesta que aquel “no se deja analizar de manera inmediata”, pero lejos de renunciar como Szemiński ante el aparente enigma, ensaya una interpretación a partir del aimara. Esta va como sigue: ya que <chinbo-> y <axco-> deben corresponder a “venció” y “puso” (no de manera correlativa, como se infiere de la versión normalizada que ofrece el autor), tales “verbos” deben también estar en ‘3a. persona de pasado’, y, por ende, la porción *-lei* (o su variante) debía contener dicha información. El paso inmediato lo da segmentando <-lei> en *-le-i*, donde la <-i> (o su alternante <-y>) sería la marca de ‘3a. persona’ correspondiente al tiempo no-futuro del aimara, es decir *-i*; el sobrante <-le>, a su turno, será identificado como reflejo de *\*-ra*, sufijo llamado “multiplicador” o “serial”, con el cambio de lateralización ya visto, aunque sin explicar el surgimiento de la vocal media, quizás por parecerle demasiado trivial, que no lo es. Aunque coincidimos en la identificación de tales morfemas, hay en todo ello una grave omisión que el autor dejó pasar, víctima de la notación ortográfica del manuscrito.

No comenta nada, finalmente, a propósito de los versos repetidos 7 y 8, que a lo sumo “normaliza” como <haguaya guaya>, y ello tal vez por considerar la expresión involucrada como una forma exclamativa, de naturaleza marginal, gramaticalmente hablando, aunque de ningún modo en términos pragmáticos.

De acuerdo con su premisa inicial, concluye el investigador que la lengua del cantar, propia de la casa imperial, era una variedad aimara que “tenía una serie de rasgos fonéticos peculiares dentro de la familia lingüística”, a saber: la sonorización de las oclusivas tras nasal y la lateralización de *\*r*. Observa, sin embargo, un problema que sugiere ser investigado: el aimara del cantar no respondería a la variedad que podría inferirse para la zona del Cuzco a partir de las influencias de esta en el quechua cuzqueño, pues el idioma hipotético postulado no registraría tales fenómenos (sonorización y lateralización). Volveremos sobre este punto en su debido momento.

#### 4. Nuestra interpretación

En esta sección intentaremos una lectura alternativa del cantar. Al hacerlo, se pondrá de manifiesto que ella no desdeña los aportes adelantados por los autores comentados, particularmente en lo que se refiere a la restitución formal del texto, y en parte también a los análisis gramaticales del mismo y a su traducción. Como se recordará, tanto Szemiński como Torero fracasaron en su intento por develar el significado de uno de los versos, no obstante que, conforme veremos, su traducción nos la sugiere de manera cristalina el propio Betanzos. Creemos que en este caso el error estuvo motivado por el hecho de no haberse

leído con cuidado el pasaje del cronista en el que narra los preparativos de la celebración del ritual ni mucho menos otras referencias cronísticas que dan cuenta del arte guerrero y de la celebración de los triunfos marciales de los incas. Además de formular observaciones puntuales a las propuestas de los autores mencionados, allí donde sea necesario hacerlas, fuera de las que ya se adelantaron en las secciones precedentes, quisiéramos demostrar, como parte de nuestra hipótesis central, que el material del cantar, si bien puede ser atribuido a una variedad aimara local (prequechua), estaría preservando al mismo tiempo restos fragmentarios de la lengua puquina. Ello quiere decir que no creemos que Torero haya demostrado que por lo menos parte del texto del cantar no sea también asignable a aquella lengua. Dicho en otros términos, lo que quisiéramos señalar es que el cantar estaría proporcionándonos, en forma sin duda sugerente, aquel material que podría finalmente considerarse como una muestra, si bien fragmentaria e indirecta, de lo que habría sido el idioma particular de los incas.

Con el objeto de desarrollar el punto de vista anunciado, comenzaremos proponiendo de entrada lo que podríamos llamar la “forma subyacente” del cantar, la misma que, como se verá, responde a nuestra interpretación del texto, hecho que a su vez facilitará la restitución formal y semántica del cantar en su conjunto, tal como nos lo ha transmitido el cronista. Seguidamente ofrecemos las dos versiones formales del texto (subyacente y normalizado) y su traducción, para proceder con los comentarios justificatorios respectivos.

<i>A. Texto subyacente</i>	<i>B. Texto normalizado</i>	<i>Traducción</i>
1 Inqa Yupanki,	Ynga Yupangui,	Inca Yupanqui,
2 inti-na yuqa	indin yuca	hijo del sol.
3 Suraya marka	Sulay malca	A los soras
4 chimpu-ra-ya-i,	chimbulayi,	les puso borlas;
5 suraya marka	sulay malca	a los soras
6 aqšu-ra-ya-i.	axculayi.	les puso sayas.
7 Ha, way, way;	¡Ha, waya waya;	¡Taratara,
8 ha, way, way.	ha, waya, waya!	tararara!

Con respecto a las versiones, hay que señalar que la fundamentación de A se hará evidente mientras discutamos B en consonancia con la restitución propuesta por Torero. Siguiendo la práctica de nuestros colegas, aquí también se procederá con el análisis verso por verso. Obviamente, la versión que postulamos hallará su justificación a partir del examen del texto y del cotexto betancino en su conjunto.

Pues bien, en relación con el primer verso <Inga Yupangui>, y a propósito del fenómeno de sonorización ilustrado por él, vale la pena referirse de una vez por todas a dicho rasgo, que asimismo se manifiesta en los versos 2 y 4, en <indi> y <chimbo->, respectivamente. De igual modo, conviene también abordar de una vez el otro rasgo notorio consistente en la lateralización de \*r, que se observa en el verso 3, manifiesta en <Sulay> y <malca>, así como en 4 y 6, en forma repetida, bajo la terminación <-lei ~ -ley>.

En cuanto al primer fenómeno, coincidimos con Szemiński y Torero en atribuirlo al quechua de los incas (no necesariamente al del pueblo en su conjunto), pero disentimos del segundo de los autores cuando el mismo rasgo es propuesto como nota peculiar de la lengua del cantar que, como sabemos, sería para aquél una variedad de aimara local. Al margen del idioma en cuestión, es obvio que su realización en labios de las damas cuzqueñas que entonaban el himno se resentía de los hábitos articulatorios propios de la gente de la corte, cuyo quechua, aprendido de los chinchaisuyos, ya llevaba dicha marca: la sonorización de oclusivas tras nasal, tal como aparece ilustrada en las crónicas tempranas, y —de manera más compacta y sistemática— en las obras del Nebrija indiano (cf. Santo Tomás [1560] 1994a, [1560] 1994b). A medida que la variedad chinchaisuya —la “lengua general” de que nos hablan las primeras crónicas— se masificaba en el área cuzqueña, aquella fue perdiendo dicho rasgo, por presión de los hábitos fonatorios de los usuarios, cuyo aimara originario desconocía dicho fenómeno. En tal sentido, atribuyendo la sonorización no a la lengua subyacente del cantar sino a los efectos de su ejecución en labios de las pallas cuzqueñas, desaparece la contradicción que Torero cree encontrar entre el tipo de aimara que se trasluce en el himno y aquel que podría inferirse hipotéticamente a partir de la influencia que la lengua de sustrato aimara habría ejercido en el quechua cuzqueño que, como sabemos, no registra el fenómeno en discusión. Por lo demás, efectivamente, las únicas variedades aimaras que conocen dicho rasgo, y al parecer como un fenómeno reciente, son las habladas en Oruro (cf. Briggs 1993: cap. 3, § 3-3.2.1.3.3) y en Chile (cf. Salas y Poblete 1997)<sup>16</sup>.

En lo que respecta a la lateralización, por el contrario, coincidimos con Torero en sostener que el fenómeno tipificaba al aimara local. Ello se puede verificar, ciertamente, a través de huellas indirectas que han quedado, como efecto de sustrato, en algunos dialectos quechuas (en los que se registran, por ejemplo, formas que conllevan el agentivo *-li*, como en *wañu-li* 'enclenque', *puñu-li* 'somnoliento', etc.). Dicho fenómeno, que seguramente se encontraba en proceso

16 Un topónimo enteramente aimara como <Candarave> '(Lugar) donde hay cercos' (proveniente del protoaimara \*<kanča-ra-wi> estaría denunciando una pronunciación quechua chinchaisuya. Para la etimología del nombre, ver Cerrón-Palomino (2008b: II-1, §2).

de generalización (más allá de la posición inicial de palabra, en la que se había consumado en toda la familia lingüística), ya que incluso lo hallamos invadiendo el aimara lupaca (cf. Cerrón-Palomino 2000: cap. V, § 1.6), habría quedado sin embargo trunco tras la quechuización del territorio cuzqueño-collavino, iniciada por los mismos incas<sup>17</sup>.

Retornando ahora al primer verso, conviene que nos detengamos en el título nobiliario de <inga> y en el nombre propio <Yupangui>. Sobre el primero, Torero desliza la idea de que podría tener un origen aimara a partir de *\*yanki* o *\*yamki*, vía metátesis (?), y en apoyo de dicha etimología cita un pasaje de Ulloa y Mogollón ([1586] 1965: 329), quien informa que, entre los collaguas, aimarahablantes de Condesuyos, “*yanqui* es nombre venerado y lo dicen a los caciques principales”. En verdad, para postular dicho entronque, no hacía falta acudir a los collaguas, ni siquiera recordar el apelativo nobiliario con que engalana su nombre el cronista Pachacuti Yamqui Salcamaygua (aimara de ancestro cana): bastaba fijarse en la información que trae Betanzos acerca de la personalidad y hechos de Yamque Yupangue, hijo mayor de Pachacutiy y hermano mayor de Tupa Inca Yupanqui (cf. Betanzos, *op. cit.*, caps. XXIV-XXVI). Es posible, pues, que <yamque> (¿tal vez *\*yamqi*?) fuera de origen aimara, pero creemos que este nombre nada tiene que ver con <inga>. Fuera de la explicación metatésica, que resulta forzada (las metátesis en quechua y aimara no alteran la naturaleza fónica de los segmentos trastocados ni los reducen: lo esperado aquí habría sido *\*kiyan* o *\*kiyam*), lo más probable es que el étimo del nombre fuera *\*inqa*, de probable origen puquina, pues así lo encontró todavía Uhle en Sicuani (cf. Uhle [1910] 1969: nota 14), y así parece sobrevivir aún, relexificado, en las voces *inqachu* ~ *inqaychu*, con el significado de ‘talisman’ o ‘amuleto’ (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-10, § 4.6, nota 18). Por lo que toca a su pronunciación, creemos que a partir del étimo *\*inqa*, la palabra llegó a remodelarse por doble vía: primero sufrió la sonorización de /q/ por influencia del quechua chinchaisuyo y en esa forma la aprendieron los españoles; luego, ante la presión normalizadora del III Concilio Limense (1582-1583), de la cual hace eco el Inca Garcilaso, se desestima la variante <inga>, por considerársela “corrupta”, y se “restituye”, en contra de la etimología, *inca* (es decir, /inka/, con el segmento velar ensordecido)<sup>18</sup>. Y, por lo que toca a <Yupangui>, que según los vuelos

17 Donde, sin embargo, el fenómeno habría cundido sería en el aimara centro-sureño, desplazado y eliminado tempranamente por el quechua, pero modificando severamente a una de las variedades de este: la huanca, que presenta el fenómeno en su etapa consumada (cf. Cerrón-Palomino 2000: cap. VII, § 3.3).

18 Como se recordará, el propio historiador cuzqueño, que en un principio firmaba “Inga de la Vega”, se rectificará más tarde adoptando la falsa restitución (cf. Cerrón-Palomino 1991: § 3) y estampando su nombre como “Inca de la Vega”. De manera que



imaginativos del Inca historiador significaría “contarás sus grandes hazañas, sus excelentes virtudes, su clemencia, piedad y mansedumbre” (cf. Garcilaso, *op. cit.*, II, XVII, 102), etimologizando a partir de la raíz quechua *yupa* ‘honrar, celebrar’ y la marca de ‘2a. persona’ de presente-futuro *-nki* (cf. Cerrón-Palomino 1993: § 2.25), opinamos que estaríamos más bien ante una expresión lexicalizada, a partir de la raíz quechumara *yupa* ‘celebrar, festejar, recordar’, seguida de un sufijo cuya naturaleza queda por explicar (ver, ahora, ensayo 4, § II, donde postulamos la expresión quechumara-puquina \**yupa-na iki* ‘señor digno de recordación’ como el étimo respectivo).

Con respecto al segundo verso, <indin yuca> ‘hijo del sol’, que funciona como aposición del primero, recordemos que, en opinión de Torero, la expresión no sería puquina, como sostiene Szemiński, sino aimara. Argumenta para ello, al parecer de modo contundente, que la frase genitiva en puquina habría sido una simple yuxtaposición (con el orden posesor-poseído), desprovista de marca gramatical abierta, de manera que la *-n* de <indi-n>, que también se da en <Dios-n yglesia>, sería producto de un calco efectuado por el traductor de los textos de Oré en su afán por ahormar el puquina dentro del molde aimara. Observa, de otro lado, que construcciones del tipo <indi-n yuca>, en las que el posesor responde a una subcategorización de “nombre propio”, eran comunes al aimara de la época, y en prueba de ello, como se recordará, trae a colación el ejemplo de <Villcanuta> *lit.* ‘casa del sol’ que consigna Bertonio. En este punto debemos señalar, en primer lugar, que no nos parece correcta la afirmación de que sintagmas como el citado, y con la restricción mencionada, hayan sido usuales en el aimara precolonial. Habríamos querido que el autor abundara en ejemplos, y, sin embargo, solo se limita al caso precitado que, para remate, constituye una forma relexificada. Como tal la da, en efecto, el ilustre aimarista italiano, y no como expresión que respondiera a una construcción sincrónica, para lo cual habría sido necesaria la concordancia exigida por el núcleo de la frase, codificada en este caso con la marca de la ‘3a. persona posesora’ *-pa*: o sea, \*<villca-n uta-pa>. De otro lado, encontramos una contradicción en Torero cuando, a la par que le niega carácter puquina al sufijo *-n* de la expresión <indi-n>, le otorga estatuto genuino al locativo *-na* (como en <hanigo pacas-cuna-na> ‘en los cielos’). Lo que el colega pasa por alto es que la marca locativa del aimara es también *-na*; pero, lo que es más, omite mencionar que en esta lengua el genitivo y el locativo tienen la misma textura fónica (que, en algunos dialectos, también expresa el instrumental; cf. Cerrón-Palomino 1997c: §§ 5.3.1.4, 5.3.1.5). Por nuestra parte, opinamos

---

la pronunciación actual de /inka/, que se impuso no solo en castellano sino también, por influjo de este, en el quechua, no estaría reflejando sino una normalización errática postulada por los traductores del Tercer Concilio (cf. Cerrón-Palomino 1992).

que no solo la *-n* genitiva de <Dios-*n* yglesia>, y por consiguiente la de <indi-*n* yuca>, tienen una procedencia aimara sino que lo propio vale también para el locativo *-na*: en ambos casos estaríamos ante un préstamo muy antiguo en la lengua (compitiendo con *-ut*, en el caso del locativo, y llenando un vacío en la asignación del rol de poseedor en la frase genitiva), y no ante un mero calco gramatical inducido *ad libitum* por los componedores de los textos de Oré. De manera que la frase <indi-*n* yuca>, donde la marca genitiva muestra apócope vocálica, al igual que ocurría con *-na* ‘locativo’, puede pasar como puquina perfectamente, sobre todo cuando al mismo tiempo no requiere de concordancia de posesión, obligatoria en aimara (y en quechua). Incidentalmente, podemos ver cómo el puquina no solo había tomado como préstamo tales morfemas (del mismo modo que otros del quechua) sino también sus reglas de elisión vocálica. La poca frecuencia de dicha construcción en los textos oreños no se debería a una falta de consistencia en la supuesta aimarización deliberada de sus redactores sino a un simple azar. Por lo demás, según hemos venido llamando la atención (*cf.* Cerrón-Palomino 1997b: § 5.24), a esa misma forma puquina (bastante aimarizada) corresponden seguramente los nombres de los *ceques* <Colcampata> (<\*/quɫqa-na pata/) ‘terracea del granero’, <Omanamaru> (<\*/uma-na amaru/) ‘serpiente del agua’, <Poquenpuquio> (<\*/puqi-na pukyu) ‘manantial de los puquinas’ y <Poquencancha> (\*/\*puqi-na kanča/) ‘aposento de los puquinas’, amén del famoso <Villcanuta> (<\*/wiłka-na uta/) ‘casa del sol’, expresiones todas en las cuales los componentes pueden ser de raíz quechua, aimara e incluso puquina (un solo caso), pero cuyo esquema estructural responde al de la última de las lenguas mencionadas (sobre lo mismo, ver ahora ensayo I-2, § 6.1.1).

En relación con el verso 3 <solay malca>, que se repite en 5, este es interpretado correctamente por nuestros colegas como “a los soras”, es decir como OD del verbo <chimbo-> del verso siguiente. Sobre la forma inusitada del gentilicio, Torero se limita a señalar que <solay> es mera variante de <sola>, lo cual es acertado, pues lo propio podemos decir del etnónimo conocido *chanka* ~ *chankay* (así, <Chancaimarca>, en Chumbivilcas, por ejemplo). Agrega, sin embargo, que el origen de la variación merecería un estudio de por sí. Al respecto, debemos señalar que, por lo que toca al topónimo en discusión, una ojeada a los diccionarios geográficos de Paz Soldán (1877) y Stiglich (1922) nos proporciona la recurrencia del mismo, tanto en forma aislada como seguida de algunos sufijos o nombres, en el vasto territorio centro-sureño andino, comenzando desde Ancash, aunque con mayor frecuencia en la región sureña, donde su presencia es más compacta. En cuanto a su fisonomía con lateralización (es decir *sola* y derivados), dicha variante se circunscribe a los departamentos sureños de Cuzco, Puno, Arequipa, Moquegua y Tacna, coincidiendo con la ofrecida por el cantar. Respecto de su etimología, examinando los topónimos en los que aparece, no es

difícil extraer la forma \**šura* como la raíz originaria, una vez desligada no solo de los compuestos en los que asoma (del tipo <Sorabamba> ‘llanura de soras’, <Soracocho> ‘laguna de soras’, <Soravito> ‘península de soras, etc.) sino también de los sufijos con los que se combina (como en <Sora-ni> ‘lugar con soras’, <Sola-n> ‘(lugar) con soras’, <Sora-s> ‘lleno de soras’, etc.), donde la raíz postulada alude a una especie de planta nativa<sup>19</sup>. De manera que <Soraya ~ Solaya> (que también se dan) contienen una desinencia, que lejos de ser el vocativo que sugería Szemiński, parece ser a la vez una variante de \*-wi, sufijo diagnóstico aimara que Middendorf no atinaba a descifrar, pero que puede asociarse con el morfema derivativo -wi de la lengua, como en *manq’a-wi* ‘lugar donde se come’. Dicho sufijo, que en el quechua habría sufrido apócope, pasó a ser -w (cf. <Sorao>, en Yauli, Junín), pero al mismo tiempo, por influencia del aimara (lengua panandina y prequechua en los Andes centrales), habría cambiado en -y (aparte de las alternantes interjectivas del tipo *alalaw ~ alalay* ‘¡qué frío!’, cf. con las variantes *p’unchaw ~ p’unchay* ‘día’, *ñawpa ~ ñaypa* ‘delante’, *wawqi ~ wayqi* ‘hermano de varón’, *llawt’u ~ llayt’u* ‘borla imperial’, etc., cuyas segundas formas acusan influencia aimara): de allí, entonces, nuestra forma <Solay>, que eventualmente podía regresar al aimara con la vocal paragógica exigida por la lengua, como en <Solaya> o <Soraya> (así, por ejemplo, el caso concreto de <Chinchao> o el de su variante <Chinchay>, que dio <Chinchaya>)<sup>20</sup>.

Pasando ahora a los versos 4 y 6, cuya estructura formal es exactamente paralela: <chinbolei/ axcoley>, tanto Szemiński como Torero traducen el primero, siguiendo a Betanzos, como “puso de borlas”, pero ya se vio cómo ambos quedan desconcertados frente al segundo, al no haber podido dar con el término involucrado en ninguno de los vocabularios quechuas y aimaras disponibles. Apegándose ingenuamente a la glosa del cronista, que en este punto omite proporcionarnos el significado de <axcoley>, y limitándose a parafrasear ambos versos como “venció e puso de borlas”, el estudioso polaco concluye audazmente que dicha expresión no solo “tiene que corresponder a ‘venció’”, sino

19 Se trata de la especie *Alchemilla L.*, de la familia rosácea, conocida también en los dialectos quechuas locales como *akashpa kirun* ‘diente de cuy’ (quechua central) y *sillusilla* ‘uñosa’ (quechua sureño) (cf. Soukup 1980: 384). En su forma reduplicada, *sora-sora*, puede aludir también a otra especie, la *Calamagrostis Adans.*, de la familia poacea, una variedad de ichu, “con hojas rígidas y fuertes” (cf. Soukup, *op. cit.*, 384). En ambos casos, el nombre parece hacer alusión a la naturaleza punzante de sus hojas. Obviamente, el etnónimo *sora* es un derivado del fitónimo; y la forma *soras*, que no es plural castellano, proviene de \**šura-s*, que puede parafrasearse como ‘lugar caracterizado por la abundancia de la planta mencionada’ (donde -s, morfema atributivo, ha desaparecido del quechua sureño).

20 Sobre la etimología de <Sora>, ver ahora Cerrón-Palomino (2008b: II-3, § 2).

que, más exactamente, “*tiene que significar* dominó, domina, y no simplemente ‘venció’” (p. 386; énfasis agregado). Torero, más cauto, no lo traduce, aunque, conforme se adelantó, alejándose del texto y aguzando la imaginación, aventura que el verbo en cuestión quizás “remita al acto de echar chicha y migas sobre la cabeza, que el cronista describe”.

Pues bien, ¿qué podemos decir al respecto? Que el problema de interpretación surge, a nuestro modo de ver, motivado por tres causas fundamentales: (a) por no leer con atención los pasajes que el propio Betanzos ofrece acerca de los preparativos de la ceremonia del triunfo; (b) por confundir traducción literal con glosa libre o parafraseo; y (c) por el extravío que provocó en ellos la forma <axco->. En cuanto al primer punto, tanto Szemiński como Torero citan o comentan el mismo pasaje en el cual el cronista detalla las disposiciones ordenadas por Pachacutiy antes de la ceremonia triunfal. La parte crucial para nuestra interpretación, y que fuera pasada por alto por los autores mencionados, es la siguiente: “*así mismo mandó [el inca] que fuesen hechas unas camisetas largas que diesen hasta los pies de las cuales fuesen colgadas muchas borlas y así cosidas por todas ellas desde abajo hasta arriba las cuales camisetas y borlas habían de ser coloradas*” (énfasis agregado; cf. Betanzos, *op. cit.*, cap. XIX, 93). La referencia hecha a las “camisetas” es crucial aquí, conforme se verá. En cuanto a la segunda observación, ya se vio como ambos autores, sobre todo Szemiński, asumen que la versión betancina del cantar es literal: de allí su desconcierto al no encontrar el esperado paralelo entre forma y significado en las lenguas de partida y de llegada. Lo que no debió perderse de vista es que la versión del cronista debe ser tomada como una glosa libre del cantar en labios de su informador y no una traducción filológica y erudita, hecha verso por verso. Como dijimos, al no repararse en los detalles de la ceremonia, se perdió la oportunidad de dar con el sentido del verso en cuestión. La trampa estuvo también, y aquí viene el tercer punto, en la palabra <axco->, que ya sea por razones de variación dialectal o por simple error del copista, no fue registrada como <acxo->, forma que habría sido fácilmente identificada como ‘camiseta’ o ‘saya’, sobre todo a la luz del pasaje citado. Aparte de la metátesis (<acxo-> → <axco->), lo que seguramente desorientó a nuestros colegas fue la representación de la sibilante involucrada mediante la grafía <x>. Si bien dicha notación no asoma en los lexicones quechuas, pues allí encontramos <acsu> “saya de yndia”, equivalente de la forma chinchaisuya <anacu>, en el Anónimo (1586), y <acsu> en González Holguín (*op. cit.*, I, 17), con la misma significación, lo interesante es que Bertonio recoge la palabra como un temprano peruanismo, al definir el vocablo <phitu>: “el topo con que las indias prenden su axso, o saya en la abertura de los

hombros” (cf. *op. cit.*, II, 27)<sup>21</sup>. Gracias a este dato podemos rescatar la integridad de la voz en forma y significado como /aqšu/ ‘saya de india’, término que, al igual que /čimpu-/ , era categorialmente ambivalente (nombre y verbo a la vez). Y si <chimbolei> se traduce como “puso de borlas”, <axcoley> se podía trasladar como “puso camisetas”, es decir el inca ordenó “vestir a los soras con camisetas”, como reza el pasaje citado. Notemos, incidentalmente, que al haberse elegido *camiseta* como equivalente de <acxo->, no solamente se lo estaba neutralizando en sus alcances semánticos sino, como consecuencia de ello, se le quitaba toda la connotación de humillación y mofa que significaba para los vencidos el tener que ser vestidos de sayas, prenda de uso femenino exclusivo. Por lo demás, en relación con dicha práctica, lo que parecen desconocer nuestros colegas es que, según refieren las crónicas, la mayor afrenta que se les hacía a los prisioneros de guerra era considerarlos como mujeres, y por ello los hacían vestirse como tales, con sayas (= *aqšu*), mantillas (= *lliklla*) y otros “afeites” mujerieles. Nos lo cuentan, con lujo de detalles, Cabello Valboa (*op. cit.*, III, XXIX, 441) y Murúa (*op. cit.*, I, XLII, 149-150; LI, 179-181), a propósito de las afrentas que el medroso Huáscar le hace sufrir a Huanca Auqui, al haber tenido este serios reverses en el Cañar ante los capitanes de Atahualpa<sup>22</sup>.

21 Curioso resulta notar que en este punto Torero haya sido víctima de sus propios prejuicios respecto al empleo de la grafía <x> en los textos andinos del siglo XVI. Como se sabe (cf., por ejemplo, nuestra polémica a propósito de Cerrón-Palomino 1990), para él, dicha grafía, en la segunda mitad del siglo mencionado, solo podía representar a la velar fricativa /x/. Ver, sin embargo, nuestras aclaraciones hechas al respecto en la nota 9, a propósito de una notación semejante a la de <axso>. Por lo demás, nuestro colega, en lugar de reconocer hidalgamente los traspiés cometidos, seguirá empecinado en mantener su punto de vista en la versión final de su artículo (cf. Torero 2002: cap. 3, § 3.6.8). De paso, confesamos que, en efecto, como dice el autor, Bertonio registra <axso> y no <acxo>, como lo habíamos citado equivocadamente, pero ello no afecta en absoluto nuestra observación: de todos modos no advertir que <acxo> podría ser mera variante de <axso> era, realmente, para emplear sus propios términos, una muestra de “ceguera” analítica.

22 En dicha ocasión, cuenta Murúa, los mensajeros de Huáscar “trajeron acosos y llicllas para que se vistiesen [el general Huanca Auqui y sus capitanes Yahuapanti y Huaca Mayta], menospreciándolos, y también les envió espejos y *mantur* con que se afeitasen como si fueran mujeres, y a decir que con ellos se había descuidado, encomendándoles aquel negocio, pensando y teniendo de ellos concepto que en el caso se gobernarán como hombres de vergüenza, y que lo habían hecho al revés en todo, peor que si fueran mujeres [...], y que ya no eran dignos y merecedores de tomar armas, ni ponerse vestiduras ni arreos de soldados valientes sino de vestirse acosos y llicllas, como mujeres [...], y que luego se viniesen al Cuzco a dar cuenta al sol de lo que les había sucedido en las batallas y reencuentros y que viniesen con aquellos vestidos de mujer como personas que lo habían hecho peor que mujeres” (cf. *op. cit.*, LI, 179-180).

Con respecto al segmento <-lei ~ -ley> que ostentan los verbos con objeto contenido <chinbo-> y <axco->, convenimos con Torero en identificar <-le> como la forma fonética del sufijo multiplicador *-la* (proveniente de *\*-ra*)<sup>23</sup>, pero disentimos de su interpretación de <-y ~ -i> como la marca de ‘3a. persona’ del aimara, al menos tal como él la concibe. Para comenzar, como todo aimarista sabe, dicho sufijo, cuya forma es *-i*, observa la conducta morfofonémica de hacer caer la vocal del tema al cual se le añade (se trata, según el lenguaje de los aimaristas modernos, de un típico sufijo “fuerte”). De manera que, de interpretarse <-y ~ -i> como dicha marca, se habría tenido por fuerza algo como *\*/čimbu-l-i/* y *\*/aşqu-l-i/*, respectivamente. ¿Cómo explicar entonces las formas registradas por el cronista? En realidad, lo que al colega se le escapó es que las expresiones <chinbolei> y <axcoley> son construcciones causativas, cosa que se manifiesta en la glosa que proporciona Betanzos haciendo uso del verbo “mandar”: en ambos casos hay que leer, en verdad, “mandó poner de borlas” y “mandó ponerles sayas” a los soras. El causativo aimara es, como se sabe, *-ya*; y la semiconsonante del sufijo, al perder este su vocal ante *-i* ‘3a. persona’, se fusiona con esta: así, *\*/čimbu-la-ya-/* deviene en */čimbu-la-y-i/*. A partir de esta forma se producen los ajustes fonéticos automáticos de frontalización de la vocal /a/ y fusión de la secuencia /-yi/, que el cronista escribe, bien con vocal /i/ (<chinbolei> bien con semiconsonante (<axcoley>), para luego interpretar el segmento final como /i/ o como /y/. O sea, tenemos la derivación siguiente (sin tomar en cuenta los detalles de sonorización y lateralización):

chimbu-la-ya-i	aşqu-la-ya-i	(forma subyacente)
chimbu-la-y-i	aşqu-la-y-i	(contracción vocálica)
chimbu-la-y	aşqu-la-y	(absorción de semiconsonante)
chimbu-le-y	aşqu-le-y	(frontalización de /a/ en /e/)

Que el fenómeno de absorción fonética del causativo, tal como lo hemos sugerido, se daba incluso en el aimara lupaca, nos lo confirma el propio Bertonio ([1603] 1879: III, 268-269), al dar como formas que ilustran las alternancias del morfema en cuestión (objeto de un tratamiento especial por la elisión de la yod) en las formas de ‘3a. persona’: <hiway> ‘lo mató’, <leccay> ‘lo hizo golpear’, <hampatay> ‘lo hizo besar’ y <malay> ‘lo hizo entrar’, todas a partir de */hiwa-ya-i/*, */liq’i-ya-i/*, */hamp’ati-ya-i/* y */ma-lu-ya-i/*, donde la vocal temática asimila

23 Sin embargo, la interpretación que hace Torero de este sufijo en los versos examinados, según la cual <-ley> “explicaría así la sucesión de las victorias del inca sobre los señores soras” nos parece gratuita. Lo que el multiplicador expresa simplemente es que la acción de poner borlas y vestir sayas se hizo en serie a cada uno de los prisioneros.

el timbre de la vocal del morfema que nos interesa (*cf.* Cerrón-Palomino 1997c: nota 19)<sup>24</sup>.

Finalmente, en relación con los versos 7 y 8, que se repiten, estamos ante una forma de exclamación, para la cual Betanzos encuentra un equivalente en el castellano de entonces: “tanarara”<sup>25</sup>. Al no haber llegado a nosotros dicha locución resulta difícil captar el sentido de los versos a partir de la glosa del cronista. De hecho, Torero no le da ningún espacio al asunto, a la par que Szemiński, conforme vimos, lo traduce por “¡Oh, norabuena! ¡Ay, Dios; ay, Dios!”, sobre la base de ciertos indicios ofrecidos por González Holguín. De este modo restituye formalmente la exclamación como <hä guaya guaya>, donde <hä> es una interpretación de la forma <hâ>, registrada por el jesuita cacereño (*cf. op. cit.*, I, 143), y que, reduplicada, podía significar “muestras de agradecimiento”, y <huay o huâ>, que sería exclamación “del que teme, o ha vergüenza, como ay Dios ay triste de mí”, agregando un dato sumamente importante: que “es de mujeres” (*cf. op. cit.*, I, 191; *cf.* también Anónimo, *op. cit.*, que consigna <hà> y <huay, hua>, respectivamente, a quien sigue el cacereño). No nos parecen desahortadas tales asociaciones, sobre todo teniendo en cuenta que, por lo menos, la segunda de ellas era “propia de mujeres”, quienes eran precisamente las que entonaban el cantar. Con todo, a propósito de la interpretación fónica de la primera exclamación, observa Szemiński que “los signos añadidos por el jesuita a las vocales esperan su estudio”. Ni tanto, porque, como el mismo quechuista lo explica en otro lugar (*cf.* González Holguín [1607] 1975: 140), aunque a propósito

24 La anteriorización de la secuencia *ay> ey*, que desorienta a Szemiński y silencia Torero, también era fenómeno corriente en el aimara tanto pacase como lupaca. Así, en las “Anotaciones” del III Concilio (*cf.* fol. 79) se ilustra la ocurrencia del “diptongo” <ey> con la expresión <hilèy> ‘hermano’ (en vocativo), proveniente de /hila-y/. De la misma manera, Bertonio ofrece las variantes <hilay ~ sirey> en expresiones perlocutivas como <chay chay hila hiley armaquisma> “mira por tu vida hermano que no te olvides”, <saminique hutama hiley> “huélgome que vienes con hacienda, honra, y con todo lo que puede desearse”, o cuando menciona el “requiebro” <Tatay hiley, hatha sirey> y otros, “que dizen a un carnero [camélido] quando sirve bien” (*cf.* Bertonio 1612: II, 93, 191, 210, respectivamente).

25 Agradecemos a Paul Firbas (com. pers.) por llamarnos la atención sobre la correcta lectura de esta expresión, en verdad <tararara>, y que todos leíamos como <tanarara>, forma fática que comprensiblemente no figura en la documentación española de la época, no obstante que Betanzos nos da a entender que se trata de un “sonsonete” muy usado: obviamente, la lectura de <r> por <n> dio lugar a su interpretación errática. En efecto, esto lo pudimos verificar finalmente gracias a que pudimos acceder al manuscrito de Palma de Mallorca. Observando el pasaje del texto, efectivamente, se puede advertir que la primera “ere” de <tararara> tiene casi el mismo trazo que el de las dos últimas (*cf.* Betanzos 1551: I, XIX, fol. 45v).

de la partícula <áà>, “para pedir auxilio se hace con sola vna (áà) pronunciada muy larga, como doblada (áá)”. Se trata, pues, de un empleo parafonológico del alargamiento vocálico hecho por una variedad que desconocía, como hasta ahora, la cantidad vocálica como recurso funcional: de manera que la sospecha del autor de que aquí podríamos estar ante una evidencia que muestra la distinción entre vocales breves y largas hecha por el cuzqueño carece de todo fundamento. También, por lo que respecta a la segunda exclamación, registrada en los vocabularios como <hua ~ huaya>, habría que añadir que la vocal final con la que aparece en el himno, es decir <guaya>, vendría a ser la típica vocal epitética que exige por regla general el aimara, como ya se mencionó al tratar sobre la forma <Solay ~ Solaya><sup>26</sup>.

Pues bien, el análisis practicado hasta aquí da cuenta de la propuesta ofrecida al inicio de la presente sección respecto de la forma subyacente del himno (A), su transliteración normalizada (B), y la traducción respectiva. Sin embargo, además de lo señalado en los párrafos precedentes, conviene que hagamos las siguientes precisiones. En relación con (A), debemos observar que el texto postulado refleja, hipotéticamente, la forma abstracta (= subyacente) del mismo, a partir de la cual, mediante reglas automáticas de realización, se deriva (B), que vendría a ser la versión patente que Betanzos transcribe, aunque a su modo. En dicho proceso de realización o manifestación (de la estructura profunda a la de superficie) han intervenido procesos propios de la lengua en que aparece enunciado el himno así como los debidos al “filtro” por el que pasó en manos del escribiente castellano. Entre los primeros se encuentran la sonorización de oclusivas y la lateralización de \*r> l, los efectos morfofonémicos que afectan a la estructura verbal, así como los reajustes vocálicos nativos: verbigracia *ašqu*-[ašqo] y *-lay* [-ley]. Creemos que tales procesos no constituían hechos consumados, como hasta ahora algunos de ellos en el aimara actual: de allí nuestra postulación subyacente, que busca captar las formas previas a su modificación. Entre los fenómenos debidos a la captación del texto por parte de un hispanohablante, como era el caso de Betanzos, podemos considerar la preferencia por las vocales medias [e,o], en lugar de sus respectivas altas [i,u] (<Yupangue> por *Yupanqui*, <Solay> por *Sulay* y <chinbo-> por *chimbu*-), así como la hipodiferenciación de la secuencia [-le-yi] en favor de [-le-y], de la cual sería testigo la vacilación entre <-ley ~ -lei>. En fin, resta señalar que, por lo que toca al texto

26 Existe, sin embargo, otra posible interpretación de <guaya guaya>: el historiador Cobo refiere que los incas tenían un baile exclusivo conocido con el nombre de <guayaya>, y que “no entraban en él en tiempo de su gentilidad sino solos los del linaje de los Incas de sangre real” (*op. cit.*, XIV, XVII, 271). No sería mera coincidencia que el cantar, entonado por las nobles señoras del Cuzco, hiciera alusión al nombre de dicho baile.



(B), este busca representar, partiendo de (A), la forma más ajustada a su pronunciación real, libre de las interferencias del escribiente castellano.

## 5. Epílogo

Tras el examen de las propuestas formuladas por Szemiński y Torero respecto de la interpretación del cantar de Pachacutiy Inca Yupanqui, así como de las hipótesis derivadas a partir de ellas en relación con la lengua particular de los incas, quisiéramos resumir en esta sección, a modo de conclusión, algunos aspectos básicos de nuestra argumentación en favor del análisis alternativo sugerido y, como consecuencia de ello, la probable identificación de la lengua arcaica en cuestión.

Comenzando por los aspectos estrictamente textuales, creemos que deben tomarse en cuenta las siguientes observaciones fundamentales. En primer lugar, recordemos que los argumentos esgrimidos por Torero en su afán por demostrar que el sintagma genitivo <indi-n yuca> solo puede ser aimara no nos parecen convincentes, y, en consecuencia, sigue en pie la posibilidad de que aquel podría ser, con legítimo derecho, una expresión puquina. Admitiendo con el autor que la frase genitiva en esta lengua no llevaba marca abierta de posesión, bien podríamos concluir que en la fórmula de tratamiento <Paxxa, Yndi Ususi, Çapay coya, guaccha coyac> “luna e hija del sol e sola reina amigable a los pobres” recogida por Betanzos (*op. cit.*, cap. XVI, 78), la expresión genitiva <yndi ususi> ‘hija del sol’, al no portar ninguna marca respectiva, fuera decididamente puquina (a pesar del léxico quechumara que ostenta). Pero entonces igual cosa podríamos decir de <Capac Çapa apo yndi chori> “rey y solo señor hijo del sol” (*op. cit.*, cap. XX, 100), donde <yndi chori> ‘hijo del sol’ tampoco lleva marca genitiva alguna<sup>27</sup>. Sin embargo, para ser justos, no debemos omitir el argumento de

27 Tales pasajes, restituidos por nosotros, no han sido discutidos por Torero, creemos que por ceñirse únicamente al texto del cantar; y, sin embargo, no dejan de ser relevantes a la discusión, sobre todo el primero, puesto que, además, lleva la expresión <paxxa> ‘luna’, voz de origen aimara, con armonía vocálica frecuente en las lenguas andinas, a partir de \**paq̄ši*. El primer texto, incidentalmente, fue objeto de un serio traspies por parte de Jiménez de la Espada, quien, en la edición de 1880 de la Suma, se toma la libertad de leerlo como sigue: <Pocaxa(?) inti churi capac coya guacchacuyac>, con la siguiente nota de pie de página: “Pocaxa *yndinusus capaicoiagua echacoiac*, en n. orig.- Según la traducción que da Betanzos, sobre la palabra pocaxa, que no he podido encontrar en los diccionarios quechuas” (*cf.* Betanzos [1551] 1968: cap. XVI, 49). Al margen de la notación errática del pasaje y de su lectura igualmente defectuosa (lo mismo puede decirse de la versión respectiva de la edición de 1987), dos han sido las palabras que desorientaron al conocido bibliógrafo: <paxxa> ‘luna’, y, por extensión, ‘claridad de la luna’ (*cf.* Anónimo, *op. cit.*; González Holguín, *op. cit.*, I, 271) y <ususi>, designación

Torero respecto de la marca ergativa obligatoria del sujeto de los verbos transitivos del puquina (*cf.* § 3.2), ausente en el texto del cantar. No obstante, debemos señalar que exigirle a un texto mal copiado y peor transliterado tal “fidelidad” es demasiado. Siguiendo el mismo argumento del autor bien podríamos recusar las frases <yndi ususi> e <yndi chori> como no quechuas, por no portar las marcas genitivas respectivas. En este caso, y al margen de la calidad del texto, cabe pensar que bien pudiéramos estar ante las vacilaciones e inseguridades en la notación del propio Betanzos (agravadas por el trabajo del copista), cuyo quechua no podía ser del todo perfecto; y, en el caso de la ausencia de la marca ergativa, no debe olvidarse que bien podría deberse, si no a las razones expuestas previamente, al hecho de que el puquina del cantar sería por entonces apenas un resto anquilosado de la antigua lengua que alguna vez habría sido exclusiva de los incas del período mítico. Con ello queremos decir, a diferencia de lo sostenido por Szemiński, que si bien la frase <indi-n yuca> podría estar denunciando un sintagma puquina estereotipado, indicador de un uso privativo acaico de la lengua transplantada, el resto del cantar ilustra ciertamente estructuras de perfecto cuño aimara, conforme hemos podido apreciarlo<sup>28</sup>. Es en tal sentido que podemos decir que allí tendríamos un texto aimara con trazas puquinas.

---

de los padres para referirse a la hija (*cf.* Anónimo, *op. cit.*: “Anotaciones”). Al no poder identificarlas, el editor se dio la libertad de interpretarlas en la forma que vimos. De paso, comparadas la restitución del pasaje hecha por Jiménez de la Espada con las ofrecidas en las ediciones betancinas de 1987 y 1996, estas últimas coinciden entre sí casi plenamente, con la ventaja de que la versión inglesa rescata la cedilla de <çapai coya>, ignorada en la de 1987 (*cf.* nota 4). De otro lado, el pasaje en cuestión es asimismo interesante en términos filológicos, puesto que allí donde Martín Rubio y Dana Buchanan leen <Yndi Usus>, el afamado bibliógrafo cree ver <yndinusus>. Nótese ahora cómo esta última lectura parecería remitirnos a otro ejemplo más de construcción genitiva puquina-aimara: <yndi-n usus(i)>. Finalmente, nótese cómo la voz <paxxa> registra la sibilante /ʃ/, que el aimara del siglo XVI todavía registraba: con la misma sibilante la consigna Cieza de León ([1553] 1984: CI, 278). En <paxxa>, obviamente, la primera <x> solo tiene valor de /q/. Sobre este punto, *cf.* Cerrón-Palomino (1998b).

- 28 Incluso cabría pensar que el aimara del cantar pudiera corresponder al habla de los mismos soras vencidos. Sin embargo, fuera de que hubiera sido inusitado que los vencedores se valiesen de la lengua de los vencidos para componer en ella sus himnos de triunfo, no debe olvidarse que, por entonces, la lengua “oficial” de los incas era un aimara local, diferente pero inteligible con el de los soras y lucanas. Si la distancia dialectal entre el aimara de los soras y el del altiplano hubiera sido muy grande, las “Relaciones” habrían hecho alusión, al referirse al habla empleada por aquellos (ver nota 6), a una variedad avillanada o corrupta, cuando no a una lengua con diferente nombre, como suelen hacerlo.

Por lo demás, demostrar que el aimara era la segunda lengua de los incas no es difícil: allí están no solamente los datos etnohistóricos a la mano, como la evidencia ofrecida por el propio Betanzos, sino también las de la toponimia, comenzando por el nombre mismo de la futura capital imperial, que sin duda desplazó al legendario <Acamana ~ Acamama> (cf. Murúa, *op. cit.*, III, X, 499; Guaman Poma [1615] 1936: 31, 84, 86), cuya etimología permanece oscura, pudiendo ser de procedencia puquina precisamente. Y si no a esta lengua, al aimara se está refiriendo con toda seguridad Sarmiento de Gamboa ([1572] 1965: 217), cuando nos dice que el “mojón de piedra” en el que se convierte Ayar Auca se llamó <Cozco> “en la lengua antigua de este valle” (ver Cerrón-Palomino 2008b: II-10, pero también el ensayo I-3, § 3.2.4 del presente volumen). Así lo debemos entender también cuando, según información recogida por el corregidor de los Chumbivilcas Francisco de Acuña ([1586] 1965: 322), nos enteramos de que el topónimo *Chamaca* “así mismo se lo pusieron los ingas antiguos, y quiere decir en la lengua que los dichos indios hablan ‘escuridad’”, voz que, en efecto, significa así en el aimara actual. No hay duda entonces de que esa “lengua antigua” era la aimara, hablada por los “ingas antiguos”. Solo que, de acuerdo con nuestra interpretación, esa lengua antigua —la aimara— no habría sido la primordial sino aquella que los incas, hablantes originarios de puquina, se vieron precisados a aprender una vez asentados en la región del Cuzco, zona por entonces de habla aimaraica. Es decir, desde la perspectiva de los incas tardíos, ya quechuizados, y sobre todo, desde la óptica de los españoles, el membrete de “lengua antigua” podía referir, no ya al puquina, completamente olvidado, sino al aimara local, lengua en trance de obsolescencia irreversible. Con el mismo criterio, por cierto, a dicho idioma, ensombrecido por el velo del recuerdo, se le podía atribuir toda palabra (de origen aimara, puquina o de otra procedencia) inidentificable a la luz del léxico sincrónico de entonces (y de la competencia lingüística de los quechuistas de la época).

Que el aimara no podía ser el idioma particular al que hace referencia la fuente escrita ya nos lo advierte el cronista Murúa. En efecto, este historiador, hablándonos de la educación especial de que eran objeto en la corte los miembros de la elite (“los hijos de los principales y de los orejones”), refiere que el primer maestro, de los cuatro que tenían,

enseñaba al principio la lengua del Ynga, que era la particular que él hablaba, diferente de la quichua y de la aymara, que son las dos lenguas generales de este reino (cf. Murúa, *op. cit.*, II, XII, 377; énfasis provisto).

Aunque el pasaje es contradictorio en relación con el manejo exclusivo de la lengua por parte de la nobleza, ya que podían acceder a ella no solo los orejones sino también los miembros de la jerarquía regional, el hecho es que, en opinión de

una persona que conocía ambos idiomas, como era el caso de Murúa, dicha habla no era ninguna de las lenguas generales mencionadas. El mismo sentido común, por lo demás, nos aconseja descartar al aimara como lengua hierática, toda vez que, como se desprende de los estudios sobre el origen y difusión de dicha familia idiomática (*cf.* Middendorf, *op. cit.*, Torero [1970] 1972, 1987, Cerrón-Palomino 2000: cap. VII), la misma región cuzqueña estaba todavía inmersa en territorio aimara hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Siendo así, ¿cómo atribuirle carácter secreto a una lengua todavía a la mano y familiar a los súbditos collavinos, y, sin ir muy lejos, a los propios soras y lucanas? Porque, de otro lado, no debe pensarse, como parece sugerirlo Torero, que la variedad aimara cuzqueña tenida como lengua secreta fuera tan diferente dialectalmente respecto de sus congéneres sureñas: muy por el contrario, es nuestra convicción que dicha variedad debió haber sido, si bien algo diferente de la lucaneña, tal como esta se desprende de los pocos textos recogidos por Guaman Poma (*cf.* Ferrell 1996), muy semejante a la del lupaca actual, así como lo era el aimara *conde*, consignado por el criollo huamanguino Oré (*cf.* Cerrón-Palomino 1997c).

Ahora bien, de acuerdo con el propio Torero, tampoco el puquina parece haber sido una lengua totalmente extraña en el valle alto del Vilcanota, e incluso en las cercanías del Cuzco (quizás en la propia Andahuailillas, por ejemplo), donde subsistiría en pleno siglo XVI y comienzos del XVII (*cf.* Torero 1987: 346), profundamente dialectalizado, y en proceso de suplantación por el aimara primeramente y por el quechua después. Siendo así, ¿en qué medida lo dicho con respecto al aimara para descalificarlo como idioma particular vale también para el puquina? Al respecto, debemos observar que, en primer lugar, como lo reconoce el mismo Torero (1994), todavía permanece imprecisa la “distribución espacial y social de los idiomas quechua, puquina y aru (aimara u otro) dentro del amplio territorio que fue de [la] diócesis [del Cuzco]”; y, en segundo término, admitiendo su presencia en las zonas mencionadas, la situación por la que atravesaba, como lengua altamente fragmentada y en trance de ser engullida por las dos lenguas mayores, hacía de ella un idioma cada vez más remoto y desconocido, imposible de ser relacionado con los vestigios anquilosados del otrora puquina llevado por los incas míticos. No era, pues, la situación del puquina ni remotamente parecida a la del aimara, lengua que había llegado a ser el vehículo de la administración oficial del imperio por lo menos durante su fase expansiva inicial<sup>29</sup>.

29 De allí que la objeción que formula Torero en el sentido de que mal nos apoyamos en Murúa para sostener que el “idioma secreto” no era ni el quechua ni el aimara desde el momento en que el cronista, que “doctrinaba en el Altiplano y al pie de poblaciones puquinas” (*cf.* Torero, art. cit., 141), fácilmente lo habría identificado como tal de haber sido puquina, no tiene mayor sustento. En efecto, hay que suponer que en tiempos en

Por lo demás, el contexto histórico dentro del cual podría explicarse, a manera de hipótesis, la génesis del idioma particular sería aproximadamente el sugerido por Middendorf, que a su vez se apoya en las informaciones que emanan de los mitos relativos al origen de los incas y su ulterior emplazamiento a orillas del Huatanay (*cf.* Middendorf [1891] 1959: 88-89). Según ello, los incas primigenios habrían sido un grupo de migrantes, procedentes del Titicaca (= “lago de Poquina”), que en su marcha en dirección noroeste en busca de mejores tierras habrían llegado al valle del Cuzco, donde, tras librar algunas escaramuzas con las “naciones originarias” (Sahuasira, Antasaya y Hualla) para luego entablar alianzas con sus líderes, se entronizan en él. Para el estudioso germano, sin embargo, como se dijo, la lengua de los incas trashumantes habría sido una variedad arcaica del aimara, y la que luego adoptaron como segundo idioma sería el quechua (*cf. op. cit.*, 93). Naturalmente, no escapará al lector que este escenario fue formulado con desconocimiento de la antigua presencia del puquina —hasta hace poco confundido con el uru-chipaya— en la cuenca del Titicaca, previa a la del aimara, aspecto que ha sido revisado drásticamente gracias a los trabajos de Torero ([1970] 1972, 1987) e Ibarra Grasso ([1964] 1982: cap. IV), desde el ángulo lingüístico, y a los de Bouysse-Cassagne (1975, 1987: cap. II, 1992), desde una perspectiva etnohistórica. Dentro de este nuevo panorama, es posible ahora reformular la situación lingüística esbozada por el filólogo germano. De acuerdo con ello, podríamos sugerir que los incas míticos, como grupo advenedizo y minoritario que eran, pronto se vieron en la necesidad de asimilarse a la(s) lengua(s) de los naturales, una de las cuales sería de origen amaraico, a la par que fueron abandonando la suya, es decir la puquina, que con el tiempo apenas sobreviviría como una especie de idioma hierático, desprovisto de retroalimentación y afectado seriamente en su transmisión intergeneracional (ver, para más detalles, el ensayo siguiente, § 6).

Para terminar, recordemos que el propio Torero no descartaba esta posibilidad (*cf.* [1970] 1972: 64), recogiendo además algunas otras referencias históricas que parecen vincular, directa o indirectamente, a incas y puquinas: no solo el hecho de que los callahuayas, de habla puquina inicial, fueran los cargadores de las andas del soberano en tiempos de paz (*cf.* Anónimo [1608] 1987: cap. XXIII, 344; Guaman Poma, *op. cit.*, 331, que ofrece una ilustración al respecto), sino también, de modo más sugerente, el dato que proporciona el cronista lucaneño,

---

que Murúa recogía sus informaciones sobre el pasado incaico no quedaba ya entre sus informantes sino el vago recuerdo del uso de la lengua secreta por parte de los miembros de la nobleza imperial por entonces quechuizados plenamente, y las huellas de aquella se encontrarían tan mimetizadas en el quechua, que habría sido necesario el concurso de un lingüista etimólogo para identificarlas a partir del puquina de Capachica, que es en todo caso la variedad que habría conocido el mencionado cronista.

según el cual “los poquinacollas también fue casta de Yngas” (*cf.* Guaman Poma, *op. cit.*, 85). De manera que todo ello, en su conjunto, podría estar indicando que los incas, a lo largo de su historia, habrían efectuado dos mudanzas idiomáticas: primero reemplazarían su puquina por el aimara, y luego este, en las pos-trimerías del imperio, por el quechua de procedencia chinchaisuya. En tal sentido, es nuestra convicción que, incluso admitiendo el carácter ambiguo de la frase <indi-n yuca>, la hipótesis del puquina como lengua secreta de los incas sigue siendo la más plausible<sup>30</sup>.

---

30 No está de más recordar en este punto que Szemiński, en respuesta a los comentarios críticos de Torero, vuelve a tratar sobre el tema debatido en las secciones precedentes (*cf.* Szemiński 1998). En relación con el análisis del cantar, el autor introduce algunas precisiones y rectificaciones que no hacen sino corroborar nuestras observaciones pero sin lograr resolver los aparentes “misterios” en los que se vio envuelto. Rechazando la textura aimara del himno, pero al mismo tiempo renunciando a su tesis inicial del carácter puquina del mismo, Szemiński se esfuerza, de manera confusa y contradictoria, en postular la existencia de un idioma especial “aristocrático” cuzqueño, cuyas resonancias se encontrarían no solo en el cantar sino en algunas huellas que él cree divisar en el *Vocabulario* de Gonçález Holguín. Sobra decir que los argumentos en favor de dicho constructo son tan ingenuos que valdría la pena recordar lo que dijimos al final de nuestra nota 10. Ciertamente, todos podemos equivocarnos (y el presente debate parece haberlo demostrado así), pero de allí a querer sugerir que los lingüistas desconocemos el quechua cuzqueño del s. XVI nos parece injusto y poco responsable. Lamentamos señalar que incluso en su terreno propio de las interpretaciones simbólicas, y apartándose del texto para dar rienda suelta a la imaginación, Szemiński cree que el cantar fue entonado “durante una ceremonia que representaba la incorporación de los Soras en su imperio como una toma de posesión de un rebaño por un pastor”.

## 2

# La lengua particular de los incas

Y es de saber que los Incas tuvieron otra lengua particular que hablauã entre ellos, que no la entendian los demas Yndios, ni les era licito aprêderla, como language diuino.

Garcilaso Inca ([1609] 2002: VII, I, 166)

## 0. Propósito

En el presente estudio nos ocuparemos de la “lengua particular” que, según el Inca Garcilaso, tenían los miembros de la realeza incaica, diferente de la general, es decir de la quechua. Como se sabe, la noticia de una entidad idiomática como la señalada, de uso privativo y excluyente, ha sido recibida por la crítica historiográfica con muchas reservas, cuando no con justificado escepticismo, pues cree ver en ella una muestra más de la visión fantasiosa que el ilustre mestizo estaría proyectando en sus *Comentarios*. Tampoco han faltado entre los exégetas del Inca quienes identificaran dicha entidad con la “lengua cortesana” propia de la nobleza cuzqueña, y que en verdad no era sino una variante de la “lengua general”. Ocurre, sin embargo, que el Inca no es la única fuente que hace alusión a la existencia de dicho código de supuesto carácter arcano, de manera que la primera observación deja de tener sustento, poniendo igualmente en aprietos la segunda interpretación. Y aun cuando la inspección del material léxico que el cronista atribuye a la lengua no ha permitido disipar las dudas respecto de su existencia, precisamente por no haber sido efectuada de manera cuidadosa (véase ahora el ensayo 3), en las secciones siguientes creemos aportar nuevos indicios que autorizan a postular la historicidad de la entidad idiomática mencionada, cuya filiación, vuelta a debatir en los últimos años, será objeto de una atención especial.

## 1. “Lenguaje diuino”

Ya desde los primeros libros de sus *Comentarios*, el Inca llama la atención —en nueve oportunidades de pasada y en otra de manera explícita— sobre la existencia de un “lenguaje particular” de uso exclusivo de los miembros de la corte imperial. Las referencias al pasar se hacen cuando introduce ciertos nombres propios (antropónimos y topónimos) cuyos significados se le escapaban no

como resultado de su “memoria flaca”<sup>1</sup> que lo atormentaba sino debido a la imposibilidad de explicarlos en virtud del dominio de su lengua, de la cual se reclama hablante eximio;<sup>2</sup> a ellas se pueden agregar otros pasajes igualmente tocantes a ciertos nombres de significado desconocido por el Inca, pero en los cuales no se les atribuye a la lengua especial, ni tampoco a los idiomas particulares de las provincias del Imperio, diferentes del “general lenguaje”<sup>3</sup>. La mención explícita a la entidad idiomática privativa la encontramos cuando el autor trata sobre los “dos lenguages” que tuvieron los incas: la cortesana o general y la particular, según puede leerse en el texto citado de nuestro epígrafe.

Como habrá podido apreciarse, además de un código restringido y cerrado, la lengua particular, nos lo dice el propio Inca, estaba rodeada de una aureola divina, en tanto constituía medio de expresión de una casta que se reclamaba providencial. Y, en cuanto a su vigencia, a estar por lo que el cronista parece sugerirnos, el idioma arcano, cuyo empleo se habría mantenido incluso entre la

- 
- 1 El tema de la memoria y del olvido asoma en dos oportunidades en los *Comentarios*, a propósito de los nombres de plantas y animales propios del Perú: la primera, cuando se ocupa de la fruta llamada “impropiamente” *pepino* por los españoles (VIII, XI, 208v); la segunda, al tratar sobre la existencia de tigres en el Perú (VIII, XVIII, 216-216v). En el primer caso, sin embargo, haciendo esfuerzos de memoria, casi da con el vocablo invocado, es decir <cachun> (cf. González Holguín [1608] 1952: II, 624), pues ofrece <Cacham>; y, en el segundo, corrigiendo en forma y significado al padre Acosta, que da <otoronco> como equivalente de ‘oso’ (cf. Acosta [1590] 1998: IV, XXXIV, 279), cree finalmente recordar que el nombre del tigre peruano es <uturuncu>. En ambos casos, la falla de la memoria, en imaginaria autorrepresión donosa y suplicando las indulgencias del lector, es achacada al hecho de que el autor, según confesión propia, “ha cuarenta y dos años q[ue] no hablo ni leo en aquella lengua”.
  - 2 Lo hace en varios pasajes de su obra buscando respaldar precisamente su autoridad en materia de historia incaica para comentar y corregir a los escritores de su época que, por no saber la lengua o, sabiéndola, por no hacer sus indagaciones usándola apropiadamente, cometen errores que distorsionan la verdad de los hechos históricos, que solo puede aprehenderse en virtud del conocimiento competente de la lengua nativa, y que, en el caso del Inca, se había conseguido afortunadamente “en las mantillas” o en la “leche materna”. Para el tópico de “la leche materna” en el aprendizaje de una lengua en la obra del Inca, ver Rivarola (1996).
  - 3 Como lo hace con respecto a ciertos nombres que simplemente desconoce, bien por no corresponder a la variedad quechua cuzqueña, como en el caso de <cusma>, equivalente de su <uncu> conocido (ver IV, II, 83); bien debido a la pérdida de su fisonomía quechua por aimarización del mismo, como ocurre cuando trata sobre <Potocchi> o <Potocsi>, “que todo es uno” (ver VIII, XXIV, 224); o, en fin, por relacionárselo con determinada provincia en particular, como en el caso del ídolo <Tangatanga>, citado por el padre Acosta (cf. *op. cit.*: V, XXVII, 377), y que en verdad resultó siendo un topónimo (cf. Acosta [1588] 1954: VI, XII, 596), según lo advierte Aranibar (1991: 851).



nobleza sobreviviente a la masacre desatada por Atahualpa, solo habría desaparecido en las décadas posteriores al ostracismo peninsular del autor. “Esta [lengua] me escriben del Peru que se ha perdido totalmente, porque como perocio la republica particular de los Incas perocio tambie[n] el lenguaje dellos” (VII, I, 166), nos lo dice, en efecto, citando una de sus fuentes socorridas en materia de historia incaica: la de sus corresponsales mestizos (*cf.* también, para un adelanto sobre lo mismo, en I, XXIV, 23v). De ser cierto lo señalado, uno no puede sino lamentar, con el propio Inca, que en su mocedad cuzqueña, cuando no sospechaba ni remotamente convertirse en el historiador de su patria, no haya indagado sobre ella acudiendo a sus solícitos y memoriosos parientes maternos.

## 2. Otras noticias sobre la lengua

Como se sabe, Garcilaso no es el único que hace referencia a la lengua particular de los incas, y este solo hecho, así lo creemos, descarta cualquier insinuación que ponga en duda su existencia. Es como lo entendió precisamente J. J. von Tschudi ([1891] 1918: I, 64), al encontrar el pasaje de la “Relación” de Rodrigo Cantos de Andrada, correspondiente a la Villa Rica de Oropesa y minas de Huancavelica, en el que se hace mención —y de manera independiente, hay que subrayarlo— al mencionado idioma particular. Nos dice, en efecto, el funcionario aludido, casi en los mismos términos en que lo hará a su turno el Inca:

En este reino hay mucha diferencia en los naturales de lenguas; pero en todo él los caciques y principales de los repartimientos tenían la obligación de saber la lengua general que llaman *quechua*, para saber y entender lo que se les mandaba de parte del inga, y para que, yendo a su corte, la entendiesen sin intérprete; y *entre el mismo inga y su linaje y orejones hablaban otra, y ésta ningún cacique ni demás personas de su reino tenían licencia para aprendella ni vocablo della* (énfasis agregado; *cf.* Cantos de Andrada [1586] 1965: 307).

De hecho, como se ve, tenemos allí, en verdad, la primera noticia sobre la existencia del idioma particular, mucho antes de que el Inca nos hablara acerca de él. Según se puede colegir, el recuerdo de su empleo se guardaba no solo entre los descendientes de la nobleza imperial sino que persistía aún en la memoria de la gente de las antiguas provincias del otrora imperio. La información no se le escapó tampoco al cronista mercedario Martín de Murúa, quien, hablando de la educación especial que recibían los orejones bajo la tutela de cuatro maestros, nos refiere que el primero de ellos “enseñaba al principio la lengua del Ynga, que era la particular que él hablaba, diferente de la quichua y de la aymara, que son las dos lenguas generales de este reyno” (énfasis agregado; *cf.* Murúa [1613] 1987: II, XII, 377). En el presente caso, igualmente, todo indica que estamos

ante un dato proveniente de fuente independiente a la del Inca<sup>4</sup>. No podemos decir otro tanto con respecto al ofrecido por el historiador Cobo, previamente familiarizado con la obra del cronista mestizo; sin embargo, si hemos de darle crédito, debió ver corroboradas las noticias sobre la lengua en labios de don Alonso Topa Atau, nieto de Huaina Capac. El pasaje de Cobo reza en los siguientes términos:

fuera de la lengua del Cuzco, que es la general que introdujeron los Incas en todo su imperio y era la que hablaban con sus vasallos, *sabían ellos otra distinta, de que usaban solamente entre sí cuando trataban y conversaban con los de su linaje* (énfasis provisto; cf. Cobo [1653] 1956: XII, III, 64).

De otro lado, dándole mayor realismo a su información, el mismo historiador nos dice que el mencionado descendiente de la nobleza incaica “todavía se acordaba [...] de algunos vocablos della”. Tenemos que lamentar, sin embargo, que el cronista no se haya dado el trabajo de indagar por ellos, dejándonos huérfanos de mayores datos concretos de la lengua, fuera de los magros ejemplos atribuidos a ella por el Inca. Refiere también Cobo, de manera muy sugerente, que don Alonso Topa le certificó que la lengua era “la misma que hablaban los indios del valle de Tampu”<sup>5</sup>. Finalmente, coincidiendo con el Inca, el mismo autor nos informa que “con la mudanza que han tenido las cosas deste reino con el nuevo mando de los españoles, la han ya olvidado los descendientes de los Incas” (cf. Cobo, *op. cit.*, *ibídem*)<sup>6</sup>.

4 Por el contrario, la referencia que hace a la lengua particular el cronista Anello Oliva no es sino producto de su lectura de los pasajes pertinentes en la obra del Inca, según se deduce de sus propias citas (cf. Oliva [1631] 1998: I, 1, 34).

5 Notemos que el “valle de Tampu”, en el pasaje de Cobo, hace referencia al reputado valle sagrado de los incas, y, más concretamente, al sitio donde se yergue la fortaleza de Ollantaitambo. Como tal se lo conocía durante el siglo XVI y bien entrado el XVII, de manera que su designación como Ollantaitambo no deja de ser tardía. Agradecemos a Nicanor Domínguez Faura por haber llamado nuestra atención sobre el tema (en comunicación personal). Como se verá, el dato proporcionado por Cobo será de mucha relevancia para nuestra discusión en § 6.3.

6 Conforme puede apreciarse, tanto Garcilaso como Murúa y Cobo parecen coincidir en señalar la vigencia de la “lengua particular” hasta antes de la conquista española, acontecimiento este que, según el Inca y el jesuita historiador, habría sido el responsable de que se hubiera obliterado, “como pereció la república particular de los Incas”. ¿En qué medida puede tomarse en serio dicha información? Al respecto, debemos observar que, de ser cierta, no habría faltado quien la consignara, aunque fuera precariamente, desde el momento en que algunos de los miembros de quienes supuestamente la manejarían lograron sobrevivir no solo a la masacre desatada por las guerras civiles entre Huáscar y Atahualpa sino también a la hecatombe de la conquista. Lo más probable es entonces que, como lo sugerimos en otro lugar (ver ensayo I-1, § 5), por “lengua particular” se

### 3. ¿Una tercera entidad idiomática?

La inspección del corpus léxico garcilasiano que ofrecimos inicialmente (*cf.* Cerrón-Palomino 1998c: § 2) nos había permitido demostrar, si bien en calidad de hipótesis, que los nombres atribuidos por el Inca al llamado “lenguaje particular”, con excepción de uno de ellos —el de <Roca>—, podían ser interpretados ya sea a partir del quechua o del aimara. ¿Significa esto que, a falta de material lingüístico probatorio, debe descartarse la existencia de dicha entidad de carácter privativo y estrictamente cortesano? No lo creemos así, pues, aunque carentes de evidencia lingüística contundente, el hecho es que la noticia de su existencia, conservada dentro de la tradición oral incaica y transmitida por fuentes de naturaleza independiente, no puede ser descartada fácilmente, debiendo tener por el contrario algún sustento histórico. De hecho, conforme se vio, si bien es cierto que algunos de los vocablos analizados son pasibles de una filiación tentativa a favor del quechua y del aimara, también es verdad que existen sobrados indicios de que muchos de ellos, al ser exclusivos del léxico atinente al universo cultural propio del incario, ajenos por lo demás a las distintas variedades del quechua y del aimara contemporáneos, pudieran provenir de una tercera entidad idiomática, que vendría a ser precisamente la “lengua particular” de que nos habla el Inca. No debe extrañar entonces que algunos de los términos examinados, como otros muchos cuya etimología venimos ofreciendo (*cf.* Cerrón-Palomino 2008b), fueran el resultado de remodelaciones efectuadas en distintas etapas de vocablos asignables a la tercera entidad, a medida que ella iba perdiéndose irreversiblemente en la memoria de los hablantes del nuevo idioma. Cada vez más arcanos, tales términos habrían sido reinterpretados a partir de la lengua receptora de turno, primeramente el aimara y luego el quechua, en virtud de su simple asociación, en forma y significado, con las voces familiares a uno u otro idioma.

Ahora bien, el debate sobre el tema, que por mucho tiempo había quedado en un punto muerto, volvió a encenderse en el último decenio del siglo pasado a raíz de la edición, por primera vez completa, de la crónica temprana de Juan Díez de Betanzos, luego de cerca de cuatro siglos y medio de haber sido redactada (*cf.* Betanzos [1551] 1987), y que hasta entonces solo era conocida a través de sus dieciocho primeros capítulos. Se registraba allí, nada menos que en el primero de los capítulos novedosos, concretamente en el XIX, un cantar atribuido a

---

esté haciendo alusión en tales fuentes, en forma confusa, a la variedad cuzqueña del aimara, el idioma de los incas míticos, quienes habían olvidado ya el puquina de sus ancestros procedentes del Titicaca, lengua que solo sobrevivirá, con reajustes y remodelaciones inevitables, en la nomenclatura de las instituciones culturales y administrativas del incario.

Pachacutiy Inca Yupanqui, recogido por el cronista de labios de sus informantes quechuas. Lo valioso del texto, que conmemora la conquista de la etnia de los soras por parte del soberano, radica en que aparece compuesto, no en quechua como debía esperarse, sino en otra lengua, burlando la atención del propio Betanzos, que lo da como quechua, poniendo en duda su pericia en el idioma, de la que él presume<sup>7</sup>.

Pues bien, conocido el texto, surgió la pregunta de si podíamos estar, finalmente, frente al material probatorio del lenguaje particular de los incas. Tal es la interrogante que se formularon quienes se ocuparon de su lectura e interpretación, iniciando un gran debate en torno a la lengua subyacente del cantar. En efecto, Jan Szemiński (1990; ver también 1997a: 92-93, 195-197), el primero en llamar la atención sobre la pieza documental, creyó ver en ella, luego de ofrecer su propia restitución, el material anhelado que probaría que la lengua particular de los incas no habría sido el quechua ni el aimara sino el puquina. Inmediatamente después, el lingüista peruano Alfredo Torero (1994), incitado por la tesis del historiador polaco, y, según sus propias palabras, “para evitar que especialistas no lingüistas sean confundidos por conclusiones equivocadas”, descarta la tesis de Szemiński, sosteniendo que el texto betancino probaba, más bien, que la lengua secreta no habría sido sino una variedad aimara con rasgos divergentes de la modélica. Posteriormente, en Cerrón-Palomino (1998c, 1999), buscamos terciar en la polémica, ofreciendo nuestra propia restitución del material en debate, para sostener que, en efecto, la gramática subyacente a él era aimara, pero que al mismo tiempo parecía mostrar, de manera crucial, las huellas de una construcción típica del puquina, lo que a su vez probaría que el idioma particular incaico habría sido precisamente dicha lengua. Volvieron sobre el tema Szemiński (1998) y el propio Torero (*cf.* Torero 2002: cap. 3, § 3.6.8); el primero, abrumado por las objeciones del segundo, abandonaba su hipótesis pro-puquina; el segundo, sin admitir los errores de interpretación en que había incurrido, persistía en cuestionar los planteamientos del presente autor.

De esta manera, gracias al pequeño texto ofrecido del cantar, la discusión acerca del lenguaje particular de los incas, descartado ya el quechua, se centraba en el aimara o en el puquina como posibles candidatos. No volveremos en esta

---

7 Betanzos, intérprete oficial del quechua, casado con doña Angelina Yupanqui, sobrina del inca Huaina Capac y mujer de Atahualpa, declara, en la carta-dedicatoria de su obra al virrey Antonio de Mendoza, que preparó una doctrina cristiana en quechua, la cual contenía “dos vocabularios uno de vocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confesionario”. Lamentablemente la mencionada obra, que habría sido uno de los primeros registros de la lengua, parece haberse extraviado definitivamente. Para mayor información sobre la labor quechuística de Betanzos durante la primera etapa de evangelización de los indios, ver Domínguez Faura (1994).

oportunidad a reabrir el debate, pues bastará con señalar que nuestra posición se mantiene inalterable en favor de la segunda alternativa (ver ensayos I-1 y II-8 del presente volumen). En lo que sigue, nos proponemos, antes bien, elaborando ideas adelantadas previamente, afianzar la hipótesis propuesta, aportando nueva información proveniente tanto de la onomástica como de la historia y la arqueología andinas.

#### 4. La tercera lengua

Reconocida por la autoridad virreinal, como una de las tres lenguas generales del Perú<sup>8</sup>, la lengua puquina no llegó a disfrutar de dicho estatuto plenamente, pues por entonces ya se encontraba en completa desintegración debido a la aimarización y/ o quechuización de sus hablantes. Esto explica, en parte por lo menos, el hecho de que no contemos con artes ni vocabularios para ella, registros de los que sí disfrutaban las otras lenguas mayores (e incluso un idioma de menor rango como el mochica), y solo tengamos que contentarnos con los escasos materiales catequéticos recopilados y editados por el criollo huamanguino Jerónimo de Oré<sup>9</sup>, amigo del Inca Garcilaso. Aun cuando el P. Blas Valera, citado por el Inca,

---

8 Nos referimos a la ordenanza del virrey Toledo, fechada en Arequipa el 10 de septiembre de 1575, que a la letra dice: “[...] hago merced al dicho Gonzalo Holguín de nombrarle y proveer por tal lengua e intérprete general de las dichas lenguas quichua, puquina y aimará, que son las que generalmente se hablan por los indios de estos Reinos y Provincias del Perú [...]” (cf. Toledo [1575] 1989: Vol. II, 97-100). Dicha medida contrasta, sin embargo, con lo dispuesto por la misma autoridad virreinal años antes (1573), cuando a su paso por el Collao, camino de Potosí, aparte de proporcionarnos el dato interesante en el sentido de que las mujeres hablaban puquina, a diferencia de los hombres (cuya lengua era aimara), dispone que “todos los indios de aquella provincia [de Chucuito] enseñasen a sus hijos la lengua general que el ynga les mando hablar, sin que se les consintiesen hablar la puquina ni aimara” (énfasis agregado; AGI, 29). Tal parece que el virrey, luego de tener una visión más clara de la presencia y distribución del puquina, sobre todo en la región de Arequipa, cambió de parecer. Agradecemos a Mónica Medelius por habernos facilitado una primera versión paleográfica del documento. No está de más señalar, en la ordenanza toledana citada, que el “dicho Gonzalo Holguín” mencionado no es el conocido quechuista Diego Gonçález Holguín, que solo llegará al Perú en 1581.

9 Se trata de un total de 26 textos de variada extensión (desde las fórmulas del bautizo hasta las preguntas preparatorias para la comunión) que aparecen en su monumental obra *Ritvale sev Manuale Pervanvm [...]*, editada en Nápoles en 1607. Parte del material consignado por Oré le fue proporcionada por Alonso de Barzana, famoso jesuita políglota, a quien se le atribuye ser autor de una gramática y de un léxico del puquina (1590), que sin embargo no ha sido posible hallar (cf. De la Viñaza [1892] 1977: 45).

refiera que, tras la caída del imperio, los pueblos no quechuizados plenamente, entre ellos los puquinas, habían regresado a sus “lenguajes particulares”, despreciando “la del Cozco” (cf. VII, III, 167v), lo cierto es que la lengua que nos concierne había estado siendo desplazada, primeramente por el aimara y por el quechua después, de su emplazamiento originario, que era la región altiplánica, teniendo al lago Titicaca como su eje central<sup>10</sup>, y solo persistiría en la periferia del mismo<sup>11</sup>, hasta extinguirse definitivamente en la segunda mitad del siglo XIX<sup>12</sup>.

Pues bien, el magro registro documental del puquina constituye, sin duda alguna, uno de los grandes y frustrantes apartados dentro de la lingüística andina, así como lo es también la insuficiencia de información histórica sobre los pueblos que lo hablaban. Por lo que respecta al aspecto lingüístico, lo poco que conocemos de la lengua proviene del análisis e interpretación de los materiales de

- 
- 10 Hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII el espacio aproximado cubierto por el puquina, tal como lo esboza Torero, en base a la documentación colonial (cf. Torero 1987: 343-345), comprendía el área circunlacustre, con proyecciones hacia las vertientes marítimas de la cordillera occidental (ocupando el territorio cubierto desde el sur de Arequipa hasta por lo menos Arica) como a las estribaciones andinas de la región oriental del lago Titicaca, además de encontrarse también, como formando un bolsón, en las cordilleras sudorientales del altiplano (entre Sucre y Potosí), en el antiguo territorio de los Yamparaes (cf. Barragán 1994: cap. I, § 2). Por lo que toca a la zona ribereña del lago, solo dos pueblos —Capachica y Coata— figuraban aún, por la misma época, como hablantes de la lengua (cf. Bouysson-Cassagne 1987: II, § II, 112). Para una comprensión más exacta de la distribución de la lengua en la época señalada, con precisiones puntuales, ver ahora Domínguez (2011a).
- 11 Según documentos encontrados por Durston (2007: cap.4, 124) el Sínodo de 1591 del obispado del Cuzco, que por entonces comprendía Huamanga y Arequipa, disponía para esta última jurisdicción, el uso del puquina (además del aimara y del quechua) como vehículo de evangelización. Es más, en 1638, el sínodo presidido por el arzobispo Pedro de Villagómez ordenaba la traducción oficial del catecismo y del confesionario del III Concilio Limense al puquina, encargándose la tarea a Álvaro Mogrovejo, cura de Carumas, y a Miguel de Arana, párroco de Ilabaya, reconocidos como los mejores peritos en la lengua. Que se sepa, sin embargo, tal parece que dichos trabajos no se emprendieron jamás.
- 12 La última referencia que se tiene de ella, como lengua todavía en uso, corresponde a la consignada por Clemente Almonte (1813), cura de Andahua (Condesuyos, Arequipa), según un documento dado a conocer por Millones (1971). Señalemos, de paso, que no hay que seguir confundiendo al puquina con el uro, como suele hacerse aún en los medios no especializados (cf., por ejemplo, Aranibar, *op. cit.*, sub <Puchina>, pero también Hiltunen 1999: cap. IV, § 2.2, 257), pues estamos hablando de dos lenguas genéticamente diferentes (aunque en contacto secular en torno al lago Titicaca), como lo había advertido tempranamente José Toribio Polo (1901). Ver, a este respecto, la saludable puesta al día de Galdos Rodríguez (2000).

Oré, en virtud de los cuales se ha podido, por un lado, inferir los fragmentos de su gramática (*cf.* Adelaar y Muysken 2004: cap. 3, § 3.5; Adelaar y van de Kerke 2009), y por el otro, extraer el escueto vocabulario respectivo (*cf.* de la Grasserie 1894: 13-21, Torero 1987: 364-370), en ambos casos con las limitaciones que supone un trabajo de desentrañamiento lingüístico como el señalado.

En cuanto a la información léxica y gramatical procedente de dicha fuente, hay que señalar que, con ser escueta, constituye ciertamente una valiosa ayuda en la averiguación, cuando no la verificación, de elementos atribuibles a la lengua. Se comprenderá, sin embargo, que su exiguo registro, que en el terreno léxico suma alrededor de 260 vocablos, de los cuales hay que restar los infaltables quechuismos y aimarismos, constituye una limitación insalvable al momento de querer usarlo como fuente de consulta, ya que, como es fácil imaginar, encontrar allí el dato anhelado o la corroboración esperada es cuestión del puro azar. En consecuencia, a falta de mayor información lingüística directa, y particularmente en ausencia de un vocabulario más comprehensivo, no queda sino la pesquisa de tipo onomástico, para saber algo más de la lengua, ya sea recurriendo a la documentación colonial disponible o yendo a realizar trabajos de campo en los predios del antiguo territorio puquina, siguiendo el ejemplo iniciado por Adelaar en la zona de Moquegua (1987b). Dicho esto sin descuidar la consulta del material léxico del callahuaya, la lengua de los herbolarios de Charazani, descendientes de los antiguos puquina-hablantes de la región<sup>13</sup>.

## 5. Collas y puquinas: hablantes de la lengua

En general, las crónicas nos ofrecen referencias vagas, cuando no confusas, respecto de los puquinas, y siempre que lo hacen, aparecen en territorios geográficamente contiguos o idénticos a los de los collas. Tal es lo que se observa, por ejemplo, en el siguiente pasaje del Inca Garcilaso, en el que relata las conquistas de Inca Roca, diciéndonos que

los Yndios de las naciones Puchina, y Canchi, que confinan por aquellos terminos [del Collasuyu], simplicísimos de su natural condicion, y facilísimos a creer

---

13 El cotejo de dicho material con el vocabulario entresacado de Oré, le permitió a Torero entrever un 45% del léxico básico compartido, llevándolo a sostener que “el callahuaya puede ser clasificado léxicamente con el puquina en un mismo grupo lingüístico” (*cf.* Torero 1987: 364). Lo que no significa que el callahuaya sea una lengua que sobreviviera al puquina, pues su gramática es básicamente quechua, como lo han demostrado Stark (1972) y Muysken (1997, 2009). De paso, queda claro también que el callahuaya no puede ser tomado como el “idioma secreto de los incas”, como pretende Oblitas Poblete (1968), y como lo sugiere también el título de la valiosa contribución de Girault (1989).

cualquiera novedad, [...] fueron fáciles de obedecer al Inca, y someterse a su imperio (II, XVI, 42v).

Interesa destacar aquí, al margen del relato idílico de la conquista ofrecido por el Inca (ver nota 39), el hecho de que las “naciones” aludidas eran pueblos afines a los de los collas<sup>14</sup>. De hecho, el cronista indio Guaman Poma, cuando menciona a los puquinas lo hace de manera indesligable de los collas: nos habla de los <poquina colla> (cf. Guaman Poma [1615] 1936: 11, 85, 69, 169, 271, 901) como refiriéndose a un grupo particular de collas. Es más, algo que no ha sido advertido hasta ahora dentro de la tradición historiográfica andina, con excepción de la sugerencia hecha por Valcárcel (1937: 194), es que los <poques>, de quienes nos hablan tanto el Inca como el propio Guaman Poma, son los mismos puquinas, y de ello no cabe duda, a estar por el siguiente pasaje ofrecido por el cronista lucaneño, quien nos advierte que

los poquina collas tambien fue casta de yngas, que porq[ue] fueron peresosos no alcansaron ni allegaron a la repartición de orexas de ynga y *aci le llaman poquis millma rinri* [:] tienen orexas de lana blanca porq[ue] no llegaron al tanbotoco (énfasis agregado, 85).

El Inca historiador también recoge parte de la misma tradición referida a los puquinas, aunque él la da como aludiendo a otra nación, sin advertir que se trataba del mismo pueblo. Y así, refiere el cronista que Manco Capac

mando que truxessen una vedigita de lana blanca, que por vna parte y otra de la oreja asomase tanto como la cabeça del dedo pulgar, y estos fueron la nación llamada Póques (I, XXIII, 21).

Pues bien, que sepamos, nadie ha relacionado dicho nombre con el de <puquina>, y ello porque la diferencia formal entre ambos términos, con ser leve, burlaba toda posibilidad de asociación lexico-semántica entre ellos. Por nuestra parte, sin embargo, ya habíamos adelantado la etimología del nombre, postulando

---

14 Indicios de carácter onomástico y arqueológico sugieren, contrariamente a lo que se pensaba (cf. Torero 1987: 346, Glave 1992: cap. 1), que las actuales provincias cuzqueñas de Chumbivilcas, Espinar, Canas y Canchis habrían sido también inicialmente, si no collas, de habla puquina, aunque aimarizados tempranamente. Topónimos como <Manchoraque> (Chumbivilcas) y <Coporaque> (Espinar), por un lado, y los restos materiales atribuidos a la cultura Pucará localizados en Chumbivilcas (cf. Palao Berastain 1995: 14), por el otro, lo estarían probando así (para los topónimos que portan el elemento <raque> ~ <laque>, ver ensayo II-8, § 3.1, nota 5). De haber sido así, el territorio inicial de la lengua habría tenido, en la cuenca alta del río Vilcanota, y no antes de ella, su extremo noroccidental. De paso, hablando ya en términos especulativos, el cronista Pachacuti Yamqui Salcamaygua sería, atendiendo a sus ancestros canas y canchis, el historiador puquina que Torero echaba de menos.



la raíz *\*puqi* como el étimo común subyacente a ambas designaciones (cf. Cerrón-Palomino 1997b: § 5.2.4)<sup>15</sup>. En esta oportunidad nos reafirmamos en dicha hipótesis, pues creemos que hay bases sólidas para ello, y entonces las referencias al grupo étnico aludido, tras su develamiento en los términos señalados, se descubren como menos infrecuentes, de manera que su presencia, sobre todo en la historia de los orígenes de la formación del imperio incaico, resulta ligeramente más notoria de lo que se pensaba<sup>16</sup>. De hecho, gracias al entronque etimológico, ahora podemos decir que cuando el Inca nos habla de los trece pueblos que mandó fundar Manco Capac, “a vna y otra vanda del camino real de Antisuyu”, de los cuales “casi todos o todos son de la nascion llamada Poques” (I, XX, 19), se estaría refiriendo simple y llanamente a los puquinas<sup>17</sup>.

Como se dijo en párrafos precedentes, del empleo que se hace del nombre puquina en las fuentes coloniales, mencionado en asociación indesligable al de colla, como un especificador de naturaleza atributiva, se puede inferir que los puquinas eran un pueblo perteneciente al grupo étnico de los collas, o, para emplear los mismos términos del Inca, caían “debajo deste nombre Colla”, cuya capital estaba situada en el pueblo llamado después por los incas Hatun Colla, “por quien tomo nombre el distrito llamado Collasuyu” (II, XIX, 44v). La designación incaica, sin embargo, resultó siendo demasiado generalizadora, en la medida en que aludirá en adelante a todos los pueblos del altiplano, con excepción de los uros.

Ahora bien, como se comprenderá, el uso del apelativo colla como membrete macroétnico fue el responsable de que, más tarde, perdiera su significado inicial referido a un grupo étnico particular, diferente de otras etnias altiplánicas como los lupacas, los pacases, los carangas, los quillacas, etc. De esta manera, la suplantación del nombre, que en el fondo equivalía a borrar del mapa la presencia de los auténticos collas, fue la responsable de que, dentro de la historiografía

---

15 No repetiremos aquí los argumentos desarrollados entonces, pero no estará de más señalar que la etimología postulada se apoya, formalmente, no solo en la evidencia documental (su registro como <poque(s)> delata la presencia de una consonante postvelar, es decir /q/) sino también en la manera en que la voz se ha mantenido entre los hablantes del uro (así, <poheña>, entre los uros de la Bahía de Puno, según Walter Lehmann 1937). Por lo demás, la ese sobrante de <poque-s>, así como la <-na> de <poqui-na> ~ <puqui-na>, se interpretan como sufijos quechua y aimara, respectivamente, perdido ya el primero en los dialectos sureños del quechua (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-4: § 1.1).

16 De esta manera, “el aspecto casi fantasmal” del pueblo puquina en la historia, según expresión de Torero (1987: 343), parece tornarse menos misterioso, conforme tendremos ocasión de tratar.

17 En el actual pueblo de Poques todavía circula, en boca de sus habitantes, la tradición según la cual sus antepasados habrían marchado al Cuzco a fundar la futura capital del imperio (cf. Valderrama y Escalante 1995).

andina, por collas se comprendiera a los pueblos aimarófonos del altiplano, como hasta ahora lo vienen haciendo aún los historiadores tradicionales. Por lo demás, estudios de data relativamente reciente, como los realizados por Catherine Julien (1983: cap. 2), Torero (1987), y en especial Thérèse Bouysse-Cassagne (1988: Parte 1), ya habían llegado a dicha conclusión, buscando devolverle al pueblo colla, al menos desde una perspectiva histórica, su verdadera autenticidad.

Surge entonces la pregunta: ¿qué lengua manejaban originariamente tales collas? Al respecto, creemos que ahora se está en condiciones de responder la pregunta: no hablaban la aimara, naturalmente, sino la puquina. Si, de otra parte, se acepta que el aimara tiene una procedencia centro-andina y no altiplánica, tal como lo sostienen los estudios aimarísticos recientes (*cf.* Cerrón-Palomino 2000: cap. 7, Adelaar y Muysken 2004: cap. 3, § 3.3.2), la pregunta sobre qué lengua hablaban los pueblos altiplánicos antes de su aimarización, ocurrida en el período arqueológico del Intermedio Tardío (siglo XII aproximadamente), nos deja con dos candidatos: el puquina y el uro. Descartado el uro, por haber sido el idioma exclusivo de los moradores del eje acuático Titicaca-Coipasa, queda el puquina no solo como la más probable antigua lengua nativa del altiplano sino también como el idioma de los fundadores de Pucará y Tiahuanaco. De esta manera, el mapa correspondiente a la distribución del puquina en torno al siglo XVI, esbozado sobre la base de la documentación colonial disponible (ver nota 10), estaría reflejando una situación de archipiélago lingüístico resultante de la quechuzación y aimarización de los pueblos altiplánicos<sup>18</sup>.

Ahora bien, un dato lingüístico valioso, entre otros que se van develando, y que permite probar que los collas hablaban puquina, es la recurrencia de la raíz <coa> en la toponimia y antroponimia de la región, tal como aparece en la

---

18 En efecto, si el antiguo territorio colla cubría, según testimonio recogido por Sarmiento, “desde veinte leguas del Cuzco hasta los Chichas y todos los términos de Arequipa y la costa de la mar hacia Atacama y las montañas sobre los Mojos” (*cf.* Sarmiento [1572] 1965: [37], 242), entonces la distribución del puquina ofrecida por la documentación colonial, aparte de que explica la presencia de la lengua en el territorio de los Yamparaes (Chuquisaca), refleja hasta qué punto ella había cedido ante el aimara y el quechua en el siglo XVI. Sin embargo, aun en regiones más australes tales como Charcas y Potosí, testimonian el uso previo de la lengua, por un lado, el nombre <capac iqui> ‘señor rico’ dado al famoso “cerro rico de Potosí” (donde <iqui> es ‘señor’ en puquina, *apud* Oré), tal como lo atestigua el franciscano Bernardino de Cárdenas, en 1602 (*cf.* Bouysse-Cassagne 2004: 73-74), y, por el otro, los topónimos <Taripaya>, <Tinquipaya>, y el hidrónimo <Huarampaya>, en los que <paya> es una variante del conocido elemento puquina *baya* ~ *waya*. Para el posible significado de *paya* y variantes, ver lo adelantado en Cerrón-Palomino (2008b: II-11, nota 8). Para <capac> ver § 6.1.2, pero sobre todo el ensayo I-4, § I.

documentación colonial, según ya lo había advertido Bouysson-Cassagne (1988: I, 57-58). Ocurre que esta palabra ha sido registrada, afortunadamente en este caso, no solo por Oré, con el significado de ‘ídolo’ (*cf. op. cit.*, 109: <coaco>, forma reduplicada de <coa>) sino también por Calancha [1638] 1976: III, X, 835: <coac>); en ambos casos el nombre aparece glosado como ‘ídolo’, es decir *huaca* en quechua. Y así, lo encontramos, por un lado, en los topónimos plenamente puquinas como <Coantaca> (Characato, Arequipa), <Coalaque> (Puquina, Moquegua), <Coajata> (Paucarcolla, Puno), <Coata> (isla y península en Puno), <Coabaya> (península de la bahía de Puno), <Coati> (isla del lago), <Coaque> (Arica, Chile)<sup>19</sup> o en híbridos puquina-aimaras del tipo <Coani> (Yunguyo, Puno) y <Calacoa> (Carumas, Moquegua); y, por el otro, en antropónimos como <Coaquiri>, nombre de un desertor colla de la conquista de los antis emprendida por Thupa Inca Yupanqui, y que luego encabezara una de las rebeliones de su pueblo (*cf. Sarmiento, op. cit.*, [49-50], 255); y <Coarete>, apelativo de un cacique de Charazani (*cf. Saignes* 1985: I: 17, II: 39, V: 188), que también aparece como topónimo bajo la variante <Coarite> (Lampa, Puno)<sup>20</sup>. Tales nombres testimonian, como puede apreciarse, la antigua presencia de la lengua y su distribución geográfica aproximada (*cf. Paz Soldán* 1877, Stiglich 1922).

## 6. El puquina: lengua particular de los incas

A estas alturas de nuestra exposición, creemos estar en condiciones de afirmar que existen buenas razones para sostener que la lengua particular de los incas, a que hace alusión constante el Inca Garcilaso a lo largo de su obra, sería nada

19 Este topónimo podría estar ilustrando la variante <coac>, registrada por Calancha, con apoyo vocálico final debido a pronunciación castellana; alternatively, el nombre podría explicarse como derivado de *\*quwa iki* ‘señor divino’. Para <iqui>, ver ensayo I-4, § II.

20 El significado de <coa>, que en los documentos coloniales citados equivale inconfundiblemente a ‘ídolo’ o ‘divinidad’, ha sido interpretado sin embargo como ‘serpiente’ por Bouysson-Cassagne (*cf. op. cit.*, 1, § III, 57), probablemente siguiendo en esto a de la Grasserie (1894: 13). No estamos seguros de semejante asociación, aun cuando no podemos descartar que, en efecto, el ídolo <coa> haya tenido a la serpiente como a una de sus manifestaciones simbólicas más importantes. De hecho, los pobladores de la región circunlacustre no parecen haber olvidado del todo la ligazón mencionada. Así, la cumbre más emblemática de la isla de Amantani, conocida como <Coanos> es etimologizada a partir de <coa>, “que significa serpiente, llamado (sic) por los lugareños *aciru*” (*cf. Yucra Pacompía* 2008: 37). De otro lado, la palabra subsiste en el quechua del distrito lacustre de Arapa (Puno) como préstamo para designar a las ovejas que nacen sin orejas por malformación: el símil serpentiforme del animal es obvio (comunicación personal del profesor Emilio Chambi, 10 de febrero de 2009).

menos que la puquina. En prueba de ello, quisiéramos ofrecer, en las secciones siguientes, lo que podríamos llamar indicios de evidencias provenientes de la lingüística, la mito-historia y la arqueología andinas, que unidas entre sí permiten armar un cuadro interpretativo bastante coherente del tema en discusión.

## 6.1. Fundamentos lingüísticos

En esta sección aportaremos los indicios de orden lingüístico que nos permiten apuntalar la hipótesis formulada. Nos referimos, por un lado, al registro documental de un rasgo lingüístico de corte estrictamente gramatical, y, por el otro, a la consideración de ciertas piezas léxicas de naturaleza institucional propias del incario. En ambos casos, el examen de tales materiales se apoya, como se verá, en el aporte decisivo de los estudios de lingüística histórica del área andina, y particularmente en la rama específica de la onomástica.

### 6.1.1

La evidencia gramatical anunciada proviene del texto del cantar de Pachacutiy Inca Yupanqui recogida por el cronista Betanzos (ver § 3). Ya se dijo que dicho texto acusa una gramática aimara y no quechua. Sin embargo, hay en él una construcción gramatical —concretamente un tipo de frase genitiva— que escapa a las reglas de formación propias de la lengua referida. Se trata, en efecto, del segundo verso del cantar, que dice <yndin yoca> (donde <yndi> es la pronunciación chinchaisuya de *inti* ‘sol’, y <yoca>, es decir /yuqa/, es voz aimara que significa ‘hijo’), y que se traduce como “hijo del Sol”, que es el epíteto que se le da a Inca Yupanqui. Dicha frase, como lo hemos reconocido quienes participamos en el debate suscitado por el hallazgo del texto, no es ciertamente quechua, pero tampoco es enteramente aimara, pues viola la regla de concordancia de persona que el elemento poseído —en este caso <yoca>— exige respecto del poseedor, o sea <indi>. La frase aimara correcta sería, según esto, *\*indi-n yoca-pa*, donde la *-n* (proveniente de *-na*) marca el genitivo y *-pa* la tercera persona poseedora, de manera que literalmente puede glosársela como ‘su hijo del Sol’. Se ve entonces que la frase del cantar, cuyo núcleo <yoca> carece de la marca de posesión concordante, de ser aimara, resultaría anómala.

Pues bien, ocurre sin embargo que el puquina registraba una estructura genitiva similar a la empleada en el verso del cantar, de manera que la expresión <yndi-n yoca> ‘hijo del Sol’ resultaba gramaticalmente correcta, del mismo modo en que, en los textos de Oré, podíamos hallar una expresión como <Dios-n yglesia> ‘iglesia de Dios’. Dejando de lado el parecido formal del sufijo genitivo en

ambos idiomas<sup>21</sup>, que puede explicarse como resultado de un préstamo del aimara al puquina, lo que interesa destacar aquí es que mientras que en la primera de las lenguas la frase genitiva exige doble marcamiento, en la segunda solo se requiere de una marca: la del posesor. Este argumento, sin embargo, ha sido objetado aduciendo, en principio correctamente, que en verdad la frase genitiva predilecta del puquina era la yuxtaposición del poseído al posesor, con marca posesiva en la forma de un prefijo, pero en ese orden estricto (así, por ejemplo, en <dios chu-umi> lit. ‘Dios, su madre’, es decir ‘madre de Dios’). Según esto, la frase <yndi-n yoca>, lejos de ser propiamente puquina, vendría a ser simplemente una forma adulterada de la frase aimara respectiva, explicable por las mismas condiciones de la transmisión oral del texto en el que aparece. ¿Hasta qué punto es válida la observación?

Al respecto debemos señalar que, en verdad, lejos de estar ante un caso aislado de construcción genitiva atribuida al puquina, como la del texto del cantar, la onomástica circunscrita al espacio sagrado de los incas es relativamente pródiga en proporcionarnos ejemplos que parecen indicarnos lo contrario. Nos referimos, concretamente, a nombres que aluden a santuarios importantes dentro del área metropolitana del Cuzco prehispánico, y que formaban parte del sistema conocido de *ceques* del santoral incaico. Tal los casos de las *huacas* o santuarios <Oma-n amaru> ‘Serpiente del agua’ (Chi-7: 1), <Poque-n cancha> ‘Aposento de los puquinas’ (Cu-10: 2) y <Poque-n puquiui> ‘Manantial de los puquinas’ (Cu-7: 3).<sup>22</sup> A ellos se puede agregar el nombre del famoso templo de Vilcanota, analizable como <Villca-n uta>, y cuyo significado como ‘Casa del Sol’ nos lo proporciona Bertonio ([1612] 1984: II, X); pero también el de <Collcampata>, que se interpreta como <Collca-n pata> ‘Terraza del granero’, uno de los “barrios” del Cuzco imperial de que nos habla el Inca, y cuyo primer elemento, es decir <collcam> (con la *-n* convertida en *m* delante de *pata*) lo desorientó por completo, a tal punto de atribuir toda la expresión a la lengua particular (cf. VII, VIII, 173), según ya lo había advertido Middendorf ([1891] 1959: 70-71); y el de <Umanchata>, nombre de una de las tierras de Thupa Inca Yupanqui (cf. Rowe [1985] 2003: 87), que analizamos como <Uma-n chata> ‘Cerro del

21 La marca respectiva del sufijo aimara es *-na*, morfema que pierde obligatoriamente su vocal delante del núcleo de la frase, igualándose a la marca del puquina. Así, por ejemplo, en *qawra-na nayra-pa* ‘ojos de llama’, que se pronuncia como [qawra-ŋ nayra-pa].

22 Los nombres mencionados provienen de la lista de los santuarios registrada por Cobo ([1653] 1956: XIII, XIII), previa interpretación gramatical de los mismos, y son citados siguiendo la convención iniciada por Rowe (1981), según la cual se hace referencia primeramente a la orientación cardinal en forma abreviada (en el presente caso, Ch = Chinchaisuyo, Cu = Cuntisuyo), luego el número del clasificador y finalmente el del santuario.

agua’, donde <chata> es voz puquina. Agréguese también el nombre del santuario local conocido como <Inca-n cala> ‘Piedra del Inca’, localizado en Copacabana, así como el de <Titinhuayani>, ubicado en la Isla del Sol (cf. Bauer y Stanish 2003: cap. 4), que puede ser glosado como ‘(Lugar) que contiene la cuesta del Sol’, en el que *titi-n waya*, encajada dentro de una frase nominal aimara, es una expresión puquina que significa ‘Cuesta del Sol’<sup>23</sup>. Todos estos ejemplos, como se ve, lucen la misma estructura que la del verso del cantar; y aun cuando, en la mayoría de ellos, los elementos léxicos componentes pueden provenir del quechua y/ o del aimara, lo importante es señalar que la forma gramatical que subyace a tal fórmula no es aimara sino puquina.<sup>24</sup> Por lo demás, que sepamos, frases genitivas como la discutida son desconocidas en la toponimia aimara.

### 6.1.2

En cuanto a las piezas de carácter léxico, empezaremos por llamar la atención sobre la etimología del nombre propio <Roca>. En primer lugar, creemos que la glosa “Príncipe prudente, y maduro”, proporcionada por el P. Blas Valera, citado por el Inca, (cf. *op. cit.*, II, XVI, 42), debe tomarse a lo sumo como una conjetura por tratar de darle un sentido a una palabra desconocida en quechua y en aimara. De otro lado, la etimología proporcionada por Oblitas Poblete (1968: 17), quien lo asocia con la voz callahuaya <ruk’a> ‘ordenar, mandar’, debe igualmente descartarse, porque, en verdad, el mismo estudioso ni siquiera la consigna en su vocabulario callahuaya-castellano (cf. *op. cit.*, 47-149). Girault (1989: 59), en cambio, parece registrarla, aunque lo hace como <rukana> ‘injuria’ y <rukanakuna> ‘injuriar’, que es la voz que al parecer consigna Oblitas. Obviamente en este caso, por razones semánticas, debe también descartarse toda posible relación de esta palabra con el antropónimo estudiado. Más interesante, sin embargo, es el nombre del curaca aimara <Localarama>, señor de Pocoata,

23 Para el significado de <titi> y variantes, ver ensayo I-5, a propósito de la divinidad suprema <Contiti>.

24 Como lo es seguramente la de los nombres míticos <Quesintuu> y <Vmantuu>, las “dos hermanas con quien peco Tunuupa, según se cuenta en las fábulas de los indios” (cf. Bertonio [1612] 1984: II, 291), y que analizamos como *\*qisi-n tuyu* y *\*uma-n tuyu*, respectivamente. No es posible saber el significado de *\*tuyu*, que podría aludir al pez boga, y de ser así, las expresiones podrían glosarse como ‘boga de la noche’ y ‘boga del agua’, respectivamente. La primera glosa surge de la identificación del parcial <quesi> con la voz <quisin> ‘noche’, recogida por Oré. Es cierto que Bertonio consigna <quesi chaulla> “pescado que llaman boga”, pero creemos que aquí <quesi> fue reanalizada como ‘boga’ a partir de la expresión <quesintuu>, incomprensible ya para los aimarahablantes.

que fue enviado a la corte de Inca Yupanqui como embajador de <Ayra Canchi>, señor de Macha y Chaqui, en el antiguo territorio de los Charcas (Platt *et al.* 2006: 723). Ello porque en <Localarama>, obviamente un nombre compuesto, podemos detectar fácilmente el componente <Loca>, una forma aimarizada de \**ruqa*. Es más, Betanzos ([1551] 2004: XX, 139) nos dice que el señor de Hatun Colla, <Chuchi Capac>, era también conocido como <Ruquiçapana>, donde el elemento parcial <Ruqui> se descubre como mera variante de <Roca><sup>25</sup>. En vista de tales evidencias, es altamente probable que este nombre sea de origen puquina. Volveremos sobre el mismo en el siguiente ensayo, § 3.1.3.

Un segundo nombre importante es el elemento <quiz> o <quis>, que aparece ligado a nueve de los nombres de los meses del año, en las listas recogidas, entre otros, por Betanzos (*op. cit.*) y Polo Ondegardo ([1559] 1985). El primero de los cronistas mencionados nos proporciona la siguiente nomenclatura, previa interpretación nuestra: <pucuy quilla raimé quis> ‘diciembre’, <hatun pocoí quis> ‘enero’, <alla pocoí quis> ‘febrero’, <pacha pocoí quis> ‘marzo’, <ayri-guay quis> ‘abril’, <cagua quis> ‘julio’, <carpai quis> ‘agosto’, <situai quis> ‘setiembre’, <oma raimi quis> ‘octubre’ y <cantarai quis> ‘noviembre’ (*cf.* Betanzos, *op. cit.*, I, XIV). En todos ellos, como se ve, aparece el lexema monosilábico <quis>, cuyo significado de ‘mes’ parece adivinarse. Pues bien, que sepamos, nuestros historiadores no se han hecho ningún problema con él, tal vez pensando que se trataba de una forma apocopada de la voz quechua <quilla> ‘luna’, y por extensión ‘mes’<sup>26</sup>. Esto, sin advertir que el primer lexicógrafo de la lengua la registra precisamente como equivalente de dicha palabra: <Quilla, o quiz> “luna, planeta” (Santo Tomás [1560] 1994b: II, fol. 169v; *cf.* también, *sub luna* <quilla, o quiz>, I, fol. 71v). La única otra documentación explícita de la palabra, pasada por alto por una mala lectura del pasaje en el que aparece, nos la proporciona el eximio quechuista Cristóbal de Molina, al tratar sobre las festividades del incario, notificándonos que los indios “llaman quis” al mes.<sup>27</sup>

25 Abundando más sobre lo mismo, no estamos seguramente ante una simple errata cuando el soldado cronista registra variablemente <Inga Roque>, nombre del sexto soberano inca (*cf.* Cieza de León [1551] 1985: XXXV-XXXVI), que también lo portaría uno de los capitanes de Huáscar (*cf.* Cieza de León [1553] 1984: lxxvii, 227). Para mayores precisiones sobre <Localarama>, ver ensayo I-3, § 3.1.3.

26 Tal es, por ejemplo, lo que piensa Zuidema, cuando afirma que “el nombre quechua de “mes” era *quilla*, “luna”, abreviado o reemplazado con el sufijo *-quis*” (*cf.* Zuidema 2010; cap. 3, § 3.2.3, p. 219).

27 El pasaje del manuscrito, muy mal copiado sobre todo tratándose de frases y expresiones quechuas, corre así: “[...] se yban los labradores/ a sus labranças y los cortesanos a casa del señor ynca hasta que el mes que en su lengua llaman quisSe acauaua” (*cf.* Molina 1573: fol. 11r). La edición reciente de la obra, preparada por Henrique Urbano y Julio Calvo, restituye mal, como en otros casos, la transcripción cacográfica <quisSe>, in-

Ciertamente, entre <quis> y <quilla> hay un parcial recurrente, y siendo así, ¿hasta qué punto puede decirse que están relacionadas, como parecen sugerirnoslo nuestros historiadores? En verdad, al margen de la ligera coincidencia entre ambas formas, dicha insinuación solo puede caber en quien no está familiarizado con los principios básicos del cambio lingüístico.<sup>28</sup> De manera que, no siendo dicha palabra ni quechua ni aimara, no sería aventurado postular una filiación puquina para la misma. Afortunadamente, en este caso, la hipótesis se confirma, pues los textos de Oré nos regalan la palabra <hisi> para ‘luna’. Es más, esta misma voz sobrevive en el dialecto chipaya del uro, donde la encontramos como <hiiz> ‘luna, mes’<sup>29</sup>.

Una tercera palabra importante asignable al puquina es nada menos que *inti*, la máxima divinidad incaica, es decir el Sol. Las fuentes coloniales nos informan que otro de los nombres para designar al astro era <Punchao>. Así, por ejemplo, en la “Relación” de los agustinos leemos que “el ynga rey de aquella tierra se llamava hijo del Sol que en aquella lengua se llama punchao” (cf. de San Pedro [1560] 1992: 32-33). El jesuita anónimo, por su parte, al hablar de las vírgenes consagradas al Sol, nos dice que se llamaban “*intip chinan*, o *punchao chinan*, esto es criadas del Sol, siervas de la luz del día, pero nunca *intip huarmin*, o *punchaopa huarmin*, mujeres del Sol” (cf. Anónimo [1594] 1968: 170). Pues bien, si aceptamos que la voz quechua para ‘sol’ era *punchaw* (cf., en la variedad

terpretándola como “Quispe” (!), para atribuirle, en nota de pie de página, a un error del copista, debiendo leerse, según los editores mencionados, *quilla* (cf. Molina [1573] 2008: nota 121). Por lo demás, quien también documenta la palabra, aunque esta vez de manera incidental, es el controvertido Montesinos, cuando a propósito de la reforma calendárica atribuida a <Ayay Manco>, proporciona la expresión <allacankis> (interpretable como /allqa-n kis/) para referir a los días faltantes del año solar no incluidos en los meses de 30 días (cf. Montesinos [1642] 1930: XI, 56).

- 28 Nótese, además, cómo, en el nombre del mes de diciembre, es decir <pucuy quilla raime quis>, aparecen ambas palabras, y no por redundancia seguramente, sino más bien demostrándonos que la forma <quis> resultaba, en el mejor de los casos, poco inteligible ya.
- 29 Ver Cerrón-Palomino y Ballón Aguirre (2011). Es más, Walter Lehmann recoge en su lista de voces y expresiones del uro de la Bahía de Puno, que él llama Ch’imu, la palabra <quislla>, con el significado de ‘estrella’ (cf. Lehmann 1937), forma que puede analizarse como <quis-lla>, donde *-lla* no es sino el sufijo diminutivo quechua-aimara, que le da precisamente el significado literal de ‘lunita’, es decir ‘estrella’. Nótese, de paso, que este último registro permite reconstruir la palabra que estudiamos como *\*khisi*, forma que posteriormente habría sido acomodada por los incas, dentro de la nomenclatura de los meses, como [kis] o tal vez [k<sup>h</sup>is]. Por lo demás, el nombre está presente en la toponimia del antiguo territorio ocupado por la lengua: <Quis> era una hacienda localizada en un cantón de la provincia de Cinti, Chuquisaca (cf. Mallo 1903).



cuzqueña, *p'unchaw*)<sup>30</sup>, y sabemos que su equivalente aimara era *willka*<sup>31</sup>, entonces convendremos en que *inti* debe corresponder a la tercera lengua, es decir a la puquina. Creemos que ello se desprende de manera nítida del texto del brindis que hace el jefe colla Chuchi Capac, en la ceremonia de las bodas del soberano, dirigiéndose a Inca Yupanqui, tal como nos lo ha transmitido el cronista indio Pachacuti Yamqui Salcamaygua ([1613] 1993), y cuyo parlamento reza así:

*cam Cuzco capaca ñuca Colla capaca hupyasu, micussu, rimassu, ama pi rima etc. ñuca collque tiya cam chuqui tiya, cam uiracocha pachayachi muchha ñuca inti muchha, etc. (fol. 18)*<sup>32</sup>.

Crucial para nuestro argumento es la última parte del texto: le dice al inca el jefe colla: <cam uiracocha pachayachachi muchha, ñuca inti muchha>, que parafraseando la expresión puede glosarse como ‘tú adorar al Viracocha Pachayachachi, (a la par que) yo adorar al Sol’. De esta manera, tal como ya lo había sugerido Bouysse-Cassagne (1987: cap. IV), el jefe colla, de habla quechua claramente quebrada, le reclama al inca su culto ancestral al Sol, llamado *inti*<sup>33</sup>.

- 
- 30 Cristóbal de Molina (1573), hablando de la fiesta del <Capac Raymi>, refiere que en dicha ocasión “lleuauan la estatua del sol llamada *huayna punchao* a las casas del Sol” (cf. fol. 26), donde la expresión se traduce como ‘Sol joven’. De hecho, según demuestra Duviols (1976: 175), la designación de la divinidad solar como <Punchao> es tardía, posterior a 1572, fecha en que el “ídolo Punchao” fue confiscado por el virrey Toledo de manos del último inca de Vilcabamba. Para la descripción de este “bulto”, descrito por el jesuita Antonio de Vega, ver el mismo trabajo de Duviols y también el de Julien (2002). Incidentalmente, ambos autores no atinan a leer correctamente, en el texto de Vega, la palabra <tiana>, deturpada como <hana>, “donde estaba asentado” el ídolo de forma humana. Por lo demás, nótese que <punchao> significaba, etimológicamente, algo como ‘zenit’, pues la palabra se descompone fácilmente como *pun* ‘día’ (así todavía en algunos dialectos quechuas, como el del valle del Mantaro) y *chaw* ‘centro, medio’ (cf. moderno *chawpi*, que ya porta en forma gramaticalizada el locativo *-pi* ‘en’).
- 31 Dice Bertonio lo siguiente, en la entrada correspondiente a <Villca>: “El Sol como antiguamente dezian, y agora dizen inti” (cf. *op. cit.*, II, 386).
- 32 El texto, que a simple vista parece defectuoso e incompleto, ha sido analizado por varios autores, entre ellos César Itier (1993: 145-147) y Sabina Dedenbach (2004), para quienes se trataría de un auténtico fragmento de tradición oral collavina. Para Itier, sin embargo, estaríamos ante “notas apresuradas e incompletas”, que escapan a la tónica general de otros textos quechuas de la misma crónica; para la Dedenbach, la cita mostraría un “uso satírico del quechua”. Por nuestra parte, debemos señalar que discrepamos de las interpretaciones ofrecidas por los estudiosos mencionados, por razones que se harán evidentes más adelante.
- 33 Refiere Murúa que los collas, además de sus santuarios localizados en Copacabana, tenían otro muy importante en Huarina, y que llamaban “*enteca*, que es como del sol, porque Inti llaman al Sol” (cf. Murúa ([1590] 2004: III, 21, 155). La palabra, de primera intención algo extraña, se deja analizar fácilmente como <inte-c(a)>, es decir *inti-q(a)*,

Una vez incorporado dentro del léxico del panteón inca, la palabra pasó, junto con el culto solar, al aimara y luego al quechua, desplazando por completo a los equivalentes nativos de ambas lenguas.

Una cuarta palabra no menos importante, de cuño igualmente institucional, es el atributo <capac>. Según nuestro cronista, que parece darla como quechua, la voz

quiere decir rico: no de bienes de fortuna, sino de excelencia y grandezas de animo: y de allí quedò aplicarse este nombre solamente a las casas reales, que dizen Capac Ayllu, que es la generacion y parentela Real, Capac Raymi llamauan a la fiesta principal del Sol, y baxando mas abaxo, dezian Capac Runa, que es vasallos del Rico, que se entendia por el Inca, y no por otro señor de vasallos, por muchos que tuuiesse, ni por muy rico que fuesse (VIII, VII, 204v).

Pues bien, no hace falta señalar que la definición que proporciona el Inca, repetida en más de una ocasión (*cf.* I, XXIV, 24; II, XVII, 43v; V, XII, 111), constituye claramente un buen ejercicio de retórica, antes que el producto de un ejercicio de análisis semántico, y ello seguramente porque la voz había llegado a ser incomprensible, salvo como equivalente de un atributo supremo. En tal sentido, creemos que Betanzos está en lo cierto cuando señala que la voz “quiere decir un ditado mucho mas mayor que Rey” (*cf. op. cit.*, fol. 65).

Lo interesante es ver, además, que, contrariamente a lo que señala el Inca, el atributo de <capac> lo reclamaba para sí el señor de Hatun Colla, según nos lo hace saber el propio Betanzos, al referir que dicho personaje “se nombraua *capac çapa apo yndi chori*: que dize Rey y solo señor hijo del Sol y que hera muy poderoso y que tenia gran poder de gente” (énfasis provisto; I, XX, fol. 49). Nos lo confirman los informantes de Sarmiento, quienes afirmaban que el mencionado jefe colla, que era precisamente Chuchi Capac, “se nombraba, Capac, o Collacapac” (*cf. Sarmiento, op. cit.*, [37], 242), además del pasaje del brindis del mencionado personaje con el Inca, en el texto referido de Santa Cruz Pachacuti.

---

donde la <c> representa el morfema genitivo tempranamente cambiado en /q/ (de allí que abra la vocal precedente) y la *a* final no es sino la conocida vocal paragógica aimara. El ídolo *inti* al que adoraban los collas es, sin lugar a dudas, el mismo “pájaro indi” que portaba consigo Manco Capac en su marcha al Cuzco, tal como nos lo refiere Sarmiento: “Mango Capac traía consigo un pájaro como halcón, llamado *indi*, al cual veneraban todos y le temían como a cosa sagrada, o, como otros dicen, encantada, y pensaban que aquél hacía a Mango Capac señor y que las gentes le siguiesen” (*cf. Sarmiento de Gamboa, op. cit.*, [12], 214). Más tarde, ya posesionado del Cuzco, el primer inca edificará el templo del Sol, el que se llamará <Indicancha>. Como dicho pájaro era “como halcón”, tal parece que estamos ante el mismo *corequenque* (ver ensayo I-3, § 3.3). Por lo demás, como lo señalamos en I-5, § 6, nota 12, <inti> está evidentemente relacionado con la voz <anti> ‘oriente’ (es decir, “de donde sale el sol”).

Por lo demás, Guaman Poma nos dirá que las señoras de los collasuyos se llamaban <capac omi> (cf. *op. cit.*, fol., 143, 253), y esta misma expresión, para mayor abundamiento, aparece en el texto de Oré con el significado de ‘madre’ o ‘señora’: <capacomí>.

En vista de que la palabra no es de origen quechua ni tampoco aimara<sup>34</sup>, y en cambio aparece muy vinculada, en calidad de epíteto, a los señores collas, creemos estar en condiciones de sostener, como ya lo había sugerido Bouysse-Cassagne (1988: I, 64), que el vocablo en cuestión puede ser asignado al puquina.

Una quinta palabra con raíz asignable al puquina, aunque de forma indirecta, es el nombre del sitio arqueológico <Moray>, la conocida construcción de forma circular con plataformas escalonadas, que se toma como un lugar de experimentación para el cultivo de tubérculos<sup>35</sup>, localizado en el distrito de Maras, provincia de Urubamba (Cuzco)<sup>36</sup>. Imposible de hallarse en el quechua y en el aimara algo que se le asemeje, nos parece divisar en dicho nombre la raíz uro-chipaya *mora* ‘centro, medio’, equivalente al *chawpi* o al *taypi* respectivo de las lenguas mencionadas. El remanente *-y*, forma quechuzada del morfema ubicativo aimara *\*-wi* (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-3, § 2), significa en dicha derivación ‘lugar donde existe X’, en este caso una *mora* o lugar que ostenta un centro. Postulamos aquí que la voz sería de origen puquina, tomada como préstamo por el uro, como en el caso de <quiz> y de tantos otros vocablos de aquella lengua incorporados por el último (ver Cerrón-Palomino 2007: § 7, para algunos de ellos). Nótese, además, que la raíz recurre en la expresión <aymora-> “acarrear, o juntar la mies a la hera” (Santo Tomás, *op. cit.*, II: fol. 107v), en especial el maíz, es decir “entrojar”, verbo derivado que analizamos como formado por la raíz aimara *aya-* ‘llevar cosas largas, como varas’, que en este caso podrían ser las cañas de maíz (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 3: <aa->, en versión lupaca), seguida de *mora*<sup>37</sup>.

34 Bertonio la recoge como <Capaca>, es decir aimarizada, con el significado de “Rey o Señor”, agregando que es “vocablo antiguo que ya no se vsa en esta significación” (cf. *op. cit.*, II, 42). Obviamente, tenemos aquí, como en el caso anterior, el siguiente procedimiento de acomodación aimara: *\*qhapaq* → *qhapaq(a)*.

35 Notemos, de paso, que la palabra <moray> o <moraya> (forma aimarizada), que designa a una variedad más refinada de chuño, tiene seguramente un origen de carácter metonímico.

36 La versión aimarizada del nombre, es decir <Moraya>, se da también como topónimo que hace referencia a una cordillera en la provincia de Cinti (Chuquisaca), antiguo territorio con presencia de hablantes de puquina (ver Mallo 1903).

37 Un dato que apuntalaría la hipótesis del origen puquina de esta palabra es el registro del nombre del curaca principal <Mora>, residente del pueblo de Yumina (Sabandia, Arequipa), encomendado a Lucas Martínez Vegazo en 1540 por cédula de Francisco Pizarro (cf. Trelles Aréstegui 1991: cap. VII, 155). Creemos que es mucha coincidencia

Finalmente, un topónimo parcialmente asignable al puquina vendría a ser <Pallata>, pueblo que jalona el itinerario mítico de los hermanos Ayar en su marcha al Cuzco (cf. Sarmiento, *op. cit.*, [12], 215; cf. Urton 2004: II, 50), que analizamos como <Paya llata> (pronunciado [pa:ɬata]), es decir ‘Dos cerros’, donde <paya> es ‘dos’ en aimara y <llata> es variante de <chata> ‘cerro’ en los textos puquinas (cf. Oré, *op. cit.*, 109: <chata llata> ‘cerros’). Nótese que el nombre <Payachata>, que alude al grupo de los nevados Parinacota y Pomerape, en Curahuara (Carangas, Oruro; cf. Blanco 1904: 77), porta la variante <chata>, del mismo modo en que lo hacen <Umachata> ‘Cerro del agua’ (una de las propiedades cuzqueñas de Thupa Inca Yupanqui), <Quimsachata> ‘Tres Cerros’, topónimo ubicado en el distrito de Nuñoa (Lampa, Puno; cf. Paz Soldán 1877: 823), <Morochata> ‘Cerro moteado’, cantón de la provincia de Ayopaya (Cochabamba; cf. Blanco 1901: 98), y <Surichata> ‘Cerro de perdices’ (Tinquipaya, Potosí).

Pues bien, en los seis ejemplos discutidos, no es difícil advertir que las voces asignables al puquina son claramente préstamos en el aimara o en el quechua, según que hayan sido tomadas cuando la lengua dominante de turno era una de ellas: en ambos casos la creación de las designaciones se hace partiendo de estas, retomando una palabra de origen prestado. Al igual que las instancias ofrecidas —cuya filiación puquina se apoya sobre bases suficientes—, hay seguramente muchos otros candidatos, para los cuales sin embargo no contamos, por lo menos por el momento, con indicios que apunten a una adscripción semejante. Mientras tanto, puede ensayarse en dicho cometido, como regla general, el procedimiento consistente en postular como posible voz de origen puquina toda palabra cuya raíz pruebe ser, por descarte, ajena al aimara o al quechua. Algunos candidatos en tal dirección son precisamente nombres de suma importancia dentro de la civilización incaica como <inqa> ‘inca’, <titi> y no <ticsi>, epíteto de la divinidad suprema del panteón inca, <raymi> ‘fiesta solemne del Sol’, <layca> ‘gran adivino’ (forma aimarizada de <reega>, registrada por Oré), entre otros, aparte del nombre propio de <Roca>, ya visto previamente, y también del de <Manco> (ver, para lo último, ensayo I-3, § 3.1.2).

## 6.2. Fundamentos mito-históricos

Como se sabe, los mitos de origen de los incas y de su marcha en dirección del Cuzco coinciden en señalar el lago Titicaca como el punto inicial de partida de

---

la que guardan entre sí el nombre del curaca y la jurisdicción geográfica correspondiente, esta última de fuerte presencia puquina, como para pensar en un origen castellano del apelativo. Después de todo, sus equivalentes <Taypi>, en aimara, y <Chaupi>, en quechua, son muy comunes como apellidos hasta la actualidad.

aquellos. El Inca Garcilaso, en efecto, nos transmite hasta tres mitos fundacionales, que él llama “fábulas”, buscando aquietar los escrúpulos de su formación cristiana. Dos de ellos hacen referencia explícita a la “gran palude” y al pueblo de Tiahuanaco como el lugar de procedencia no solo de los incas primordiales sino del mismo linaje humano. De acuerdo con el primero, la pareja real —Manco Capac y Mama Ocllo—, “salieron del Titicaca y caminaron al Setentrion”, es decir en dirección del Cuzco, por disposición del Sol, su padre (*cf.* Garcilaso, *op. cit.*, I, XVIII, 16 v-17). De acuerdo con el segundo,

cessadas las aguas [del diluvio] se apareció vn hombre en Tiahucanu [sic], que esta a medio día del Cozco, q[ue] fue tan poderoso que repartio el mundo en quatro partes, y las dio a quatro hombres que llamo Reyes, el primero se llamo Manco Capac, y el segundo Cóllo, y el tercero Tôcay, y el cuarto Pinahua. Dizen que a Manco Capac dio la parte Setentrional, y al Colla la parte meridional, (de cuyo nombre se llamo después Cóllo aquella gran provincia) al tercero llamado Tôcay dio la parte del Leuante, y al cuarto que llaman Pinâhua la del poniente, y que les mando fuesse cada vno a su distrito, y conquistasse, y gouernasse a la gente que hallasse (16v-17).

Al margen de la naturaleza simbólica del mito, claramente reelaborado a posteriori, como un intento que buscaba legitimar el Tahuantinsuyo, lo importante es destacar que aquí, como en la variante anterior del mismo, el gran lago y el pueblo de Tiahuanaco, situados en la región del antiguo territorio de collas y puquinas, aparezcan como la fuente de origen de los fundadores del futuro imperio. No sorprende entonces que el lago, conocido precisamente como “laguna de Poquina” (*cf.* Guaman Poma, *op. cit.*, 271), fuera un lugar sagrado para los soberanos cuzqueños, quienes, más tarde, en sus campañas de conquista, se apoderarán de él y de sus islas sagradas, desalojando, paradójicamente, a sus antiguos moradores, sus ancestros puquinas (*cf.* Ramos Gavilán [1621] 1988: I, IV, 41). Dentro de dicho contexto resulta entonces natural, por lo demás, la alusión hecha en el mito al segundo personaje importante, llamado <Colla>, a quien, en la repartición de la tierra dispuesta por el demiurgo de Tiahuanaco, le corresponde “la parte meridional”, y en cuya memoria, anota el Inca, toda la región se llamó colla.

De otro lado, Tocay Capac y Pinao Capac no eran nombres desconocidos dentro de la tradición oral recogida por los cronistas. En efecto, además del Inca, son los cronistas indios Guaman Poma (*cf. op.cit.*, 80, 89, 148,150) y Pachacuti Yamqui Salcamaygua (*cf. op. cit.*, fols. 8v, 17v) quienes también hacen referencia a tales personajes<sup>38</sup>. Así, el historiador lucaneño menciona, entre los

38 Sarmiento y Cabello Valboa los mencionan igualmente, en calidad de jefes locales que entablan escaramuzas con los incas (*cf.* Sarmiento, *op. cit.*, [43], 238; Cabello Valboa [1586] 1951: III, XIV, 298-299). Ver, sobre el tema, Rostworowski (1993b).

“primeros reyes ingas”, al lado de Manco Capac, a Tocay Capac y Pinau Capac (89), a quienes, según una versión, los habrían matado Sinchi Roca y sus hijos Tupa Amaru Inga y Uari Tito Inga (148), y según otra, Cuci Uananchire, hijo de Lloque Yupanqui, quien

comẽso a pelear con el primer ynga llamado Tocay Capac, Pinau Capac [...], de puro enojo le conquisto y mato al ynga Tocay Capac, Pinau Capac por que auia quebrado a su aguelo Cinche Roca ynga y sacado dos dientes de fuera con una hondada que le auia tirado Tocay Capac ynga (150)<sup>39</sup>.

Pues bien, de otorgarse, por un lado, un fondo histórico de verdad a los mitos de origen del surgimiento del estado inca, y, por el otro, de aceptarse el parentesco de collas y puquinas, además de su uso compartido de una misma lengua —la puquina—, no parece forzado concluir que los incas primordiales fuesen de estirpe colla: ya nos lo sugería Guaman Poma, aunque en términos más bien concesivos (“los poquina collas tambien fue casta de yngas”), pues los soberanos cuzqueños, como se sabe, una vez erigidos en gobernantes del mundo, despreciarán, por “rudos y torpes” (= <poques>), a los descendientes de quienes habían sido sus propios ancestros<sup>40</sup>. No obstante, sabemos por las referencias históricas que los jefes collas (= puquinas) reclamaban todavía, con pleno derecho, ser “Capac Çapa apo Indichori, que dice Rey y solo señor, hijo del Sol” (cf. Betanzos (*op. cit.*, I, XX) o también “Inga Capac” (cf. Sarmiento, *op. cit.*, [36], 241). Ese fue el caso, precisamente, como se recordará, de Chuchi Capac, el jefe colla que brinda con el mismo Inca Yupanqui, en ocasión de la boda de este con Mama Rontocay, según nos lo cuenta Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

Por otra parte, siempre desde el punto de vista de la tradición mítico-histórica, son varios los cronistas que nos transmiten información sobre la intervención de arquitectos collas en la edificación de algunos de los palacios y fortalezas incaicas. De esta manera, el Inca Garcilaso, por ejemplo, al describir la fortaleza de Sacsaihuaman, refiere que, en su fábrica, intervinieron cuatro maestros:

39 En Cerrón-Palomino (2008b: I-7) nos ocupamos de la etimología de los nombres <Tocay> y <Pinahua>, a propósito de la palabra <tocapu>. En dicho ensayo postulábamos un origen aimara para las raíces <to-ca-> y <phina->; sin embargo, en vista del excursus etimológico ofrecido en § 6.1.2, bien pudiera ser que ellas tuvieran un étimo inicial puquina. De paso, nótese que en el pasaje citado de Guaman Poma pareciera que el autor hablara de ambos personajes como si fuera de uno: en este caso, como en otros, la no obligatoriedad en el empleo del plural quechua parece estar proyectándose en el castellano incipiente del cronista.

40 Dicho desprecio, que no podía ser gratuito, se explicaría tras la victoria definitiva de Pachacutiy Inca Yupanqui sobre los collas, luego de sus tres intentos de rebelión aplastados severamente (cf. Sarmiento, *op. cit.*, [40], 245-246).

El primero y principal a quien atribuyen la traça de la obra, fue Huallpa Rimachi Inca, y para decir que era el principal, le añadieron el nombre Apu, que es Capitan, o superior en cualquier ministerio, y assi le llaman Apu Huallpa Rimachi, al que le sucedió le llaman Inca Maricanchi. *El tercero fue Acahuana Inca, a este atribuyen mucha parte de los grandes edificios de Tiahuanacu [...].* El cuarto y ultimo de los maestros se llamó Calla cunchuy, en tiempo deste truxeron la piedra cansada, a la qual puso el maestro mayor su nombre, porque en ella se conseruasse su memoria (énfasis provisto; VII, XXIX, 195-195v).

Al margen del obvio desfase cronológico, que parece diluirse en la memoria colectiva de los informantes cuzqueños de la época, interesa destacar aquí la mención a un alarife colla cuya maestría arquitectónica sería tributaria de la vieja tradición edificadora tiahuanacuense. Notemos, de paso, que los nombres <Maricanchi> y <Acahuana> constituyen eco de otros tantos nombres de procedencia colla-puquina<sup>41</sup>.

Un dato similar se consigna en relación con la fortaleza de Ollantai(tambo). En efecto, según la versión recogida por el cronista Sarmiento de labios de los informantes del lugar, el Inca Pachacutiy en persona habría ido a inspeccionar los trabajos de su edificación, que estaban a cargo, en calidad de cautivos, de “los hijos de Chuchi Capac, el gran cinche del Collao, a quien [...] venció y mató el inga en el Collao” (cf. Sarmiento, *op. cit.*, [40], 245). No debe extrañar entonces que la fortaleza fuera conocida también, según documentos de mediados del siglo XVI, como <Collatambo> o <Collaytambo> (cf. Glave y Remy 1983: I Parte, 2). Aquí también, como en los demás casos, por *colla* hay que entender, una vez más, puquina-colla y no aimara. Es más, recordemos que Cobo (ver § 2) nos informa que la lengua secreta de los incas, según su informante, era “la misma que hablaban los indios del valle de Tampu”, es decir de Ollantaitambo.

Finalmente, el cronista mercedario Murúa, tras relatar la conquista del Collasuyo por parte de Inca Yupanqui, nos proporciona información sobre la personalidad regia del jefe colla, el mismo Chuchi Capac de quien nos hablan Santa Cruz Pachacuti y Sarmiento de Gamboa, en los siguientes términos:

41 Así, <Maricanchi> es, a todas luces, un compuesto en el que se pueden identificar <canchi>, que obviamente hace alusión al grupo étnico del mismo apelativo, colla de origen, y <mari>, voz aimara con la que se conocía al *corequenque* (de allí la diferencia entre <suamari>, nombre del ave tierna, cuando todavía no tenía dos colores, y <allcamari>, cuando ya ostentaba los colores blanco y negro; cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 10). Nótese, de otro lado, que <Acahuana> no parece ser sino variante cacográfica de <Acamana> ~ <Acamama>, nombre previo del Cuzco, según nos lo informan Guaman Poma y Murúa. No debe perderse de vista, finalmente, que en <Acahuana> parece estar presente también el parcial <huana> relacionable con <Huanacauri> y el mismo <Tiahuanacu>.

Colla Capac [...] fue señor universal de todo el Collao y en el Cuzco hizo sacrificar al sol y trujo cantidad de oro y plata de aquella provincia, *el cual acabó la casa y templo del sol* y dotóle, dándole toda la tierra que había conquistado lo más precioso y rico que en ella poseía, y así de ganados, chacaras, criados, mujeres y servicio (énfasis proporcionado; cf. Murúa [1613] 1987: I, XX, 77).

Se entiende, en aras de la coherencia mítica, que la presencia del jefe colla en el Cuzco, apoyando la construcción del templo, se efectúa antes de que, tras su rebelión posterior, fuera muerto por el inca. Notemos, a propósito del templo, que su nombre originario fue <Inti Cancha> y solo después pasaría a designarse, con el inca Pachacutiy, como <Cori Cancha>. En la primera designación, por lo demás, solo el primer elemento del compuesto, es decir <inti>, sería de origen puquina, tal como lo hemos postulado previamente<sup>42</sup>.

### 6.3. Fundamentos arqueológicos

En esta sección intentaremos bosquejar los escenarios que permitan comprender, más allá de las referencias mito-históricas presentadas, la procedencia colla de los incas primigenios y la filiación de su lengua “particular” como la puquina de la región lacustre. Para ello, nos apoyaremos en los estudios arqueológicos relativos al área cuzqueña efectuados en los últimos años, en especial en los de carácter prospectivo y regional, tal como los resume Bauer (2008).

Pues bien, para explicar los procesos históricos que nos interesan, conviene que nos ubiquemos dentro del período arqueológico conocido con el nombre de Huari, comprendido aproximadamente entre el 600 y 1000 de nuestra era. La presencia de esta formación sociopolítica de procedencia ayacuchana en la región se manifiesta a través de las imponentes y monumentales ciudades satélites de Huaró y Piquillacta, en la cuenca del Lucre (McEwan 1992, Glowacki y McEwan 2001, Bauer 2008: cap. 7). Mediante la ocupación territorial y el control de las diferentes jefaturas sociopolíticas que habían venido desarrollándose en el período anterior, denominado Cotacalli (200-600), los huaris habrían conseguido imponer su idioma, que podría haber sido una variedad centro-sureña del aimara, por sobre la o las lenguas locales de la región, de las cuales no es posible tener noticia (ver Cerrón-Palomino 2000: cap. VII, Torero 2002: cap. 3, §

42 Asombra constatar en este punto que un cronista perspicaz como Cieza registrara el nombre del templo en referencia, de manera sistemática, como <Curicanche> (cf. Cieza de León [1553] 1984: XCII, 258; [1551] 1985: li, 147), y no bajo la forma tradicionalmente conocida de <Coricancha>. Creemos que no es descabellado sostener que la variante consignada por el cronista soldado podría muy bien tratarse de una quechui-zación forzada de <cachi>, voz puquina equivalente a <cancha>. Para <cachi> ‘cerco, recinto’, ver ensayo I-3, § 3.1.1, a propósito del nombre mítico de <Ayar Cachi>.



3.63, 127). Tras la retirada de Huari, por razones que distan de ser entendidas a cabalidad, surgen distintas jefaturas que se disputan el dominio del área, buscando cubrir el vacío de poder creado por el súbito abandono de sus dirigentes. Ello acontece en el Intermedio Tardío (1000-1400), representado por varios estilos de cultura material en la región del Cuzco, siendo el más importante el conocido por los arqueólogos con el nombre de Quillque. La secuencia cronológica para la arqueología de este período ha sido particularmente bien estudiada en el yacimiento monumental más grande y mejor conservado: Choquepuquio, localizado en la cuenca de Lucre (McEwan *et al* 2005).

Ahora bien, es precisamente en dicho período que nos parece razonable postular la marcha de los “reyes ingas” del Titicaca hacia la región del Cuzco, coincidiendo también con el colapso de Tiahuanaco. Una vez llegados al territorio de la futura metrópoli, tras algunas escaramuzas, cuando no alianzas, con los ocupantes oriundos de la zona, de parla aimaraica, pronto olvidarían, al cabo de dos o tres generaciones, su lengua materna, como ocurre cuando un grupo de poder minoritario se erige en casta gobernante de una mayoría de habla diferente. La lengua de los advenedizos, extraña e incomprensible para los nativos, pronto adquiriría para estos un carácter hierático, como correspondía a sus hablantes exclusivos, que se reclamaban hijos del Sol. Con el paso de las generaciones, esta lengua, desprovista de retroalimentación, habría ido deteriorándose gradualmente, en el lapso de dos o tres generaciones, hasta verse reducida a algunas frases hechas y palabras que se habrían ido incorporando, previa remodelación, dentro del aimara adquirido por los descendientes de los antiguos invasores procedentes del Titicaca<sup>43</sup>.

Como se sabe, las crónicas nos informan acerca de los grupos étnicos con los cuales se enfrentan los incas míticos, y que más tarde serán considerados, dentro de la estructura social incaica, como “incas de privilegio”. De especial interés es, en este sentido, el cuadro que ofrece Bauer (2008: cap. 8), tratando de correlacionar, en sus trabajos de prospección, el emplazamiento de tales grupos étnicos con las huellas materiales de su presencia. Particularmente relevante nos

---

43 Señalemos, de paso, que el historiador Hiltunen (1999: cap. IV, § 2.2) también sostiene la procedencia altiplánica de los primeros incas, a quienes, además, considera puquina-hablantes, por lo que el idioma particular de estos sería, consiguientemente, el puquina. Lamentablemente, todos los argumentos elaborados por el autor a favor de su propuesta, así como también sus esfuerzos por incorporar dentro de la historia incaica las dinastías fantasiosas del cronista Montesinos, están viciados de comienzo a fin por el hecho de que las fuentes en las que se apoya no han sido evaluadas críticamente. De hecho, cuando el autor discurre sobre cuestiones lingüísticas relativas a la formación del imperio incaico, lo hace como si la lingüística andina se hubiera quedado congelada desde los tiempos de Riva Agüero y Uhle en adelante.

parece la asociación entre el asentamiento de Choquepuquio y el emplazamiento originario de los pinahuas y mohinas (*cf. op. cit.*, 172), según ya lo habían sugerido McEwan *et al* (2005: 274). Resulta ahora que tales pinahuas no parecen haber sido sino descendientes del rey mítico Pinao Capac de que nos hablan tanto los cronistas. Lo que quiere decir que en la génesis del estado inca no solo se enfrentaron los advenedizos collas con los grupos étnicos locales sino también con los faccionalismos surgidos dentro de aquellos, como ya lo sugería el mito de los hermanos Ayar.

Ahora bien, en cuanto a vínculos culturales con el Altiplano, particularmente en lo referente a la arquitectura y a la cerámica, los trabajos arqueológicos señalan, desde tiempos que remontan al Período Cotacalli, a fines del Formativo Tardío, una influencia de las civilizaciones lacustres de Pucará y Tiahuanaco en la región del Cuzco. Así lo prueban los hallazgos reportados en los yacimientos de Batan Orco y Muyu Orco (*cf. Bauer, op. cit.*, cap. 6, 103-109). Dichos contactos, sin embargo, corresponden a etapas muy tempranas, que anteceden por lo menos en unos 800 años a la época en que se habría producido la diáspora de los “reyes collas” de acuerdo con la mito-historia referida. Con todo, tales nexos debieron persistir, prolongándose durante el Período Quillque, conforme parecen probarlo los estudios realizados a la fecha en Choquepuquio, a 30 kilómetros del Cuzco, los mismos que revelan “influencia sureña que emana de la hoya del Titicaca” (*cf. Hiltunen y McEwan 2004: 245-246*), concretamente restos que denuncian vínculos con Tiahuanaco (*cf. McEwan et al 2005: 266*).

Por lo que toca al Horizonte Tardío, debemos señalar que las técnicas arquitectónicas empleadas por los incas en la construcción de sus obras monumentales no fueron seguramente algo que surgió *ex nihilo* sino que, por el contrario, estaría endeudado de una vieja tradición estrechamente vinculada a la de los alarifes tiahuanacotas, como parecen sugerirnos las referencias proporcionadas por los cronistas, sin descartar que también los huaris pudieron haber contribuido con su parte (*cf. Craig y von Hagen 1993: cap. 7, 103; Hemming y Ranney 1990: 27-28*). De hecho, Stübel y Max Uhle (1892), citado por Protzen (2005: 368), ya habían llamado la atención sobre la presencia de rasgos procedentes de la hoya del Titicaca en la fortaleza de Ollantaytambo, idea que luego sostendrán de manera mucho más categórica Hemming y Ranney (*op. cit.*, 109). En efecto, señalan estos investigadores que “hay similitudes impresionantes y fascinantes entre la parte central de Ollantaytambo y la gran ruina preincaica de Tiahuanaco”. Las semejanzas inconfundibles a que se refieren tienen que ver con la brillante mampostería, los sillares rectangulares, los bloques de piedra megalíticos poligonales, colocados en forma apretada y biselada, así como las grapas de cobre en forma de T que los unen. De otro lado, en cuanto a nexos en materia de alfarería, los trabajos efectuados en los sectores de Suchuna y Muyucmarca del

conjunto arqueológico de Sacsaihuaman delatan igualmente la presencia de cerámica tiahuanacota (cf. Paredes 2003: 109).

Dicho esto, sin embargo, resta mencionar, para terminar con este punto, que uno de los problemas fundamentales con que tropieza la tesis de los lazos culturales entre el Cuzco y el Altiplano, es la llamada “brecha temporal” entre el colapso de Tiahuanaco y el surgimiento del imperio incaico (cf. Protzen, *op. cit.*, 370), es decir el espacio cronológico comprendido dentro del período Intermedio Tardío (1000-1400). Sin embargo, conforme señala Meyers (2002: 532), el “vacío ideológico” entre una tradición y otra podría haber sido superado a través de influencias que no necesariamente serían directas sino mediadoras en el tiempo y en el espacio.

## 7. Apreciaciones generales

En las secciones precedentes, luego de ofrecer el estado de la cuestión referente a la lengua particular de uso exclusivo de la realeza incaica, tal como nos lo refiere Garcilaso entre otros, para lo cual se procedió, por un lado, con el examen etimológico del material léxico atribuido a ella por el propio Inca, y por el otro, con el análisis e interpretación crítica del cantar de Thupa Inca Yupanqui registrado por Betanzos, pasamos a desarrollar nuestra hipótesis en relación con la existencia de dicha entidad idiomática, tratando de argumentar a favor de su historicidad.

Así, pues, el escrutinio lingüístico y filológico de los datos examinados previamente conduce a la necesidad de reconocer una tercera lengua, ajena a la quechua y a la aimara, identificable como el “idioma particular” de los incas del que nos hablaba el cronista mestizo. La lengua en referencia vendría a ser la puquina, vehículo idiomático de los creadores altiplánicos de Pucará y Tiahuanaco, para quienes, tras una relectura de las informaciones proporcionadas por las crónicas, se rescata y reivindica el nombre étnico de colla, impropriadamente atribuido más tarde a los pueblos de habla aimara, como resultado de los procesos de transfiguración étnica iniciados por los incas.

En las secciones restantes del trabajo creemos haber aportado evidencias de carácter lingüístico, mito-histórico y arqueológico que buscan probar, de manera coherente, la procedencia altiplánica de los incas primordiales<sup>44</sup>. Siendo, pues, los incas primigenios de ascendencia colla-puquina, la lengua que hablaban inicialmente, antes de aprender el aimara de la región de la que luego se apoderarían,

---

44 En tal sentido, el subtítulo del libro de Bauer: *Cuzco antiguo: tierra natal de los incas*, requeriría de una mayor precisión, de manera que pueda leerse, en todo caso como “tierra natal de los incas históricos”.

sería naturalmente, por simple inferencia, la puquina: así lo estarían probando, entre otros datos, un conjunto de términos y expresiones propios del léxico fundamental, por no decir nuclear, de las instituciones del incario, que no pueden explicarse a través del aimara ni del quechua, y cuya identificación, que además contribuirá a su incremento, requiere de una diligencia parecida a la emprendida en el presente trabajo. Lo propio puede decirse respecto del examen etimológico de la onomástica atribuida al puquina, cometido para el cual debe procederse en los mismos términos que los ilustrados en las secciones anteriores.

Finalmente, queda demostrado que la referencia al “lenguaje secreto” de los incas hecha por el ilustre mestizo, lejos de ser producto de su fantasía, cobra realidad y consistencia a la luz de los datos lingüísticos, mito-históricos y arqueológicos estudiados. Por lo demás, no tiene sentido confundir la “lengua cortesana” con la “lengua particular” de los incas, como lo sugería Miró Quesada (1994: cap. IX, 246), y como parece repetirlo, sin ninguna base, Coello (2009: 116-117). Baste recordar que el Inca, a la par que se ufana del dominio de la primera, desconocía por completo la segunda, según propia confesión.

### 3

## Corpus garcilasiano de la lengua particular

Manco es nombre propio: no sabemos que signifique en la lengua general del Perú, aunque en la particular que los Incas tenían para hablar unos con otros (la cual me escriben del Perú se ha perdido ya totalmente) debía de tener alguna significación, porque por la mayor parte todos los nombres de los Reyes la tenían, como adelante veremos cuando declaremos otros nombres.

Inca Garcilaso ([1609] 1943: I, XXIV, 58)

### 1. Noticias

Como sabemos, de los varios autores que nos hablan de la existencia de una “lengua particular”, de uso exclusivo entre los miembros de la realeza cuzqueña, el único que nos estaría proporcionando materiales léxicos atribuibles a dicho código secreto es el Inca Garcilaso. Sin embargo, no hace falta señalar que la filiación idiomática insinuada se apoyaba exclusivamente en la pericia lingüística del ilustre mestizo y en la de sus corresponsales en lengua quechua. Como es lógico suponer, el ser perito en el dominio de una lengua no podía garantizar, entonces como ahora, deslindes etimológicos como el sugerido sin caer en apreciaciones arbitrarias, sobre todo a la hora de examinar vocablos extraños al quechua cuzqueño tanto en forma como en significado. En las secciones siguientes nos proponemos examinar el material onomástico proporcionado por el Inca, retomando nuestras observaciones generales formuladas al respecto (ver ensayo I-1, § 2). Como se verá en su momento, buena parte del léxico atribuido por el Inca a la “lengua particular” puede considerarse, en efecto, tras escrutinio exigente y riguroso, como propia de una entidad idiomática diferente del aimara y del quechua, las lenguas oficiales del imperio incaico en ese orden, y que en este caso sería el puquina<sup>1</sup>.

---

1 Hacemos pública nuestra gratitud a Sergio Barraza, excelente alumno de postgrado de Historia, quien tuvo la gentileza de alcanzarnos una serie de sugerencias así como de proporcionarnos valiosos datos que nos han servido para ampliar y reformular varias de las etimologías ofrecidas en este trabajo. Gracias a las prolongadas conversaciones sostenidas con él hemos ido afinando nuestra percepción en la detección de los nombres de origen puquina.

## 2. El corpus léxico

El material léxico referido consiste de trece epítetos o nombres de linajes, cinco topónimos y una designación común. Los nombres del primer tipo son: <Ayar> (I, XVIII, 46-47), <Manco> (I, XXIV, 58), <Roca> (II, XVI, 99), <Maita> (III, I, 130), <Chima>, <Rauraua>, <Hahuanina>, <Usca>, <Uicaquirau>, <Aylli>, <Çocço>, <Inca><sup>2</sup>, y el genérico <panaca> (IX, XL, 296-297). Los topónimos son <Cozco> (I, XVIII, 46; II, XI, 89), <Collcampata> (VII, VIII, 104), <Carmenca> (VII, VIII, 105), <Tococachi> (VII, VIII, 104) y <Chaquillchaca> (VII, VIII, 105). Finalmente, el nombre común, en este caso un zoónimo, es <corequenne> (VI, XXVIII, 63). En total, son diecinueve nombres, todos ellos ajenos al “general lenguaje”, de los cuales diecisiete son atribuidos expresamente a la “lengua particular”, y los dos restantes (concretamente los topónimos <Tococachi> y <Chaquillchaca>), si bien no son adjudicados explícitamente a ella, parece sugerírseles que también debían formar parte de dicho acervo, por resultarle extraños al quechua. En estos casos, el Inca les atribuye el carácter de “nombre propio”, cuyos significados o bien no le parecen convincentes en quechua o bien se le escapan del todo<sup>3</sup>. La excepción a la regla es <Cozco>, cuya glosa como “ombligo de la tierra”, gratuita como se verá después, se nos proporciona hasta en dos ocasiones.

Pues bien, confrontados con tales nombres, quienes se ocuparon posteriormente del tema buscaron explicarlos a través de las dos lenguas andinas más conocidas hasta entonces: ya sea la quechua o la aimara, rechazando implícitamente la existencia de un tercer idioma. De esta manera se formaron dos bandos entre los estudiosos: por un lado, estaban quienes sostenían que tales voces, si bien algo distorsionadas, serían de origen quechua; por el otro, se alineaban aquellos que creían reconocer en ellas una procedencia de estirpe aimara. Quie-

2 Como veremos en su lugar, este nombre parece ser diferente del apelativo nobiliario de la dinastía real, puesto que se trata de un mal copiado de <iñaca>. Para la etimología de <inca>, voz de probable origen puquina, ver Cerrón-Palomino (2008b: II-10, § 4.6, nota 18). Notemos, de paso, que las referencias correspondientes al léxico presentado hacen mención al número del libro y luego al capítulo de los *Comentarios*, en ese orden.

3 Por “nombre propio” entiende el Inca, como todos los gramáticos de su época, nombre “primitivo”, es decir no derivado (sin estructura morfológica interna), en la idea de que una forma tal es por lo general inanalizable en términos de significado, al menos sincrónicamente. Tal sería el caso concreto de <Viracocha>, por ejemplo, cuya “decomposición” en <vira> ‘sebo’ y <cocha> ‘mar’ para ser interpretado como ‘mar de sebo’ (y no ‘sebo de mar’, como querían los españoles) no lo convence semánticamente, prefiriendo considerarlo como “nombre compuesto” (V, XXI, 269), “que no sé qué signifique ni ellos [los indios] tampoco” (II, II, 67). Tal como lo anunciábamos en Cerrón-Palomino (2008b: II-10, § 4.2, nota 5), véase ahora el ensayo II-12 del presente volumen.

nes se pronunciaron por la filiación de la “lengua secreta” a cualquiera de estas dos lenguas (ver ensayo I-1, § 2), no siempre lo hicieron a partir de una diligencia cuidadosa del material léxico enumerado. En efecto, hasta donde sabemos, el único que se detuvo en ello fue Markham ([1871] 1923: 54-56), y parcialmente Middendorf ([1891] 1959: 89), este último seguido por Uhle ([1910] 1969), entre los partidarios de una filiación quechua o aimara del corpus referido. Más recientemente, Oblitas Poblete (1968: 17-23) se ocupó en una diligencia semejante, pero esta vez dando por sentado el callahuaya como la lengua fuente de algunos de tales nombres<sup>4</sup>. Los escrutinios realizados tanto por Markham como por Oblitas Poblete, sin embargo, en tanto constituyen producto de su tiempo y de su formación profesional, sin mayor base lingüística, solo prueban el afán por demostrar a fortiori sus hipótesis de filiación preconcebidas, a favor del quechua en el primer caso y del callahuaya en el segundo. De hecho, como se verá, un análisis más riguroso del material introducido, al mismo tiempo que descarta su filiación reductible a una sola lengua (en el caso discutido, o quechua o callahuaya), permite a la vez su asignación no solo al quechua o al aimara, sino incluso a una tercera entidad, y no necesariamente al callahuaya.

### 3. Examen del corpus garcilasiano

Antes de pasar a examinar la etimología de los nombres listados en la sección precedente, debemos llamar la atención sobre tres aspectos importantes del material en su conjunto: (a) que algunos de los radicales de los nombres en cuestión pueden ser compartidos por el quechua y el aimara; (b) que ciertos nombres muestran haber pasado por el filtro quechua (= quechuzación) o aimara (= aimarización); (c) que muchos de ellos bien pueden ser remodelaciones quechuas o aimaras de antiguos radicales ajenos a estas lenguas, y, por consiguiente, atribuibles a una tercera entidad idiomática, en este caso el puquina; y (d) que varios de tales nombres tengan origen puquina no debiera sorprender desde el momento en que los ancestros de los incas procedían del lago sagrado de <Poquina>. Hechas tales observaciones de naturaleza procedimental, pasaremos a ocuparnos de los nombres introducidos, primeramente de los antropónimos, luego de los topónimos, y finalmente de la designación común de <corequenque>.

---

4 Ver, sobre el callahuaya, nuestra nota 1 del ensayo I-1. Para los callahuayas históricos, remitimos al esclarecedor artículo de Saignes (1983). Rodica Meyers, por su parte, esboza el rol de intermediarios que habrían tenido los proto-callahuayas dentro de un circuito comercial caravanero de larga distancia que conectaría las costas del Pacífico con los Andes orientales (*cf.* Meyers 2002).

### 3.1. Antropónimos

En las secciones siguientes examinaremos una quincena de nombres propios, casi todos ellos de oscura significación para el Inca, de los cuales once forman parte de la lista de linajes que los descendientes directos de la nobleza cuzqueña le hacen llegar acompañando una carta fechada en Valladolid el 16 de abril de 1603, pidiéndole que interceda por ellos ante el Rey para que se les exonere del pago de tributos<sup>5</sup>. De nueve de ellos dice el Inca que no sabe

qué signifiquen, porque son nombres de la lengua particular que los Incas tenían para hablar ellos entre sí, unos con otros, y no de la general que hablaban en la corte (cf. Garcilaso, *op. cit.*, IX, XL, 296-297).

#### 3.1.1. <Ayar>

Sobre este nombre, el Inca nos dice que “no tiene significación en la lengua general del Perú”, agregando la observación de que “en la particular de los Incas la debía de tener” (cf. Garcilaso, *op. cit.*, I, XVIII, 46-47). Se trata, en verdad, de un nombre de linaje, ya que el apelativo no solo lo llevaban los “hermanos Ayar”, incluyendo a <Manco> (cf. Betanzos 1551: I, III, 5v: <Ayarmango>), sino también bajo él se identificaba uno de los grupos étnicos del Cuzco preincaico: los <Ayarmaca> (cf. Garcilaso, *op. cit.*, I, XX, 50). En cuanto a la etimología del mismo, no es fácil dar con ella. Sin embargo, en vista de que el callahuaya registra <ayar>, variando con su forma aimarizada <ayar(a)>, con el significado de ‘tronco’ o de ‘madero’ (cf. Oblitas, *op. cit.*, 143; Girault 1989: 24), no sería forzado sostener que el nombre de linaje en cuestión tenga su origen en dicha palabra, significando precisamente ‘cepa, origen’. La misma raíz, con toda probabilidad, la encontramos en el vocabulario quechua del jesuita cacereño, con el significado de “quinua silvestre” (cf. González Holguín [1608] 1952: I, 39). En tal sentido, la asociación que suele hacerse entre <ayar> ‘quinua silvestre’ y el nombre del linaje (cf., por ejemplo, Rostworowski 1988: I, 27), no sería del todo arbitraria, previa precisión semántica como la ofrecida.

Pasando a tratar ahora sobre los nombres de los hermanos <Ayar>, conviene tener presente el hecho de que uno de los factores que ha entrampado su averiguación, como ocurre con la onomástica propia de los personajes míticos del pasado incaico y de la de sus instituciones, ha sido la quechuización forzada de

5 Quien busca etimologizar nueve de tales nombres, creyéndolos todos de origen quechua, y, por consiguiente, al margen del debate acerca del “lenguaje particular” de los incas, es Valcárcel (1925: 141-149). Sobra decir que sus etimologías, como era de esperarse, están plagadas de interpretaciones completamente arbitrarias y fantasiosas. Para más detalles sobre la petición de los nobles cuzqueños, otorgándoles poder para ello tanto al Inca como a don Melchor Carlos Inga, ver Domínguez (2011b).



los mismos, siguiendo la práctica socorrida del Inca Garcilaso (*cf.* Cerrón-Palomino 2012b: 1, § 3 y 7, § 4.5).

En efecto, la pauta de dicha práctica, seguida hasta la fecha, la proporciona el historiador mestizo, precisamente al discurrir sobre los nombres de los hermanos Ayar. De esta manera, señala el Inca que, fuera del nombre de linaje,

[I]as otras dicciones son de la lengua general del Perú: *cachi* quiere dezir sal, la que comemos, y *uchu* es el condimento que echan en sus guisados, que los españoles llaman pimienta; no tuvieron los indios del Perú otras especias. La otra dición, *sauca*, quiere dezir regozijo, contento y alegría (*cf.* Garcilaso, *op. cit.*, I, XVIII, 47).

Como puede verse, resulta evidente la quechuización arbitraria de los nombres mencionados. Concretamente, se ha querido identificar en ellos, interpretándolos de modo gratuito a partir del quechua, a Ayar Cachi (el símbolo de la ‘sal’), a Ayar Uchu (el emblema del ‘ají’) y a Ayar Sauca (la personificación del personaje ‘feliz’)<sup>6</sup>. Y así, se han aceptado tales interpretaciones, con excepción de la última, teniéndolas como establecidas definitivamente (*cf.* Uhle [1910] 1969: 64, Valcárcel 1925: 71.73; Urbano 1981: XLIX; Rostworowski 1993b: 241-245; Urton, *op. cit.*, *ibidem*), no obstante que las fuentes no son homogéneas en cuanto a su registro escrito.

En efecto, para referirnos solo a los dos primeros nombres, Betanzos recoge <Ayarcache> y <Ayaroche>, respectivamente (*cf. op. cit.*, I, III, 5v), mientras que Cieza registra <Ayar Hache> y <Ayar Ocho>, para los mismos (*cf.* Cieza de León [1551] 1985: [VI], 13). Pues bien, en tanto que <Ayarcache> ~ <Ayar Hache> pueden pasar como variantes cacofónicas de las formas respectivas proporcionadas por el Inca, no puede decirse exactamente lo mismo de la alter-

6 El caso de <(Ayar) auca>, que el Inca consigna como <sauca>, traducéndolo como “regozijo, contento y alegría” (*cf. op. cit.*, I, XVIII, 47) merece un comentario especial. En efecto, creemos que aquí Garcilaso comete un error al asociar dicha palabra con <hauca> ‘contento, desocupado, libre’ (*cf.* González Holguín, *op. cit.*, I, 155), quizás pensando, por un lado, que la <h> del vocablo era muda; y, por el otro, que <sauca> significaba en verdad “burla o cosa de burlas” (*cf.* González Holguín, *op. cit.*, I, 324). El del Inca es, como se ve, un típico caso de falsa etimología (*cf.*, sin embargo, con el significado que el mismo autor le da a <Haucaipata>: “andén o plaça de fiestas y regozijos”, *op. cit.*, VII, VI, 110). Nótese, a este respecto, que el quechua huanca distingue hasta ahora entre /hawka/ ‘contento, feliz’ y /sawka/ ‘engaño, burla’, y, por extensión, ‘mal agüero’. Por lo demás, como lo hemos señalado en otro lugar (ver Cerrón-Palomino 2012b: ensayo 7, § 4.4.3), el nombre de <Haucaipata> tiene también los visos de haber sido reinterpretado como íntegramente quechua, a partir de la forma híbrida aimara-puquina <Hauquipatha> “plaça grande” (*cf.* Bertonio [1612] 1984: II, 125). Volviendo a la etimología de <ayar>, señalemos de paso que la sugerida por Urton (2004: cap. 2, 33), como proveniente del quechua <aya> ‘cadáver’, resulta a estas alturas igualmente gratuita.

nancia <Ayaroche> ~ <Ayar Ocho>. Lo que queremos decir es que no nos parece que la versión recogida por Betanzos fuera errática, siendo más bien probable que tanto Cieza como Garcilaso hayan acomodado el parcial <oche> (cf. también Cobo [1653] 1956: LXII, III, 62: <Ayar Uche>) a la fonética quechua de <uchu> para hacerlo inteligible. Y, en cuanto al parcial <cache> ~ <hache>, si bien parece armonizar mejor con <cachi> ‘sal’, todo indica que el asunto no va más allá de la pura homofonía, pues existen sobradas evidencias para sostener que dicha palabra sea de origen puquina, asimilada por el aimara en topónimos como los míticos <Totocachi> (ver su etimología en Cerrón-Palomino 2012b: 7, § 4.7.2 ) y <Ruru-cachi>, y los actuales <Hachacachi>, <Titicachi>, <Mohocachi>, <Sopocachi>, entre otros, con el significado de ‘aposento’ o ‘espacio cercado’, o sea el equivalente del aimara *nyu* y del quechua *kancha* (proveniente de \**kanĉa*). Sin embargo, de aceptarse esta etimología, quedaría el problema de la motivación semántica del nombre, que por ahora no parece clara, aunque puede sugerirse, en el plano simbólico, que quizás esté aludiendo al hecho de que justamente <Ayarcache> fuera encerrado en una cueva o recinto cerrado (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 32: <Cachi> “corral de careros donde los apartan, curan, &”<sup>7</sup>).

En lo que respecta a <(Ayar) Sauca>, que ha sido interpretado como <Auca>, es decir /awqa/ ‘guerrero’, a partir de <hauca> (recuérdese el argumento de la <h> muda), la sola idea de asociarlo con una palabra quechua, no obstante estar ante la designación de un personaje mítico de indudable origen pre-quechua, resulta absurda. Descartando entonces todo entronque no solo con el quechua sino también con el aimara, no queda sino pensar en una tercera entidad como la fuente de dicha voz, que en el presente caso sería la puquina. En esta ocasión, sin embargo, no solo el escaso material léxico de que disponemos para ella no nos proporciona un solo candidato con el que podamos asociarla sino que en dicha consulta tampoco nos ayuda el callahuaya, que en algunos casos retiene vocablos no consignados en los textos de Oré (ver ensayo I-2, § 4). Queda, afortunadamente, otra vía indirecta de averiguación, y esta es la proporcionada por el uro-chipaya, cuyo vocabulario registra préstamos antiguos del puquina, que se van detectando a medida en que se afinan los estudios onomásticos del área andina (ver, por ejemplo, Cerrón-Palomino y Ballón Aguirre 2011: § 1.6). Uno de esos posibles préstamos es precisamente el adjetivo ‘grande, mayor’, que en el chipaya se da como <chajuka>, pronunciado aproximadamente como [čaw<sup>x</sup>k(a)] (cf. *op. cit.*, sub <CH>). Lo que proponemos aquí, a manera de hipótesis, es que el origen de <sauca>

7 Las crónicas nos informan de un grupo étnico vecino del Cuzco llamado <Quilliscache> cuyos miembros le dan obediencia pacífica a Lloque Yupanqui (cf. Cobo, *op. cit.*, XII, VI, 68). El nombre, que puede analizarse como <Quilli-s-cachi> vendría a significar ‘cerco de muchos compartimientos con un mismo techo’ (cf. González Holguín [1608] 1952: I, 308: <quilli huaci> “vn quarto de casa de muchas pieças con un mismo techo”).

podría estar en esta palabra puquina tomada por el uro, la misma que habría sido asimilada posteriormente, previo acomodamiento fonético, por el aimara y por el quechua. Que la voz habría tenido algún uso en estas dos lenguas lo estarían atestigüando, por un lado, la oposición de los nombres de los ayllus coloniales designados como <Chauca churi> ‘(el) hijo mayor’ y <Xullca churi> ‘(el) hijo menor’, localizados en Cajatambo (cf. Duviols 2003: 764), donde <chauca> no parece ser sino réplica de <chajuk(a)>; y, por el otro, el registro por parte de Bertonio de <sauca> como equivalente de <ancha> “muchos”, con el ejemplo adicional contundente de <sauca pirca> “pared muy alta” (cf. *op. cit.* : II, 313). De manera que no parece haber duda de que, en este caso, el adjetivo <sauca> ‘grande, alto’ esté relacionado con la palabra puquina tomada como préstamo por el uro-chipaya. Ante la evidencia aportada, no creemos que sea aventurado intentar traducir el significado de <(Ayar) Sauca> por ‘Ayar el Mayor’<sup>8</sup>.

De esta manera, queda demostrado que el procedimiento tradicional de recurrir a la acomodación formal y semántica de nombres como los vistos previamente para interpretarlos por el quechua resulta completamente engañoso<sup>9</sup>, aun cuando el producto, luego de su maquillaje formal, nos haya fascinado a todos por los alcances simbólicos que parecía insinuar. La lección consiste entonces en admitir que nada impide pensar que nombres como los vistos podrían ser ajenos tanto al quechua como al aimara, y en cambio puedan ser propios de la “lengua antigua de los ingas”, es decir del puquina.

### 3.1.2. <Manco>

Sobre esta designación el Inca historiador se explaya en los siguientes términos:

es nombre propio: no sabemos qué signifique en la lengua general del Perú, aunque en la particular que los Incas tenían para hablar unos con otros (la cual me escriben del Perú se ha perdido ya totalmente) debía de tener alguna significación, porque por la mayor parte todos los nombres de los Reyes la tenían (cf. Garcilaso, *op. cit.*, I, XXIV, 58).

8 Nótese, incidentalmente, que el préstamo puquina llegó a formar un doblete, dando origen a futuras confusiones, con la voz quechua <sauca> ‘burla’, registrada por igual tanto en el quechua como en el aimara. Que la voz [čaw<sup>x</sup>k(a)], de posible origen puquina, haya derivado en <sauca> y <hauqui> (cf. <hauquipatha> ‘plaza grande’, pero también la expresión <hauca y cusqui> lit. ‘barbecho grande’) no es forzado, desde el momento en que la consonante inicial de ambas formas (sibilante en la primera y aspirada en la segunda) encuentra su motivación en la pronunciación del étimo postulado.

9 Lo dicho vale también para la etimología de <Ayarcache> sugerida por Julio Calvo, quien lo interpreta anacrónicamente (cf. Molina 1573: fol. 32) como proveniente de *ayar kachiq* “el que da vida a Ayar”, donde el parcial <cache> es analizado, a partir del quechua, como participio presente del tema verbal *ka-chi-* ‘dar ser’ (cf. Calvo 2008: 208).

Pues bien, descartada como quechua por el propio Inca, la voz será atribuida al aimara por Uhle, quien la asocia etimológicamente con la voz <mallqo> “jefe de vasallos” (cf. Uhle, *op. cit.*, 45 y nota 57). Riva-Agüero, a su turno, fiel a su tesis del “quechuismo primitivo”, cuestionará dicha etimología, buscándole un entronque quechua. En efecto, según el historiador peruano, <manco> vendría o bien de <mallku> ‘pichón de ave’ (es decir *mallqu*) o de <marku> ‘artemisa’ (o sea *markhu*), voces de origen quechua (cf. Riva-Agüero [1930] 1966a: 140). ¿Qué decir al respecto? En verdad, en términos de plausibilidad fonética y semántica, quien estaba más próximo a los hechos era el sabio germano, pues, por un lado, no se muestra errático en cuanto a la naturaleza de la tercera consonante, que no podía ser velar /k/ sino postvelar /q/ (la vocal abierta de <manco> lo sugería así); y, por el otro, significados como los de ‘pichón de ave’ o de ‘artemisa’, lo único que hacen es despertar la imaginación sin límites de los exégetas, en especial de nuestros historiadores y científicos sociales, que parecen mostrar una debilidad especial para con tales especulaciones.

Por nuestra parte, recogiendo una antigua propuesta de Uhle, postulamos *\*mallqu* para <Manqu>, voz que alternaba con <mayco>, es decir /mayqu/, y que significaba “cacique” o “señor de vasallos” (cf. Bertonio, *op. cit.*: II, 212, 220). La variación indicada por el jesuita italiano (“otros pueblos dicen <mallco>”), y que consiste en la alternancia /ɲ ~ /n/ ~ /ñ/, no es infrecuente en las lenguas andinas, según lo demuestran dobles como *mallta* ~ *manta* ‘mediano’, *llullpay* ~ *llunpay* ‘demasiado’, en el quechua; y *uña-* ~ *ulla-* ‘ver’, *Simillaque* ~ *Simiñaque* (una isla en el Desaguadero), en el aimara. Y no solo eso, pues /ɲ/ también podía alternar con /y/, como en *llant'a* ~ *yant'a* ‘leña’ en el quechua sureño. La fluctuación registrada de <mallco> ~ <mayco> permite asociarla precisamente con la variante <macu>, consignada en el puquina de Oré (1607: 172), con el significado de “cacique o principal del ayllu”<sup>10</sup>. En efecto, al igual de lo que pasó con la voz quechua *sullk'a* ‘hermano menor’, que en los textos del puquina aparece como <suca> (a través de una situación intermedia *\*suyk'a*), en el caso anterior podemos postular <macu> como derivado de la variante *\*mayco*. La pérdida de la yod en los dos ejemplos también se explica sistemáticamente en el aimara, fenómeno del cual no se libró el quechua sureño: así, en el aimara, *p'uñu* ‘cántaro’ y *susu-* ‘cernir’ provienen de *\*p'uyñu* y *\*suy-su-*, respectivamente (cf. Cerrón-Palomino 2000: V, § 1.72, para el tratamiento de la yod por el aimara). En suma, lo que sostenemos es que <manco>, voz atribuible con toda probabilidad al puquina, una vez asimilada al aimara, habría dado lugar al doblete <Manco> como nom-

10 Nótese como esta forma puquina, previamente aimarizada, la encontramos en el topónimo <Macocollana> (San Pedro de Macha, Chayanta; cf. Espinoza Soriano 2003b: 56), expresión que, tautológicamente, alude a la condición de señorío y de principalía a la vez.

bre de linaje y <mallco> (e incluso *mayco*) con el significado originario de ‘cacique’ o ‘señor de vasallos’. Al tiempo en que la voz reingresa al puquina, lo hace en su versión aimarizada más modificada y en su segunda acepción solamente, es decir tal como la registra Oré<sup>11</sup>.

### 3.1.3. <Roca>

En relación con este nombre, que en la lista tradicional de los incas aparece modificado por el sobrenombre de <sinchi>, que parece remontar al proto-aimara \**sinçi* ‘poderoso’, comenta el Inca lo siguiente:

en la lengua general del Perú no tiene significación de cosa alguna, en la particular de los Incas la tendrá, aunque yo no la sé. El Padre Blas Valera dize que Roca significa Príncipe prudente y maduro, mas no dize en qué lengua (*cf.* Garcilaso, *op. cit.*, II, XVI, 99).

En primer lugar, notemos que la glosa de “Príncipe prudente y maduro”, proporcionada por el P. Blas Valera, debe tomarse como una simple conjetura de carácter retórico en su afán por asignarle un significado a una palabra desconocida en quechua y en aimara. En tal sentido, que sepamos, fuera del ilustre mestizo chachapoyano, por lo menos en el lado peruano, nadie se ha atrevido a proponer otra interpretación del nombre. En el lado boliviano, sin embargo, no faltó alguien que intentara etimologizarlo. En efecto, Oblitas Poblete, estudioso de la lengua callahuaya, lo asocia con la voz <ruk’a> ‘ordenar, mandar’, voz que, en verdad, ni siquiera la consigna en su vocabulario callahuaya-castellano (*cf. op. cit.*, 47-149)<sup>12</sup>. Obviamente en este caso, por razones semánticas, debe descartarse toda posible relación de esta palabra con el antropónimo estudiado<sup>13</sup>.

11 Nuestro colega y amigo Calvo, a quien no parece convencerle la etimología propuesta, dice tener “la sensación de que *manqu* pudiera tener alguna relación con el aimara actual *manqha*”, que significa ‘profundidad’; de allí que, según él, <Manco Ynca> podría glosarse como “Inca de la profundidad” (*cf.* Calvo, *loc. cit.*, 242). Sobra decir que la implausibilidad formal y semántica de la propuesta resulta evidente. A decir verdad, ya Zuidema, citado por Urbano (1981: XLIX), proponía como étimo la variante <manqhue> ‘profundidad’, sin base alguna, conforme se dijo.

12 Girault (*op. cit.*, 59), en cambio, parece registrarla, aunque lo hace como <rukana> ‘injuria’ y <rukanakuna> ‘injuriar’, que es la palabra que parece consignar Oblitas.

13 Del mismo modo, la interpretación que Julio Calvo le da al nombre, previa identificación como *ruq’a*, para significar “generoso, noble, indulgente”, a propósito del inca <Sinchi Roca>, cuya designación podría glosarse como “persona indulgente que, sin embargo, no tiene miedo” (*cf.* Calvo, *loc. cit.*, 261), con profundo resabio garcilasiano, tiene todos los visos de ser etimología popular, como lo es seguramente la consignación de *ruq’a* por el quechua cuzqueño (*cf.* Lira [1941] 1982: <roka>).

Una alternativa de interpretación más interesante surge, sin embargo, al enterarnos del nombre del curaca aimara <Localarama>, señor de Pocoata, que fue enviado a la corte de Inca Yupanquí como embajador de <Ayra Canchi>, señor de Macha y Chaqui, en el antiguo territorio de los Charcas (*cf.* Platt *et al.* 2006: 723). Ello porque en <Localarama>, obviamente un nombre compuesto, podemos aislar fácilmente el componente <Loca>, una forma aimarizada de \**ruqa*. Es más, Betanzos (*cf. op. cit.*, fol. I, XX, 49) nos dice que el señor de Hatun Colla, <Chuchi Capac>, era también conocido como <ruqui çapana>, donde el elemento parcial <ruqui> se descubre como mera variante de <Roca><sup>14</sup>. De modo similar, el cronista soldado registra también la variante <Roque>, al lado de <Roca>, no solo al hablar de <Inga Roque> (*cf.* Cieza de León, *op. cit.*, XXXV-XXXVI) sino también cuando menciona a un capitán de Huascar portador del mismo nombre (*cf.* Cieza de León [1553] 1984: lxxvii, 227). De otro lado, el callahuaya registrado por Oblitas recoge también <lokka> con el significado de ‘jefatura’ (*cf. op. cit.*, 95), dato que al autor se le escapó a la hora de etimologizar el nombre, conforme vimos. En suma, a la luz de todas las evidencias proporcionadas, es altamente probable que <Roca> sea de origen puquina<sup>15</sup>.

### 3.1.4. <Chima>

Entre los nombres de linajes cuya lista nos proporciona el Inca al final de sus *Comentarios*, y que, según él, “son nombres de la lengua particular” y “no de la general”, aparece <Chima>, linaje al que pertenecía la descendencia de Manco Capac (*cf.* Sarmiento de Gamboa, *op. cit.*, [14], 220). El nombre resulta completamente oscuro y, en consecuencia, bien podría tratarse de una palabra de origen puquina. Recordemos que uno de los sinchis advenedizos en la región del

14 Ver también, al respecto, la evidencia proporcionada por Cieza de León (*cf.* ensayo I-2, § 6.1.2, nota 25).

15 El componente <larama>, registrado por Bertonio como equivalente de ‘azul profundo del agua o del cielo’ (*cf.* Bertonio, *op. cit.*, II, 191), bien podría ser también de origen puquina, aunque asimilado al aimara, y que podría remontar a \**rarama*. El nombre aparece bastante bien documentado en antropónimos y en topónimos. Así, como nombre de persona lo encontramos en <Apo Lalama> y <Yamque Lalama>, curacas citados por el cronista Pachacuti Salcamaygua ([1613] 1993: 23r), el segundo de los cuales figura también en la crónica del cronista cosmógrafo (*cf.* Sarmiento de Gamboa [1572] 1965: [34], 239), y como topónimo baste mencionar el muy conocido de <Laramati> (*cf.* Monzón [1586] 1965b). Incidentalmente, notemos que el orden de los componentes de los nombres propios mencionados resulta anómalo desde la gramática quechumara, ya que <larama> ocupa en ellos la posición de núcleo y no de modificador, como se habría esperado. De todos modos, hay que tener presente que los nombres propios, como los de los curacas mencionados, al ser meramente aditivos, no se guiaban estrictamente por las reglas de la gramática.

Cuzco primitivo se llamaba <Culunchima> (cf. Sarmiento de Gamboa, *op. cit.*, [17], 220), donde se puede identificar el parcial <chima><sup>16</sup> formando parte de una construcción genitiva típicamente puquina como la presentada en el ensayo I-2, § 6.1.1 del presente volumen.

Ahora bien, aunque sin mencionar sus fuentes, Latcham recoge el nombre <chima> en su estudio sobre el totemismo de los antiguos pueblos del Ande (cf. Latcham 1927: 68; ver también La Barre 1948: 143) como equivalente de ‘halcón’<sup>17</sup>. Dicha falcónida, cuyo nombre científico es *Milvago Chimachima* (cf. Clements y Shany 2001: 30), no parece ser sino una variedad del ave conocida en aimara como *allqamari*, y que a su vez pertenece a la misma familia que la del *corequenque* (ver § 3.3). De manera que estaríamos nada menos que ante la designación de una de las variedades de la tan afamada ave sagrada de los incas, por lo que su motivación como nombre del linaje de Manco Capac resulta plenamente comprensible<sup>18</sup>.

### 3.1.5. <Rauraua>

Este nombre, propio de la descendencia de Sinchi Roca, le era igualmente incomprendible al Inca. La variante <raura>, que recogen Sarmiento (cf. *op. cit.*, [15], 220) y Molina (*op. cit.*, fol. 12r), parece ser una versión abreviada de la forma en que nos la proporciona el Inca (ver más abajo). Ausente en el quechua,

16 El nombre se repite en los topónimos <Chima> (Palca, provincia de Murillo, La Paz) y <Chimani> (Tipuani, provincia de Larecaja, La Paz), en ambos casos en antiguo territorio puquina (cf. Ballivián 1890: 41). De hecho, el segundo topónimo se deja glosar fácilmente como ‘Lugar con *chimas*’.

17 Que sepamos, el nombre, desconocido ya en el área, sobrevive sin embargo bajo la forma derivada de *chimango* (compárese con la suerte parecida de <uzco>, cuyo derivado *cuscungu*, sobrevive también fuera del área centroandina; en ambos casos encontramos el sufijo arcaico *-ngu* < \**nku*, que parece significar ‘del tipo’ o ‘parecido a’). Ver, para la distribución de su uso actual, Asociación de Academias (2010: 528).

18 Creemos que la etimología propuesta es preferible a otra que habíamos considerado previamente (cf. Cerrón-Palomino 1998c: § 2. 6), según la cual la palabra <chimakha> “flor encarnada” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 85) contendría el parcial <chima>, que sería en verdad /č’ima/. Quedaba por explicar, sin embargo, la sílaba final, que difícilmente podría ser, por razones semánticas y pragmáticas, el marcador de tópicos *-χa*, proveniente de \**qa*. Una alternativa para salvar este escollo sería postular \**ch’imaqa*, que con vocal paragógica aimara devendría en \**ch’imaqa* (como en \**qhapaq* < *qhapaqa*; ver ensayo I-4, § I, en este mismo volumen); pero entonces la caída de la consonante final de la palabra para dar <chima> resulta igualmente inmotivada, por lo que debe ser descartada. De paso, Calvo restituye correctamente <chima> en lugar de <china>, como se lee en Molina (cf. *op. cit.*, fol. 12), dándole sin embargo el étimo quechua de *chhima* ‘maíz perlado’ (cf. Lira, *op. cit.*: <schima>), lo que nos parece menos motivado semánticamente.

parece encontrársela sin embargo en el aimara como *\*lawrawa* “pluma del paxaro Caque, dellas coloradas, dellas azules, y otras amarillas muy largas”, que registra Bertonio (*cf. op. cit.*, II, 192: <laurahua>), donde <caque> se define, sin embargo, como “paxaro grande y negro” (*op. cit.*, II, 37), es decir sin el plumaje colorido mencionado previamente<sup>19</sup>. Sin embargo, el mismo anconense registra también la entrada <lauraakhu> con el significado de “pescado de un jeme”, donde la raíz parece ser <lauraa>, es decir *\*lawraya/*, forma a partir de la cual se pueden explicar fácilmente los derivados verbales <lauri-cata-> “llegarse el pescado” y <lauri-naca-> “andar o discurrir de vna parte a otra como el pescado” (*cf. Bertonio, op. cit.*: II, 192)<sup>20</sup>. La forma <lauraa>, según esto, sería mera variante de *\*rawraya*, con el cambio *\*r> l* que caracteriza al aimara, y con la fluctuación típica de las semiconsonantes /w/ y /y/ de la lengua. En cuanto a su filiación, al igual que en el caso de <Roca>, creemos que aquí también podemos postular un étimo puquina<sup>21</sup> para el nombre, cuya versión original habría sido *\*rawrawa*.

Pues bien, confrontados ambos candidatos <laurahua> como la pluma del ave mencionada por Bertonio y <lauraa> como nombre de un pez propio del lago Titicaca, creemos que la segunda alternativa tiene mayor peso en su favor, sobre todo si tomamos en cuenta lo que nos dice Sarmiento de Gamboa respecto de Sinchi Roca, quien habría dejado “un ídolo de piedra, *figura de pescado*, llamado Guanachiri Amaro, que fue en su vida su ídolo guaoqui” (énfasis agregado; *cf. Sarmiento, op. cit.*, [15], 220). De manera que no debe extrañar que el nombre del linaje respectivo haya tenido como divisa el pez <raurawa>. Por lo demás, recordemos que el *lawraqi* de bronce que usan actualmente las mujeres chipayas para asegurar sus mantos representa la figura de un pez.

19 Identificada como *Ibis Melanopis*, popularmente conocida como bandurria, el nombre de esta ave aparece en el topónimo del antiguo repartimiento de <Caquingora>, de la “provincia” de los pacases (*cf. Mercado de Peñalosa* [1586] 1965: 335). El nombre, a todas luces compuesto, deja entrever sin embargo su estructura puquina, donde el núcleo <gora> se muestra enigmático.

20 Para justificar los reajustes fonéticos del caso, ver Cerrón-Palomino (2000: IV, § 5.12.3, nota 22). Nótese, de paso, que la segunda acepción que ofrece Bertonio para <lauri-cata-> como “llegarse la llama del fuego” es el resultado de la contaminación de la palabra puquina con el verbo quechua /rawra-/ ‘arder’, aimarizada como /lawra-/.

21 Descartamos, en tal sentido, la etimología quechua que le da Calvo, como “fuego”, a propósito del nombre <Raura panaca ayllu>, recogido por Molina (*op. cit.*, fol. 93), y que traduce como “aillo de la panaca de fuego” (*cf. Calvo, loc. cit.*, 258). Se trata, como se ve, de una lectura gratuita del nombre a partir del quechua moderno.



### 3.1.6. <Hahuanina>

Nombre del aillu de Lloque Yupanqui, al Inca le parecía igualmente incomprendible, atribuyéndolo por consiguiente al “lenguaje particular”. Al respecto, creemos que la notación garcilasiana es errática, en este caso explicable por el hecho de haber sido tomada de segunda mano. Sin ir muy lejos, Betanzos recoge la variante <haguaynin> del nombre, que correspondería a los descendientes del padre de Thupa Inca Yupanqui, quien, de acuerdo con la información betancina, dispuso que

ninguno de sus descendientes de ynga yupangue su padre poblase de la parte de afuera de los dos arroyos del Cuzco [el Huatanay y el Tullumayo], y a los deçindientes deste ynga yupangue llamaron desde entonces hasta oy *capac aillo ynga yupangue haguaynin* (cf. Betanzos, *op. cit.*, I, XXXII, fol. 73v).

Pues bien, al margen de la discrepancia en la atribución del nombre del linaje a uno u otro inca, interesa averiguar la etimología de <Hahuaynin>, que podría ser reinterpretado como \**haway-ni-n*, construcción en la que se puede aislar la raíz *haway*. Como tal, esta palabra no es ningún misterio dentro del léxico quechua del parentesco, pues la registra Gonçález Holguín en su *Gramatica*, donde nos enteramos que <hahuay> es “el nieto o nieta de todos quatro aguelos” (cf. Gonçález Holguín [1607] 1975: II, LII, fol. 97v)<sup>22</sup>. De donde resulta que el término es enteramente quechua, y traducible literalmente como ‘los sus nietos de’ Inca Yupanqui, se entiende, o de Lloque Yupanqui, según los amigos de Garcilaso. En este caso, como vemos, el Inca parece haber sido víctima de una cacografía, como lo sería igualmente ante la palabra <iñaca>, que veremos más adelante.

### 3.1.7. <Uicaquirau>

En cuanto a este nombre, atribuido por los amigos del ilustre mestizo a la descendencia de Inca Roca, estamos obviamente ante una forma compuesta. Precisamente la lectura del parcial <quirau> como “cuna de niños” hecha por Markham, basándose en el registro que ofrece Gonçález Holguín (*op. cit.*, I, 310: <qquirau>), dejaba en el aire el remanente del compuesto, es decir <vica>. Ocuire, sin embargo, que esta es una forma mal leída de <viça>, que es la consignada,

22 Es decir, <ccari hahuay> “nieto varon”, <huarmi hahuay> “nieta del y della”, <ccari hahuaypura> “los nietos varones”, <huarmi hahuay ppura> “las nietas” (cf. *op. cit.*, *ibídem*). La interpretación ofrecida nos parece semánticamente más plausible que la que da Calvo, quien traduce, luego de leer correctamente <yahuaynin ayllu> como <hahuaynin ayllu> (cf. Molina, *op. cit.*, fol. 12), como “aillo de arriba” (cf. Calvo, *loc. cit.*, 231), que en todo caso tendría que haber sido \**hawa ayllu*, sin la -y, que marca inalienabilidad en /hawa-y/.

entre otros, por el jesuita Acosta<sup>23</sup>, voz que está presente, por ejemplo, en el nombre del grupo étnico mítico de los <Allcauica>, y cuya filiación lingüística no parece ser quechua ni aimara sino puquina, y que significaría ‘profeta’ o ‘adivino’, según nos lo refiere el cronista indio Pachacuti Yamqui Salcamaygua<sup>24</sup>. Por lo que respecta al segundo elemento del compuesto, es decir <quirau>, debemos señalar que este ha sido falsamente identificado como *k'iraw* ‘cuna’, a partir del quechua, cuando en verdad estamos ante la voz <quira>, recogida por el aimarista de Juli, y que vendrían a ser las “varas con que cruzan las tigeras del techo” (cf. Bertonio, *op. cit.*: II, 298). Dicho significado, sin embargo, parece derivado y no originario, a estar por indicios muy sugerentes ofrecidos por el propio Bertonio. En efecto, según tales sugerencias, la palabra <quira> vendría a ser variante de <quiru>, voz que ahora podemos postular como el equivalente puquina de ‘coca’: así, en <quiruyqui> (es decir \*/kiru iki/) “el que se ha enriquecido con el trato de la coca” (cf. Bertonio, *op. cit.*: II, 298), o sea literalmente ‘el señor de la coca’<sup>25</sup>. Es más, tal parece que <quiru> no solo alternaba con <quira> sino también con <quilla>, a estar por expresiones como <quilla yapu> “chacara de coca” o de <quillani yunca> “el dueño de la chacara de coca” (cf. Bertonio, *op. cit.*: II, 297), probándonos de este modo la fluctuación /r/ ~ /ʎ/ a la que estaba propenso el puquina<sup>26</sup>. Volviendo ahora al significado de <quira>

- 
- 23 Nos refiere, en efecto, que “Ingaroca [...] fundò vna familia, o Ayлло, que ellos llaman por nombre Viçaquirào” (cf. Acosta [1590] 1998: VI, XX, 432). De paso, obviamente quienes han tratado de etimologizar el significado de <viça> a partir de la forma cacográfica <vica> (cf. por ejemplo, Zuidema 1995: cap. VI, § 6, 305-307, pero también Calvo, *loc. cit.*, 269) no podían estar menos descaminados.
- 24 Leemos en su crónica: “ualla uiças, y conti uiças, <cana uiças> eran gente adiuino” (cf. Pachacuti [1613] 1993: fol. 17). Nótese que el agregado entre corchetes angulados, así como la glosa que se lee al margen de un pasaje anterior de la obra, a propósito de la mención que se hace “a los uiças” (cf. fol 13), y que dice “uiça quiere decir como profetas o falsos o verdaderos”, son acotaciones hechas por dos de los tres amanuenses del texto. Una lectura defectuosa del nombre es también la manejada por Tschudi en su estudio sobre esta voz (cf. Tschudi [1891] 1918, II: <Wih’sa>).
- 25 En un documento de 1548 que trata sobre la parcialidad caracara de Chayanta aparece registrado, de manera bastante elocuente, el nombre de un pueblo llamado <Quiraquira>, que en otros documentos aparece registrado también como <Quilaquila>, habitado por mitmas dedicados al cultivo de la coca (cf. Espinoza Soriano 2003b: 25).
- 26 De allí que el doblete <Carabaya> ~ <Callahuaya> pueda explicarse ahora con toda naturalidad. Alternancia parecida como la de <coyru> ~ <coyllu> ‘blanco’, voz de posible origen puquina, nos permite identificar como *quyɣlu* el primer elemento del compuesto <Coyllu-rit’i> ‘nieve blanca’ y no como *\*quyllur rit’i* ‘nieve de la estrella’ (!), según la etimología popular en boca de los cuzqueños. Por lo mismo, el topónimo <Quillabamba> (Cuzco) puede glosarse no como ‘llanura de la luna’, como quisieran los quechuistas, sino como ‘llanura de la coca’; y, de otro lado, por lo señalado en la nota anterior, el topónimo

como ‘palizada’, decíamos que tenía todos los visos de ser una acepción derivada, pues todo indica que, así como ocurrió con la voz aimara <quqa>, que significa ‘árbol’ y ‘coca’, del mismo modo <quira> ~ <quilla> podría haber significado ‘árbol’ y ‘coca’, pero también ‘tallo, madero, tronco’. De aceptarse esta interpretación, <uiçaquirau> podría glosarse como ‘tronco o cepa de la casta sacerdotal’. Para terminar, solo resta agregar que en el compuesto, sin embargo, <quira> porta el resto del sufijo ubicativo aimara –*wi*, es decir habríamos tenido \**kira-wi*, forma que finalmente se quechuiza como *khiraw* (para el tratamiento del sufijo en los topónimos, ver Cerrón-Palomino 2008b: II, 3, § 2.2)<sup>27</sup>.

### 3.1.8. <Apu Maita>

Dejando de lado el modificador quechua <apu> ‘jefe, señor’, hay que decir que el nombre <Mayta> es de difícil etimología<sup>28</sup>. Podría postularse, por ejemplo, el radical \**mayta*- ‘pedir, implorar, solicitar’, compartido por el quechua y el aimara, seguido del sufijo participial aimara –*ta*, para significar algo así como ‘el solicitado’ o ‘el implorado’. Ocurre, sin embargo, que dicho sufijo, por lo menos en los dialectos aimaras conocidos, no es de aquellos que exigen la caída

<Quilahuaya> (Yamparaes), mencionado en documentos estudiados por Loza (1984), resulta siendo un nombre casi paralelo. De paso, sirva la ocasión para aclarar que la asociación sugerida por dicha autora entre <quiru> ‘coca’ y <quirua> (cf. *art. cit.*, 601) es puramente gratuita, ya que esta última es mera variante de *qhičwa* (cf. para su etimología, Cerrón-Palomino 2000: cap. V, § 1.21.13), como ya lo anunciaba Bertonio al glosarla como “tierra templada” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II: 294: <qhuerua>, que no es sino metátesis de \**qhuerua*). La aclaración hecha no es trivial, ya que, una vez establecida la etimología del nombre, ahora puede sostenerse que en verdad los <quiruas> estudiados por Loza, lejos de ser originarios, tendrían una procedencia mitmaica.

27 Sobre decir, entonces, que el significado que se le da al sitio arqueológico <Choquequirao> como ‘cuna de oro’ es producto de una falsa asociación, y es muy probable que el mismo término <qqirau> que recoge González Holguín sea un aimarismo dentro del quechua, con el significado metafórico de ‘cuna’, a estar por la forma que ostenta. En tal sentido, una glosa como ‘empalizada o reducto cerrado de oro’ resulta semánticamente más plausible. Incidentalmente, la asociación que se pretende hacer entre <Choquequirao> y <Chuquicarando>, el nombre de una encomienda de Hernando Pizarro, en razón de que el segundo nombre no sería sino “una deformación” ortográfica del primero (cf. Duffait 2005: 187), carece de todo sustento. Baste ver, por ahora, y como un adelanto, el registro del topónimo <Ccarantoc> (una chacra en Vischongos, Cangallo, Ayacucho; cf. Paz Soldán 1877: 188).

28 Este nombre, ligado al del inca <Maita Capac>, siempre se ha prestado a interpretaciones absurdas como la de Cabello Valboa, quien nos dice que dicho apelativo “quiere decir a donde o quién tan poderoso y rico” (cf. Cabello [1586] 1951: III, 12, 283), a partir de la lectura ingenua del parcial <mayta> como el interrogativo-locativo quechua *çmay-ta?* ‘¿a dónde?’.

de la vocal del radical, debiendo haberse esperado en este caso algo así como *\*Maya-ta*. No obstante, no sería aventurado sostener que la variedad originaria de la que pudo tomarse la expresión no se gobernaba necesariamente por las reglas del aimara modélico colonial ni menos del moderno<sup>29</sup>. Alternativamente, podría proponerse *\*wayta*, voz igualmente compartida por el quechua y el aimara, y que el anconense recoge como <huayta> “plumaje, flor, y cualquiera cosa que se pone en lugar de penacho” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 158). El pase de la /w/ inicial a /m/ no es nada arbitrario, desde el momento en que los dialectos sureños del aimara han mostrado siempre tal proclividad, conforme lo prueban ejemplos como *waych’a* ~ *maych’a* ‘variedad de planta’, *warmi* ~ *marmi* ‘mujer’, ~ *willma* ~ *millma* ‘lana’, etc. Desde el punto de vista del significado, el nombre tampoco deja de ser plausible, pues el empleo de plumajes como divisa fue común en el incario, como parecen demostrarlo los antropónimos <Pahuac Gualpa Maita> ‘el volador diligente emplumado’, <Paca Maita> ‘el emplumado de águila’ y, también quizás, <Guama[n] Maita> ‘el emplumado de halcón’ (cf. Sarmiento, *op. cit.*, [23], 228; [64], 268 y [14], 224, respectivamente). Esta etimología tiene la desventaja de apoyarse en una voz de origen quechua para designar a una casta incaica bastante antigua. En suma, <Mayta> resulta siendo un nombre de difícil dilucidación, de manera que, una vez más, tampoco debe descartarse la posibilidad de que tuviera origen puquina.

### 3.1.9. <Usca Maita>

Para este nombre del linaje de Maita Capac (cf. también Sarmiento de Gamboa, *op. cit.*, 279) es muy tentador proponer <usca>, es decir *uska*, forma aimarizada de la raíz quechua *\*uchuk* ‘pequeño’ (ver, para las reglas involucradas en el proceso, Cerrón-Palomino 1995: nota 5)<sup>30</sup>. Alternativamente, <usca> podría ser voz quechua originaria, derivada del verbo <vsca-> ‘mendigar, solicitar’ (cf. González Holguín, *op. cit.*, I, 358), que semánticamente está cercana a ‘implorar’. De acuerdo con esta interpretación, el significado del nombre completo del linaje

29 Tampoco debe descartarse la posibilidad de que <mayta> sea una forma irregularmente derivada a partir de *\*may-t’a* (ejemplos de este tipo, con derivación irregular, no son infrecuentes, como es el caso concreto de *\*ama-w-t’a*; cf. Cerrón-Palomino 2008b: 1-3). Es más, según la tradición recogida por Sarmiento, el inca Maita Capac era considerado “muy sabio y avisado en lo que había de hacer y de lo que había de suceder”, es decir era considerado como un oráculo (cf. Sarmiento de Gamboa, *op. cit.*, [17] 222-223); de allí que una glosa como la de ‘el Señor solicitado’ no resulta del todo caprichosa.

30 La derivación, a partir de *\*učuk* ‘pequeño’, va como sigue: (a) adición de vocal paragógica: *učuka*; (b) contracción vocálica: *učka*; y (c) espirantización de la africada: *uska*. Nótese que las reglas invocadas, lejos de ser arbitrarias, forman parte de las restricciones de estructura morfológica del aimara.

<Usca Maita> vendría a ser ‘el (linaje) de Maita el Solicitado’. Bien podría ser entonces que <vsca>, en la designación de <Usca Maita>, fuera una expresión tautológica, en tanto equivalente de <mayta>, de aceptarse la primera propuesta de significado ofrecida para <Maita> (cf. § 3.1.8).

### 3.1.10. <Ailli>

Atribuido al linaje de Yahuar Huacac, el nombre aparece registrado por Cristóbal de Molina, entre otros, bajo la forma de <Aucailli ayllu> (cf. Molina, *op. cit.*, fol. 12), y por el historiador Cobo como <Aucayllo Panaca> (cf. Cobo, *op. cit.*, XII, X, 75), lo cual parece ser mera errata a estar por la variante <Aucailli> que también consigna (cf. *op. cit.*, XII, XIV, 176). Resulta tentador ver en <ai-lli> una mera variante de <ayllu>, voz que aparecería modificada por <auca> ‘guerrero’, para dar la lectura eminentemente quechua de ‘aillu de guerreros’, es decir \**awqa ayllu*<sup>31</sup>. Sin embargo, dicha interpretación no explica la aparente redundancia que mostraría una expresión como <Aucailli panaca ayllu>. Admitiendo que <Aucailli> es sin duda alguna un compuesto (de allí que la versión garcilasiana solo registre lo que vendría a ser el segundo elemento de la composición), lo más probable es que estemos ante una designación de origen puquina y no quechua ni aimara, aunque de significado difícil de establecer por ahora<sup>32</sup>.

### 3.1.11. <Çocço>

Nombre de la descendencia del inca Viracocha (cf. también Sarmiento Gamboa, *op. cit.*, 278), podríamos proponer, coincidiendo esta vez con Markham, la forma quechua \**suqsu*- ‘enfermar’ como étimo de la palabra, aunque en su versión derivada de *suqsu-q* ‘enfermizo’ (cf. González Holguín, *op. cit.*, I, 87: <çocçuk>

31 Calvo llega a ofrecer, en efecto, la misma interpretación, a partir de la versión <aucailli ayllu> registrada por Molina (cf. Calvo, *loc. cit.*: 207). El significado que nuestro amigo le da a *awqalli* como ‘guerrero’, sin embargo, parece libre creación desde el momento en que no conocemos un registro léxico parecido.

32 La interpretación que Zuidema hace de <Aucailli> como “cantos triunfantes al principio de la cosecha”, y que, por consiguiente, estaría indicando “claramente su relación con la agricultura” (cf. Zuidema 2010: cap. 7, § 7.3.2, nota 449), resulta igualmente gratuita. La expresión que el autor tiene en mente es, en verdad, <Auccay haylli>, donde <haylli> (con <h> aspirada y no muda) es “canto regozijado en guerra, o en chacras bien acabadas y vencidas” (cf. González Holguín [1608] 1952: I, 38; 157). Asociar <aiilli> con <haylli> no solo es forzado sino que deja mal parado al Inca Garcilaso por no haberlo identificado fácilmente, prefiriendo atribuirlo al “lenguaje particular”. Por lo demás, el remanente <auca> debe ser interpretado en los mismos términos en que fue visto a propósito de <Ayarauca> (ver § 3.1.1, nota 8). Lo propio puede decirse del primer elemento del compuesto <Aucaycuzqui> ‘gran barbecho’.

“el enfermizo [atericiado]”), con la marca agentiva suprimida (*cf.*, en efecto, Cobo, *op. cit.*, XII, X, 77: <Socsoc><sup>33</sup>). Sin embargo, a menos que se haya tratado de un apodo (¿y qué nombre propio no lo fue en un principio?), el significado resulta siendo poco apropiado como nombre que busca perennizar un linaje.

### 3.1.12. <Iñaca>

Con relación a <Iñaca>, que en la obra del Inca aparece mal copiada como <Inca><sup>34</sup>, parecería que estamos ante una voz de origen aimara. En efecto, Bertonio recoge <Iñaca>, equivalente del quechua <palla>, como “muger que viene de casta noble delos Ingas” (*cf.* Bertonio, *op. cit.*, II, 175). Sin embargo, ocurre que la voz parece importada en la lengua, al igual que en el quechua (*cf.* González Holguín *op. cit.*, I, 368) ya que, por un lado, no presenta un radical originario ni presenta derivados; y, por el otro, tiene el significado especializado que alude a una institución ajena al pueblo aimara<sup>35</sup>. Es más, no debe

- 
- 33 El mismo Cobo registra, sin embargo, la forma <Çubçupañaca ayllu> como nombre del grupo *collana* encargado del primer *ceque* del Antisuyo (*cf.* Cobo, *op. cit.*, XIII, XIV, 175), cuyo componente <çubçu> no parece ser sino una variante cacográfica de <socsoc>. Incidentalmente, asociar fonéticamente este nombre con <Cuzco>, y más aún con <chuchchu> y <susunca>, como lo hace Zuidema (2010: cap. 10, § 10.5.2, 271-273), considerándolos como meras variantes cacofónicas (y, por consiguiente, tomándose la libertad de “rectificarlos”), es algo que ignora campantemente los principios básicos del análisis filológico. Ya pueden imaginarse las consecuencias interpretativas que semejante asociación arbitraria acarrea, aquí como en otros pasajes citados, para las tesis defendidas por el autor.
- 34 Se trata, con seguridad, de una errata por <iñaca>. De hecho, el cronista Sarmiento de Gamboa consigna el nombre como <inaca> (*cf.* Sarmiento, *op. cit.*, [47], 253). Por lo demás, hay que recordar que en ningún momento el cronista mestizo discute el carácter desconocido o “impertinente” —valga el adjetivo suyo— de la palabra <inca> para designar al soberano cuzqueño, aun cuando la voz sea de origen puquina. Así, por ejemplo, a propósito de Manco Capac, que según el cronista se llamaba previamente Manco Inca, comenta: “El nombre Inca, en el Príncipe, quiere dezir señor o Rey o Emperador, y en los demás quiere dezir señor, y para interpretarle en toda su significación, quiere dezir hombre de la sangre real” (I, XXIV, 58). Nuestra duda inicial sobre la forma <inca> registrada por Garcilaso se hará evidente con la discusión que sigue.
- 35 La interpretación que Zuidema le da al término, sugiriendo que “el nombre aparentemente pertenecía ante todo a la tela decorada que las damas llevaban doblada sobre la cabeza” (*cf.* Zuidema 2010: cap. 6, § 6.3.2), nos parece igualmente arbitraria, pues parte de la asociación errática que González Holguín hace entre <iñaca> y <ñañacca>, en las expresiones <iñaca acsu, o yñaca lliclla> “vestido de gala pintado de lauores” (*cf. op. cit.*: I, 368) y <pampaccuna ñañacca> “Paño o mantilla que traen sobre la cabeça” (*cf. op. cit.*: I, 276), respectivamente. Lo que las primeras fuentes lexicográficas quechuas traen inconfundiblemente es <iñaca> como equivalente de ‘mujer noble’, y así lo hace

descartarse la posibilidad de que <iñaca> e <inca> tengan finalmente un mismo étimo: la segunda forma sería una variante sincopada de la primera; posteriormente, las variantes se habrían lexicalizado, como nombre de ‘mujer de nobleza incaica’ en el primer caso y como título del soberano en el segundo. Después de todo, interpretado <iñaca> en los términos sugeridos, se aviene perfectamente como posible étimo de una designación dinástica. De manera que, una vez más, tal parece que estamos ante un nombre de procedencia puquina.

### 3.1.13. <Panaca>

Finalmente, en cuanto a este nombre genérico, que parece haber sido equivalente de <aillu>, estaríamos tentados a postular \**pana* ‘hermana de varón’ como su étimo quechua, siguiendo la versión tradicional. Esta interpretación, sin embargo, deja sin explicar la sílaba final <ca>, cuya identificación con el topicalizador *-qa* resulta impensable por razones semánticas y pragmáticas<sup>36</sup>. Pero, de manera mucho más importante, la mencionada etimología debe rechazarse si tomamos en cuenta el postulado inicial formulado en el sentido de que los nombres fundacionales de las instituciones incaicas no pueden tener un origen quechua. Por lo mismo, descartada toda asociación con la voz *pana*, cae también por su propio peso la interpretación tradicional manejada por nuestros historiadores del incario, según la cual el término <panaca> estaría haciendo referencia a un tipo

---

precisamente el jesuita cacereño, siguiendo al Anónimo de 1586: <yiñacca, ñusta> “La señora de ayllu de Incas, o noble” (I, 368). En todo caso, el sentido de <iñaca> como “mantellina de la cabeça” nos parece claramente derivado, por vía metonímica, antes que un primitivo semántico.

36 Una manera de salvar la etimología quechua sería postulando, como lo hiciéramos alguna vez, la forma perifrástica \**pana ka-q* ‘la que es hermana’ como el punto de partida, siguiendo dos pasos: (a) desgaste y elisión del verbo copulativo *ka-*, dando \**pana-q*; y (b) aimarización de esta forma para devenir en \**panaq(a)*, del mismo modo en que puede explicarse el caso de <curaca>, a partir de \**kura ka-q* ‘el que es mayor’, pasando por \**kura-q*, para llegar finalmente a \**kuraq(a)*. Después de todo, es siguiendo el primer paso que pueden explicarse topónimos quechuas del tipo <Chacrac>, <Mayoc>, etc., en los que identificamos al sufijo agentivo *-q* adherido a raíces nominales (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-2, § 1). En relación con <panaca>, notemos que la derivación propuesta ya había sido barruntada por Valcárcel, al parecer siguiendo sugerencias de Pablo Patrón, aunque sin explicar la reducción de <pana-kac> a <panaca> (cf. Valcárcel, *op. cit.*, 88). Etimología parecida postula Calvo, al tratar sobre <Raura panaca ayllu>, deslizando la expresión \**pana kay* “ser hermana” como la forma originaria del nombre (cf. Calvo, *loc. cit.*, 218), coincidiendo en esto con Lira (*op. cit.*, 218). Sin embargo, dicha propuesta tampoco explica la evolución formal del término.

peculiar de organización social incaica de corte matrilineal<sup>37</sup>. Siendo así, conviene que reconsideremos la procedencia del nombre en cuestión y para ello no cabe sino volver a las fuentes documentales originales.

Una de tales fuentes, y quizás la única, que parece proporcionarnos el dato anhelado es la crónica de Sarmiento de Gamboa. En efecto, este cronista, al narrar los hechos atribuidos a Manco Capac, refiere que “hizo el primer ayllu y llamóle Chima Panaca Ayllu, que quiere decir linaje que descende de Chima, y *Panaca quiere decir descender*” (énfasis agregado; *cf. op. cit.*, [14], 220). De esta manera, según puede inferirse, el cronista parece traducir <panaca> como ‘descendencia’, es decir como un equivalente de <ayllu>, pero sobre todo estaría proporcionándonos de manera única el significado de <panaca>, al sostener en forma asertiva que “quiere decir descender”. La forma en que aparece el supuesto verbo, sin embargo, no se aviene con la traza habitual de ninguna raíz o forma temática verbal ni quechua ni aimara. Razón más que suficiente como para descartar la filiación del nombre con cualquiera de estas lenguas.

Pues bien, a conclusión semejante llega César Itier (2011b) en un interesante estudio de reciente data<sup>38</sup>. Pero, de manera más drástica, y en relación con la interpretación semántica del término, luego de apoyarse en fuentes hasta ahora pasadas por alto o consultadas a la ligera, entre ellas las de Polo de Ondegardo ([1571] 1990: X, 79), José de Acosta ([1590] 1954: V, XV, 156), el Jesuita Anónimo ([1594] 2008:50) y Pérez Bocanegra (1631: 497, 534, 535-536), las cuales nos hablan de un <apo panaca> (desligado de toda asociación con la

---

37 Como señala Hernández (2008), el responsable de dicha hipótesis sería nada menos que Valcárcel (*cf. op. cit.*, 37), para quien la voz <panaca> estaría haciendo alusión a un tipo de organización familiar basada en el concepto nuclear de una hermandad o fratría. El concepto, inventado en tal sentido, fue consagrado más tarde por autores como Zuidema ([1977] 1989: 78) y Rostworowski (1983: cap. 6, 138-145). En el artículo mencionado, Hernández pone en tela de juicio, con argumentos muy convincentes, el carácter originariamente incaico del nombre en tanto categoría que expresaría la organización de la nobleza cuzqueña de acuerdo con su filiación respecto de un soberano determinado. Como se verá más adelante, los reparos formulados por el historiador se verán ampliamente respaldados por la investigación filológica y lingüística del término involucrado.

38 Incidentalmente, la atribución hecha por el autor en el sentido de que Valcárcel sería el responsable de la idea de que “los incas llamaban “panacas” a sus linajes reales” no es del todo exacta, pues, si no andamos equivocados, fue Uhle ([1911] 1969: 15) quien por primera vez parece haber sugerido dicha interpretación: “La palabra “panaca” significa “las hermanas”. Se puede comparar para eso también el título del “apupanaca”, intendente de conventos de mujeres. El ayllu antiguo se constituía entonces esencialmente de las mujeres y sus descendientes, figurando en el título del ayllu solo un hombre, el primer tío de todos los descendientes”, observa el estudioso germano.



nómina consabida de las familias reales), llega a sostener convincentemente que: (a) el significado originario de <panaca> habría sido, en verdad, el de “cabeza de linaje”, “representante”, “gobernador” o “vicario” designado por el fundador de la parentela real; y (b) su glosa como “descendencia”, y por tanto como equivalente de ‘linaje’, sería producto de la interpretación inferida del término —incomprensible ya—, a partir de su asociación con la palabra <aillu>, empleada en expresiones como la citada de Sarmiento de Gamboa. De manera que, según el valor consignado en (a), fraseos como los de <Chima Panaca Ayllu> o <Viçaquirao Panaca Ayllu> deben leerse como “el linaje del vicario Chima” y “el linaje del vicario Viçaquirao”. De otro lado, esta vez en relación con la filiación del término, descartados el quechua y el aimara como fuente, Itier observa que sería “tentador plantear la hipótesis de que procedía de la ‘lengua particular’ de los Incas”, lo cual no debería extrañar “tratándose de un título [el de “vicario” o “gobernador”] tan estrechamente vinculado a las tradiciones históricas incas y a nombres propios que tampoco parecen explicarse por el quechua o el aimara” (*cf. art. cit.*, 189).

En cuanto a la propuesta interpretativa formulada por el colega investigador, debemos señalar que, en general, estamos de acuerdo con ella, más concretamente en relación con el descarte de la etimología quechua del nombre y, por consiguiente, de su atribución a una tercera entidad idiomática que, en nuestro caso, sería la puquina. No estamos del todo de acuerdo en cuanto a la manera excluyente con que distingue los dos valores de <panaca>, uno de carácter original, que sería el de (a), y otro inferido, que sería el de (b). Creemos que ambos significados no son necesariamente excluyentes, aunque ciertamente el primero pasó inadvertido entre quienes se ocuparon del nombre, habiéndonos quedado con la segunda acepción, que a su vez ha sido fuente de los errores de interpretación histórica mencionados. Queda, además, la explicación formal del término, una vez descartado el étimo quechumara, y para el cual Itier postula \**panaka*, donde la sílaba [ka] podría eventualmente identificarse como un sufijo, a estar por su ocurrencia en vocablos institucionales como <curaca> ‘cacique’ y <pachaca> ‘mayordomo’. Concluye el autor observando que el paralelismo formal y semántico de <panaca> con tales nombres “invita a ver en la terminación *-ka* un morfema [...] cuyo valor semántico, tal vez, podrán determinar investigaciones futuras” (*cf. art. cit.*, 190).

Dejando de lado los paralelismos mencionados, y que no parecen tales a nuestro modo de ver (para <curaca>, *cf. nota 34*), quisiéramos postular aquí la etimología del nombre, asignándole una filiación puquina. El étimo que proponemos es la raíz <paña-> o <pana->, forma que recurre en los textos de Oré (1607), como un verbo de movimiento con el significado de ‘enviar, encargar’. Así, por ejemplo en <cato gache-guta paña-quescanch> ‘me enviará al infierno’

(p. 167) o en <co paña-so huacas> ‘este destierro’ (p. 401), expresión esta última en la que el verbo aparece nominalizado mediante el infinitivizador *-so* (cf. Adelaar y van de Kerke 2009: 136-137). Postulamos entonces que el parcial <pana-> de <panaca> no sería sino dicho verbo puquina, aunque esta vez, tematizado como un verbo aimarizado en virtud del sufijo aimara *-qa* ‘descensor’, que indica dirección hacia abajo<sup>39</sup>. De este modo, *\*pañā-qa* significaría tanto ‘descender/ descendencia’, como le indicarían sus informantes a Sarmiento de Gamboa, pero también ‘enviado, encargado’, como nos lo sugieren las fuentes convocadas por Itier. Ciertamente, la forma postulada resultaría incorrecta en aimara, ya que en todo caso deberíamos haber tenido algo como *\*pañā-qa-ña* o *\*pañā-qa-ta*, es decir portando sufijos que hicieran posible su empleo autónomo. Sin embargo, esperar una forma correctamente derivada tratándose de un verbo prestado y en desuso sería mucho pedir, por lo que interpretarla como un elemento formalmente lexicalizado y semánticamente fosilizado no parece del todo arbitrario, pues no faltan en el léxico aimara lexicalizaciones similares<sup>40</sup>. Así, pues, una expresión como <apo panaca> puede glosarse como ‘el encargado principal’ (= ‘vicario’), a la par que <Chima panaca ayllu> equivaldría a ‘el linaje de la descendencia de Chima’, donde <ayllu> no sería redundante en la medida en que la voz <panaca> ya resultaba oscura<sup>41</sup>.

### 3.2. Topónimos

Cinco son los topónimos que el Inca considera propios de la lengua particular, aun cuando en unos casos, cuando la palabra es compuesta, logra identificar uno de sus elementos e incluso, en un caso, aventura una interpretación semántica que a él mismo no parece convencerlo. Seguidamente pasaremos a examinar tales nombres.

39 Es precisamente la forma postulada, es decir <pañāca>, la que registra nada menos que nuestro primer gramático quechua, al ocuparse, en su gramática, de los nombres patronímicos o de linajes. Y así, entre los principales de estos menciona al <ygnāca pañāca ayllu> y al <çucço pañāca ayllu> (cf. Santo Tomás [1560] 1994a: cap. XVIII, fol. 56v).

40 Como lo prueban las formas lexicalizadas aimaras *chhalaqa* ‘trueque ínfimo’ (<*chhala*- ‘trocar’), *iraqa* ‘descuento, rebaja’ (<*ira*- ‘llevar’), *pallaqa* ‘rebusca de mieses’ (<*palla*- ‘cosechar mieses’), *qawaqa* ‘quitar la tierra de los surcos’ (<*qawa*- ‘barbechar’), etc., todas ellas portando el derivativo *-qa*.

41 Por lo demás, que la palabra no siempre se empleaba con el significado especial que acabamos de ver nos lo estaría probando el topónimo <Panaca>, que se da hasta en tres ocasiones (cf. Mallo 1903), haciendo alusión a chacras, haciendas y viñedos, en el cantón de San Juan, de la provincia de Cinti (Chuquisaca).

### 3.2.1. <Carmenca>

En relación con este topónimo, nombre de uno de los “barrios” incaicos de la urbe imperial cuzqueña, registrado también como <Carmenga> en otras crónicas (cf., por ejemplo, Betanzos, *op. cit.*, I, VIII, fol.12), nos dice el Inca que se trata de un “nombre propio y no de la lengua general” (cf. Garcilaso, *op. cit.*, VII, VIII, 105). Sin embargo, ahora estamos en condiciones de señalar que se trata de una designación enteramente quechua, cuya estructura interna ya la habíamos vislumbrado previamente, al analizarla como formada por la raíz <car<sup>m</sup>i> y el antiguo sufijo nominalizador *-nqa*, simplificado posteriormente en *-na*. En efecto, en Cerrón-Palomino (2008b: II-4, § 1.2.2, 219-220) creemos finalmente haber identificado el radical como la voz quechua *qharmi*, con el significado de ‘(parte) sobrante’ o ‘apéndice’ de algo, de manera que el topónimo habría significado algo como ‘(lugar) añadible, o prolongable’. No hay duda de que, en el presente caso, el carácter arcaico del sufijo *-nqa* (que ahora, en los dialectos sureños, solo marca la tercera persona verbal) acabó por despistar al Inca, así como había burlado la atención de Murúa al analizar el nombre del *ceque* <Manahuañunca>, es decir *mana wañu-nqa* (cf. Cerrón-Palomino, *ibidem*, II-11, § 3.2.1).

### 3.2.2. <Collcampata>

Sobre este topónimo, otro de los “barrios” del Cuzco antiguo, el Inca etimologiza en los siguientes términos:

*collcam* debe ser dicción de la lengua particular de los Incas, no sé qué signifique; *pata* quiere dezir andén: también significa grada de escalera, y porque los andenes se hazen en forma de escalera, les dieron este nombre; también quiere dezir poyo, qualquiera que sea (cf. Garcilaso, *op. cit.*, VII, VIII, 104).

Al respecto, debemos señalar que fue nada menos que Middendorf quien despeja cómodamente la perplejidad garcilasiana ante el elemento <collcam> de dicho compuesto, arbitrariamente aislado bajo dicha forma por nuestro cronista, y dejando de lado *pata*, cuyo significado de ‘andén’ estaba claro para todos. En efecto, para el ilustre viajero germano, profundo conocedor del quechua y del aimara, el topónimo en cuestión significaría “la terraza del granero”, donde la consonante nasal <m> debía interpretarse como la marca genitiva aimara *-na*, sincopada en *-n* y devenida en *-m* por su asimilación con el segmento bilabial de *pata*<sup>42</sup>. De este modo, aclara el silencio de Markham frente a la <m> “sobrante”

42 Conviene citar el pasaje íntegro de Middendorf, pues constituye una buena muestra de análisis interpretativo, ausente hasta la fecha entre nuestros etimologistas aficionados del mundo andino. Dice el estudioso germano: “[...] el nombre Collcampata consta

del nombre, que al historiador británico ni siquiera lo perturba, ya que, por lo demás, identifica correctamente <collca> como ‘almacén’ (cf. Markham, *op. cit.*, 55). Según esto, el nombre compuesto, cuyos formantes son compartidos por ambas lenguas, respondería sin embargo a una estructura genitiva asignable al puquina (ver ensayo I-2, § 6 1.1, en el presente volumen, y Cerrón-Palomino 2008b: II-10, § 4.7.1, sobre el topónimo en cuestión).

### 3.2.3. <Chaquillchaca>

Sobre este nombre de otro de los barrios del Cuzco incaico, del cual nacía el camino real hacia el Contisuyo, se pronuncia el Inca diciendo que “también es [...] impertinente para compuesto, si ya no es propio” (cf. Garcilaso, *op. cit.*, VII, VIII, 105). A diferencia del caso anterior, no entendemos como en este nuestro historiador no pudo aislar el elemento <chaca> ‘puente’, voz común al quechua y al aimara. Aislado dicho componente, solo restaba indagar por <chaquill>, palabra cuya forma fónica debió desorientar por completo al Inca, desde el momento en que eran contadas las voces quechuas que acababan en /ʎ/ (de hecho, <sullull> ‘verdadero’, <inquill> ‘flor preciada’ son hoy voces arcaicas). Pues bien, para dar con el significado del primer elemento del compuesto, y, por consiguiente del nombre en su integridad, no cabe más que apoyarnos en el jesuita cacereño, quien registra precisamente <chaquill> con la glosa de “ouas de hoja menuda en el agua” (cf. González Holguín, *op. cit.*, I, 97). De esta manera, el topónimo podría interpretarse, descriptivamente, como ‘puente cubierto o tapizado con algas’<sup>43</sup>.

### 3.2.4. <Cozco>

De todos los nombres asignables a la lengua particular, el de <Cozco> sería en verdad el único que, según el Inca, habría mantenido su significado primigenio. Nos lo sugiere al decirnos que

---

visiblemente de las palabras *kolca* y *pata*, las cuales dos en quechua como en aymará tienen la misma significación: la primera significa granero, la segunda terraza o plataforma. Lo que engañó a Garcilaso fué la letra *m* en *collcam*. Pero esto es un genitivo sincopado aymará —*collcana-collcan*— y la *n* antes de *p* se hace fácilmente *m*” (énfasis provisto; cf. Middendorf, *op. cit.*, 70-71). Para el fenómeno de síncope invocado, regular y sistemático en el aimara cuando el modificador contiene tres sílabas, como es el caso de <collcana>, ver Cerrón-Palomino (2008a: II, § 1.1.2.1).

43 El parcial <chaquill>, alternando con <chaquil>, es bastante frecuente en la toponimia andina, como lo prueban, por ejemplo, los nombres <Chaquill(a)> (Callalli, Cailloma), <Chaquilcassa> (Surite, Anta), <Chaquilcocha> (Huamanguilla, Huanta), <Chaquilbamba> (Huamachuco, La Libertad), etc.; cf. Paz Soldán, *op. cit.*

en la lengua particular de los Incas quiere dezir ombligo de la tierra: llamáronle con buena semejanza ombligo, porque todo el Perú es largo y angosto como un cuerpo humano, y aquella ciudad está casi en medio (*cf.* Garcilaso, *op. cit.*, II, XI, 89; *cf.* también I, XVIII, 46).

Al respecto, hay que señalar que en Cerrón-Palomino (2008b: II-7) creemos haber demostrado que la voz <cozco>, es decir /qusqu/, sería de origen aimara, completamente arcaizada desde antes de la llegada de los españoles, y que significaba ‘lechuza’. Sin embargo, ahora estamos en condiciones de reconocer que el significado postulado previamente, obtenido sobre la base de su registro por parte de los dialectos aimaraicos más australes, no parece tener mayor sustento desde el punto de vista de su motivación. Ello porque, como es frecuente en los nombres de animales y plantas, los referentes varían de un lugar a otro. Tal es precisamente el caso de /qusqu/, pues con la misma voz se designa también a una variedad de halcón, del género conocido como *Caracara* (antes llamada *Polyborus*), de la familia de las falcónidas, pero también a una especie de buitre (*cf.* Buttner y Condori 1984: 179).

Ahora bien, como quiera que en toda la tradición cuzqueña transmitida por los cronistas no hay referencia alguna al culto de la lechuza, y en cambio abundan las alusiones al carácter sagrado que tenía el <corequenque> (ver § 3.3), creemos que /qusqu/ debe glosarse mejor como ‘halcón’ y no como ‘lechuza’, según lo hemos estado haciendo hasta ahora<sup>44</sup>. Que el ave no era una lechuza lo estaría confirmando el hecho de que, según narra Pachacuti Salcamaygua, el hermano <Ayar> que se petrifica en el cerro Huanacauri era también una especie de buitre. Refiere el cronista indio, en efecto, que en conmemoración de dicho acontecimiento “después acá otros yngas pusso una piedra muy bien labrado a manera de buytre que significasse el buen señal” (*cf.* Pachacuti, *op. cit.*, fol. 7v). De manera que el nombre de la ciudad, inicialmente un compuesto —\*/qusqu qaq/—, habría significado originariamente ‘peñón (donde se posó el) halcón’, en alusión al proceso mítico de litomorfosis de Ayar Auca, a quien “dicen le habían nascido unas alas” y que, tras volar en dirección de la futura capital, tomó posesión del lugar posándose sobre una piedra, para luego acabar petrificándose (*cf.* Sarmiento de Gamboa, *op. cit.*, [13], 216-217)<sup>45</sup>. Por lo demás, aquí

44 Lo que no quita que el canto del búho o el de la lechuza no estuviera presente en el mundo de las supersticiones del hombre andino. Lo podemos leer en los escritos del Lic. Polo de Ondegardo, en los siguientes términos: “Y en lo q[ue] toca a la veneraciõ de fue[n]tes, manãtiales, rios, [...], y en la abusiõ acerca d[e]l cãto d[e]l lechuza, buho, y otras cosas, se hazia y tenia en las demas partes d[e]l reyno, y se teniã en revere[n]cia al modo d[e]l Cuzco” (*cf.* Polo de Ondegardo [1559] 1985: fol. 16).

45 Julio Calvo, que no parece estar convencido de dicha etimología (“se desconoce su etimología”, señala, no obstante citarnos), le asigna el significado de “angostura, refugio,

tampoco debe descartarse la posibilidad de que, en última instancia, el nombre provenga del puquina, ya que no parece que formara parte del léxico común de las lenguas aimaraicas<sup>46</sup>.

### 3.2.5. <Tococachi>

Nombre de otro “barrio grandísimo” de la ciudad imperial del Cuzco, no obstante interpretarlo a partir del quechua, el Inca no queda satisfecho con la significación sugerida. Dice, en efecto, el historiador mestizo:

No sé qué signifique la compostura deste nombre, porque *toco* quiere dezir ventana; *cachi* es la sal que se come. En buena compostura de aquel lenguaje, dirá sal de ventana, que no sé qué quisiessen dezir por él, si no es que sea nombre propio y tenga otra significación que yo no sepa (*cf.* Garcilaso, *op. cit.*, VII, VIII, 104).

Lo que le incomoda al cronista es, como se ve, la plausibilidad semántica del topónimo, concretamente la motivación del mismo. En Cerrón-Palomino (2008b: II-10, § 4.72) intentamos salvar dicha etimología, interpretando el nombre como ‘sal de las hoyadas’. Sin embargo, en vista de que el parcial <toco> no parece haber sido sino una falsa lectura de <toto> (*cf.* Cobo, *op. cit.*, XIII, XIII, 170), ayudada a su vez por la interpretación antojadiza del remanente <cachi> como ‘sal’ (ver § 3.1.1), sugeríamos que quizás el topónimo no sería de origen quechua sino aimara, pudiendo glosarse mejor como ‘cerco que porta un mástil que sustenta su techo’, a partir de <tutu> ‘madero que sostiene el techo’ y <cachi> ‘cerco, corral’ (*cf.* Cerrón-Palomino, *ibídem*, nota 24). No obstante la plausibilidad del significado, creemos, sin embargo, que cabe otra interpretación, esta vez a partir del puquina. En efecto, una vez interpretado <cachi> como préstamo puquina en el aimara, con el significado de ‘cerco’, bien puede pensarse en el modificador <toto> ‘grande’ de la misma lengua, registrada en los textos de Oré (*cf. op. cit.*, 172: <toto macu> ‘cacique principal’)<sup>47</sup>. De esta manera estaríamos

---

lugar de acogida”, basándose en uno de los versos que trae Molina en su “oración por todos los yngas” (*cf. op. cit.*, fol. 17v), donde se lee “cuzco tambo cachon”, y que traducimos simplemente como “que haya Cuzco, que haya tambos”. El significado que nuestro amigo sugiere es, como se ve, enteramente gratuito (*cf.* Calvo, *loc. cit.*, 228).

46 De manera interesante, la palabra se da también entre los shipibo-conibo de los territorios aledaños al Cuzco, en cuya lengua se registra el nombre de <poincosco> como equivalente de ‘buitre’ o de ‘gallinazo’, según reporta Cárdenas (1989: 140). Es más, curiosamente esta designación parece tener la típica “construcción genitiva” del puquina (<pui-n cosco>), donde <pui> es ‘abono’ (*cf.* Izaguirre 1927: 26), de manera que el compuesto puede glosarse como ‘buitre del basurero’.

47 La voz fue tomada por el aimara, bajo la forma de <tutu> (con reajuste vocálico esperable: a diferencia del puquina, que tenía por lo menos cinco vocales, el quechumara solo registra tres), pasando a competir con su equivalente nativo <haccha>, es decir

en verdad ante <Totocachi> ‘cerco grande’, es decir un topónimo de significado equivalente al de <Hachacachi> (Omasuyos, La Paz), híbrido aimara-puquina (donde *hach’a* es ‘grande’ en aimara)<sup>48</sup>. De hecho, el sitio corresponde al lugar donde se encuentra actualmente el barrio de San Blas. Señalemos de paso, finalmente, que el topónimo <Cayaucachi>, nombre de un pueblo en las afueras del barrio de <Pumapchupan> “cola de león”, citado por el propio Inca (*cf. op. cit., ibidem*, 105), contiene la misma voz <cachi>, de modo que puede interpretarse como ‘cerco de plata’ (para la etimología de <cayau>, es decir *q’ayaw*, ver Cerrón-Palomino 2008b: II-6, 255-257).

### 3.3. <Corequenque>

Finalmente, en cuanto al nombre del ave sagrada cuyo plumaje adornaba la frente del inca, estamos ante otro compuesto cuyos elementos integrantes le parecen completamente enigmáticos al Inca. En efecto, tal es lo que nos dice, cuando observa que la designación del ave llamada así

[e]s nombre propio; en la lengua general no tiene significación de cosa alguna; en la particular de los Incas, que se han perdido, la debía de tener (*cf. Garcilaso, op. cit., VI, XXVIII, 63*).

En un trabajo previo habíamos aislado el elemento inicial <core> del mencionado compuesto (*cf. González Holguín, op. cit., I, 69: <ccori qquenque>* “ave de rapiña blanca y parda”) para identificarlo con la voz quechua *quri*, es decir ‘oro’; sin embargo, quedaba el remanente enigmático <quenque>, fonéticamente interpretable como [qɛŋqɛ]. En esta oportunidad creemos estar en condiciones de reconocer dicho parcial como el nombre del ave sagrada, descrita tempranamente por Alcedo ([1786] 1967: 302), de manera que tendríamos al frente un compuesto glosable como ‘ave de oro’, es decir sumamente preciada<sup>49</sup>.

---

/hač’a/. Así, encontramos en Bertonio <tutu ccapacca> “ricaço”, <tutu amaotta> “gran sabio”, <tutu layca> “gran hechizero”, etc. (*cf. op. cit.*: II, 366-367).

48 El topónimo <Tutupaya> (en el cantón de Arque, Cochabamba; *cf. Blanco* 1901: 136), de puro cuño puquina, puede traducirse ahora como ‘cuesta grande’. Para *-paya* ~ *-baya*, etc., elemento puquina de carácter diagnóstico, ver nuestra discusión en la nota 18 del ensayo I-2 y también Cerrón-Palomino 2008b: II-11, nota 8). Para más ejemplos que portan <cachi> véase § 3.1.1, a propósito de nuestra discusión sobre <Ayar>.

49 Nada menos que las plumas de esta ave eran empleadas como divisa de los incas, según nos lo refiere el mismo Garcilaso, señalando que “traía el Inca en la cabeza otra divisa más particular suya, y eran dos plumas de los cuchillos de las alas de un ave que llaman *corequenque*” (ver VI, XXVIII, 63). De paso, Markham (*op. cit.*, 56) prefiere leer el nombre como <coraquenque>, de modo que pueda identificar el componente <cora> como *qura* ‘herbazal’, para luego lanzarse al asalto final dándole al compuesto el significado ex-

Que la voz <quenque>, reconstruible como \**qinqi*, haya desaparecido del quechua<sup>50</sup>, no debe extrañar, pues lo mismo ocurrió con <cozco> ‘halcón’, que se perennizó en el nombre de la metrópoli incaica. En ambos casos, bien podríamos estar ante vocablos de origen puquina. Por lo demás, el ave (cuya designación científica es *Phalcoboenus megalopterus*), recibe el nombre descriptivo de *all-qamari* en el aimara, voz tomada por el quechua sureño, y el de *aqruy* en el quechua central (para otras designaciones, ver Koeppcke 1964: 37).

#### 4. A manera de resumen

En las secciones precedentes hemos sometido a escrutinio una veintena de nombres que en opinión del ilustre historiador mestizo podrían atribuirse al “lenguaje particular” de los incas. Del total de dicho corpus léxico, solo cuatro han probado ser de origen quechua: dos correspondientes a la nomenclatura de los linajes (<Hahuaynin> y <Çocçoc>), y dos topónimos (<Carmenca> y <Chaquillchaca>), a los cuales podrían agregarse el del linaje <Usca>. Tres son atribuibles al aimara, aun cuando pudieran ser puquinas: los del linaje <Maita> e <Iñaca> y el topónimo <Cozco>. Reconocemos también en dicho material dos híbridos: el topónimo <Collcampata>, de factura quechumara, pero con gramática puquina; y del nombre común <corequenque>, de estructura quechua-puquina. El resto de las designaciones, que ascienden a diez, son asignables a la lengua colla-puquina. Y así, aparte del genérico <panaca>, sumamos ocho nombres de linaje <Ayar>, <Cachi>, <Uchi>, <Manco>, <Roca>, <Chima>, <Rauraua> y <Uiçaquirao>, a los cuales debe añadirse el topónimo <Totocachi>.

Como habrá podido apreciarse, el procedimiento seguido en la filiación idiomática de tales nombres responde al examen cuidadoso practicado sobre ellos a partir de su registro documental. Dada la naturaleza escueta y fragmentaria de este, es natural que en muchos casos la pertenencia idiomática propuesta se haya hecho en forma tentativa, sobre todo tratándose de una lengua como la puquina, para la cual carecemos de un verdadero repositorio léxico. En

---

tendido de “terreno de pastoreo” (!). Se trata, como se ve, del típico procedimiento de interpretación enteramente gratuito al que nos tienen acostumbrados los aficionados de siempre.

50 La palabra, en la forma de <quingue>, ha sobrevivido dentro de la tradición oral de los antiguos huamachucos. John Topic, en comunicación personal (22-X- 2008), llama nuestra atención sobre el hecho de que una de las huacas que aparecen mencionadas en la “Relación” de los agustinos se llamaba <Quingachugo> (cf. San Pedro [1560] 1992: 21), un híbrido (puquina)quechua-culli, que podríamos glosar como ‘Tierra de alcamaris’ (donde <chugo> = <pacha>).



tal sentido, una vez identificados algunos de los nombres como voces asignables al quechua o al aimara, el resto de los elementos examinados ha sido atribuido, y no solo por simple inferencia, a una tercera entidad, que en este caso sería la lengua altiplánica de los antiguos colla-puquinas, ancestros de los incas procedentes del lago Titicaca.

De otro lado, el hecho de que se hayan detectado formas híbridas, ya sea quechumara-puquinas o simplemente quechua-puquinas, es una prueba patente de los distintos procesos de desplazamiento idiomático por el que atravesaron los incas a lo largo de su historia, deviniendo, sucesivamente, de monolingües puquina-hablantes procedentes del lago Titicaca, en bilingües de puquina y aimara luego de asentarse en el valle del Cuzco, para después, una vez aimarizados plenamente, convertirse en bilingües de aimara y quechua tras vencer a los chancas e iniciar su expansión, poco antes de su quechuización total alcanzada con los últimos soberanos en vísperas de la conquista española. Dentro de este panorama, no es de extrañar que todos los nombres asignables a la lengua altiplánica hayan pasado previamente por el filtro del aimara, pues se supone que al tiempo en que se redefinen las designaciones de los linajes y se redennominan los topónimos, con las adaptaciones y reinterpretaciones que no hacían sino tornarlos más oscuros aún, no solo el puquina era ya una lengua ignota sino también el propio aimara estaba en trance de correr la misma suerte. De todo ello apenas quedaba el recuerdo vago de cierta “lengua secreta” que habrían empleado los incas entre sí, como nos lo repite una y otra vez el Inca historiador.



## 4

# *Capac e Iqui: nombres puquinas de rango señorial*

## 0. Legado puquina

Los estudios recientes en materia de onomástica andina vienen demostrando que buena parte del léxico institucional y cultural del incario, que hasta hace poco se asumía de origen quechua y en menor medida aimara, se aviene mejor con una etimología de procedencia puquina. En efecto, a medida que se profundizan tales estudios, se va poniendo de manifiesto el rol que jugó esta lengua en el proceso de formación y desarrollo del imperio incaico. Ello no debiera extrañar, desde el momento en que, como lo vienen señalando los estudios de lingüística andina, la lengua de los fundadores originarios del Tahuantinsuyo procedía de la región del Titicaca, su emplazamiento inicial, antes de ser desplazada y absorbida por el aimara y por el quechua, en ese orden. En las secciones que siguen nos ocuparemos precisamente de la etimología de dos nombres prototípicos y fundamentales del léxico incaico que designaban, por un lado, un rango o una categoría de mando: <Capac>; y por el otro, una condición de riqueza y señorío: <Yqui>. A decir verdad, ya en anterior oportunidad (ver ensayo I-2) nos habíamos referido a ellos, si bien de pasada, sobre todo en el caso del segundo de los términos mencionados; en esta ocasión, sin embargo, ofreceremos un estudio más detallado de los mismos, contando con el apoyo de datos acopiados para el efecto. De paso demostraremos, en calidad de primicia, que <yqui> subyace en forma velada al núcleo primigenio del epíteto incaico de <Yupanqui>, aun cuando ello no parece obvio de primera intención.

## 1. <Capac>

[...] lo que quiere dezir Capac presuma cada vno que quiere ser que lo que yo entiendo dello es que quiere dezir vn ditado mucho mas mayor que Rey [...].

Betanzos (1551: I, XXVII, 65)

### 1.1. Significado y alcance del nombre

Según el Inca Garcilaso, cuya versión pasó a ser la oficial dentro de la historia incaica, <Capac> habría sido uno de los “renombres” inventados por los súbditos

del imperio para enaltecer la memoria de su fundador. A diferencia del desconcierto que le suscitaba el nombre de <Manco>, cuyo origen arcano lo atribuye al “lenguaje particular” de los incas, <Capac> le suena familiar al historiador mestizo, quien no vacila en considerarlo como propio de su lengua, seducido quizás por la apariencia fónica del vocablo que, en efecto, calza de manera natural dentro del esquema de toda palabra quechua (ver § 1.3). Y así, seguro de la etimología propuesta, nos ofrece el siguiente pasaje, en el que se explaya tratando de precisar los alcances significativos del nombre, que

quiere dezir rico, no de hazienda, que, como los indios dizen, no truxo este Príncipe [Manco Capac] bienes de fortuna, sino riquezas de ánimo, de mansedumbre, piedad, clemencia, liberalidad, justicia y magnanimidad y deseo y obras para hazer bien a los pobres, y por haverlas tenido este Inca tan grandes como sus vassallos las cuentan, dizen que dignamente le llamaron Cápac; también quiere dezir rico y poderoso en armas (cf. Garcilaso [1609] 1943: I, XXIV, 57).

La definición parafrástica que proporciona el Inca, ofrecida en más de una ocasión (cf. *op. cit.*, II, XVII, 101-102), constituye claramente un buen ejercicio de retórica en el que predomina la exaltación de virtudes materiales y espirituales atribuidas al soberano inca. Menos hiperbólica nos parece, sin embargo, la acotación que desliza al final de su discurso, señalando que la voz también quería “dezir rico y poderoso en armas”. Dejando de lado las ponderaciones de naturaleza virtuosa, todas ellas producto de la visión idílica del autor respecto del imperio y de sus gobernantes, puede sacarse en limpio que, en efecto, <Capac> equivalía, para encerrarla dentro de una sola significación, a ‘jefe supremo o poderoso’. Pero también, según el propio historiador, <Capac> podía referir extensivamente, en tanto atributo supremo, a las instituciones propias o asociadas con la realeza:

y de allí quedó aplicarse este nombre solamente a las casas reales, que dizen Cápac Aillu, que es la generacion y parentela real; Cápac Raimi llamavan a la fiesta principal del Sol, y, baxando más abaxo, dezian Cápac Runa, que es vassallos del rico, que se entendia por el Inca y no por otro señor de vassallos, por muchos que tuviesse, ni por muy rico que fuesse (cf. Garcilaso, *op. cit.*, VIII, VII, 171).

Pues bien, en este punto, como en otros muchos, las fuentes documentales de la época contradicen abiertamente el supuesto carácter exclusivo del nombre para designar al inca (“dáuanselo al Rey solo, y no a otro”) y a las entidades propias de su realeza. De esta manera, como se verá, <Capac> no solo tenía un uso general como equivalente de ‘jefe’ o ‘autoridad local’ sino que los incas, una vez consolidado su poderío entre las facciones locales con las cuales habían rivalizado, se habrían apropiado del nombre, originariamente de una lengua exógena al entorno, si bien de un grupo emparentado al de sus ancestros.

## 1.2. <Capac> como nombre de jefe étnico

Que el sobrenombre que nos ocupa no fue creado ex-profesamente como epíteto que perennizara las hazañas y las virtudes del inca mítico fundador del imperio nos lo da a entender muy claramente el cronista Betanzos (1551), según se puede ver en el siguiente pasaje, en el que narra los preparativos de las guerras expansivas iniciadas por Inca Yupanqui contra los pueblos de los alrededores del Cuzco. Cuenta en efecto el mencionado cronista que el inca

tenia pensado y ordenado de se partir de aquella çiudad de alli a dos meses a buscar adquirir y sujetar los tales pueblos e prouinçias a la çiudad del Cuzco *e quitar los nombres que cada señorçillo de los tales pueblos e prouinçias tenian de Capac. E que no auia de auer si [sic] solo un Capac y que ese que lo hera el [...]* (énfasis provisto; cf. Betanzos, *op. cit.*, I, XVIII, 41v).

La cita es elocuente: el título de <capac> no era privativo del inca, pues también lo ostentaban los señores étnicos que moraban fuera de la ciudad del Cuzco, de manera que aquel no pasaba de ser otro <capac> más, pero que ahora, tras su victoria sobre los chancas, conseguida gracias al apoyo de los jefes tribales del Cuzco que hasta entonces alternaban cuando no rivalizaban con él, estaba decidido a apropiarse del nombre, para hacerlo de su uso exclusivo: “no auia de auer sino un solo Capac”.

Con todo, no hace falta mayor imaginación para saber que la restricción de uso que buscaba implantar el inca no prosperaría —el epíteto estaba demasiado generalizado entre los “señorçillos”—, pues se imponía, como suele ocurrir, el peso de la tradición. Pero, entonces, para hacer referencia al inca, había que recurrir a una precisión restrictiva, consistente en la anteposición del adjetivo <çapa> ‘solo, único’ al nombre; de esta manera <Çapa Capac>, <Çapa Inca> (cf. Betanzos, *op. cit.*, I, XXVII, 65; Garcilaso, *op. cit.*, I, XXVI, 60), o mejor aún <çapa kapac Inca> (cf. González Holguín [1608] 1952: I, 134), eran expresiones que aludían exclusivamente al soberano cuzqueño.

Más interesante es enterarnos, sin embargo, de que las fuentes documentales refieren que la designación de <Capac>, generalizada entre los curacas locales según se vio, era reclamada como propia y exclusiva de los jefes collas. Tal es, en efecto, lo que nos dice Betanzos, al tratar sobre el señorío de Hatun Colla y su jefe local, que se hacía llamar no solo <çapa apo> ‘jefe único’ sino también <yndi chori> ‘hijo del Sol’. Refiere Betanzos, en efecto, que

[h]azia la prouinçia de las Charcas auia una prouinçia y pueblo que se dezia Hatun Colla y que hauia un señor que se dezia ruqui çapana el qual pueblo de Atun Colla y señor ya nombrado heran sujetos y a el obidentes otros muy muchos señores que en torno de su pueblo heran a veinte leguas y a veinte y cinco y que *ansimesmo se nombraua capac çapa apo yndi chori, que dize Rey y Solo Señor, hijo del Sol y que*

*hera muy poderosso y que tenia gran poder de gente y que la tal gente hera muy guerrera y belicossa (énfasis agregado; cf. Betanzos, op. cit., I, XX, fol. 49).*

Lo propio nos lo dicen los informantes de Sarmiento de Gamboa ([1572] 1965), al relatar la conquista del Collasuyo por Inca Yupanqui, precisamente el soberano que exigiera para sí el uso exclusivo del epíteto, en los siguientes términos:

tenía Chuchi Capac [el señor de Hatun Colla] opresas y sujetas más de ciento y sesenta leguas de norte sur, *porque era cinche, o, como él se nombraba, Capac, o Collacapac*, desde veinte leguas del Cuzco hasta los Chichas y todos los territorios de Arequipa y la costa de la mar hacia Atacama y las montañas sobre los Mojos (énfasis agregado; cf. Sarmiento, op. cit., [37], 242).

Pues bien, todo ello parece indicar que el nombre <capac> era, efectivamente, propio de los collas, de habla puquina, cuyo territorio originario aparece delineado en el pasaje citado. De hecho, en el único texto de que disponemos para esta lengua encontramos la expresión <capacomí> con el significado adaptado de ‘madre’ o ‘señora’ para referir a la virgen María (cf. Oré 1607: 401); pero también el cronista lucaneño nos dirá que las señoras de los collas se llamaban <capac omí> (cf. Guaman Poma [1615] 1936: fols. 143, 253).

Si recordamos que, de acuerdo con los mitos de origen del imperio incaico, fueron grupos puquina-collas quienes partieron de la región del Titicaca en dirección del Cuzco para luego asentarse en dicho territorio, entonces no debe llamar a sorpresa que no solo el futuro fundador de la dinastía inca sino también los jefes tribales que lo acompañaban, según refieren los cronistas, se consideraran a sí mismos como <capac>, es decir como ‘señores’ o jefes étnicos<sup>1</sup>. No extraña entonces, por ejemplo, que el curaca de Charazani (Bautista Saavedra, La Paz), localidad enclavada en pleno territorio de habla puquina, recordara en 1618 que su bisabuelo, que respondía al nombre de <Ari Capaquiqui> (donde el segundo nombre debe leerse como <capac iqui>; ver § II, 2.1), recibiera el encargo de Thupa Inca Yupanqui de “buscar la mejor entrada que pudiese saber

1 Uno de los mitos de origen recogidos por el Inca Garcilaso nos habla de la “repartición” del mundo hecha por un ser supremo en cuatro partes asignadas a “cuatro hombres que llamó Reyes”. Aparte de <Manco Capac> y de <Colla>, los dos restantes eran <Tocay> y <Pinahua> (cf. Garcilaso, op. cit., I, XVIII, 46). Estos últimos aparecen nombrados en la documentación cronística como <Tocay Capac> y <Pinau Capac>, respectivamente, involucrados en una serie de rencillas y escaramuzas con Manco Capac y sus descendientes (cf. Guaman Poma, op. cit., fols. 80, 89, 148, 150; Pachacuti Yamqui Salcamaygua [1613] 1993: fols. 8v, 17v; Sarmiento, op. cit., [43], 238; Cabello Valboa [1586] 1951: III, XIV, 298-299). Incidentalmente, nótese como el Inca Garcilaso les priva a tales personajes del apelativo de <Capac>, por no entrar en contradicción con el uso privativo soberano que le da al término.

para las provincias de los chunchos”, según reza un documento dado a conocer por Thierry Saignes (1985: I, 17-18): el nombre del jefe mencionado le vendría en este caso de manera natural, puesto que estamos hablando de un gobernador local de habla puquina.

Sobra señalar entonces que los intentos de Inca Yupanqui por restringir el empleo de <Capac> en los términos señalados no solo no habrían tenido éxito sino que el nombre se habría generalizado como un atributo insustituible para designar a los señores locales sometidos a los incas en sus conquistas allende el Cuzco. De esta manera, la designación, asimilada ya tanto al aimara como al quechua —las lenguas que sustituyeron el puquina inicial de los incas míticos—, aparezca como título especial con el que se nombra al gobernante local incorporado al imperio: así, las fuentes coloniales hacen referencia, por ejemplo, al “Chimo Capac” o al “Cañari Capac”, expresiones en las que la designación étnica actúa como elemento diferenciador.

Ahora bien, el empleo de <Capac> modificando a <iqui>, según se vio en el apelativo del curaca de Charazani, sugiere que en verdad el nombre aludía más exactamente a la riqueza y opulencia de la persona, de la que emanaba la autoridad y el señorío que ostentaba. Solo así entendemos como el famoso “cerro rico” de Potosí era conocido y venerado por los indios con la misma designación de <Capac iqui>, “que quiere decir rico señor”, según nos cuenta el franciscano Bernardino de Cárdenas (1602), arzobispo de Charcas y extirpador de idolatrías, citado por la historiadora Thérèse Bouysse-Cassagne (2004: 73)<sup>2</sup>. De paso, tampoco aquí debe extrañar el empleo de semejante designación, con elementos estrictamente puquinas, ya que Potosí quedaba dentro de la jurisdicción de los antiguos dominios del <Collacapac>, según se vio previamente en la cita de Sarmiento de Gamboa.

### 1.3. Término prestado

Conforme vimos en § 1, el Inca Garcilaso —y con él los historiadores y los lexicógrafos coloniales—, no vacila un instante en asignarle un origen quechua al término <capac>. Tampoco debe extrañar que esa haya sido la idea prevaleciente

---

2 Uno de los pasajes citados por la mencionada historiadora reza como sigue: “[...] vi en las casas del lugar y asiento que tenían puesto para quando venía el demonio, al qual veían algunas veces en diferentes figuras, otras no le veían sino le oían hablar y *entre las cosas que averigüe como una vez les dijo [el diablo] que era el señor rico y por eso aquellos indios en su lengua le llaman capac iqui que quiere decir Rico Señor* o que el cerro de Potosí era su hijo y así lo adoran los yndios y que el les dava la plata” (énfasis proporcionado; cf. Bernardino de Cárdenas 1602).

hasta hace poco, como resultado de la persistencia de la tesis del “quechuiso primitivo” en los estudios del pasado incaico, según la cual toda la terminología cultural e institucional correspondiente se explicaría única y exclusivamente a partir del quechua y en menor medida del aimara. En el presente caso, sin embargo, como veremos, no es difícil probar que <capac> resulta una voz ajena a las dos lenguas que acabamos de mencionar.

En efecto, la consulta de los tratados léxicos exponenciales del quechua y del aimara así nos lo confirma. Por lo que respecta a la primera lengua, Gonçalves Holguín ([1608] 1952) registra <kapac> ~ <kapak> como adjetivo, significando “real o noble” o, a lo sumo, como nombre o verbo derivados de él, mas nunca como verbo o sustantivo primitivos<sup>3</sup>. Algo similar ocurre con Bertonio ([1612] 1984), esta vez para el aimara, quien, luego de advertir que <ccapaca>, con el significado de “Rey, o Señor”, es un “vocablo antiguo que ya no se vsa en esta significación”, pasa a ofrecernos igualmente formas nominalizadas o verbalizadas del término, delatando igualmente su condición prestada y no originaria en el idioma mencionado<sup>4</sup>. En ambos casos, en ausencia de formas primitivas, no hay duda de que estamos ante un vocablo tomado de otra lengua, y esta no pudo haber sido sino la puquina, conforme nos lo sugieren las fuentes coloniales<sup>5</sup>.

### 1.3.1. Restitución fónica

En la discusión precedente, como habrá echado de menos el lector, no hemos tocado aún el asunto relativo a la textura fónica de <capac> y las variantes con que ella aparece registrada en las fuentes tanto documentales como propiamente lexicográficas. Ha llegado, pues, el momento de que nos ocupemos de la interpretación grafo-fonémica del vocablo. Crucial para ello es el reconocimiento de

3 Así, registra, por un lado, <kapac yahuarniyoc> “de sangre real”, <kapac ayllu o kapak churi> “de la cassa, o familia real, noble”, <kapacyahuar> “de noble sangre y linage”, <çapa kapac Inca> “el Rey”, <kapac mama> “matrona noble, o nuestra señora” y <kapac koya> “reyna y sus hijas”; y por el otro, <kapaccay> “reyno, o imperio” y <kapacchacu-> o <Incachacu-> “criar regaladamente a otro, o no le osar mandar ni dar pena ni trauajo” (cf. Gonçalves Holguín, *op. cit.*, I, 134-135).

4 De este modo, al lado de su empleo adjetival como en <ccapaca vila> “sangre real”, <ccapaca suti> “nombre real, o soberano”, nos proporciona la forma nominalizada <ccapaca cancaña> “Reyno” y las verbalizadas <ccapacapta-> y <ccapacha-> (esta última con errata por <ccapaccha->) “enriquecerse” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 42).

5 Debemos recordar que esta idea ya había sido sugerida por Thérèse Bouysson-Cassagne (1988: I, 69) en su valioso estudio sobre los colla-puquinas. Nos complace aportar, en las secciones siguientes, la prueba lingüística que hacía falta desarrollar en dicho trabajo, por obvias razones de especialidad.



los valores fónicos representados por las grafías <c>, <cc> y <k> con que aparece registrado el vocablo en las distintas fuentes consultadas. En el presente caso, afortunadamente, no es difícil dar con ellos en la medida en que la palabra, aunque ya se sentía como un arcaísmo en el aimara colonial según se vio, tiene aún plena vigencia en el quechua. En efecto, los diccionarios del cuzqueño-colllavino moderno la registran en la forma de /qhapaq/ y derivados, indicándonos —ahora lo sabemos— que las grafías mencionadas buscaban representar, con mayor o menor precisión, al fonema postvelar, ya fuera este simple o aspirado. Así, al lado del registro *hipodiferenciado* de <capac>, a la manera betancina o garcilasiana, pasando por el medianamente elaborado de Bertonio, que recurre a la <cc> para graficar la /qh/ inicial, encontramos la notación más precisa, sin dejar de ser vacilante, de González Holguín, quien se vale de la <k> para representar tanto a la postvelar aspirada /qh/ como a la simple /q/, tal cual en <kapak>, notación esta que el cacereño alterna con <kapac>, que es la más recurrente. De esta manera, como se ve, la restitución fonológica del vocablo no ofrece ninguna dificultad. Del mismo modo, podemos estar seguros de que la forma <ccapaca>, en la notación bertoniana, respondía a los intentos del ilustre aimarista por representar /qhapaq(a)/, donde la vocal final añadida (= paragoge) es prueba contundente de que la voz, que en la lengua fuente acababa en consonante (recuérdese el caso de <capac omi>), tenía proveniencia foránea.

### 1.3.2. *Forma puquina genuina*

Aceptada la voz como préstamo puquina, conviene ahora preguntarse si la forma /qhapaq/, restituida como tal según evidencia del quechua y del aimara, debe ser postulada igualmente para la lengua fuente. En este punto, sin embargo, tropezamos con una seria dificultad: la ausencia, a diferencia de lo que ocurre para con el quechua y el aimara, de tratados gramaticales y de registros léxicos de la lengua. De esta manera, lo poco que sabemos del puquina, extinguido en la segunda mitad del siglo XIX, proviene de los intentos de interpretación que se han hecho de los textos religiosos compilados y editados por el criollo huamanguino fray Jerónimo de Oré a principios del siglo XVII (*cf.* Oré 1607). Precisamente en uno de los trabajos más recientes efectuados sobre el tema encontramos algo directamente relacionado con el problema planteado. En efecto, en su esbozo gramatical de la lengua inducido a partir de los materiales de Oré, Adelaar y van de Kerke (2009: 129) llegan a la siguiente conclusión: “La existencia de una distinción entre velares y postvelares es probable, aunque [está] lejos de ser comprobada”. Según esto, no estando clara ni siquiera la oposición velar-postvelar en la lengua, más incierta aún sería postular una distinción ulterior para la postvelar, entre simple y aspirada, de modo de dar cuenta de una forma hipotética puquina como \*/qhapaq/.

Pues bien, ¿significa esto que, en ausencia de mayor evidencia, deba descartarse la forma propuesta? No lo creemos así por las razones que pasamos a exponer. Y así, más allá de los problemas filológicos de interpretación que presentan los textos de Oré, creemos que hay evidencias, si bien de carácter indirecto, que apuntan no solo a la distinción velar-postvelar hecha por la lengua sino también al registro, por parte de la misma, de consonantes tanto aspiradas como glotalizadas. Tales evidencias provienen de dos fuentes: (a) del callahuaya, la lengua secreta de los herbolarios de Charazani, ahora quechua-parlantes, pero que inicialmente hablaban el puquina (ver, para la lengua, el estudio ofrecido recientemente por Muysken 2009); y (b) de la propia onomástica andina, concretamente del legado puquina que, mimetizado dentro del aimara y del quechua, apenas comienza a ser identificado plenamente. Así, pues, el examen de los cognados puquinas del callahuaya y del léxico cultural e institucional del incario, sin descuidar el estudio de la toponimia correspondiente al antiguo territorio de la lengua, abona a favor de la hipótesis de que el sistema fonológico de esta no solo manejaba la distinción velar-postvelar sino que también oponía a sus oclusivas simples sus correspondientes aspiradas y glotalizadas, del mismo modo en que lo hacen actualmente el quechua cuzqueño-boliviano, el aimara (central y altiplánico) y el uro-chipaya, probando así la existencia de una antigua “alianza lingüística” en la región de los Andes sureños. Por lo demás, la sola idea de que tanto el quechua como el aimara hubiesen incorporado en la forma de /qhapaq(a)/, es decir con sonidos *marcados* y complejos al mismo tiempo, una palabra que en principio habría estado desprovista de tales modalidades, es algo que está reñido con los principios elementales que rigen todo proceso de incorporación léxica en situaciones de contacto lingüístico.

De esta manera, asimilada plenamente al quechua, <capac> podía pasar como voz propia, en la medida en que se acomodaba perfectamente a la estructura morfológica de una palabra nativa. La situación en el aimara era diferente, pues esta lengua, al no tolerar palabras que acaban en consonante final, requería de una resilabificación obligatoria del nombre mediante el agregado de una vocal final, según nos lo ilustra precisamente <ccapac(a)>: tal el costo de su incorporación, pero a la vez la ventaja de su mimetización completa dentro del léxico aimara nativo. En el caso del quechua, conforme se vio, guiados por la forma fónica del vocablo, tanto Betanzos como Garcilaso o el propio González Holguín asumen la natividad incuestionable del mismo. En cuanto al significado, sin embargo, no existe unanimidad de criterios, y así el nombre se presta a distintas interpretaciones. Recordemos como el esfuerzo retórico que hace el historiador mestizo en su intento por precisar el significado del término no hace sino denunciar algo que parece claro: que más allá de su equivalencia como ‘rico’ o ‘poderoso en armas’ la voz no dejaba de serle oscura; de allí tal vez su inhibición para

analizarla morfológicamente, no obstante asumirla como quechua, tan proclive a sus disquisiciones gramaticales en otras circunstancias. Quien, sin embargo, se atrevió a ofrecernos un análisis semántico-gramatical del vocablo fue nada menos que Betanzos.

### 1.3.3. Falsa etimología

Que sepamos, Betanzos es el único historiador que intenta explicarnos el significado de <capac> tanto desde el punto de vista formal como semántico, y lo hace en dos pasajes de su obra, al tratar sobre el nombre del soberano <Guaina Capac>, buscando refutar a quienes, según él, “no entienden el hablar” de los indios. En el segundo de los pasajes mencionados, discurre el cronista, abundando más sobre lo que nos había dicho en el primero<sup>6</sup>, insistiendo en que

lo que quiere dezir capac presuma cada vno que quiere ser *que lo que yo entiendo dello es que quiere dezir vn ditado mucho mas mayor que Rey* y algunos que no entienden el hablar parandose a considerar que quiere dezir *guaina capac en resolución de lo que ansi an pensado dizen que dize mançebo Rico* y no lo entienden porque si dixera *capa sin çe postrera tenían razon porque capa dize Rico* y *capac con ce dize vn ditado mucho mas ques Rey* (énfasis proporcionado; cf. Betanzos, *op. cit.*, I, XXVII, 65).

Pues bien, lo que el cronista quiere decirnos es que <capac> /qhapaq/ es susceptible de ser analizado como forma simple <capa> /qhapa/ y como derivada <capa-c> /qhapa-q/. En el primer caso, “sin çe postrera” (es decir sin /q/), significaría ‘rico’; en el segundo, “con ce” final (o sea con /q/), valdría como “vn ditado mucho mas mayor que Rey”. En consecuencia, <Guaina Capa> vendría a ser “mançebo Rico”, a la par que <Guaina Capac> podría glosarse como “mançebo Rey”<sup>7</sup>. Pues bien, ¿hasta qué punto es correcto el análisis betancino? Tenemos al

6 Decía allí el autor, al hablar sobre el futuro sucesor de Thupa Inca Yupanqui, por entonces infante aún, que “llamauante al tal niño <guaina Capac> que dize mançebo Rey aunque los que construyen este nombre no entendiendo lo que quiere dezir dizen que dize mançebo Rico por que *abran de sauer que capa sin çe postrera dize Rico* y *guaina dize mançebo*. E si dixera este nombre *capa guaina dixera mançebo rrico* mas dize *guayna capac [con c] postrera que dize mançebo Rey*” (énfasis agregado; cf. Betanzos, *op. cit.*, I, XVI, 36-36v).

7 Nótese, de paso, la trampa sintáctica en la que cae Betanzos al glosar <Guaina Capa> ~ <Guaina Capac> “a la manera castellana”, es decir siguiendo el orden nombre-adjetivo de esta lengua y no el exigido por el quechua, que contempla el orden adjetivo-nombre. Según lo hemos señalado en otro lugar, el Inca Garcilaso tampoco se libra de dicho espejismo (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-10, § 4.2.1). Como puede verse en la primera cita (ver nota anterior), sin embargo, el cronista estuvo a punto de dar con la lectura correcta del nombre, reclamada por su propia glosa (no importando si fuera <capa> ‘rico’

frente, sin duda alguna, lo que podríamos denominar un caso típico de *hiperanálisis*, el mismo que no tiene ningún asidero formal ni semántico. Ello porque, asumiendo que la “*çe* postrera” (es decir la *-q* de *qhapa-q*) sea el morfema agéntico del quechua, el análisis propuesto por el autor necesitaría de una forma léxica básica de naturaleza verbal a la cual pueda añadirse el mencionado sufijo para que ella se torne en nombre derivado. Ocurre, sin embargo, que no parece haber existido jamás una raíz verbal *\*qhapa-* ni en el quechua ni en el aimara. Es más, por la glosa que proporciona el propio Betanzos, <capa> no pasa de ser nombre, con el significado de ‘rico’. De manera que en lugar de analizar <capac> como <capa-c> /qhapa-q/, es decir con una estructura compleja, no queda sino tomarla como una forma inanalizable, es decir como <capac> /qhapaq/, que es la forma que postulamos para el puquina<sup>8</sup>. Descartada entonces la oposición que el cronista cree ver entre <Guaina Capa> y <Guaina Capac>, lo único que queda por aclarar es la variante <capa>, que seguramente obedece a la pronunciación chincha-suya de la lengua (ver ensayo final, § 1), cuando no a una forma castellанизada, perfectamente amoldada dentro del castellano, que no admite palabras acabadas en consonante oclusiva. Aquí también, en suma, aquello del “ditado mucho mas mayor que Rey”, que significaría <capac>, no pasa de ser una elucubración fantasiosa del autor.

## 2. <Yqui>

[...] y entre las cosas que averigüe como una vez les dijo [el diablo] que [el yacimiento de Potosí] era el señor rico y por eso aquellos indios en su lengua le llaman *capac iqui* que quiere decir Rico Señor o que el cerro de Potosí era su hijo y así lo adoran los yndios y que el les dava la plata.

Bernardino de Cárdenas (1602)

### 2.1. Significado del nombre

Tal como lo habíamos adelantado (ver ensayo I-2, § 5, nota 18), el nombre <yqui> ~ <iqui> figura entre los escasos dos centenares y medio de términos

---

o <capac> ‘rey’), cuando nos dice que “si dixera este nombre *capa guaina* dixera *mancebo rico*”. En verdad, siguiendo el orden adjetivo-nombre, <guaina capa(c)> tendría que traducirse como ‘el Rey Mancebo’, donde ‘rey’ es el núcleo de la frase y ‘mancebo’ viene a ser el atributo.

8 No era así como pensábamos previamente, como puede verse en Cerrón-Palomino (1997d: § 1), trabajo en el que veíamos el caso de <capac> como un ejemplo pasible de ser analizado, al menos formalmente, en términos que recuerdan el sugerido por Betanzos.

puquinas (alrededor de 260 para ser más exactos) que pueden entresacarse de los textos de la única documentación que tenemos de la lengua (*cf.* Jerónimo de Oré 1607). Se lo emplea allí con el significado transmutado de ‘señor’ o ‘padre’ para aludir al dios cristiano: así, por ejemplo, en la oración del padrenuestro, que comienza por <Señ yqui, hanigo pacas cunana ascheno> ‘padre nuestro, que estás en los cielos’ (*cf. op. cit.*, 400)<sup>9</sup>.

Afortunadamente, en el presente caso, el nombre no solo aparece registrado en el texto citado sino que, como se puede ver en el epígrafe, también ocurre precedido de <capac> como nombre de una famosa divinidad local (el “cerro rico” de Potosí) y como nombre de un cacique local (el <capaquiui> de Charazani; ver § 1.2). Es más, el mismo radical, de indudable procedencia puquina, aparece en los nombres propios ofrecidos en (1):

- (1) <Ateayqui> capitán del inca Huascar (citado por Betanzos, *op. cit.*, II, XI, 112)<sup>10</sup>

<Tirique> señor de la provincia de los Charcas por 1540 (*cf.* Pärssinen 2003b: 348)

<Curique> señor principal de “nación” Caracara en 1548 (citado en Espinoza Soriano 2003b: 27)

<Collique> indio acaudalado de la parcialidad Lurin Saya de Chucuito registrado en 1574 (en Gutiérrez Flores [1574] 1964: 354)

<Ari Capaquiui> nombre de jefe étnico callahuaya previamente introducido en § 1.2.

<Gaspar Capaquiui> cacique de Lurinsaya (Conima) en el siglo XVI (registrado en Spurling 1992: 51)

9 La excepción parece ser Bartolomé Álvarez [1588] 1998), quien registra para el vocablo un significado menos mundano y más inasible, equivalente al del aimara *mulu*, cuyo valor semántico podría estar próximo al de ‘ánima’, tal como se puede leer en el siguiente pasaje: “Dicen algunos que lo que llaman *mullo* —y en otra lengua *yque*— que no moría ni se perdía ni se acababa. Como no se puede sacar dellos verdad ni averiguarse [...], no saben entender por sí qué parte del hombre es *mullo*” (*cf.* Álvarez., *op. cit.*, 244, 145). Lo interesante es notar que, en el pasaje citado, la “otra lengua” no puede ser sino la puquina, vigente aún en la región. El mismo autor recalca, a propósito de la existencia de diferentes voces que parecen expresar un mismo concepto, que “entre ellos había diversidad de lenguas y de linajes de diversas partes venidos, y todos olvidados de su principio” (*cf. op. cit.*, *ibidem*).

10 Murúa parece registrar una variante cacográfica de este nombre bajo la forma de <Adcayqui>, aunque referido a un capitán inca, perteneciente a la parcialidad Hanan Cuzco, y que fuera uno de los testamentarios de Huaina Capac (*cf.* Murúa [1611] 2001: 130, 138).

<Baltasar Capayqui> testigo de Conima (registrado en Spurling, *op. cit.*, *ibidem*)

<Yquicanauqui> curaca callahuaya de Charazani en el siglo XVI (citado por Saignes 1983: 377)

En todos estos casos, con excepción del último, el elemento <iqui> aparece como núcleo básico del compuesto al que le precede un modificador. Según nuestra interpretación, tales nombres (dejando de lado la parte castellana) se analizan y glosan como en (1a):

(1a)	/ati-q(a) iki/	‘señor vencedor’
	/tiri iki/	‘señor’ <sup>11</sup>
	/quri iki/	‘señor áureo’
	/q’ulli iki/	‘señor de los q’ulli’ <sup>12</sup>
	/ari qhapaq iki/	‘señor poderoso y criado (del inca)’ <sup>13</sup>
	/qhapaq iki>	‘señor poderoso’
	/qhapa iki>	‘señor poderoso’ <sup>14</sup>
	/iki qana awki/	‘señor cana (señor)’ <sup>15</sup>

11 No debe extrañar el hecho de que algunos de estos nombres sean semánticamente tautológicos, es decir que dupliquen el significado, aunque naturalmente con formantes propios de lenguas diferentes. Sobre el componente <tiri>, variante de <titi>, ver el siguiente ensayo.

12 Personaje homónimo de uno de los señores del valle del Chillón (Lima), llamado <Colli> o <Colli capa> (cf. Rostworowski [1972] 1989: I), y seguramente procedente, al igual que el segundo, de la región llamada <Colesuyo>, territorio de habla puquina. Véase, para la extensión de dicho territorio, Rostworowski (1993a). De paso, interpretamos <coli> como *q’ulli* en razón de que la voz subsiste a la fecha, en el aimara moqueguano, como *q’uli* ‘zona templada’, que se opone a *ch’ata* ‘puna’ (voz también de origen puquina equivalente a ‘cerro’). Agradecemos a nuestro alumno de postgrado Roger Gonzalo por proporcionarnos este último dato. Ver § 8 del ensayo siguiente para la relación *q’ulli = q’uñi*.

13 Donde <ari> es, según el anconense, “criado mas affecto a su amo que todos” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II: 25).

14 Nótese que, en esta forma, el modificador <qhapaq> muestra supresión de su consonante final, fenómeno al que era propensa la /q/ en dicha posición en la “lengua general” (ver § 1 del ensayo final).

15 Lo de <cana>, es decir /qana/, hace referencia, sin duda alguna, a la procedencia étnica de los canas, vecinos de los Canchis, y posiblemente también de origen colla-puquina, antes de aimarizarse tempranamente.

Del mismo modo, encontramos por lo menos tres topónimos que igualmente conllevan el radical que venimos identificando. Nos referimos a:

- (2) <Capac iqui> ‘señor rico’, en alusión al cerro rico de Potosí, según se vio en § 1.2.  
 <Ateyqui> poblado de una etnia callahuaya registrado en 1549 (citado por Saignes 1983: 376)  
 <Copaique> anexo de Santiago de Ambana, corregimiento de Larecaxa, registrado en 1573 (citado por Espinoza 2003a: 407)

Al igual que en el caso anterior, tales topónimos, que seguramente hacían referencia a divinidades locales (en el caso del primero no hay duda que así fue), se dejan analizar, según nuestra interpretación, como en (2a):

- (2a) /qhapaq iki/                    ‘señor poderoso’  
 /ati(q) iki/                        ‘señor vencedor’  
 /qupa iki/                         ‘señor (preciado como una) turquesa’

De otro lado, gracias a un dato encontrado en una “carta annua” jesuítica por Bouysse-Cassagne y P. Bouysse (1984: 58, nota 26), nos enteramos que el elemento <iqui> estaba presente en el nombre de una divinidad arequipeña en forma de serpiente, venerada por los indios de los pueblos de Ubinas, Chillillaqui y Sacha, y que recibía el nombre de <chipiniqui> (o metatizada como <pitchiniqui>), y que, analizado como /chipi-n-iki/ puede ahora glosarse literalmente como ‘señor de la centella’. En el mismo pasaje de la carta se proporciona otro nombre para la misma divinidad, esta vez bajo la forma de <chapiroque>, que analizamos como /chipi ruqi/ ‘señor del resplandor’, donde <roque> no parece ser sino variante de <roca>, según vimos en el ensayo 3, § 3.1.3)<sup>16</sup>.

Finalmente, no cabe duda de que el empleo de <iqui> como equivalente de ‘señor’, y no siempre usado como título honorífico, se prolongó hasta bien entrada la colonia: testimonio de ello sería la expresión <quiruyqui> para designar

16 Notemos, de paso, que el mismo pasaje es citado y comentado por Guillermo Galdos, al parecer de manera independiente (cf. Galdos Rodríguez 2000: 95-97 y las referencias bibliográficas hechas allí). En cuanto al radical <chipi>, este parece ser de origen quechua, ya que se encuentra en todos los dialectos, alternando con <llipi>, con el mismo significado de ‘relampaguear, centellear, refulgir’; como <lliphi> también lo registra Bertonio para el aimara (cf. *op. cit.*, II, 204). Incidentalmente, como se recordará, la alternancia de la consonante inicial (/ll/ ~ /ch/) no parece haber sido ajena al puquina, como lo prueba la variación <chata> ~ <llata> ‘cerro’, cuya forma básica era *ch'ata*.

al “que ha enriquecido con el trato de la coca” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II: 298-299), y que se deja analizar como /kiru iki/, donde <quiru> parece ser la voz puquina equivalente de coca (cf. <quirucama> “coquero”)<sup>17</sup>.

De este modo, la pesquisa onomástica efectuada hasta aquí nos ha permitido identificar el radical <iqui> como un elemento recurrente en los nombres compuestos referidos a personas investidas de un poder (curacas o jefes étnicos) y a espacios geográficos, que indudablemente aludían en principio al nombre de sus huacas o de sus gobernadores.

## 2.2. <Yupanqui>: la solución de un enigma

Subyugado por su aparente sabor quechua, el historiador mestizo no vacila en deleitarse discurriendo acerca de la estructura formal y del significado del nombre, que le parecen bastante claros y transparentes, pero que considera necesario explicar dada la naturaleza encapsulada del apelativo, propiedad lexico-semántica del quechua que él pondera en sumo grado (“frasis y elegancia de la lengua”) cada vez que se encuentra con expresiones igualmente polisintéticas. Así, pues, antes de abordar los hechos del tercer inca —Lloque Yupanqui—, se ocupa del nombre del soberano, deteniéndose en el análisis del segundo apelativo, en los siguientes términos:

El nombre Yupanqui fue nombre impuesto por sus virtudes y hazañas. Y para que se vean algunas maneras de hablar que los indios del Perú en su lengua general tuvieron, *es de saber que esta dicción Yupanqui es verbo, y habla de la segunda persona del futuro imperfecto del indicativo modo, número singular, y quiere dezir contarás, y en solo el verbo, dicho así absolutamente, encierran y cifran todo lo que de un Príncipe se puede contar en buena parte, como dezir contarás sus grandes hazañas, sus excelentes virtudes, su clemencia, piedad y mansedumbre, etc., que es frasis y elegancia de la lengua dezirlo así* (énfasis agregado; cf. Garcilaso, *op. cit.*, II, XVII, 101-102).

Pues bien, el escolio léxico-gramatical ofrecido por el Inca resulta aparentemente impecable, desde el momento en que se ajusta al análisis estructural de la palabra, que es segmentada como *yupa-nki*, donde, como dice el cronista, *yupa-* es verbo que significa ‘contar, narrar’ y el sufijo *-nki* marca la segunda persona, de manera que ella puede glosarse no solo en futuro como ‘contarás’, según sostiene nuestro autor, sino también como ‘cuentas’ en tiempo presente, conviene precisar. Y aquí radica una primera dificultad, pues el significado que el Inca le atribuye al sufijo precitado no deja de ser ambiguo en materia temporal. No obstante, la idea preconcebida del significado del nombre que tenía el

---

17 Agradecemos expresamente a Sergio Barraza por llamar nuestra atención al respecto (comunicación del 15-XI-2010).



cronista lo induce a tratarlo como si el morfema aludido estuviera libre de toda ambigüedad. Dejando de lado esta interpretación acomodaticia, sin embargo, el significado global del término, que para el profano puede ser irreprochable, resulta a todas luces semánticamente anómalo en cualquier contexto de nominación, por razones puramente pragmáticas, y al margen de la lengua o de la cultura de que se trate. No es nada práctico, por razones estrictamente comunicativas, que alguien pueda llamarse “Contarás”, es decir mediante una expresión verbal conjugada, aun cuando con ello quiera compendiarse, como sostiene el Inca, todas las calificaciones excepcionales atribuidas al nombrado. De manera que dicha significación debe descartarse, al menos como resultado de una motivación inicial, por no encontrarse ningún asidero de naturaleza pragmática y comunicativa. Lo que no quita que el significado nuclear de la palabra —el de ‘contar’— tenga que ser desechado, conforme veremos.

Descartada, pues, la interpretación garcilasiana, nos quedamos con la expresión <Yupanqui>, es decir /yupanki/, cuya estructura léxica interna permanece oscura, toda vez que, dejando de lado la raíz *yupa-*, el sobrante *-nki* no nos dice nada, en la medida en que, fuera de su homofonía engañosa con el sufijo de segunda persona, está ausente del componente morfológico del quechua, sin rastro alguno de orden histórico o dialectal. De manera que, en principio, la estructura de la palabra resulta opaca, pues no es posible saberse si estamos ante una forma léxica derivada o frente a un compuesto<sup>18</sup>.

---

18 En un estudio reciente sobre la *yupana*, Andrés Chirinos intenta ofrecernos una explicación etimológica de <Yupanqui> a partir de ciertas expresiones quechuas que conllevarían un “sufijo” de función nominalizadora *-nkichu* (así en *yacha-nkichu* ‘cumplidor de normas’, *puri-nkichu* ‘caminante’, *llami-nkichu* ‘manoseador’), que le imprimiría al tema derivado el significado de “aficionado a” o “hacedor de”, de manera que el apelativo en cuestión equivaldría a “aficionado a calcular, estimar, honrar” (cf. Chirinos 2010: Parte II, 177-179). No obstante los ejemplos ofrecidos y las razones esbozadas en apoyo de dicha hipótesis, creemos que la etimología postulada carece de sustento lingüístico, desde el momento en que se echa mano de expresiones no solo aisladas sino, lo que es peor, completamente lexicalizadas, para explicar un nombre que, al ser acuñado, debió observar las condiciones mínimas de derivación o composición propias de la lengua en la que se gestó. En tal sentido, la sola idea de que haya existido un sufijo inanalizable como *\*-nkichu* ya es discutible (cuando puede tranquilamente aislarse el parcial *-chu*, que es el responsable de la nominalización; cf. *kutu-chu* ‘cercenadito’ o ‘retaceadito’). Como se hará evidente más adelante, la intención de explicar el nombre a partir del quechua nos conduce irremediamente a un callejón sin salida.

### 2.3. La tercera lengua como fuente

Descartada la posibilidad de interpretación del nombre a partir del quechua, quedaría como alternativa el aimara como la otra posible lengua fuente del término. Sin embargo, dicha posibilidad resulta igualmente inviable desde el momento en que, en este caso también, fuera de la identificación del elemento nuclear *yupa-*, a todas luces tomado del quechua, no encontramos en todo el arsenal morfológico del aimara un sufijo que se avenga con la terminación *-nki*. ¿Significa esto que no habría otra pista idiomática que pueda ayudarnos a explicar el nombre? Afortunadamente sí, pues queda la del “lenguaje particular” de los incas, es decir el puquina, como una tercera alternativa en tanto fuente lingüística, por lo que nuestro paso siguiente consiste en realizar esta diligencia.

La averiguación en dicha dirección tropieza, sin embargo, con la dificultad ya mencionada consistente en la ausencia de datos lingüísticos solventes para el puquina, a diferencia de lo que ocurre con el quechua y el aimara. Con todo, lo poco que se conoce de la morfología de la lengua da pie como para descartar, aquí también, la existencia de un sufijo que pueda relacionarse, formal y semánticamente, con el parcial <nqui> de <Yupa-nqui>, lo que nos deja como única alternativa la posibilidad de ver en él no un morfema sino un elemento que tenga alguna reminiscencia léxica. ¿Habría alguna palabra puquina que mostraba una fisonomía parecida? La respuesta no se deja esperar, pues allí está precisamente <iqui>, aun cuando, a simple vista, parecería antojadizo relacionarlo con <Yupanqui>. Sin embargo, como veremos en seguida, la etimología sugerida no podría ser más convincente.

### 2.4. Origen híbrido de <Yupanqui>

Conforme se adelantó, la sola postulación de <iqui> como posible fuente que explique el parcial <nqui> parece arbitraria, dado que la forma del antropónimo no es el resultado mecánico de la yuxtaposición de *\*yupa + iki*. De aceptarse esta construcción como el compuesto básico a partir del cual pueda derivarse *yupa-nki*, quedarían por explicar por lo menos dos problemas: (a) la aparición del segmento nasal /n/ y (b) la ausencia de la vocal inicial de *iki*, fenómenos que naturalmente no podrían ser producto del azar o del capricho de quienes acuñaron tal sobrenombre. ¿Significa esto que debe desecharse la etimología híbrida propuesta? No lo creemos así, de manera que nuestro paso siguiente consistirá en resolver los puntos conflictivos mencionados.

Para comenzar, proponemos la forma *\*yupa-na* como el primer elemento del compuesto, donde el sufijo nominalizador *-na* le imprime al radical verbal un valor de futuridad con modalidad obligativa, de manera que el derivado puede

glosarse como ‘(algo o alguien) digno de estimación, de recordación’, significado que está presente, como se recordará, en la explicación parafrástica del nombre ofrecida por el Inca Garcilaso<sup>19</sup>. De este modo, la forma estaba expedita para ser empleada como atributo, pudiendo modificar a cualquier sustantivo (= núcleo nominal), que en el caso que nos interesa habría sido *iki* ‘señor’, integrando el compuesto híbrido *\*yupa-na iki* ‘señor digno de estima, de honra’; en suma, ‘persona honorable’. Sin embargo, una construcción como esta, para ser pronunciable en labios de aimara-hablantes o de quechua-hablantes aimarizados, requería, inevitablemente, antes como ahora, de un reajuste morfofonológico propio del aimara. Nos referimos a la conocida regla de supresión obligatoria de la vocal final de todo modificador de más de dos sílabas (*cf.* Cerrón-Palomino 2008a: cap. II, § 1.1.2.1), que en el presente caso habría sido la responsable de la contracción de *\*yupa-na iki* a [yupa-n-iki]. Precisamente en virtud de dicho reajuste, esta forma habría desembocado finalmente en [yupa-ŋ-ki], con reestructuración silábica y acentual automáticas por desvanecimiento de la /i/ del elemento nuclear del compuesto, es decir de *iki*. De esta manera, como puede apreciarse, la etimología propuesta, lejos de ser antojadiza, resulta lingüísticamente motivada, tanto en lo concerniente a la forma como al significado del antropónimo examinado. Estaríamos, pues, ante uno de tantos nombres de naturaleza híbrida como resultado de los procesos de reelaboración y de red denominación constantes de las instituciones del incario en el contexto de sustituciones idiomáticas y de revisiones dinásticas en el que se desarrolló la sociedad incaica. En el caso concreto de <Yupanqui>, la historia del nombre, según acabamos de ver, puede resumirse de manera cristalina del siguiente modo: se trata de un nombre acuñado por alguien que, siendo de lengua materna aimara, tendría el quechua

---

19 La motivación literal y original del nombre, tal como nos lo sugiere el Inca, queda en entredicho ya que para los informantes de Betanzos, por ejemplo, el primer inca que porta el nombre, es decir Lloque Yupanqui, no realizó cosas notables que justificaran dicho apelativo (*cf.* Betanzos, *op. cit.*, I, V, 7). De hecho, la conquista del Collao que el historiador mestizo le atribuye, tan temprana como para ser verídica, parece haber sido obra de Pachacutiy Inca Yupanqui, el noveno inca. Quien sí portaría tal sobrenombre, esta vez de manera justificada, habría sido Manco Capac, según nos precisa el propio Betanzos (*cf. op. cit.*, I, XVII, 39). De paso, notemos que el apelativo <Yupanqui> no solo lo llevaban, aparte del inca fundador de la dinastía, cuatro de los soberanos siguientes (Lloque Yupanqui, Capac Yupanqui, Pachacutiy Inca Yupanqui y Thupa Inca Yupanqui), sino también algunos otros miembros cercanos de la nobleza imperial. Baste recordar que dos de los “criados” que apoyan al futuro Pachacutiy en la defensa del Cuzco contra los chancas se llamaban <Pata Yupangue> y <Apo Yupangue> (*cf.* Betanzos, *op. cit.*, I, V, VI, 9).

como segundo idioma. Adviértase, sin embargo, que la variedad aimara aludida habría incorporado previamente dentro de su léxico la voz puquina <iqui><sup>20</sup>.

## 2.5. Fenómeno recurrente

La etimología que acabamos de proponer podría parecer *ad hoc*, y con justa razón, en tanto no se aporten otras designaciones que se expliquen en términos parecidos a los señalados. En el presente caso, afortunadamente, existen sobradas razones para suponer que el de <Yupanqui> no sería el único ejemplo. En efecto, para mencionar solo los más obvios, veamos los nombres de <Collanqui>, curaca de Juli registrado en 1588 (en Pease 1985: 152), y de <Patanqui>, indio acaudalado del aillu Chuquina del pueblo de Chucuito registrado en 1574 (cf. Gutiérrez Flores [1574] 1964: 306). El primero se deja analizar como /qullana iki/ ‘señor de los collas’, donde el sufijo *-na* es la marca genitiva del puquina, siendo por tanto el nombre enteramente atribuible a esta lengua; el segundo antropónimo, cuyo primer elemento resulta algo oscuro, puede analizarse tentativamente como /phata-na iki/ ‘señor sentencioso’, es decir la autoridad que “sentencia”, dirime o “decide pleytos” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II: 258, sub <phata->), compuesto en el que la *-na* del primer elemento es el sufijo obligatorio del quechua ya mencionado, y *phata-*, entroncable con el verbo puquina <para-> ‘separar, apartar’ (la fluctuación /t/ ~ /r/ era regla en la lengua) es un préstamo en el aimara, registrable incluso en el uro-chipaya como *phal-z* (cf. Cerrón-Palomino y Ballón Aguirre 2011).

Finalmente, siguiendo el mismo recorrido evolutivo, aunque esta vez aplicado a un nombre que originariamente pudo designar no a una persona sino a una entidad sagrada, creemos estar ahora en condiciones de etimologizar la voz

---

20 Conste que algún lector incrédulo podría pensar que, en vista de antropónimos como el muy conocido de <Condorcanqui>, en el que no es difícil identificar la voz <condor>, la etimología de <Yupanqui> bien pudiera contener el elemento <canqui>, y, en consecuencia, el étimo del nombre vendría a ser *\*yupa ka-nki*. Dicha propuesta, sin embargo, no tiene asidero ni formal ni semántico, pues, por un lado, es imposible que una raíz verbal “desnuda” como <yupa> pueda ligarse con un elemento libre como <canqui>; de otro lado, semánticamente, la predicación hecha por esta forma verbal (de asumirse que estemos ante una forma conjugada del verbo ‘ser’ en segunda persona) no tendría ningún sentido, pues equivaldría a ‘eres contar’ (?). Lo que hay que señalar aquí es que <Canqui> es un nombre propio de origen, si no aimara, puquina; y, como tal, aparece documentado independientemente en las fuentes coloniales. De manera que la historia del apellido <Condorcanqui>, mera yuxtaposición de dos nombres independientes (*\*/kuntur/* y *\*/kanki/*) es distinta a la de <Yupanqui>. De paso, reinterpretemos <canqui> en la forma de *\*/kanki/*, y no como *\*/qanki/* ni menos *\*/qanqi/*, por razones de armonía fónica y de acomodación a la fonética castellana.

<huacanqui>. Al respecto, es el mismo Garcilaso quien, a propósito de su adquisición sobre <Yupanqui>, nos proporciona la etimología de dicha palabra. A diferencia del primer nombre, que tendría un significado meliorativo, pues estaría haciendo alusión a las bondades del designado, el segundo, es decir <huacanqui>, cuyo supuesto verbo <huaca-> ‘llorar’, “de contraria significación, apropiad[a] a las maldades” del referente aludido por la palabra, ostentaría un valor peyorativo. Así, nos dice el Inca que los indios

“usaron del verbo *huacanqui* hablando de los enamorados en el mismo frasis [que el de Yupanqui], dando a entender que llorarán las pasiones y tormentos que el amor suele causar en los amantes” (cf. Garcilaso, *op. cit.*, II, XVII, 102).

Pues bien, en relación con la interpretación ofrecida, tras la discusión hecha en § 2.2, a propósito de <Yupanqui>, debemos concluir que en el presente caso también estamos ante un ejemplo típico de etimología fantasiosa. En tal sentido, creemos que la voz en cuestión puede explicarse mejor a partir de <huaca-na iqui>, es decir /wak’a-na iki/, donde /wak’a/ ‘santuario’ nada tiene que ver con el verbo /waqa-/ ‘llorar’, con el significado perfectamente natural de ‘señor del santuario’, en clara alusión a una divinidad. Al respecto, el cronista Montesinos nos describe con detalle el culto respectivo, en los siguientes términos:

Tenían estos [los hechiceros] sus ídolos a quienes consultaban; entre otros era una huaca o ídolo de los amores, que es una blanca o negra, y alguna parda, pequeña y muy lisa; y algunas destas piedras tienen apariencia de dos personas que se abrazan, y esta pedrezuela es así de naturaleza. Búscanla los hechiceros (o dicen que la hallan) cuando el relámpago se despide de las nubes con gran trueno y cae el rayo; estas piedras son de más estima que otras artificiales sacadas de éstas; llámanse estos ídolos *huacanqui* o *cuyanca rumi* (Montesinos [1642] 1930: XX, 89).

De aceptarse la etimología propuesta, estaríamos ante un nombre de origen híbrido quechua-puquina, derivable en los mismos términos que <Yupanqui>. Al igual que en el caso de <Capac iqui>, que designaba a la divinidad que animaba el famoso “Cerro Rico”, en el presente también estaríamos ante la designación de una divinidad. Solo que, en el último caso, el nombre devino finalmente en sinónimo de amuleto por obvias razones de orden mundano, pero sobre todo ayudado por la etimología popular.

### 3. A manera de resumen

En las secciones precedentes hemos intentado demostrar, mediante la biografía de dos palabras medulares propias del aparato institucional incaico, la presencia decisiva del puquina, otrora lengua general del mundo andino, en la génesis y el

desarrollo ulterior del Tahuantinsuyo. Tales vocablos, como muchos otros, fueron asimilados, en primer lugar por el aimara, el idioma de la región cuzqueña al tiempo del arribo de los grupos collas procedentes del Titicaca, y más tarde, a través de esta lengua, por el quechua, convertido en el segundo vehículo oficial del imperio, en tiempos de Thupa Inca Yupanqui. Ello explica por qué, una vez acomodados dentro de las lenguas recipiendarias, estaban disponibles para ser empleados a discreción, como lo atestiguan los ejemplos aportados a lo largo de nuestra discusión.

Como se recordará, la filiación idiomática propuesta para los nombres estudiados se hizo recurriendo tanto a la fuente documental como a la propiamente lingüística. Si dicho abordaje resulta inevitable en toda empresa etimológica, cuanto más lo será tratándose de etimologías que se postulan para lenguas con poca o nula documentación, como es el caso del puquina. Crucial para la presente discusión fue, en tal sentido, el rastreo de la onomástica andina, concretamente la toponimia y la antroponimia. Es precisamente en el sector de los nombres propios, sean de personas o de lugares, donde podemos encontrar, perfectamente mimetizadas, las reliquias léxicas dejadas por una lengua antes de ser sepultada por otra.

Hay otro aspecto importante que fluye de la discusión ofrecida y que debiera tomarse muy en cuenta en estudios semejantes. Nos referimos al viejo debate del quechuismo versus el aimarismo primitivos de los incas que en la primera mitad del siglo XX enfrentaron a investigadores de la talla de Riva Agüero y Uhle (*cf.* Porras Barrenechea [1945] 1963: cap. III, 72-769). Lo que el excursus etimológico nos ilustra es que los incas, lejos de toda adscripción lingüística de carácter excluyente, habrían pasado por distintos procesos de sustitución idiomática: de puquina-hablantes originarios, procedentes del Collao, se habrían aimarizado una vez establecidos en el valle del Cuzco, y finalmente, ya en la fase expansiva del imperio, habrían devenido en hablantes de quechua. Como resultado de ello, la última lengua que acababan de adquirir tenía que ser depositaria del legado tanto aimara como puquina, y esto es justamente lo que acabamos de comprobar.

## 5

# Contiti: divinidad suprema de origen lacustre

Y en estos tiempos, que esta tierra hera toda noche, dizen que salio de vna laguna que es en esta tierra del Peru, en la provincia que dizen de Colla suyo, vn señor que llamaron Contiti viracocha [...], y como este vuiese salido desta laguna, fuese de alli a un sitio que junto a esta laguna esta donde oy dia es un pueblo que llaman tiahuanaco.

Betanzos (1551: fol. 3v)

## 0. Propósito

En el presente ensayo nos ocuparemos de la etimología de <Contiti>, una de las designaciones primigenias de la divinidad suprema incaica. Nuestra discusión se centrará, en primer lugar, en la consideración del componente <titi> del nombre, y, en segunda instancia, del parcial remanente, es decir <Con>. Como se sabe, desde los tiempos iniciales de la colonia, el elemento <titi>, de oscuro significado, fue considerado como una variante formal de <tici>, que a su vez sería una deturpación de <ticci> ~ <tecci>, es decir *tiquisí*, palabra asignable al quechua en forma y significado. En las secciones que siguen trataremos de demostrar: (a) que <titi> y <ticci> jamás fueron variantes de una misma palabra; (b) que <ticci> surge como una lectura gratuita de <titi>, a raíz de su naturaleza enigmática; y (c) que <titi> no es voz quechua ni aimara sino puquina. En cuanto al primer componente, o sea <Con>, de significado igualmente huidizo, postularemos una etimología que, a la luz de los datos aportados, demostrará ser menos misteriosa de lo que se suponía. En apoyo de nuestra discusión, emprenderemos, en primer lugar, una revisión crítica de las fuentes en cuyos pasajes aparecen registradas las formas mencionadas; y, en segundo término, suministraremos evidencias de carácter toponímico y antroponímico que abonan a favor del origen puquina de <titi> con el significado de ‘divinidad solar’ y de <Con> como su atributo genuino de ‘ardiente, incandescente’. Identificados en tales términos, los componentes de la palabra pasan a formar parte del vocabulario institucional puquina manejado por los fundadores del futuro imperio incaico.

## 1. Antecedentes

La nota común entre los historiadores tanto coloniales como modernos fue asumir que la forma <titi> (y variantes) y <tici> (y alternantes) no eran sino manifestaciones erráticas que intentaban representar la palabra <ticci> o <tecsi>, que en quechua significa ‘fundamento, base, principio’, y que, empleada como atributo del dios andino supremo, cobraba pleno sentido y majestad. Así lo dan a entender, por ejemplo, Jiménez de la Espada ([1551] 1968: 205, nota *a*), Tschudi ([1891] 1918: sub “Patsakamax”, 28, y sub “Wirakotsa”, 191), Tello (1923), Rowe (1960), Duviols (1977: 57, 59), Rostworowski (1983: cap. 1, 36-37) y Urbano (1988: 206). Quien cuestiona por primera vez semejante asociación arbitraria, y con sobrada razón, es Torero (1990: § 2.4), en su estudio sobre la “identificación de dioses en los Andes Centrales”. En efecto, para el mencionado lingüista, descartando la forma <ticci> (o sea *tiqsi*), traída a cuento solo para darle el sentido quechua al enigmático <titi>, la única variación que habría que explicar sería la existente entre <titi>, proporcionada por Betanzos, y la de <tici>, registrada por Cieza de León. Concretamente, había que dar cuenta de la fluctuación entre la <t> y la <c> intervocálicas de las formas respectivas que según él serían meras variantes. De este modo, siguiendo los razonamientos del autor, la <c> de <tici> buscaría representar, en Cieza, una africada /ts/, propia de la pronunciación “chinchaisuya” del quechua; a la par que la <t>, en la notación de Betanzos, se limitaría a reproducir esa misma africada, pronunciada como una simple [t] por los cuzqueños, carentes de dicho segmento (ellos “no percibían *titsi*, sino *titi*”), o bien “percibían el momento oclusivo de la africada -ts- como una oclusiva velar o postvelar que cerraba la primera sílaba”, de manera que la voz podía reinterpretarse como *tik-si* o *tiq-si*, “pasando así a cobrar el sentido quechua” con el que se le habría resemantizado. En suma, formalmente estaríamos ante meras variantes de una sola palabra que, según el mismo investigador, ni siquiera tendría un origen quechua sino arahuaco, y que significaría ‘sol’. ¿Qué decir sobre el planteamiento formulado?

Al respecto, debemos manifestar nuestra discrepancia en cuanto a la interpretación formal de las variantes mencionadas, al mismo tiempo que suscribimos la etimología propuesta a favor de un origen inicialmente arahuaco de la palabra. Lo primero porque, hasta donde sabemos, no solo no existe evidencia del empleo de <c> para representar a la palatal africada dentro de la tradición ortográfica colonial americana, sino que la alusión a una /ts/ chinchaisuya resulta esta vez anacrónica, aparte de vaga e imprecisa<sup>1</sup>. Descontadas estas razones, la sugerencia

1 Como se sabe, el cambio \*č> ts se dio, en la evolución del quechua, en algunos puntos de los actuales departamentos de Lima, Ancash, Pasco y Huánuco (cf. Cerrón-Palomino



esbozada para explicar los acomodos de la pronunciación cuzqueña ante un supuesto segmento [ts], cae por su propio peso. Y es que, conforme trataremos de demostrar, en verdad, <titi> y <tici> no son variantes de una misma forma, puesto que remontan a étimos asignables a lenguas distintas: la primera al puquina y la segunda al quechua. Lo que no quita que, una vez aceptada nuestra propuesta en los términos señalados, la hipótesis del origen arahuaco de <titi>, adelantada por el lingüista mencionado y afianzada por las evidencias que aportaremos, encuentra su plena justificación, conforme se hará patente más adelante.

## 2. Examen de las fuentes

En las secciones que siguen haremos un excursus en las fuentes cronísticas rastreando la manera en que han sido registradas las variantes del nombre con el objeto de hacer los deslindes formales y semánticos anunciados. En relación con las crónicas a ser consultadas, debemos señalar que hoy contamos, afortunadamente, con algunas versiones más confiables que las manejadas previamente incluso por el propio Torero; y en varios casos no solo disponemos de ediciones facsimilares sino incluso de copias xerográficas de los manuscritos. En lo que sigue, y con el objeto de evaluarlas, ordenaremos tales fuentes en tres secciones, en función de la variante registrada en ellas.

### 2.1. <Titi> y variantes

Cuatro son los cronistas que consignan la forma <titi> y sus variantes <diti> y <dici>, todas ellas precedidas del elemento <Con>, excepción hecha de uno de ellos. Y así tenemos: Betanzos (1551: I, I, fol. 3; I, II, fol. 4v: <Contiti>), Román y Zamora ([1575] 1897: I, cap. III, 65-66: <Conditi>), Las Casas ([1559] 1909: cap. CXXVI, 334, 335: <Condici> ~ <Conditi>) y Molina (1573: fol. 3v: <titi>)<sup>2</sup>. En todos los casos, el nombre, ya sea en versión compuesta o simple,

---

2003: cap. VI, § 6.1.32). De manera que hablar de un “quechua chinchaisuyo”, como fuente de la pronunciación sugerida, resulta demasiado arbitrario en términos geográficos y dialectales, pues el referente de dicha variedad sería, en todo caso, el quechua central y no el de Chíncha (ver ensayo final para la identificación del quechua chinchaisuyo como la “lengua general” en tiempos de los incas). Lo que es más, el fenómeno de alveolarización implicado por el cambio aludido no aparece ni siquiera sugerido en las fuentes coloniales tempranas, y todo parece indicar más bien que se trata de un proceso tardío (cf. Carreño 2011 para una primera interpretación del fenómeno).

2 En la hasta hace poco última edición de la obra del cronista, Julio Calvo cree leer <titiuiracochan> como <Titu Viracochan> (cf. Molina [1573] 2008: 10-11), dándole a

aparece como un epíteto, modificando a <Viracocha> y sus disparidades ortográficas. La variante <diti> se explica como resultado de la sonorización de la consonante dental inicial tras la nasal de <Con>, fenómeno nada ajeno a la “lengua general” de que nos hablan los primeros cronistas. Por lo demás, no es difícil establecer una filiación entre las variantes registradas por Las Casas y Román y Zamora, pues sabemos que este último se basa en los escritos del primero. Por lo mismo, podemos estar seguros de que la variante <dici> que trae la edición del ilustre dominico es una simple errata de <diti>, tal como se puede inferir de la cita del propio Román y Zamora. Finalmente, en tanto que uno de los informantes del obispo de Chiapas en materia de quechua fue nada menos que fray Domingo de Santo Tomás, la pronunciación chinchaisuya de la forma <Con-diti>, con sonorización, cobra mayor sentido, ya que, como sabemos, la variedad aludida registraba tal fenómeno (ver ensayo final, § 1).

Pues bien, tras el breve examen filológico y lingüístico de las variantes, queda claro que ellas se reducen fácilmente a una sola, es decir <titi>, que es la que traen precisamente Betanzos y Molina, cronistas de amplia reputación como quechuistas.

## 2.2. <Tice> y variantes

En verdad, solo hay un historiador que recoge la forma <tici>, aunque en todas sus variantes, y ese es nada menos que el “príncipe” de los cronistas. En efecto, el soldado historiador registra, por un lado, <tice> (*cf.* Cieza de León [1553] 1984: lxxxiii, 243: <Ticebiracocha>; *ci.* 277: <Ticeuiracocha>); y por el otro, <tise> ~ <tiçi> (*cf.* Cieza de León [1551] 1985: V, 9: <Tiseuiracocha>; 10-11: <Tiçiviracocha>; XXXV, 105: <Tiçiviracocha>). También el Inca Garcilaso recoge una variante similar, en este caso <tici>, pero lo hace en un contexto en el que comenta, entre otros cronistas, a Cieza de León ([1553] 1984), de quien seguramente toma la forma, aunque aproximándola a una supuesta pronunciación más ortodoxa de las vocales quechuas (*cf.* Garcilaso [1609] 1943: II, II, 67: <Tici

---

<titu> el significado de “incomprensible”, advirtiéndonos que no debemos confundirlo con <titi> ‘plomo’ (*cf.* Calvo 2008, sub. <Titu Viracochan>, 267). No deja de extrañar dicha interpretación, toda vez que la lectura del pasaje de Molina no admite dudas en favor de <titi>. Creemos que en este caso el editor ha sucumbido ante la glosa de “incomprehensible” que trae el gran quechuista, y que, a nuestro modo de ver, no hace sino delatar el carácter arcano de <titi>; de allí a corregirlo por <titu> ‘arduo, difícil’ resulta francamente arbitrario. En tal sentido, la edición de 1989, que trae <Titiuiracochan> (*cf.* p. 53), se ajusta mejor al original.

Viracocha>)<sup>3</sup>. Dejando de lado la variación vocálica, interesa aclarar el tema de las sibilantes, tal como aparecen en los registros: <tice> ~ <tise> ~ <tiçi>, que en verdad se reducen a las dos primeras, ya que <tice> ~ <tiçi> (con cedilla la segunda y con <c> simple la primera) son variantes puramente ortográficas. Más importante es la diferencia que se da entre <tice> con <c> y <tise> con <s>, pues, por la época en que Cieza escribía, tales grafías representaban distintas sibilantes, ya sea en el quechua como en el castellano: /s/ dorsal, en el primer caso, y /ʃ/ apical, en el segundo. En vista de que el autor echa mano de ambas grafías indistintamente, aunque con mayor frecuencia de la forma con sibilante dorsal, nos estaría indicando que la forma preferida era esta, como se verá en el registro de las demás variantes de la palabra. De todos modos, conviene tener presente la notación que conlleva la sibilante apical, es decir <tise>, sobre la que volveremos más adelante (ver § 3, nota 6).

### 2.3. <Ticci> y variantes

Los autores que recogen estas formas constituyen mayoría. Pasaremos a citarlos aquí teniendo en cuenta la coincidencia en sus notaciones. Así, Betanzos (*cf. op. cit.*, II, XXII, fol. 133: <tiçi viracocha>) y Pachacuti Yamqui Salcamaygua ([1613] 1993: fol. 12: <Ticçi Capac>) registran <tiçi>, pero el primero también lo hace como <ticci> (*cf. op. cit.*, II, XXV, fol. 137: <ticci viracocha>); Sarmiento ([1572] 1965: [6], 209: <Ticci Viracocha>), Cabello Valboa ([1586] 1951: II, XIV, 279: <Ticci viracocha>), Blas Valera, citado por el Inca (*cf. Garcilaso, op. cit.*, V, XIII, 249: <Ticci Viracocha>), y Cobo ([1653] 1956: XIII, IV, 155: <Ticci viracocha>), consignan <ticci>; finalmente, mientras el jesuita anónimo trae <tecce> (*cf. Anónimo [1594] 2008: 1 ss.: <Illa Tecce>*), el cronista lucaneño registra <ticze> (*cf. Guaman Poma [1615] 1936: 51 y passim: <ticze uira cocha>*). Dejando de lado las disparidades puramente ortográficas, todas las variantes presentadas se reducen a tres: <ticci> ~ <tecce> ~ <ticze>, en las que la fluctuación vocálica, a diferencia de lo que ocurría en el apartado anterior, constituye la mejor prueba de que la palabra contenía una consonante postvelar. La articulación de este sonido acarrea la “apertura” de la vocal, en este caso la /i/ en /e/, posibilitando su identificación con la voz quechua *tiksi* ‘origen, principio, fundamento’, cuya pronunciación aproximada sería por entonces [teqsi]. De esta manera, la notación del Anónimo,

3 Si no de Cieza, del mismo Garcilaso habría tomado también la forma <tici> el fantástico Montesinos, quien se refiere a la divinidad como <illa tici> en más de una ocasión (*cf. Montesinos [1642] 1930: I, 7; II, 13; X, 52*).

y en menor medida la de Guaman Poma<sup>4</sup>, constituyen registros singulares en la medida en que difieren de las del resto, aproximándose con mayor fidelidad a la forma fonética de la palabra.

### 3. Evaluación de las variantes registradas

El cotejo de las variantes mostradas hasta aquí nos permite establecer dos formas básicas que remiten a dos palabras distintas. En efecto, por un lado, sobre la base de lo señalado en § 2.1, postulamos <titi> como una de ellas; por el otro, comparando las formas de § 2.2 y § 2.3, proponemos <ticci>, es decir *tiqsi*, como el prototipo. Las razones por las cuales separamos las variantes de § 2.2 respecto de las de § 2.1 para reagruparlas con las de § 2.3 ya fueron adelantadas en § 1. De modo más específico, decimos, por un lado, que <tici> y variantes no pueden explicarse a partir de <titi> ni viceversa; por el otro, que <tici> y variantes son, por el contrario, formas reductibles de <ticci>. Por consiguiente, no siendo compatibles, <titi> y <ticci> apuntan a dos vocablos diferentes en forma y significado. Aparte de las razones expuestas a favor de la distinción mencionada, en contraposición a la hipótesis formulada por Torero, hay algo que este autor no pudo advertir en relación con la información proporcionada por Betanzos, ya que parece que solo manejó la versión incompleta de la obra del cronista. Y es que, conforme vimos, el citado historiador no solo registra <titi> sino también <ticci>, la primera en la expresión <Contiti viracocha> y la segunda en la de <ticci viracocha>. Por lo demás, notemos aquí que, en general, <titi> siempre se muestra ligada a <Con>, con la que parece estar fundida, a la par que <ticci> posee mayor autonomía, excepción hecha del dato ofrecido por Molina, quien trae <titiuiracochan>. Del mismo modo, en cuanto a significado, mientras que el de <titi> permanece enigmático, no ocurre lo mismo con el de <ticci>, que resulta cristalino, a menos que el primero sea igualado *a fortiori* con el segundo.

Conviene entonces preguntarnos si <titi> y <ticci> eran dos maneras distintas de hacer referencia a la divinidad andina o si la segunda solo fue el resultado de una falsa y tardía asociación con la primera, en vista de la naturaleza arcaica del significado de <titi>, como lo sugería Torero. Al respecto, quisiéramos señalar que el solo hecho de que Betanzos registrara ambas formas en distintas secciones de su obra, en la primera y en la segunda parte respectivamente, es un indicador de que estamos ante distintas designaciones: en el primer caso, cuando habla de la divinidad suprema y la creación del mundo, y en el segundo, más

4 La notación de Guaman Poma, dejando de lado la fluctuación vocálica, es en verdad similar a la del resto, fuera del empleo del alógrafo <z> en inicial de sílaba y no en final, contraviniendo a la práctica corriente en la época de escribir <ç> en dicho contexto.

profano, en el contexto de la conquista, cuando el nombre se aplica a los españoles, considerados como emisarios del dios andino<sup>5</sup>. Pero, además, creemos que hay otra razón que abona a favor de la duplicidad de los términos en cuestión, y ella tiene que ver con el carácter de las variantes ofrecidas por Cieza. Como se adelantó, tales alternancias se explican como una reducción de <ticci>, pero entonces, ¿cómo justificar el paso de dicha forma a <tici>? ¿Podría achacarse a una reducción ortográfica elemental o estamos ante una simplificación consonántica en boca de los españoles? En verdad ni una ni otra cosa, pues creemos que no es descabellado sostener que en verdad, <tici> vendría a ser una variante dialectal regular y sistemática de <ticci>, en este caso perfectamente adscribible a la variedad huanca del quechua. Y es que en este dialecto, el fonema postvelar /q/, al perder su articulación uvular, se torna en una simple oclusión glotal imperceptible para el oído no entrenado (cf. Cerrón-Palomino 1989: cap. II, §2.31.2). De acuerdo con ello, al igual que \*riqsi- ‘conocer’ devino en /liʔsi-/ , la forma \*tiqsi ‘fundamento, origen’ cambió a /tiʔsi/. La oclusión glotalica (simbolizada por [ʔ]), ajena a los hábitos articulatorios y perceptivos de los españoles, habría sido pasada por alto por Cieza de León, quien se habría limitado a transcribir, ya sea <tise> o <tice>. Y aquí conviene que agreguemos algo para los escépticos: no parece casual el registro de una pronunciación local propia del quechua central por parte del historiador, puesto que la referencia a <Ticebiracocha> la hace el cronista precisamente en conexión con la creencia en dicha divinidad por parte de los “Indios Guancas” (cf. Cieza de León [1553] 1984: lxxxiii, 243)<sup>6</sup>.

- 
- 5 El empleo de <ticci> como epíteto magnificante aparece documentado por Cobo, cuando describe la quinta huaca del sexto ceque del Chinchaisuyo llamada <Ticcicocha>, localizada en el interior del palacio de Huaina Capac, “que era adoratorio principal y adonde se hacían grandes sacrificios” (cf. Cobo, *op. cit.*, XIII, XIII, 172). El nombre de la huaca puede traducirse cómodamente como ‘fuente primordial’. Pero también existía otra fuente sagrada, esta vez la tercera huaca del tercer ceque del Chinchaisuyo, que era propia de la “Coya o reina Mama Ocllo, en la cual se hacían muy grandes y ordinarios sacrificios”, y que era conocida como <Ticicocha> (cf. *op. cit.*, 170). En este caso, no hay duda de que <tici> es una forma cacográfica de <ticci>.
- 6 Notemos, además, que Cieza no es el único en recoger la pronunciación local de la palabra en cuestión, pues lo propio parece hacerlo nada menos que fray Domingo de Santo Tomás, el primer gramático del quechua. En efecto, si bien el ilustre dominico consigna <ticsin> “elemento o principio, o fin de cualquier cosa” en su *Lexicon* (cf. Santo Tomás [1560] 1994b: II, fol. 164), en su *Grammatica* ofrece un ejemplo en el que aparece <tissincama> “hasta el cabo del mundo” (cf. Santo Tomás [1560] 1994a: cap. 24, fol. 72v), es decir la forma <tissi>, con [ʃ] apical, similar a la variante <tesi> consignada por Cieza.

## 4. <Titi> en la onomástica andina

Hasta aquí, conforme se vio, toda la discusión ha girado en torno a la consignación de <titi> en la fuente cronística haciendo alusión a la divinidad suprema incaica. El nombre, sin embargo, lejos de circunscribirse a dicho registro, aparece ampliamente documentado en la onomástica del área altiplánica, ya sea como topónimo o como antropónimo. En las secciones siguientes aportaremos tales nombres haciendo referencia, por un lado, a su distribución geográfica, y, por el otro, a la estructura interna que presentan, ya sea formando compuestos o integrando formas derivadas.

### 4.1. Topónimos

En el Apéndice A ofrecemos una lista de topónimos compuestos y derivados en los que <titi> aparece, bien como elemento inicial, bien como segundo formante del compuesto. Para centrarnos solo en aquellos cuyos componentes son identificables, entre los primeros, tres son enteramente puquinas: <Titi-cachi> ‘Cercos del titi’, <Titi-n-huaya> ‘Pendiente del titi’<sup>7</sup> y <Titi-laca> (<\*titi lak’a> ‘Orilla o cercanía del titi’; y cuatro híbridos puquina-aimaras: <Titi-aque> (<\*titi haqhi> ‘Oquedad del titi’, <Titi-pacha> ‘Tierra del titi’, <Titi-hamaya> ‘Alma del titi’ y <Titi-chapi> (<titi ch’api> ‘Espina del titi’). Dentro de esta nómina se incluye, naturalmente, <Titi-caca> (<\*titi-qaqa> ‘Peñón del titi’<sup>8</sup>. Por lo que respecta a los topónimos en los que <titi> aparece como segundo elemento, todos ellos son identificables como híbridos quechumara-puquinas, y así, <Paca-s-titi> (<\*paka-s titi> ‘Titi de Pacajes’, <Hila-titi> ‘Titi el grande’ y <Sullca-titi> (<\*sullk’a titi> ‘Titi el pequeño’ hacen alusión a aillus y parcialidades, mientras que <Guaca-titi> (<\*wak’a titi> ‘Titi el sagrado’ constituye una suerte de doblete formal y semántico, pues alude a un adoratorio (cf. también <Titi-lica>, una huaca llamada así).

Entre los topónimos de estructura formativa derivada, tenemos registrados cuatro nombres: <Titi-hua> (laguna cerca de Arapa, Azángaro)<sup>9</sup>, <Titi-ra> (sementera en Chucuito), <Titi-re> (volcán en Tarata, Tacna) y <Titi-ri> (estancia

7 Nombre similar es el de <Titivaya> (sin marca genitiva), llamado así un valle cerca del Misti (Arequipa), en un documento de 1575 (cf. Bouysson-Cassagne y Bouysson 1984: 61).

8 En todas las glosas proporcionadas, como se puede apreciar, hemos preferido mantener en reserva la correspondiente a <titi>. A medida que aportemos más datos sobre el tema se irá haciendo evidente el significado de ‘Sol’ que parece corresponderle, y que es el que ya fuera anunciado al inicio del trabajo (ver § 7).

9 En un documento de 1586 figura <Titihui> como nombre de un aillu de Lurinsaya en Huancané, el mismo que persiste hasta la fecha (cf. Spurling 1992: 143).

en Santiago de Pupuja, Azángaro). Los sufijos contenidos en ellos son de origen aimara: *-wa* (<\*-wi> ‘lugar con X’, *-ra* ‘multiplicador’ y *-ri* ‘donde hay X’ (para la explicación de tales sufijos en la toponimia andina, ver Cerrón-Palomino 2008b: II-2, § 1 y II-3, § 2, nota 4, § 4).

## 4.2. Antropónimos

En el Apéndice B ofrecemos una pequeña lista de antropónimos esta vez también de naturaleza tanto compuesta como derivada. Entre los primeros, al igual que en los topónimos, <titi> aparece como primer o segundo elemento del lexema compuesto. Todos ellos, como puede apreciarse, tienen la particularidad de corresponder a nombres de curacas o de indios principales, algunos de los cuales constituyen compuestos íntegramente puquinas, como por ejemplo, <Llanqui-titi> (donde *lanqi* es variante de *yamqi*) o <Caha-titi>, cuyo primer elemento resulta enigmático (tal vez identificable con *\*q'aya* ‘preciado’); pero también hay híbridos como <Copa-titi> (<*\*qupa titi*> ‘Titi turqueza’ o <Titi-coma> (<*\*titi-quma*> ‘X de titi’). Entre los derivados, solo encontramos uno, aunque referido a dos mujeres diferentes, una cuzqueña y otra de Charcas: <Titi-ma>, donde el elemento *-ma* parece sufijo caracterizador de nombre femenino, según lo advertía Ferrell (1996: § 2.1, nota 11), y tal como lo ha estudiado Medinacelli (2003: 261-317).

## 5. Variantes de <titi>

La onomástica de la región no solo es abundante en el registro del elemento <titi>, conforme se vio, sino también en el de sus variantes, esta vez bajo la apariencia de <tiri> y <tili>, igualmente de amplio registro. Antes de pasar a justificar el entronque de estas formas, conviene que nos refiramos a su documentación. En el Apéndice C ofrecemos nombres que portan tanto la variante <tiri> (topónimos y antropónimos) como la forma <tili> (solo topónimos). Como puede apreciarse, en esta oportunidad, la estructura de tales nombres se manifiesta únicamente en la forma de compuestos. Entre los topónimos con <tiri> registramos <Tiri-gachi>, una variante del nombre de lugar ya visto anteriormente bajo la forma de <Titi-cachi> ‘Cerco del titi’; pero también, de manera más interesante, encontramos el lugar denominado <Yqui-tire>, donde <iqui> es ‘señor’ en puquina (*cf.* ensayo 4, § 2), de tal modo que el compuesto parece un doblete formal y semántico, como lo es también el antropónimo <Tiri-que> (<*\*tiri iki*> ‘Señor X’, según se hará evidente más adelante. En cuanto a la variante <tili>, registrada solo en el norte chileno, resulta interesante constatar que aparece en

un topónimo enteramente puquina, como es el caso de <Tili-baya> ‘Terraplén o declive del tili’, y en los híbridos <Tili-bilca> ~ <Tili-vilca>, en los que el segundo elemento, que remonta al aimara \**wilka* ‘sol’, aparece como duplicando el matiz de carácter sagrado que parece insinuar <tili>.

Pues bien, en vista de dobles toponímicos como <Titi-cachi> (Chucuito) y <Tiri-gachi> (Sandía), no parece haber duda de que estamos ante variantes de un mismo compuesto de origen puquina, cuya forma prototípica es reconstruible como \**titi-qachi* ‘Cerco del titi’. Concretamente, como se ve, la alternancia se reduce a dos consonantes: <t> versus <r>. Sin embargo, concedamos que un solo ejemplo como este nunca será suficiente para probar que <tiri> es mera variante de <titi>. Con todo, ¿puede atribuirse al puquina una fluctuación entre ambas consonantes? Afortunadamente, no obstante la magra información que tenemos de la fonología de la lengua, podemos sostener que dicha fluctuación no le era ajena a ella. En efecto, como observan Adelaar y van de Kerke (2009: 129), todas las “consonantes oclusivas [del puquina] parecen participar en procesos de suavización” en posición interna de palabra, aun cuando, dada la naturaleza escueta del corpus con que contamos no siempre sea posible establecer los condicionamientos exactos de su operación. En cuanto a la “suavización” de /t/, el corpus pastoral de Oré nos ilustra la operación del fenómeno mediante la fluctuación del sufijo <-tahua ~ -rahua> ‘subordinador’<sup>10</sup>. De manera que, apoyados en la evidencia toponímica, unida a la documental, creemos estar facultados para sostener que <titi> y <tiri> eran con seguridad alternantes de una misma forma.

Una vez identificada <tiri> como una variante surgida a partir de <titi>, queda aún por relacionar ambas formas con <tili>. Al respecto, resulta natural pensar que esta última solo puede explicarse como derivada de <tiri> y no de <titi>. A diferencia del caso anterior, sin embargo, no creemos que el fenómeno involucrado (el paso \*r> l) pueda atribuirse al puquina, pues esta vez no contamos con ninguna evidencia para ello. Pensamos en cambio que el fenómeno puede ser perfectamente atribuido al aimara, lengua en la que dicha mutación ha sido la moneda corriente. En efecto, como lo hemos advertido en otro lugar (ver ahora el ensayo 6, § 5.2.1.1), la variedad del “aimara cuzqueño” se distinguía del

10 Sea, por ejemplo, el siguiente pasaje: <coma sehe-m quichu-rahua, po hucha caca-sca-tahua>, que se puede traducir como ‘con todo el corazón contrito, abominando de tus pecados’ (cf. Oré 1607: 165). Incidentalmente, de los varios rasgos de “corrupción idiomática” que enumeran los traductores del Tercer Concilio Limense, hay uno que no ha podido ser identificado ni geográficamente ni dialectalmente, hasta donde sabemos, y es el que consistiría en el cambio de “la t, en r, o en l, como *capti*, *capri*, vel *capli*” (cf. Tercer Concilio [1584] 1985: “Anotaciones”, fol. 74 v). ¿No sería que aquí se está haciendo mención a un fenómeno atribuible a sustrato puquina?



resto de las hablas aimaraicas sureñas por llevar adelante el cambio mencionado —general en el aimara sureño en posición inicial de palabra— a otros contextos de naturaleza interna, como en el caso de <Solay malca> en lugar de *\*šura-wi marka* ‘pueblo de los soras’. No es de extrañar entonces que dicho cambio tuviera lugar también en otros dialectos sureños de la lengua, de modo que, en lo que respecta a <tili>, una vez asimilada previamente como <tiri>, pudo haber pasado por el cambio, adquiriendo la forma en que la registramos en los topónimos presentados al inicio de la presente sección. De esta manera, como se habrá podido apreciar, las variantes <tiri> y <tili> remontan con seguridad a una misma forma originaria *\*titi*, de la cual derivan, la primera internamente dentro del puquina, y la segunda como voz prestada dentro del aimara.

## 6. Distribución geográfica

La lista de topónimos y antropónimos que conllevan <titi> y variantes delimitan geográficamente un espacio que se circunscribe coincidentemente con el del territorio atribuido a los colla-puquinas, y que fuera delimitado previamente por los cronistas coloniales, entre ellos Sarmiento de Gamboa. Según este cronista, en efecto, el antiguo territorio colla (que debe entenderse como puquina y no como aimara) cubría “desde veinte leguas del Cuzco hasta los Chichas y todos los términos de Arequipa y la costa de la mar hacia Atacama y las montañas sobre los Mojos” (cf. Sarmiento [1572] 1965: [37], 242). Este hecho constituye, así lo creemos, una evidencia más de que el nombre <titi> es perfectamente asignable a la lengua puquina, así como lo son otros tantos términos cuya distribución geográfica coincide con el espacio deslindado previamente, y que fueron objeto de nuestro escrutinio en otro trabajo (ver ensayo I-2, § 6.1.2)<sup>11</sup>. Nótese, sin embargo, que en los textos puquinas de Oré no asoma para nada la palabra <titi>. Adelantándonos, podemos señalar que el término registrado en su lugar es *inti*, como resultado de la difusión de este nombre como nueva designación del astro

11 Otra variante más de <titi>, explicable por razones de contexto fónico, es <riti> ~ <rete>, que aparece en compuestos asociados estrechamente con el área territorial del puquina. La primera de las formas citadas se da en el nombre de una de las islas del Titicaca: <Pariti>, que analizamos como *\*paya-titi* ‘dos soles’ (cf., en el quechua de Pacaraos, /iškay wiłka/, con la misma significación), donde se ha encontrado un extraordinario yacimiento tiahuanacota (cf. Korpisaari y Pärssinen 2005). La segunda se encuentra en <Coarete>, analizable como *\*quwa-titi* ‘Sol-ídolo’, nombre de linaje de los jefes callahuayas, entre ellos el de Juan Tome Coarete, curaca gobernador de Charazani, según documentación dada a conocer por Saignes (1985: I, 17; III: 188).

solar<sup>12</sup>. Ello no debe extrañar, desde el momento en que esta palabra no solo desplazó a <titi> sino también a su equivalente aimara <villca>, según nos lo refiere el propio Bertonio<sup>13</sup>.

## 7. Significado de <titi>

Como habrá podido apreciarse, no es posible dar con el significado de <titi> a partir de los datos ofrecidos hasta aquí, ya sea que provengan de la información documental o de la onomástica. Ello no debe extrañar en la medida en que estamos ante un nombre que posiblemente les resultaba bastante oscuro ya a los hablantes prehispánicos del quechua y del aimara. Registrado solo como un epíteto exclusivo de la divinidad suprema incaica o integrando topónimos y antropónimos, en ambos casos formando expresiones congeladas (unilexicalizadas), según se pudo apreciar, no sorprende que el nombre no aparezca en ningún diccionario de nuestras lenguas mayores. Del epíteto <Contiti> y variantes, que por el mismo hecho de ser enigmático solo se empleaba como modificador de otro nombre no menos arcano como el de <Viracocha> (ver, ahora, nuestro ensayo II-12), tal como lo señalan expresamente Cabello Valboa y Cobo entre otros, apenas podía vislumbrarse que se trataba de una fórmula ma-yestática, vacía de todo significado referencial. Es más, el homófono <titi> registrado por el quechua y el aimara solo podía aludir, en la primera lengua al cobre, y en la segunda al gato cervical, provocando desconcierto o alimentando la imaginación de quienes trataban de entenderlo por cualquiera de tales vías. De allí que, al tratar sobre la etimología de <Titicaca>, Ramos Gavilán nos proporcione dos interpretaciones, una a partir del aimara, como “peña donde anduvo el gato”, y la otra del quechua, como “peña de cobre, plomo, o estaño”<sup>14</sup>, sin

12 No parece infundado sostener que esta palabra, que logra generalizarse en todo el mundo andino de los incas (para el aimara, ver nota siguiente), está relacionada con <anti> ‘oriente (de donde sale el sol)’ y seguramente también con el mapuche *antü* ‘sol’. Por lo pronto, las coincidencias formales y semánticas son obvias.

13 Dice el jesuita italiano en relación con <villca>: “El sol como antiguamente dezían, y agora dizen Inti” (cf. Bertonio [1612]1984: II, 386).

14 Así, por un lado, nos refiere que “nuestra laguna e ysla Titicaca [se llama], por una peña llamada assí, que significa peña donde anduvo el gato, y dio gran resplandor. Para inteligencia desto se a de advertir que Titi en lengua Aymara, es lo mismo que gato montés, a que comúnmente los Indios de la lengua general Quichua llaman Oscollo, y Kaca significa peña, y juntas las dos dicciones Titicaca, significa lo que emos dicho (cf. Ramos Gavilán [1621] 1988: cap. XIII, 90). Y, por el otro, nos dice que “Otra etimología ay deste nombre Titicaca, o Titikaka, titi significa cobre, plomo, o estaño, y kaka, peña, y juntos las dos dicciones significan peña de cobre, plomo, o estaño que es el

poder tomar partido expreso por una de ellas<sup>15</sup>. ¿Dónde encontrar entonces el significado de <titi>?

Al respecto, debemos señalar que, una vez conocido y aceptado que <tili> no es sino una variante de <titi>, ahora estamos en condiciones de dar con el significado de la palabra, gracias a los documentos jesuíticos del Archivo Romano dados a conocer por el investigador italiano Polia Meconi. En uno de tales documentos, concretamente en una de las cartas fechadas en 1611, podemos leer que

dos de estos [cinco “hechiceros que descubrieron los pps. en sus misiones a los pueblos de Chucuito, Acora, Puna y Hichu”] tenían pacto con el demonio que se le aparecía en forma visible de Caçique, y dezía *que se llamaba el Tili que en lengua Puquina dizen significa Señor de tierra y mar* (énfasis agregado; cf. Polia Meconi 1999: Documento 26, 311).

Tenemos allí, como puede verse, una información sumamente valiosa en relación no solo con el significado del nombre, que equivalía a “señor de tierra y mar”, sino incluso de su filiación idiomática. Si bien la información tardía del dato puede hacernos dudar del significado que los informantes aimaras le proporcionan a los misioneros jesuitas, claramente contaminado ya de reminiscencias agustinianas (cf. Duviols 1977: 53-57), y que, de otro lado, es el mismo que se le daba al dios andino <viracocha>, de lo que no hay duda es que: (a) el nombre refiere a una divinidad suprema, y (b) que esta divinidad tiene figura humana, como humana era también la visión que tuvo del dios Viracocha el futuro Pachacutiy<sup>16</sup>. De este modo podemos concluir señalando que <titi>, y por

---

lugar determinado donde estava el altar, y adoratorio del Sol” (Ramos Gavilán, *ibídem*). Descartada la interpretación de titi como ‘cobre’ a partir del quechua, no parece fácil deshacerse del significado de ‘gato cervical’ proveniente del aimara. Lo último porque no solo la evidencia documental (ver nota siguiente) sino también la arqueológica, aquella procedente de Pariti (<\*paya titi>), parecen mostrar una estrecha relación entre la divinidad y la representación del titi en los ceramios (cf. Villanueva Criales 2007).

15 Bertonio registra las entradas <Titi camana> “el que tenía por officio coger gatos monteses, y aderezar sus pellejos” y <Titi> “las hijas destos oficiales, en tiempos del Inga, y a los hijos llamauan Copa, que despues heredauan el officio de coger los dichos gatos” (*op. cit.*, II, 353). Todo parece sugerir que aquí estamos, una vez más, ante una interpretación viciada de <titi> como ‘gato montés’. Por lo demás, el officio mencionado por el ilustre aimarista puede interpretarse mejor como el propio de la casta sacerdotal o encargada del culto solar. De otro lado, si recordamos que la imagen del Sol, según los mitos recogidos por los cronistas, portaba sobre los hombros y la entrepierna una piel de puma (cf. Duviols 1976), las pieles del gato a que hace referencia Bertonio no podrían sino estar aludiendo a las del felino mencionado.

16 En una palabra, la personificación material más visible del dios collavino era el Sol, culto de los antiguos collas puquina-hablantes que los incas adoptarían como suyo,

consiguiente <titi>, era una voz que los lupacas podían reconocer aún como puquina, tal vez disociada ya de <titi> debido, entre otras razones, al cambio fonético involucrado.

Pues bien, este es el mismo personaje supremo que, según cuentan todas las crónicas, surgió de las aguas del Titicaca, en medio de una oscuridad insondable, y creó el cielo, la tierra, el sol y los demás elementos siderales, incluyendo al ser humano. Recordemos que los informantes de Betanzos le contaron que

en estos tiempos, que esta tierra hera toda noche, dizen que salio de vna laguna, que es en esta tierra del Peru, en la provincia que dizen Colla suyo, vn señor que llamaron Contiti viracocha, el cual dizen auer sacado consigo cierto numero de gente, del cual numero no se acuerdan (*cf. Betanzos, op. cit., I, I, fol. 3*).

Por su parte, Ramos Gavilán, quien recoge su información de labios de los indios de Copacabana, refiere que

Todo el fundamento de Titicaca, y su singular estimación, fue el afirmar, y tener por cierto los antiguos, que careciendo de luz algunos días, vieron después salir al Sol de aquella peña (*cf. op. cit., cap. XIX, 124*).

De esta manera, el sol viene a ser la manifestación visible y corporal de la divinidad, que, en palabras del Anónimo, “le auia comunicado para que rigiesse y gouernasse los días, los tiempos, los años y veranos, y a los reyes y reynos y señores y otras cosas” (*cf. Anónimo, op. cit., 2*). Nos lo refiere el mismo Ramos Gavilán, al contarnos que

[f]ingen estos Indios que en tiempos passados se vio un gato en la peña con gran resplandor, y que de ordinario la paseaba, *de aquí tomaron motivo para dezir que era peña donde el Sol tenia sus palacios*, y así fue el mayor, y más solene adoratorio que tuvo el Reyno dedicado a este Planeta (énfasis agregado; *cf. op. cit., cap. XIII, 90*).

Se entiende entonces que para los mitmas de Copacabana <titi> por sí mismo no significaba nada excepto lo que sus lenguas mayores podían sugerirle, por etimología popular: o ‘gato montés’ en aimara o ‘cobre’ en quechua. De allí las alternativas de explicación del topónimo <Titicaca> ofrecidas por Ramos Gavilán, donde lo único comprensible resultaba <qaqa> ‘peña’, voz compartida por ambas lenguas. Si ahora quisiéramos restituirle el significado originario de ‘Sol’ rescatado para <titi>, entonces el nombre de la laguna vendría a ser ‘(la laguna de la) peña del Sol’. Era, pues, esta peña “el lugar donde estaba el altar, y adoratorio del Sol”. De este modo, gracias a la interpretación obtenida, cobran

---

llegando a edificarle varios templos, de los cuales el del Cuzco, edificado con la ayuda de los propios collas (*cf. Murúa [1613] 1987: I, XX, 77*), y el del pueblo de Cacha serían los más imponentes (*cf. Betanzos, op. cit., I, II, fols. 4-4v*).

pleno sentido los topónimos presentados en §4 y § 5, como expresiones que hacen clara referencia al culto solar: así, por ejemplo, en los nombres compuestos de origen puquina <Titi-cachi> ‘Cerco del Sol’ (cf. <Inti-cancha>), <Titi-nhuaya> ‘Terraplén del Sol’, en plena Isla del Sol (cf. <Tili-baya> en Iquique). O también el topónimo <Yqui-tiri> (\*<iki-titi> ‘Sol señorial’ (localidad en Tambo, Arequipa) y antropónimo a la vez <Tiri-(i)que> (<\*titi-iki> ‘Señor Sol’ (nombre de un personaje principal de Suere, en Moyo-moyos, Charcas). En todos estos ejemplos, que tienen en común el ser íntegramente puquinas, como puede verse, el empleo de <titi> se manifiesta de manera libre y productiva, ilustrando la vigencia de la lengua, a la par que los ejemplos híbridos, como los de <Titi-hamaya> ‘Alma del Sol’ (Quinua, Inquisivi) o <Tili-vilca> ‘Santuario del Sol’ (asiento en la quebrada de Tarapacá), estarían documentando su uso de cuando el aimara había pasado a reemplazar al puquina.

## 8. El compuesto <Contiti>

Según se recordará, <titi> aparece en las fuentes coloniales precedido siempre del elemento <Con>, a excepción de Molina, quien es el único que la registra como forma independiente que modifica a otro núcleo: <titi viracochan>. Importa, pues, que busquemos esclarecer la etimología de dicho aditamento. Descartado como prefijo o como monosílabo, lo más probable es que se trate de un epíteto apocopado, en este caso un modificador cuyo núcleo sería la palabra que nos ocupa. ¿Qué vocablo y asignable a qué lengua sería el mencionado componente?

Quienes se han ocupado del tema (cf., por ejemplo, Rostworowski [1972] 1989: 167-174) nos recuerdan que, sin ir muy lejos, cronistas tempranos como López de Gómara ([1555] 1993: cap. CXII, fol. 55v) y Agustín Zárate estarían proporcionándonos el dato buscado. Y así, el cronista contador, al hablar del dios supremo andino entre los costeños, nos referirá que

de la parte del septentrión vino vn hombre que no tenía hueso ni coyuntura y que quando caminaua acortaua o alargaua el camino a su voluntad y leuantaua y abaxaua las sierras, y que éste crió los indios que en aquel tiempo auía y que, por enojo que le hizieron los indios de los llanos, les convirtió toda la tierra en arenales y mandó que no llouiesse allí, más que les embió los ríos, con cuya agua y riego se sustentasen. *Este dezían que se llamaba Con y que era hijo del Sol y de la Luna, y lo tenían y adorauan por dios* (énfasis provisto; cf. Zárate [1555] 1995: cap. X, 50).

Como puede apreciarse, tal parece que estuviéramos, en efecto, ante una transmutación mítica del mismo dios andino ordenador del mundo. Sin embargo, como bien observan Rostworowski y Torero (*art. cit.*, 254), existen razones para pensar

que, en verdad, el de <Con> es un mito de origen costeño que poco o nada tiene que ver con el del demiurgo serrano. En efecto, como observa el mencionado lingüista, comenzando por la naturaleza monosilábica del nombre, ajena a la estructura típica de toda palabra quechumara, la divinidad en mención: (a) es de procedencia norteña y no sureña, (b) su escenario es la costa arenosa y no las serranías del Ande, y (c) finalmente, no está vinculada con el riego ni crea los frutos de la naturaleza. Así, pues, descartada la relación entre el nombre de este personaje con el de la divinidad parcialmente homófona por cuya identidad indagamos, es forzoso que busquemos otra alternativa, como lo hace el mismo Torero, para quien el <Con> de <Contiti> tendría un origen sustrático arahuaco muy antiguo, postulable como *\*kam(v)* ‘sol’, con vocal final de timbre incierto, y con los siguientes reajustes fonológicos: (a) el cambio de /a/ en /o/, (b) la caída de la vocal final, y (c) la asimilación de la /m/ al punto alveolar de la <t> de <titi>. De esta manera, una forma inferida como *\*kam(v)-titi* habría devenido en <Con-titi>. En apoyo de su hipótesis, Torero señala que el modificador postulado estaría relacionado, a su vez, con el puquina <camen> ~ <gamen> ‘día’, que parece sobrevivir en el callahuaya *kaman* ‘sol’. ¿Qué podemos decir al respecto?

Pues bien, por muy interesante que parezca la propuesta etimológica esbozada, no nos parece que las razones aducidas en su favor tengan sustento. Para comenzar, formalmente, de los cambios postulados por el autor en la evolución de <Contiti> a partir de *\*kam(v) titi*, el primero (o sea el de /a/ en /o/) resulta enteramente hipotético, cuando no inmotivado, toda vez que no nos dice en qué lengua pudo haber operado dicho fenómeno. Que sepamos, por las evidencias indirectas que tenemos, las palabras puquinas tomadas por el quechua y por el aimara mantienen la vocal /a/ (como en *\*paya* ~ *baya* ~ *waya* ‘cuesta’ o en *qachi* ‘cerco’, por ejemplo). Semánticamente, de otro lado, el problema principal con la etimología sugerida es su anacronismo, puesto que se postula un origen demasiado arcaico para un modificador cuyo núcleo tenía amplio uso, según la evidencia onomástica aportada, como palabra autónoma en el Intermedio Tardío (900-1200), cuando las lenguas andinas ya estaban plenamente establecidas en los Andes centro-sureños. Si asumimos que el modificador era un atributo, lo más razonable es pensar que este fuera, al momento en que se echa mano de él, una voz plena de significado y de uso corriente en el puquina, como lo habría sido <camen>, y no *\*kam(v)*, un étimo reconstruido hipotéticamente. Es decir, debemos asumir que, sincrónicamente, al anteponerse el modificador, la expresión debía ser perfectamente comprensible y “analizable” en sus componentes, cosa que no podía ocurrir con una forma artificialmente reconstruida como *\*kam(v)-titi*. Por las razones expuestas, debemos concluir que la etimología sugerida por Torero tropieza con problemas insalvables relativos a su plausibilidad tanto formal como semántica.

Por nuestra parte, postulamos que, en verdad, <Con> no sería ninguna palabra enigmática, puesto que se deja reconocer sin mucha dificultad como la forma apocopada del adjetivo *q'uñi* 'cálido, caliente, abrigado', propio del quechua sureño moderno. Hacemos especial mención a la variedad del quechua sureño moderno porque creemos que dicha palabra no constituye patrimonio de la proto-lengua. De hecho, Gary Parker, en su muy poco consultada reconstrucción del léxico del proto-quechua (cf. Parker 1969: entrada 365), postula la forma primordial *\*qunu* ~ *quñu* como equivalente de 'caliente, estar caliente', sobre la base de los testimonios ofrecidos por los dialectos centro-norteños, en oposición a los sureños que registran *quñi* y variantes. Es verdad que el recientemente desaparecido lingüista parece tratar estas últimas como cognadas de las formas registradas por el quechua centro-norteño (nótese, sin embargo, que el étimo reconstruido no recoge dicha información); sin embargo, creemos que ellas, al ser exclusivas del quechua sureño, pero también del aimara collavino, según nos lo da a conocer Bertonio (*op. cit.*, II, 57: <koñi>), bien podrían estar sugiriéndonos una procedencia sustratística. ¿Cuál sería entonces la filiación idiomática de *\*q'uñi*?

Nuestra hipótesis es que podríamos estar, una vez más, ante un étimo de origen puquina. Para ello nos basamos en dos observaciones que nos parecen muy sugerentes. Por un lado, ocurre que la variedad chipaya del uro registra nada menos que *qutñi* ~ *quñi* para 'caliente' (así en *qutñi qhaaz* 'agua caliente'), y es muy probable que esta voz haya sido tomada del puquina, como otros tantos préstamos asignables a esta lengua (cf. Cerrón-Palomino y Ballón Aguirre 2011: "Presentación", § 1.6). Por otro lado, en Moquegua, zona de confluencia puquina-aimara-quechua (en ese orden), encontramos, en la variedad aimara de la región, la palabra /q'uli/, que significa 'caliente', y que se aplica, en términos ecológicos, a la zona cálida o abrigada<sup>17</sup>. Esta forma es, a su vez, variante de /q'uɮi/ (recuérdense, en los documentos coloniales, el topónimo <Colesuyo> o el antropónimo <Collicapac>). Notemos, a este respecto, que la alternancia /ɮ ~ ñi/ es frecuente en el área andina (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-8, § 2, 296), de manera que no puede sorprendernos que /q'uli/ sea variante de /q'uñi/. De aceptarse esta hipótesis, entonces no será forzado admitir que <Contiti> provenga de la expresión puquina *\*qutñi titi*, a través de los siguientes pasos acomodaticios y evolutivos: (a) síncope vocálica del modificador (*\*qutñ titi*), (b) simplificación del grupo consonántico final (*\*quñ titi*), y (c) depalatalización de la /ñi/ resultante ante

17 Ya Bertonio llamaba la atención sobre ello, al registrar la expresión <Koli haque> "Indios Yungas que estan hazia Moquegua" (cf. *op. cit.*, II: 56). La palabra es registrada también por el aimara paceño, donde *q'uli-ña* es 'calcinar' (cf. de Lucca 1987: 144). De hecho, esta variante de *q'uñi* es la que parece haber prevalecido en el aimara moderno altiplánico.

su homorgánica oclusiva /t/ (*\*q'un titi*). Como pueden observarse, los pasos señalados, lejos de ser forzados, son perfectamente naturales, y el primero de ellos --es decir el fenómeno de truncamiento vocálico propio de un elemento modificador--, nada extraño en algunos topónimos del área altiplánica, constituye hasta ahora una regla sistemática en el chipaya, la misma que podría tener un origen puquina<sup>18</sup>. De esta manera, /q'uñi/, al expresar uno de los atributos consustanciales de <titi> 'sol' no hacía sino ponderar el carácter vivificador de lumbre y de llama viva del dios andino personificado en la imagen del astro. Sin embargo, una vez cambiada la forma fónica del atributo y univervada la expresión en <Contiti>, toda ella devino incomprensible, una vez que los hablantes cuzqueños fueron abandonando el aimara para adoptar plenamente el quechua, lengua en la que siguió empleándose el término *q'uñi* como parte de su repertorio léxico común, pero que en el nombre de la divinidad, con textura fónica distinta y fusionada a su antiguo núcleo, resultaba sencillamente irreconocible<sup>19</sup>.

## 8. A manera de resumen

En las secciones precedentes hemos tratado de ofrecer la etimología de <Contiti>, título mayestático del dios andino, héroe cultural y ordenador del mundo, que al tiempo en que lo registran los historiadores españoles resultaba incomprensible y misterioso. Pero no solo lo encontraban así los primeros cronistas sino también sus informantes de habla quechua o aimara, quienes no atinaban a proporcionarles la significación del nombre. Tan enigmática era la designación como arcanos siguen siendo los calificativos de <allastu> y <alluntu> destinados a ponderar el nombre de la divinidad suprema en los himnos recogidos por Molina (*cf. op. cit.*, fol. 17v). De hecho, no solo <Contiti> sino el nombre al que

18 Incidentalmente, topónimos de la región cuzqueña como <Miswillka> (Pomacanchi) y <Wanqullu> (Paruro), citados por Valderrama y Escalante (2000: 270 y 288, respectivamente), parecen explicarse mediante dicha regla a partir de *\*misa willka* y *\*wana qullu*, denominaciones claramente híbridas aimara-quechua y aimara-puquina, respectivamente.

19 El mismo nombre aparece, sin embargo, en <Cuniraya>, el héroe civilizador en los manuscritos de Huarochirí, que nosotros analizamos como *\*quni-riya-(q)* 'el que mantiene el calor', es decir 'fuego eterno' (descartando segmentaciones absurdas como la que hace Tello 1923: 98: cap. III, a favor de <Con> e <Iraya>), y que, con Taylor, descartamos cualquier asociación formal con el dios Con (*cf. Taylor* 1987: nota 5). Sin embargo, es extraño que nuestro colega no se aventure a proporcionarnos la etimología del nombre, que nos parece bastante clara, sobre todo cuando él mismo advierte que la forma abreviada del nombre era <Cuni>. Ver, a este respecto, la temprana aclaración hecha por Macedo y Pastor (1935: 365-366).



modificaba, es decir <Viracocho>, resultaba igualmente ignoto<sup>20</sup>. En tal sentido, no podía ser menos cierto lo que al respecto nos dice Cobo hablando del carácter “metafórico” de tales nombres:

Daban a la primera causa títulos y nombres de gran excelencia: los más hermosos y usados eran dos, ambos translaticios y de grande énfasis: *Viracocho* el uno, y el otro, *Pachayacháchic*; al primero solían anteponer o posponer algunas palabras, diciendo unas veces *Ticciviracocho*, y otras *Viracochayacháchic*. El de *Ticciviracocho* era tenido por misterioso, el cual, interpretado, significa “fundamento divino”; el nombre de *Pachayacháchic* quiere decir “Criador del mundo”; y la misma significación tiene el de *Viracochayacháchic* (cf. *op. cit.*, XIII, IV, 155).

Según se recordará, en § 1 dejamos sentado que el epíteto de <tici> en <Ticciviracocho>, si no fue otro predicativo de los varios que se le daba a la divinidad, habría surgido como etimología popular, cuando no pseudo erudita, de <titi>, con la ventaja de que esta vez podía resolverse el enigma, a partir del quechua, con el significado familiar, de ‘fundamento, base, origen y principio’. Del mismo modo que <tici> permitía darle un sentido a <Viracocho>, otro tanto acontecía con <yachachic>, que le prestaba el significado de ‘criador’<sup>21</sup>, o con <Pachachulla> “único en el Mundo” (cf. Cabello Valboa, *op. cit.*, II, XIV, 297), que le otorgaba el sentido de dios único.

20 Nombre de difícil etimología que vanamente se ha intentado explicar a través del quechua (cf., por ejemplo, los absurdos a los que llega Szemiński (1987), cuando todo indica que hay que buscarla en otra lengua. De hecho, tal parece que <viracocho> no es sino adaptación quechua del aimara <vilacota> “lago, o mar de sangre”, isla del Titicaca donde existía un oráculo, llamada así, según refiere Ramos Gavilán, porque “en ella se degollaban los niños, y animales, y la sangre se ofrecía en las caxuelas” (cf. *op. cit.*, XXX, 181 ss.). La variante <viracochan> es una forma que seguramente deriva de <vilacota-ni> ‘lugar con laguna de sangre’, con apócope final como resultado de su quechuzación. En tal sentido, todo indicaría que el nombre es, a su vez, red denominación aimara de algún otro más antiguo, de origen puquina. Para más detalles, ver ahora ensayo II-12.

21 Expresión que el propio Inca Garcilaso, desconocedor de los alcances semánticos del verbo *yacha-*, y que él solo entiende como ‘saber’ (de donde <yachachec> “enseñador”), descarta como palabra mal formada por los españoles (cf. Garcilaso, *op. cit.*, II, II, 68), cuando en el fondo es él quien no entiende que, como atributo divino, significa algo como ‘el que le da ser al mundo’, donde *yacha-* significa ‘morar, vivir, permanecer’, y <yachachec> (es decir *\*ya-cha-chi-q*) ‘el que hace morar, vivir, permanecer’. De hecho, del mismo modo que <viracocho> (ver nota anterior), <yachachic> también parece ser reinterpretación quechua del aimara <Yatiri>, “que quiere decir el que todo lo sabe” (pero que nosotros preferimos analizar, morfema por morfema, como *\*yati-y-ri*), y que era un “ídolo” cuyo culto monoteísta promovió Huaina Capac, para acabar con las prácticas “paganas” antiguas, según los razonamientos agustinianos de Ramos Gavilán (cf. *op. cit.*, XXX, 180-181).

Descartados el quechua y el aimara como fuentes de <Contiti>, nuestro esfuerzo estuvo dirigido a buscarle una etimología puquina. Para ello fue necesario, en primer lugar, someter a nuevo examen crítico los datos registrados en las crónicas, lo que nos permitió hacer importantes deslindes, separando por ejemplo <titi> de <ticci>, tomados hasta ahora como simples variantes cacofónicas o de notación; y, en segundo lugar, apoyados en la información onomástica disponible, fue posible acumular mayores datos que, al ser reinterpretados lingüísticamente, permitieron postular de manera sistemática la etimología del segundo componente de la palabra. Luego, en relación con el elemento modificador, es decir <Con>, tras poner en duda la forma *\*kam(v)* propuesta por Torero, por considerarla inmotivada en términos cronológicos y lingüísticos, pasamos a formular nuestra propia etimología, esta vez a favor de *\*qutñi*, voz que fuera incorporada al quechua y al aimara sureños en calidad de préstamo, y que habría sido tomada como atributo para ponderar una de las propiedades más sensibles y físicas del sol: su fuente de calor<sup>22</sup>.

Por lo demás, la etimología puquina propuesta para <Contiti>, si bien discrepa formalmente de la formulada por Torero, también muestra puntos de encuentro con ella, en la medida en que, por lo menos en relación con el segundo elemento del compuesto, se acepta un origen primordial arahuaco<sup>23</sup>. Queda por ver en este aspecto, sin embargo, si las formas arahuacas postuladas por el mencionado lingüista son préstamos en las lenguas andinas, y en el puquina más específicamente, o si formaban parte del repertorio léxico propio de esta lengua, que después de todo parece tener origen arahuaco.

En suma, al haber intentado probar la procedencia lacustre de <Contiti>, en términos idiomáticos y espaciales, hemos buscado rescatar al mismo tiempo la presencia raigal del pueblo colla-puquina y de su culto astral milenario en los orígenes de la civilización incaica.

22 Que la voz quechua *q'uñi* está relacionada con *qutñi* del uro-chipaya (tomada a su vez del puquina), nos lo prueba el hecho de que el cuzqueño registra *q'usñi* 'humo', forma esta que deviene cristalinamente de *\*q'utñi* (con el cambio de espirantización *t* > *s* en final de sílaba, propio del aimara, y asimilado por el quechua).

23 Según el estudioso mencionado, por ejemplo, "en casi todos los idiomas arahuacos de la subfamilia 'preandina' —como el inapari, el kushichineri, el campa y el piro— los vocablos que designan 'fuego' tienen las formas *titi* o *chichi*" (cf. *art. cit.*, 255).

## Apéndice A<sup>24</sup>

### 1. Compuestos

#### (a) Topónimos

Titi-yaja (estancia de Cabana, San Román)

Titi-cachi (sementera en Chucuito, Puno; *cf.* Martínez 1981: 277) y sementera en Chuma, Muñecas; *cf.* Ballivián 1890: 128)

Titi-laca (sementera, Chucuito, Puno; *cf.* Paz Soldán 1877: 934)

Titi-laya (comunidad, Conima (Moho))

Titi-aque (estancia en Ituate, Carabaya; *cf.* Paz Soldán 1877: 933)

Titi-cana (localidad en Jesús de Machaca, Pacajes; *cf.* Ballivián 1890: 128)

Titi-coni (hacienda en Ilabaya, Larecaja; *cf.* Ballivián 1890: 128)

Titi-hamaya (comunidad de Quinoa, Inquisivi; *cf.* Ballivián 1890: 127)

Titi-n-huaya (paraje en la Isla del Sol y estancia en Curva, Muñecas; *cf.* Ballivián 1890: 128)

Titi-chapi (comunidad de Sapahaqui, Sicasica; *cf.* Ballivián 1890: 128)

Titi-lica (chacra, Larecaja; *cf.* Murra 1991: 191)

Pacas-titi (comunidad de Asillo, Azángaro; *cf.* Stiglich 1922: 747)

Hila-titi (ayllu de Jesús de Machaca, La Paz)

Sullca-titi (ayllu de Jesús de Machaca, La Paz)

Guaca-titi (hacienda de Ayata, Larecaja; *cf.* Ballivián 1890: 52)

### 2. Derivados

Titi-hua (laguna, cerca del lago de Arapa)

Titi-ra (sementera en Chucuito; *cf.* Martínez 1981: 277)

Titi-re (volcán en Tarata, Tacna; *cf.* Stiglich 1913: 391)

Titi-ri (ayllu y estancia de Santiago de Pupuja, Azángaro; *cf.* Paz Soldán 1877: 934 y estancia en Hayohayo, Sicasica; *cf.* Ballivián 1890: 128)

---

24 Quisiéramos agradecer a Sergio Barraza por haber tenido la gentileza de proporcionarnos los datos acuciosamente ofrecidos en este y en los otros dos apéndices, especialmente en relación con los antropónimos y los nombres de lugar que no están registrados en los diccionarios geográficos citados.

## Apéndice B

### Antropónimos

#### 1. Simples o compuestos

Titi (cacique principal del aillu de Collana, Tacna; *cf.* Cúneo-Vidal 1978: 519)

Caca-titi (indio principal de Paria, Charcas; *cf.* Del Río 2002: 669, nota 9)

Caha-titi, Pedro (cacique de los uros en la década de 1550; *cf.* Del Río 2002: 669, nota 9)

Copa-titi (hermano mayor de Llanqi Titi, cacique de Jesús de Machaca, La Paz; *cf.* Astvaldssen 2000: 93)

Llanqi-titi (hermano menor de Copa Titi, Jesús de Machaca, La Paz; *cf.* Astvaldssen 2000: 94, nota 15)

Titi-coma (indio de ayllu Aransaya de la laguna de Guasco, Pica, Antofagasta; *cf.* Cúneo-Vidal 1978: 568)

Titi-choca, Manuel Victoriano (cacique de San Agustín de Toledo, en Oruro; *cf.* Roca 2007: 233)

#### 2. Derivados

Titi-ma (nombre de mujer del repartimiento de Sacaca, provincia de Charcas; *cf.* Medinaceli 2003: 296)

Titi-ma, Leonor (indígena cuzqueña que dictó su testamento en la ciudad de Santiago de Chile; *cf.* Retamal 2000: 118)

## Apéndice C

### <Tiri> ~ <Tili>

Tiri-(i)que (señor principal de Suere, en Moyos moyos, Charcas; *cf.* Pärssinen 2003b: 348)

Tiri-gachi (estancia en Sandía; *cf.* Paz Soldán 1877: 932)

Tiri-cancha (terrenos en Laramati, Lucanas; *cf.* Stiglich 1922: 1058)

Yqui-tire (pago registrado en el valle de Tambo, Arequipa; *cf.* Macera 1989: 6)

Tili-baya (tierras en Tarapacá; *cf.* Macera 1989: 203)

Tili-bilca (tierras en Tarapacá; *cf.* Macera 1989: 197)

Tili-viche (aldea de Pisagua; *cf.* Paz Soldán 1877: 927)

Tili-vilca (asiento de la quebrada de Tarapacá; Soria y Pinto 1996: 21)



## **Parte II. Aimara**





## 6

# Tras las huellas del aimara cuzqueño

[...] cada prouinçia por sí tenía lenguas diferentes, y la de los señores e orexones hera la más oscura de todas [...].

Pedro Pizarro ([1571] 1978: XIII, 75)

### 1. Visión tradicional

Según la postura tradicional, todavía vigente en los textos de divulgación, enciclopedias, e incluso en los tratados más serios sobre la génesis y el desarrollo de la civilización prehispánica andina, el origen y la difusión del quechua aparecen estrechamente ligados a la historia de los incas. Dicha visión es heredera de la tradición historiográfica peruana divulgada por el Inca Garcilaso, quien había hecho suya la postura que al respecto elaborara nada menos que otro gran mestizo: Blas Valera. Decía, en efecto, el jesuita chachapoyano, en uno de los capítulos de su *Historia*, rescatados por el historiador cuzqueño, y a propósito de la “lengua general” del imperio, que “los Reyes Incas, dende su antigüedad, luego que sujetaran cualquiera reino o provincia, entre otras cosas que para la utilidad de los vassallos se les ordenava, era mandarles que aprendiessen la lengua cortesana del Cozco<sup>1</sup>, que la enseñassen a sus hijos” (cf. Garcilaso [1609] 1943: VII, III, 91)<sup>2</sup>. De esta manera, la “receta” estaba dada, y más tarde, un historiador como Markham la afianzaría, en términos tan rotundos como inmejorables, al señalar que

---

1 Por “lengua cortesana del Cozco” debe entenderse, tanto en el pasaje citado como en las demás fuentes de la época, como la variedad quechua hablada por los incas al tiempo de la llegada de los españoles. Ver, al respecto, ensayo final.

2 En verdad esta ordenanza, atribuida a Huaina Capac, la recoge ya el cronista contador Agustín de Zárate, quien señala que “pareciéndole [al inca] que era poco acatamiento de sus vassallos, especialmente de los caciques y gente principal que más ordinario con él trataua, auer de negociar por intérprete, mandó que todos los caciques de la tierra y sus hermanos y parientes embiassen sus hijos a seruirle en su Corte, so color que aprendiessen la lengua, aunque principalmente su intento era assegurar la tierra de todos los principales con tenerles sus hijos en rehenes. Como quier que sea, por esta forma acabó que toda la gente noble de su Reyno supiesse y hablasse la lengua de su Corte, de la manera que en Flandes se introduxo que los caualleros y nobles hablen la lengua francesa [...]” (cf. Zárate [1555] 1995: cap. VI, 39).

la lengua quechua tuvo como cuna los distritos aledaños a la antigua ciudad del Cuzco; y, como es bien sabido, una de las medidas políticas de los Incas fue su imposición en cada uno de los pueblos que conquistaban: de este modo, su uso se extendió gradualmente sobre la vasta región que abarca desde Quito hasta los confines de Chile y Tucumán, territorio que comprendió el Imperio de los Incas (*cf.* Markham 1864: 1-2).

Ahora bien, dicha concepción, que en la historiografía peruana se conoce con el nombre del "quechuismo primitivo", y cuyo campeón fue José de la Riva Agüero (*cf.* Cerrón-Palomino 1998a), logró imponerse entre los estudiosos de la época, no obstante que algunas fuentes, incluyendo la del propio Garcilaso, dejaban entrever una interpretación diferente de los hechos. Así, para mencionar solo tres de ellas, diferentes a las proporcionadas por el Inca, y aun más tempranas, podríamos citar las de Cieza de León, Cristóbal de Albornoz y Luis Capoche. En cuanto al "príncipe" de los cronistas, al tratar sobre la anexión de la "nación" quechua al imperio en expansión, refiere que "algunos de los orejones del Cuzco afirman que la lengua general que se usó por todas las provincias, [...] fue la que usaban y hablaban estos quichos" (*cf.* Cieza [1551] 1985: XXXV, 104). Por su parte, el famoso extirpador de idolatrías acota, al enumerar los santuarios de la provincia de los quichuas, que esta fue la comarca "de donde tomó el Inga la lengua general" (*cf.* Albornoz [1581] 1989: 181). Capoche, finalmente, en su descripción de la Villa Imperial de Potosí, al referirse a la lengua general sostiene que "es la que llaman quichua (por decirse así el pueblo principal donde se habla y usaban de ella los incas del Cuzco, que era la cabeza del reino como hoy es, *aunque no era la materna que la tierra tenía*)" (énfasis proporcionado; *cf.* Capoche [1585] 1959: II, 170). Aún más, el propio cronista mestizo es una de las pocas fuentes que atribuyen a los incas el uso exclusivo, en el seno de su corte, de un "lenguaje particular", diferente del quechua (*cf. op. cit.*, VII, I, 88). Sin embargo, los historiadores posteriores o no le dieron crédito o, en todo caso, prefirieron ver en dicho "lenguaje" un quechua "primitivo" antes que un arcano idiomático (ver ensayo I-1, § 2).

A despecho, pues, de tales indicios, que podían poner en entredicho la versión valera-garcilasiana del origen y expansión del quechua, ella logró consolidarse, creemos en buena parte, gracias al impulso codificador del Tercer Concilio Limense (1582-1583), cuyos mentores, entre quienes tuvieron un rol decisivo los jesuitas liderados por el padre Acosta, estuvieron fuertemente imbuidos de ideas renacentistas en boga respecto del carácter genuino y modélico de las lenguas habladas en el seno de las cortes. Según el pensamiento renacentista, las variedades de las metrópolis cortesanas (Atenas, Roma, Toledo, París) serían no solamente el arquetipo de la pureza y de la corrección idiomáticas sino también la cuna de su origen y de su posterior despliegue (*cf.* Bahner 1966). De

esta manera, trasladada dicha doctrina al caso andino, el Cuzco será considerado como otra Roma, en metáfora tan cara al Inca Garcilaso, y la variedad quechua hablada en la capital imperial será tomada como una suerte de latín indiano. Nos lo dirá expresamente el criollo franciscano Jerónimo de Oré, colega de Valera en la supervisión de la traducción de los textos conciliares al quechua y al aimara y amigo del Inca Garcilaso, señalando que

de la lengua Quichua, general en todo este reyno, la ciudad del Cuzco es el Athenas, que en ella se habla en todo el rigor y elegancia que se puede ymaginar, como la Ionica en Athenas, la Latina en Roma, el romance Castellano en Toledo, y assi es la lëgua Quichua en el Cuzco: pero en las demas prouincias, quãto mas distã desta ciudad, ay mas corrupcion y menos elegancia en la pronouciacion guttural y periphraisis propios que tiene esta lengua, no bien entendidos de algunos que se precian de hablarla (*cf.* Oré [1598] 1992: fol. 33v).

De este modo, como se ve, el Cuzco deviene no solo en cuna de la lengua, sino también en el centro irradiador del quechua considerado como genuino y modélico, fuera de cuyo ámbito comenzaría su inevitable “degeneración”<sup>3</sup>.

## 2. La otra lengua general

Como habrá podido advertirse, en las fuentes citadas en la sección precedente, la expresión de “lengua general” parece corresponder tácita y exclusivamente al quechua. Sin embargo, la verdad es que hubo al menos tres lenguas generales en el mundo andino, reconocidas como tales por el propio virrey Toledo, en una ordenanza emitida el 10 de setiembre de 1575, en la ciudad de Arequipa. Tales lenguas eran el quechua, el aimara y el puquina, en ese orden (*cf.* Toledo [1575] 1989: II, 97-100). De todas ellas, ciertamente, la lengua quechua era considerada como la “absolutamente general” (*cf.* Cobo [1653] 1956: II, XIV, 235), por su omnipresencia en todo el espacio del territorio andino, y por lo mismo podía tomársela como *la* “lengua general” por antonomasia. Con todo, las mismas fuentes dan a entender que la supremacía del quechua no corría pareja a lo largo de dicho espacio: ocurría que, a medida que uno se desplazara de norte a sur, la presencia del aimara iba en aumento, rivalizando con aquel, por lo menos desde el actual departamento de Ayacucho en dirección sureste. De hecho, todavía a fines del s. XVI, el clérigo Balthazar Ramírez declarará, en abierta disputa con-

3 Ya lo decían los quechuistas del III Concilio Limense: “fuera del Cuzco, y de los pueblos a el comarcanos, y mucho mas [...] los que estan desde Guamanga hasta Quito, y [...] los de los Llanos, [...] no hablan con la perfeccion que en el Cuzco, sino algo corruptamente, y en algunas prouincias con mas barbariedad que en otras” (*cf.* “Annotaciones”, fol. 83).

tra quienes asumían lo contrario, que “la lengua aymará es la más general de todas, y corre desde Guamanga, principio del obispado del Cuzco, hasta casi Chile o Tucumán” (*cf.* Ramírez [1597] 1906: 297).

No obstante la notoria presencia de hablas aimaras al oeste del Cuzco, en abierta contradicción con el territorio que habitualmente se le asignaba a esta lengua, asociándosela con la región altiplánica fundamentalmente, la interpretación histórica tradicional se inclinó en favor de lo que podríamos llamar la tesis *mitimaica* para explicar dicha solución de continuidad geográfica, interrumpida por el quechua del área cuzqueña a consecuencia de la quiebra de una originaria unidad territorial. De esta manera, tales hablas, reportadas en la documentación colonial, fueron consideradas como producto de la preservación de la lengua de los *mitmas* altiplánicos trasplantados por los incas a dichos territorios (ver ensayo siguiente). La misma explicación se proporcionará para dar cuenta no solo de la presencia de variedades aimaras en plena serranía limeña, sino también de la toponimia adscribible a la lengua que conecta el Altiplano con las reliquias idiomáticas mencionadas. Tal era, en suma, la tesis propugnada por la corriente del “quechuismo primitivo” en relación con la interpretación de la distribución lingüística de los Andes centro-sureños (ver ensayo II-7, § 5). Contra ella surgirá una corriente de opinión diferente, esta vez liderada por el filólogo germano Ernst Middendorf, la misma que será afianzada más tarde por un compatriota suyo, el arqueólogo Max Uhle.

### 3. La tesis del “aimarismo primitivo”

Según esta alternativa de interpretación, la presencia del aimara al oeste del Cuzco e incluso en plena sierra centro-peruana, atestiguada por la documentación colonial, la toponimia local, y la existencia de relictos de la lengua en la provincia limeña de Yauyos, no podía ser explicada exclusivamente como resultado de la política de conquista y colonización de los incas mediante el recurso de los *mitmas*, y en cambio podía entenderse también como el testimonio de una antigua ocupación preincaica panandina de pueblos aimarófonos en dicho espacio, desde la sierra norte peruana hasta el altiplano boliviano (*cf.* Middendorf [1891] 1959).

Pues bien, el examen de la documentación colonial, en especial de las “Relaciones Geográficas” dadas a conocer por Jiménez de la Espada ([1881-1897] 1965), permitía en efecto descubrir la vigencia del aimara, en pleno siglo XVI, en los territorios localizados al oeste del Cuzco, por lo menos hasta Huamanga. Pero también, de manera más específica, el análisis de los nombres de lugar, muchos de ellos inexplicables a través del quechua, reclamaba una interpretación en favor

del aimara. El registro de tales topónimos, observaba Middendorf, y con toda razón, no podía achacarse a la imposición de una minoría de *mitmas* que, por lo demás, no iban a poblar territorios vacíos. Del mismo modo, agregaríamos nosotros, la presencia de hablas aimaraicas en las serranías de Lima solo puede estar atestiguando, cual relicto, la supervivencia de una ocupación muy antigua de la lengua en la región, aislada luego por la intrusión posterior del quechua. Y, en cuanto a la direccionalidad de la difusión de la lengua, para el filólogo germano, el aimara se habría propagado de norte a sur, en la misma dirección en que lo haría el quechua después, quebrando precisamente la unidad panaimara previa de los Andes centro-sureños (*cf. op. cit.*, 78-79).

De otro lado, el mismo Middendorf, tras somero examen de la toponimia atribuida por el Inca Garcilaso a la “lengua particular” de los incas del que nos habla en más de una oportunidad (ver ensayo I-2), llega a sostener que ella debió haber sido una variedad aimara (*cf. Middendorf, op. cit.*, 85-86). Así, pues, de acuerdo con su interpretación, los incas míticos, provenientes del Titicaca, territorio de habla aimara, una vez asentados en el valle del Cuzco, habrían preservado su lengua, en calidad de instrumento hierático, luego de su quechuización. Lo que el filólogo viajero no discute es, sin embargo, la presencia del quechua en el territorio cuzqueño formando parte de un *continuum* aimara, tal como lo postula el propio estudioso.

La tesis de Middendorf será adoptada después, con leves reajustes, por su compatriota Uhle, quien se constituiría en el gonfalonero de la hipótesis del “aimarismo primitivo” de las sociedades andinas (*cf. Uhle [1910] 1969*), entrando en polémica con el adalid de la posición contraria, el historiador peruano Riva Agüero ([1930] 1966a, [1937] 1966b). No hace falta señalar que el debate iniciado estuvo impregnado de posturas nacionalistas, sobre todo al asociarse el quechua, tras un velo de carácter “presentista” y ahistórico, con el territorio republicano peruano, y el aimara con el del país boliviano. Superados tales apasionamientos, habrá que reconocer que los partidarios del aimarismo primigenio estaban mejor informados que sus contendores, en la medida en que tanto Middendorf como Uhle, a diferencia de sus antagonistas, poseían un conocimiento más amplio y profundo de ambas lenguas, requisito fundamental para comprender la historia cultural de los pueblos andinos, cosa que los científicos sociales del área aún no alcanzan a entender, muchos de los cuales (sin contar a los historiadores cuzqueños de campanario) siguen adhiriendo a la vieja hipótesis garcilasiana.

## 4. Estudios dialectológicos y comparatísticos

La década del sesenta del siglo pasado constituye el punto culminante en el que los estudios quechuísticos y aimarísticos, especialmente los de naturaleza dialectológica y comparatística, alcanzan plena madurez. Conforme lo hemos reseñado en otros lugares (*cf.*, por ejemplo, Cerrón-Palomino 1985, 1994), fue en dicho período en el que, por lo que respecta al quechua, se iniciaron los estudios dialectológicos en vasta escala, sentándose las bases para la reconstrucción de la protolengua (*cf.* Parker 1963, Torero 1964); y, por el lado del aimara, se comenzó con el análisis e interpretación de sus hablas supérstites de la serranía limeña (el jacaru y el cauqui), probando luego su filiación no como entidad derivada de la rama altiplánica sino como una lengua congénere a esta (*cf.* Hardman [1966] 1975). Paralelamente a dichos avances se ensayaron cuadros de interpretación histórica que sirvieran de marco sociocultural dentro del cual podían entenderse los procesos de desarrollo y expansión de las mencionadas lenguas generales (*cf.* Torero [1970] 1972). De acuerdo con ello se postulaba un panorama de la prehistoria andina radicalmente distinto al conocido dentro de la historiografía tradicional, de inspiración fundamentalmente garcilasiana, conforme se mencionó.

Así, pues, en relación con el quechua, se llegó a cuestionar no solo el carácter primigenio y modélico de la variedad cuzqueña sino también la procedencia sureña originaria de la lengua: los estudios comparativos demostraban que el dialecto cuzqueño era más bien una variedad evolucionada a partir de una de las ramas desprendidas de un proto-quechua cuyo foco originario de expansión debió estar localizado no en la región cuzqueña como se pensaba sino en los Andes Centro-norteños. De esta manera, el resto de los dialectos, en especial los centro-norteños, que se consideraban derivados (por “corrupción”) de la variante cuzqueña, luego de su pretendida imposición por los incas, demostraban ser más arcaizantes y conservadores que su imaginado arquetipo, de modo que su explicación a partir de este no solo resultaba contraproducente sino que, cambiando de perspectiva, era el dialecto cuzqueño el que podía comprenderse mejor sobre la base del carácter testimonial de aquellos.

Contrariamente a lo que se pensaba, muy lejos de ser originaria del mítico Tampu, la lengua tendría un carácter más bien intruso en el área<sup>4</sup>. Dentro del nuevo panorama interpretativo, la región del Cuzco habría estado cubierta por el aimara, lengua que habría precedido al quechua en su expansión en dirección del

---

4 Lo dicho, sin embargo, no quita que los incas, luego de adoptarlo y asumirlo como lengua de la administración, lo afianzaran en regiones débilmente quechuzadas (como el Ecuador) e incluso lo propagaran hacia zonas totalmente ajenas al área de expansión original de la lengua (como Bolivia y el noroeste argentino).

sureste andino, como posible vehículo de la antigua civilización huari (ver ahora ensayo III-13, § 2.1, para una discusión más actualizada del tema). Y, en lo que respecta al aimara, en términos dialectales y evolutivos, del mismo modo en que la variedad quechua del Cuzco podía explicarse de manera más coherente a partir de los dialectos centrales, así también la variedad del aimara altiplánico resultaba más comprensible a la luz de los testimonios ofrecidos por los dialectos remanentes de la serranía limeña, y no al revés (*cf.* Hardman [1966] 1975, 1985).

De esta manera cobraba vigencia la tesis del aimarismo primitivo, esta vez respaldada por los trabajos dialectológicos y comparatísticos del quechua primeramente, y del aimara después (*cf.* Cerrón-Palomino 2000: cap. VII). Tras el vuelco radical en la interpretación de los eventos histórico-lingüísticos del mundo andino, quedaría en pie aún la dilucidación de la lengua secreta de los incas: descartado el quechua, ¿sería aquella una variedad aimara? La respuesta a esta pregunta ya la hemos adelantado en el capítulo inicial de esta obra, pero queda ahora por demostrar, más allá de ciertos indicios muy sugerentes a favor de ella, la presencia efectiva del aimara en el corazón mismo del Cuzco. Nuestro paso siguiente estará destinado a afianzar dicha posibilidad.

## 5. El aimara cuzqueño

Antes que nada, conviene hacer una aclaración respecto del empleo del adjetivo “cuzqueño” aplicado a ciertas hablas aimaraicas de cuya existencia nos hablan los documentos coloniales. Así, por aimara cuzqueño entenderemos en el presente trabajo no las hablas de esta lengua comprendidas dentro del área que entonces abarcaba el obispado del Cuzco hacia fines del siglo XVI, y que por el noroeste cubría hasta Huamanga, sino la variedad que se hablaba en el mismo valle del Cuzco y sus comarcas aledañas, y que fuera adoptada por los incas mucho antes de su quechuización. De acuerdo con la primera acepción, mucho más abarcante, el adjetivo cuzqueño responde a criterios jurisdiccionales de orden eclesiástico y administrativo; en virtud de la significación que aquí queremos darle, el calificativo tiene una motivación más bien histórico-local. En tales términos, si bien la alusión a un aimara cuzqueño en el sentido amplio de la expresión está bastante bien documentada, de manera directa o sugerida, no lo está sin embargo en la acepción regional y local que intentamos otorgarle aquí. Conviene precisar entonces que, cuando los traductores del III Concilio Limense nos hablan de los “aymaraes del Cuzco” (*cf.* “Annotaciones”, fol. 79v), se están refiriendo seguramente a determinados grupos étnicos que formaban parte de los pueblos al oeste de la capital episcopal, algunos de los cuales fueron reportados como hablantes de la lengua por las “Relaciones Geográficas”, según se adelantó.

En cambio, para el asunto que nos interesa, no obstante que, a diferencia del caso anterior, no hay referencias documentales explícitas sobre el aimara cuzqueño local, puesto que no hace falta señalar que para entonces este ya había desaparecido, creemos encontrar indicios suficientes como para postular no solo su existencia virtual sino incluso para rastrear algunas de sus características propiamente lingüísticas. Es más, gracias a uno de los hallazgos bibliográficos trascendentales de fines del siglo pasado, las evidencias de carácter idiomático son inclusive, en el presente caso, más contundentes, como se vio en el ensayo 1, § 3.

### 5.1. Indicios sobre el aimara cuzqueño

Entre las pistas que apuntan hacia la presencia del aimara en la región del Cuzco, así como a su empleo como lengua oficial por parte de los incas por lo menos hasta el siglo XV, debemos señalar, por un lado, las de naturaleza estrictamente documental, y, por el otro, las de orden lingüístico propiamente dicho, entre ellas las de carácter léxico, gramatical y toponímico.

#### 5.1.1. Registro documental

Las referencias documentales a las que aludimos son las proporcionadas, fundamentalmente, por las “Relaciones Geográficas”, pero también por el cronista fray Martín de Murúa. En efecto, en la información ofrecida por Francisco de Acuña, corregidor de Condesuyos y Chumbivilcas, al dar cuenta de los nombres de los pueblos de Velille y Chamaca, “los cuales hablan la lengua chunbivilca y algunos la general del inga”, nos refiere que

*Belille* se dice así, por se lo haber puesto los ingas, y quiere decir en lengua del inga ‘buen temple’; y el pueblo de *Chamaca* así mismo se lo pusieron los ingas antiguos, y quiere decir en la lengua que los dichos indios hablan, ‘escuridad’ (cf. Acuña [1586] 1965: 322).

Como puede apreciarse, el pasaje alude al hecho de que los nombres de lugar mencionados habrían sido puestos por los “ingas antiguos”, lo cual en sí mismo no parece entrañar ninguna novedad, pero el caso es que los términos y sus significados son de cuño aimara y no quechua, como lo veremos con más detalle en otro lugar (ver ensayo II-7).

El cronista Murúa, de otro lado, recoge el dato según el cual Huaina Capac, el penúltimo inca, habría “mandado en toda la tierra se hablase la lengua de Chinchay Suyo, *que agora comúnmente se dice la Quichua general, o del Cuzco*”, y ello por razones al parecer sentimentales, ya que habría tenido una

madre Yunga, natural de Chíncha, aunque lo más cierto es haber sido su madre mama Oello, mujer de Tupa Ynga Yupanqui su padre, y esta orden de que la lengua de



Chinchay Suyu se hablase generalmente haber sido, por tener él una mujer muy querida, natural de Chíncha (cf. Murúa [1613] 1987: I, XXXVII, 136).

Cualquiera que haya sido el móvil determinante de la adopción del quechua por los incas, y al margen de las incertidumbres contenidas en la anécdota, el pasaje es bastante claro en sugerirnos que, antes de la medida de oficialización mencionada, los soberanos cuzqueños hacían uso de otro idioma, y que en adelante la lengua adoptada reemplazaba a la anterior, incluso en el propio Cuzco, hay que suponerlo. Obviamente, la lengua desplazada de su estatuto oficial no podía ser sino la aimara, como nos lo sugería la lectura del pasaje del documento anterior.

### 5.1.2. Indicios lingüísticos

En cuanto a los indicios de carácter lingüístico, concretamente de orden léxico-gramatical y onomástico, debemos observar que todavía está por hacerse un escrutinio cuidadoso del corpus respectivo registrado no solo en los repositorios léxicos de nuestras lenguas indígenas mayores sino también en los materiales dispersos que ofrece la abundante literatura crónica y administrativa (civil y religiosa) de la colonia. Algo de ello se ha ido avanzando, sin embargo, a fines del siglo pasado y comienzos del presente, aunque los esfuerzos en dicha dirección, todavía aislados y dispersos, requieren ser orientados y sistematizados de manera más integral. Por lo que toca a la presencia de la impronta aimara no solo en el área cuzqueña actual sino en toda la región centroandina, pueden verse, por ejemplo, los adelantos ofrecidos en Cerrón-Palomino (2008b). En esta oportunidad aportaremos algunos datos más en apoyo de la tesis de la presencia pre-quechua del aimara en pleno territorio cuzqueño.

#### 5.1.2.1. Indicios léxicos

Desde el punto de vista léxico, debemos señalar que un examen somero del *Vocabulario* de González Holguín ([1608] 1952), el repositorio léxico más copioso y abundante del quechua cuzqueño colonial, nos depara algunas voces de indudable procedencia aimara, hoy día casi, si no completamente, obsoletas. Asimismo, el análisis de algunos de los lexemas derivados contenidos en dicho repositorio nos permite encontrar en ellos restos del empleo de sufijos atribuibles a la misma lengua.

Así, palabras tomadas del aimara son el verbo <chhama-ycu-> “esforzarse en el trabajo”, empleado como sinónimo de su correspondiente quechua <callpa-ycu-> (I, 93), claramente derivado de la raíz nominal <chhama> ‘fuerza’ (Bertonio [1612] 1984: II, 75), es decir /č’ama/; el adjetivo ‘grande’ en la expresión <hacha cusillu> “mono grande” (I, 72), que en aimara es /hač’a/; la voz

<haynuchu> “el garañón que cuida su ganado”, que contiene el radical /haynu/ (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 127: <hayno, vel Chacha>: “marido legítimo, y también amancebado”); el término <hihuaya>, proveniente del aimara /hiwa-/ ‘morir’, previa nominalización quechua con la marca infinitiva -y, y con soporte vocálico final (según la conocida epítesis aimara): González Holguín consigna las expresiones <hihuaya> “piedra pesada” y <hihuaya runa, o hihuaya soncco> “el duro de juicio o inobediente” (I, 159), con claro valor metafórico; adjetivo aimara es igualmente <pacsá>, definida como “claridad de la luna ñublada” o “lo hermoso resplandeciente, como el alma, Angeles o santos”, y sus usos frasales como en <pacsá quilla> “la luna clara sin rayos”, etc. (I, 271), voz recurrente en otros documentos también (ver ensayo I-1, § 5, nota 27), y que tiene todos los visos de ser una forma armonizada de \*paq̄ši ‘luna’ (cf. Bertonio: <phakhsi ~ pakhsi>, II, 254). Voces de origen aimara son también <hantarca> “el que esta tendido de espaldas” (I, 149) y <pitú> “la harina adobada para comer de camino” (I, 291), registradas por Bertonio como <hantta> “tender algo en el suelo” (II, 119) y <pitú> “reboluer cal o harina” (II, 267), provenientes del protoaimara \*hanĉ’a- y \*piĉu, respectivamente, donde el cambio \*/ĉ/ > /t/ solo se explica por el aimara sureño (cf. Cerrón-Palomino 2000: cap. V, § 1.2.1). Términos más especializados, si bien importantes dentro de la religión incaica, eran *mara* ‘año’ y *uma* ‘agua’, que aparecen documentados en las crónicas, en los compuestos híbridos <uma raymi> (mejor aún <uma laymi>) y <aya-mara>, que designaban los meses de octubre y noviembre, respectivamente (cf., por ejemplo, Ramos Gavilán [1621] 1988: I, XXIV, 156-157); y también *ichuri* ‘confesor’, derivación aimara a partir de /iĉ<sup>h</sup>u-ya-ri/ ‘el que hace que otro se confiese’ (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 172: <ichuyri>)<sup>5</sup>.

### 5.1.2.2. Indicios gramaticales

Desde el punto de vista gramatical, hemos podido detectar por lo menos tres sufixos aimaras en el léxico del jesuita cacereño: nos referimos a los morfemas -*t<sup>h</sup>a* ‘ablativo’, -*tata* ‘propagativo’ (cf. Cerrón-Palomino 2008a: cap. IV, § 1.3.7; cap.

5 González Holguín (*op. cit.*, I, 366) consigna el verbo quechua derivado <ychnuchi> “confessarse con los hechizeros”, donde se echa mano del causativo -*chi*, correlato del aimara -*ya*. No recoge, sin embargo, el derivado \*/iĉ<sup>h</sup>u-ĉi-q/, que vendría a ser el equivalente de /iĉ<sup>h</sup>u-y-ri/. Nótese que en ambos casos se parte de la raíz /iĉ<sup>h</sup>u/ ‘heno, parto’. La ligazón de este objeto con el acto de la confesión es explicada por Arriaga ([1621] 1999: cap. V, 58), en los siguientes términos: “[...] para verificar [si la confesión había sido buena o mala] toman un manojillo de hicho, de adonde se derivó el nombre de Ichuri, que es el que coge pajas, y lo divide el confesor en dos partes y va sacando una paja de una parte y otra de otra, hasta ver si quedan pares, que entonces es buena la confesión, y si nones, mala”.

V, § 2.1.2.9) y *-ta* ‘participial’ (ver cap. IV, § 2.2.4). El primero ocurre, en forma lexicalizada, en las expresiones <kaynat punchao> “todo un día en peso sin cesar” y <kaynat kaynat> “todos los días enteros” (I, 140), donde la *-t* final de <kaynat> no es sino la versión apocopada, y por regla general del aimara, del ablativo *-tʰa*, cuyo equivalente quechua es *-manta*. El propagativo *-tata* aparece perfectamente ilustrado en las formas derivadas <chhama-tata-> y <callpa-tata-> “esforzarse en el trabajo” (cf. *supra*), donde, en la segunda, aparece modificando a una raíz de origen quechua, desvirtuando la posibilidad de interpretarlo como adherido exclusivamente a una raíz aimara, y por consiguiente como una forma relexificada. El participial, finalmente, aparte de registrarse en el término generalizado de *apachita* (<\*apa-chi-ta; cf. Cerrón-Palomino 2008b: I-6, para su etimología), se da en la forma <ppiti-ta> “alcova, retrete, apartamento”, o mejor aún en <ppitita ppitita huaci> “casa atajada, que tiene muchos atajos, o diuisiones, o celdas en vn cuarto de casa” (I, 289), en las que la derivación se hace a partir de <ppiti-> “quebrar”. Finalmente, Gonçález Holguín desliza la siguiente expresión, que vale la pena notar en el presente contexto: <apu huactayquipi huatahuanquitu> “como juez fingido me prendes” (I, 31), donde la construcción <huatahuanquitu>, que es traducida como “me prendes”, parece portar la marca de transición ‘3> 1’ del aimara, que es *-itu*, en lugar de la forma correcta *-ita* (ver Cerrón-Palomino 2008a: cap. V, § 1.1.2): no sería raro que aquí estemos ante una muestra de un híbrido quechua-aimara, erráticamente registrado, si bien como resultado del largo proceso de bilingüismo aimara-quechua que culminaría en monolingüismo quechua.

Con tales muestras, sobra decirlo, cobra pleno sentido lo señalado por los traductores del concilio toribiano, cuando nos dicen que

algunos del Cuzco, y su comarca vsan de vocablos, y modos de dezir tan exquisitos, y oscuros, que salen de los limites del lenguaje, que propriamente se llama Quichua, introduziendo vocablos que por ve[n]tura se vsauan antiguamente, y agora nõ, o aprouechandose de los que vsauan los Ingas, y señores, o tomandolos de otras naciones con quien tratan (cf. “Anotaciones”, fol [74]).

Obviamente, era de esperar que muchos de tales términos oscuros y “exquisitos” tuvieran un origen aimara local (cf. también con lo señalado por el cronista Pedro Pizarro en nuestro epígrafe, donde se hace alusión al carácter “oscuro” de la lengua de los “señores e orexones”)<sup>6</sup>.

6 Algo parecía intuir María Rostworowski (1983: cap. 6, 134), en sus intentos, no siempre acertados, por descifrar los significados de los antropónimos míticos incaicos, a propósito de la etimología del nombre de la coya *Mama Huaco*. En este caso, en efecto, el significado de /waqu/ solo puede entenderse a partir del aimara: así lo consigna Bertonio (*op. cit.*, II, 142: <huaccu> “muger varonil, la que no haze caso del frío, ni del trabajo, y

### 5.1.2.3. Evidencias toponímicas

En relación con la toponimia, hay que señalar que ahora estamos en condiciones de sostener que buena parte de los nombres de lugar del área cuzqueña acusan una procedencia aimara. En efecto, ello es cierto no solo para explicar el nombre de un adoratorio tan importante como el de Vilcanota (devenido en nombre de río, provincia de Acomayo), cuyo étimo, según sostenía Bertonio, remonta a \*/wiłka-na uta/ ‘casa del Sol’ (cf. *op. cit.*, II, 386), sino también para aclarar el significado de algunos de los santuarios del Cuzco que integraban la red de *ceques* o líneas imaginarias que, partiendo del Coricancha, se dirigían a las cuatro regiones o *suyos* del imperio. Así, de la lista de ceques y templos ofrecidos por el historiador Cobo (cf. *op. cit.*, III, XIII, 169-174), podemos mencionar, a guisa de ejemplo, los adoratorios <Omanamaru> (172-173) y <Apuyahuiru> (174), para el Chinchaysuyo; <Chuquimarca> (176), para el Antisuyo; <Collocalla> (179), para el Collasuyo; y <Sutimarca> (184), <Cotacotabamba> (184) y <Pachachiri> (185), para el Contisuyo. Ciertamente, no todos los componentes de tales nombres, compuestos en su totalidad, son de origen aimara; algunos de ellos son también de procedencia quechua. Así, de filiación aimara son *uma* ‘agua’ (en /uma-n amaru/ ‘serpiente de agua’, donde la -n es el genitivo puquina; ver § 7); *yawira* ‘río’, forma alternante de *hawira* (en /apu yawira/ ‘río principal’); *chuqui* ‘oro’ y *marka* ‘pueblo’ (en /čuqi-marka/ ‘pueblo del oro’); *qullu* ‘cerro’ (en /qulu kała/ ‘quebrada del cerro’); *suti* ‘originario’ (en /sut’i marka/ ‘pueblo primigenio’); y *cota* ‘laguna’ (en /quta quta pampa/ ‘llanura de lagunas’). En <Pachachiri>, de otro lado, estamos ante una derivación aimara: /paqcha-chi-ri/ ‘el que hace cascadas’, donde el causativo -cha armoniza su vocal /a/ con la /i/ del agentivo -ri, de acuerdo con la regla aimara de armonía aún vigente (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-1, §1.3)<sup>7</sup>. Lo que la composición de tales nombres indica, mostrando en algunos casos gramática aimara, es que al tiempo en que estos fueron acuñados existía un bilingüismo generalizado aimara-quechua en la zona.

En abono de la presencia anterior del aimara en la región podemos ahora citar, para mayor contundencia, los nombres tanto de la ciudad del <Cuzco> como de la fortaleza de Ollantaitambo. Por lo que toca al primero, como lo desarrollamos en otro lugar (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-8), todo parece indicar

---

es libre en hablar, sin genero de encogimiento”), precisamente tal como es caracterizada aquélla por los cronistas. No se debe descartar, sin embargo, que dicho nombre pueda provenir de una tercera entidad idiomática.

7 Para una etimología parecida, la de <Huarochiri>, esta vez nombre propio de la sierra central, ver ahora Cerrón-Palomino (2008b: II-1, § 3).

que el topónimo fuera de cuño aimara<sup>8</sup>. Recordemos, a este respecto, que el Inca Garcilaso, atribuyéndolo al “idioma particular de los incas”, como lo hace a menudo cuando se topa con términos que desconoce, le da el significado de “ombligo” o “centro” (*cf. op. cit.*, I, XVII, 46), recurriendo a una vieja retórica de origen renacentista (también la ciudad de México será considerada “ombligo y corazón del mundo”)<sup>9</sup>. Por lo demás, por la época en que escribía el Inca, y en verdad desde mucho antes, el nombre solo aludía a la ciudad, prestándose a especulaciones como las que menciona Murúa, cuando señala que “otros difieren diciendo que, por ser consagrada al Sol, la llamaron Cuzco, porque este nombre significa cosa resplandeciente en la lengua quechua” (*cf. op. cit.*, I, III, 499-500). Tal significado, sin embargo, brilla por su ausencia en los repositorios léxicos coloniales y todo indica que no es sino una muestra más de etimología popular.

Quien, sin embargo, parece darnos la clave para la interpretación del topónimo es el cronista Sarmiento de Gamboa, una de las fuentes tempranas de la historiografía peruana. Recogiendo información de labios de los descendientes directos de los distintos linajes incaicos, el historiador toledano ofrece, en efecto, una de las versiones más completas de la saga de la fundación del Cuzco. Así, pues, según sus informadores, y para el tema que nos interesa, Manco Cápac divisa desde las alturas que dominaban la futura ciudad “un mojón de piedra” y ordena que su hermano Ayar Auca, a quien “le habían nacido unas alas”, tome posesión de la tierra, asentándose en el hito indicado, que posteriormente vendría a ser el sitio donde se edificaría el Coricancha. Ayar Auca fue volando hacia el promontorio indicado, “y sentándose allí luego se convirtió en piedra y quedó hecho mojón de posesión, *que en la lengua antigua de este valle se llama cozco*, de donde le quedó el nombre del Cuzco al tal sitio hasta hoy [:] de aquí tienen los ingas un proverbio que dice: *Ayar Auca cuzco guanca*, como si dijese “Ayar Auca, mojón de piedra mármol” (*cf. Sarmiento [1572] 1965: 217*)<sup>10</sup>.

8 De paso, no estará de más recordar que una buena síntesis de las etimologías que se han propuesto para el topónimo en cuestión, todas ellas absurdas a más no poder, nos la proporciona Porras Barrenechea (1961: XVII-XVIII).

9 La idea de ser un país o estado el centro de mundo está estrechamente vinculada al fenómeno del etnocentrismo, como observaba el abate Lorenzo Hervás y Panduro, precursor de la lingüística comparativa. Dice, en efecto, el erudito conquense: “Agatemero en el capítulo primero del libro primero, dice: los antiguos pintaban redondo el mundo habitable, y en medio de él ponían á Grecia y á Delfos. Según esta persuasión vulgar, Píndaro en la canción VI de los Pitios, y Eurípides en los versos 233 y 461 de la tragedia Ion, llamaron ombligo de la tierra al templo de Delfos” (*cf. Hervás y Panduro [1800] 1979: “Introducción”, XI, § XXIX, 93*).

10 Como quiera que los hermanos Ayar llegan a un lugar ocupado por diferentes grupos étnicos, según refieren las crónicas, es lógico suponer que el sitio tuviera un nombre oriundo.

Dos cosas son dignas de notarse en el pasaje citado: (a) que el nombre *Cozco* pertenece a la “lengua antigua” del valle; y (b) que <cozco guanca> significaba “piedra mármol”. Lo último es cierto, efectivamente, pues /wanka/ se traduce como ‘peñón’, aunque lo de “mármol” parece libre rendición del cronista, por lo que, en todo caso, /qusqu wanka/ significaría simplemente ‘peñón del Cuzco’. De hecho, el mismo dato nos lo proporciona, tal vez haciéndose eco de Sarmiento, el cronista indio Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, quien da otros dos equivalentes de la misma expresión: <kkuzko casa o rumi> (cf. Pachacuti [1613] 1993: fol 8), donde /q’asa/ es ‘cerro’ y /rumi/ ‘piedra’. En ambos casos, como se ve, permanece enigmático el término mismo de /qusqu/.

Descartado el quechua como lengua de la cual provendría el término, una alternativa inmediata sería buscarlo en el aimara. Para comenzar, sin embargo, ninguno de los diccionarios coloniales lo registran, salvo con el significado derivado del nombre de la ciudad. Tampoco lo consignan los vocabularios correspondientes a las variedades modélicas contemporáneas de un lado y otro del Tílica, excepto en un caso conforme se verá. Había, pues que recurrir a otros repositorios léxicos correspondientes a variedades más bien periféricas de la lengua. De esta manera, tras búsqueda frustrante, pudimos finalmente enterarnos que en la variedad orureña de la lengua /qusqu/ era una palabra de uso corriente, y que significaba ‘lechuza’ (Fernando Condori, com. pers.). Es más, la palabra también aparece consignada en el vocabulario del aimara chileno de Salas y Poblete (1997: 110): /qusqu/ “chuncho, un tipo de búho pequeño”. Fuera del aimara, la voz es de uso corriente igualmente entre los chipayas del mismo departamento de Oruro, en cuya lengua se da la variante /qusqa/, con valor equivalente, pero con un dato más: se trataría de una voz onomatopéyica que precisamente recuerda el canto fúnebre del rapaz nocturno. En efecto, Acosta (1998: 12), en su estudio sobre la muerte entre los chipayas, refiere que “cuando la lechuza (quzqa) se posa encima de la vivienda y emite sonidos con el pico:

---

Y así nos lo dice, en efecto, Murúa: “Refieren los indios que, antes que Manco Capac entrase en ella [en la ciudad] y la poblase, se llamaba Acamama, y que tenía moradores naturales, los cuales se jactan de su antigüedad y nobleza. Después que Manco Capac fundó en ella el principio de su monarquía, la puso por nombre Cuzco” (cf. Murúa [1613] 1987: III, X, 499). El cronista lucaneño, evidenciando intercambio de informaciones con el historiador mencionado, es la otra única fuente que refiere lo mismo: “[...] la ciudad del cuzco primero fue llamado acamama despues fue llamado cuzco [...]” (cf. Guaman Poma [1615] 1936: 84). Aunque es tentador ver en <acamama> un compuesto formado por <aca> y <mama> (y nada menos que Riva Agüero [1937] 1966b: 226 lo interpreta como “madre o patria de la chicha”!), el hecho es que los componentes sugeridos no evocan significados coherentes ni en quechua ni en aimara. Aún más, María Rostworowski llama la atención sobre la posible forma originaria del topónimo que, según una documentación del siglo XVI, habría sido <Acamana> (cf. *op. cit.*, 131, nota 24).

‘... qusqu... qusqu...’ es señal de muerte para algún miembro de [la] familia”. Quedaba demostrado así que la palabra tenía plena vitalidad en el aimara de la región, de la cual habría sido tomada, en calidad de préstamo, por la variante uru del chipaya. Y no solo eso, sino que también el término aparece registrado en el magro léxico que disponemos para el cunza o atacameño, bajo la forma de <ckosko> “lechuza” (cf. Lehnert 1987), como uno de los varios préstamos que esta lengua registra del aimara, debido a su fuerte contacto prehispánico con la variedad altiplánica mencionada.

Pero es más: incluso en el quechua, esta vez el ecuatoriano, encontramos registrada la palabra <cuscungu> y su variante <cushcungu>, con el significado de ‘búho’, tal como la recogen Cordero ([1895] 1992: 21), Grimm ([1896] 1989: 10) y Guzmán ([1920] 1989: 26)<sup>11</sup>.

Para terminar con este punto del registro vocabular, hay que señalar que, conforme lo anunciamos, existe por lo menos un vocabulario moderno aimara que recoge la voz /qusqu/, y este es el de Büttner y Condori (1984: 179), pero al consignarla lo hace con la glosa de “buitre”, ilustrándonos de este modo como los nombres vulgares de los animales, y en el caso específico de las aves, varían a menudo en cuanto al referente expresado.

Retornando ahora a la narración de Sarmiento, producto de su averiguación “entre ingas y naturales”, resulta que la etimología del nombre parece aclararse: /qusqu wanka/ (o /qusqu q’asa/, o incluso /qusqu rumi/) significaría entonces, simple y llanamente, ‘el peñón de la lechuza’, o mejor, ‘el peñón en el que se posó la lechuza’. Esta ave, a su turno, habría sido nada menos que Ayar Auca, cuya ornitomorfosis es sugerida por el mito (“le habían nacido unas alas”), como paso previo a su litomorfosis, fundiéndose el ave mitológica con el peñón en el que fue a posarse, creando finalmente las condiciones para que el significado original de /qusqu/ fuera absorbido por el de ‘peñón’: de este modo la metonimia estaba consumada. En este caso, el modificador absorbió, vía nuclearización, el significado del elemento modificador: *qusqu* ← ‘peñón’ (/wanka/)<sup>12</sup>.

Pues bien, de aceptarse la etimología propuesta para <Cuzco>, no parece haber duda de que el “antiguo lenguaje” al que se hace referencia en la narración de Sarmiento no sería sino el aimara, por entonces obliterado por los propios descendientes de los incas, una vez quechuizados. El mismo término, constreñido en

11 Aparte de la terminación de *-ngu*, la forma /kusku/ se explica regularmente en virtud del cambio \*/q/ > /k/, que tipifica dicha variedad. Para el posible significado del sufijo, ver lo señalado, a propósito de <chimango>, en el ensayo 3, § 3.1.4, nota 17.

12 Señalemos, de paso, que Sarmiento recoge también otro posible significado de la palabra, que sería “triste y fértil” (cf. *op. cit.*, 217), pero que él rechaza. Creemos, sin embargo, que lo de “triste” no es incompatible con la etimología que proponemos, pues el adjetivo puede estar aludiendo justamente al canto fúnebre de la lechuza.

sus alcances sémicos para designar únicamente a la ciudad imperial, habría perdido su valor específico para designar al ave, que en quechua es /tuku/. De su empleo en un tiempo irrestricto quedará, sin embargo, la antigua designación en las zonas periféricas del quechua (Ecuador)<sup>13</sup> y del aimara (Oruro y norte chileno), como suele ocurrir en estos casos: el propio aimara collavino, en su área nuclear, incorporará la designación quechua, en su variante /huku/.

Ahora bien, como lo hemos señalado en el ensayo I-3, § 3.2.4, el problema que enfrenta la etimología propuesta para <Cuzco> como nombre de la ciudad es el de su motivación, pues, que sepamos, no parece que la lechuza haya jugado un rol importante dentro de la mito-historia incaica, en la que, por el contrario, siempre estuvo presente un género de falcónida: tal el ave sagrada de los incas, llamado <pájaro yndi> o <corequenque>. De manera que, en vista de la variabilidad del referente de /qusqu/, que podría referir a una rapácea, sea esta nocturna como la lechuza, o diurna como una falcónida, resulta más justificado glosar el significado de la palabra como referido a la última y no a la primera, según lo habíamos sugerido previamente. Así, pues, <cuzco guanca> habría significado en un principio ‘peñón donde se posó la falcónida’.

En relación con el topónimo <Ollantaitambo>, cuyo significado como ‘el tambo (= posada) de Ollantay’ parece estar libre de problemas interpretativos, debemos observar que justamente el primer elemento del compuesto, considerado como nombre de un personaje, es el que ha sido objeto de interpretaciones disparatadas al asociársele una etimología quechua (cf. Calvo 1997: § 1.3.1, 15)<sup>14</sup>. Sin embargo, como lo hemos demostrado en otro lugar (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-8), la explicación del parcial léxico mencionado sobre la base de un étimo aimara resulta transparente.

13 Pero también, a estar por Stiglich (1922: 299), en el topónimo <Coshco>, nombre de una finca en la provincia de Huailas (Ancash), cuyo significado como “de búhos” parece haber sido recogido de labios de los lugareños por el propio autor, pues, como dijimos, el término está ausente en los repositorios léxicos peruanos. El registro de dicho nombre en plena sierra centro-norteña no parece sino confirmar la presencia del aimara en la zona antes de la expansión quechua (cf. Cerrón-Palomino 2000: cap. VII, § 3.3). Nótese, además, el carácter palatal de la sibilante, que coincide con el del registrado por una de las variantes documentadas en el Ecuador: <cushcungu>. La forma cuzqueña, en cambio, ostentaba una /s/ dorsal: de allí su registro temprano con <z>, grafía empleada en posición final de sílaba para representarla.

14 Para muestra, un ejemplo: Vicente Fidel López, autor del ahora paleontológico libro *Les races aryennes*, en el que proponía la hipótesis peregrina del parentesco entre el quechua y las lenguas indoeuropeas, hacía derivar Ollantay de *willa antay* “la leyenda y la historia de los andes” (cf. López 1871: 327-328), cuando en todo caso, en buen quechua, el nombre debería haber sido algo como \**anti willay* (!).



Así pues, el componente <Ollantay> del topónimo en referencia se deja analizar cómodamente del siguiente modo: *ulla-nta-y*, donde la raíz es el verbo *ulla-* ‘ver, mirar’, el sufijo *-nta* constituye un derivador espacial que puede parafrasearse, dependiendo del contexto, como ‘en dirección de arriba hacia abajo’, o también, ‘de afuera hacia dentro’ (cf. Cerrón-Palomino 2008a: cap. V, § 2.2.1); y la *-y* final corresponde a un nominalizador locativo, presente en muchos topónimos, incluso de base quechua, registrados en toda la región andina (del tipo <Chanca-y>, <Huaila-y>, <Chincha-y>, etc.). De esta manera, el significado prístino del nombre habría sido ‘lugar desde donde se mira hacia abajo’, describiendo una ‘atalaya’ o un ‘otero’, es decir aludiendo precisamente a la eminencia que ocupa actualmente la fortaleza. Con posterioridad, quizás una vez edificada la fortaleza, y más tarde constituida en posada, recibió la designación compuesta de <Ullantay tambu>, es decir la ‘posada de Ollantay’, teniendo esta vez como núcleo designativo la voz quechua *tambu*, con pronunciación chincha-suya (y no *tampu*, como habría querido el Inca Garcilaso).

Ahora bien, que la forma originaria del verbo aimara ‘ver’ fue *ulla-* en el dialecto local del valle del Vilcanota nos lo prueba no solo el mismo topónimo sino también Bertonio, quien la registra precisamente como <vlla-> (cf. *op. cit.*, I: 467, II: 372), tomándola como propia del dialecto lupaca que describe, cotérmino del “aimara cuzqueño”, observando al mismo tiempo que los pacases empleaban la variante <vña->, hoy día la versión más corriente en el aimara sureño.

Por lo demás, todo indica que la variante con la palatal lateral (es decir *ulla-*) parece haber sido la más extendida en los Andes Centrales, en vista de su cognado *illa-*, registrado por el aimara central (cf. Belleza 1995: 69). De esta manera, el cambio *\*ulla-> uña*, que responde a una antigua tendencia aimara (en virtud de la cual las nasales y las laterales podían alternar), se habría dado en el aimara collavino, del mismo modo en que la variación *illa ~ ulla* (con fluctuación vocálica igualmente frecuente en el aimara) también tiene sus reflejos en dicha rama: así, mientras que en Potosí predomina *iña-*, en La Paz y Oruro se registra *uña-* (ver Briggs 1993: cap. 2, § 2-3.1, 29-30), tocándose en este caso los extremos en favor de los reflejos de *\*illa-*. Por lo que respecta al sufijo *-nta*, proveniente del PA *\*-naça* (con elisión vocálica y cambio *\*ç> t*; ver Cerrón-Palomino 2000: cap. VI, § 2.22.11.1), como se dijo, significa ‘dirección de arriba hacia abajo’ o de ‘encima hacia dentro’, graficando icónicamente la configuración del paraje en el que se yergue la fortaleza<sup>15</sup>. Finalmente, la desinencia

15 A decir verdad, el quechua registra el sufijo direccional homófono *-nta*, que se traduce como ‘por’ o ‘a través de’, en expresiones del tipo *urqu-nta* ‘a través del cerro’, *punku-nta* ‘por la puerta’, etc. Tal sufijo se ha venido caracterizando como formado por una *-n* enigmática (¿partitiva?) seguida de la marca acusativa *-ta*, que en frases nominales regida por verbos de movimiento indica meta. ¿Podría ser este sufijo el que forma parte

-y, tan frecuente en la toponimia andina, parece provenir del PA \*-wi, nominalizador que en el presente caso indicaría ‘lugar donde acontece algo’ (cf. *manq’a-wi* ‘lugar donde se come’ = refectorio). Dicho sufijo, al pasar al quechua, sufrió un proceso de síncope, formando con la vocal temática precedente un “dip-tongo” de la forma -*VW*, y en el presente caso \**ulla-nta-w*. El paso final de *aw*> *ay* se explica por medio de la tendencia aimara disimiladora que actuó sobre el quechua en formas como *p’unchay*, *ñaypa*, *wayqi*, etc., provenientes de *p’unchaw*, *ñawpa* y *wawqi*, respectivamente, y que en el caso de nuestro topónimo operó dando *ulla-nta-y*. Esta forma devino luego inanalizable, una vez que el aimara local se extinguía en favor del quechua, prestándose en adelante a interpretaciones fantasiosas como las mencionadas.

Concluamos este punto remarcando que, de acuerdo con nuestra interpretación, el nombre <Ollantay> no pudo haber sido originariamente un antropónimo, como se cree, sino un topónimo (al igual que <Sallqantay> o <Lasuntay>) que luego fue invocado como nombre del héroe mítico rebelde immortalizado en el drama clásico *Ollantay*, previa formación regresiva en favor de *Ollanta*<sup>16</sup>.

## 5.2. Evidencia lingüística

El hallazgo de los capítulos faltantes de la *Suma y narración de los incas* del temprano cronista Betanzos, realizado por la historiadora española María del Carmen Martín Rubio, en la biblioteca de la Fundación Bartolomé March de Palma de Mallorca, ha tenido, además de su valor histórico intrínseco, importantes revelaciones de carácter lingüístico, por tratarse de una obra redactada por una persona conocedora del quechua, además de vinculada, por razones familiares, a la nobleza incaica por la rama de Atahualpa. En efecto, del material novedoso dado a conocer en la edición completa de la obra (cf. Betanzos [1551] 1987), resulta particularmente revelador el capítulo XIX (precisamente el primero del texto hasta entonces desconocido), por registrar un pasaje en

---

del topónimo? No lo creemos así; por el contrario, pensamos que dicha marca bien podría ser uno de los tantos sufijos aimaras que registra el quechua (que no conoce el cambio \**c*> *t*, como sí lo hace el aimara).

- 16 En tal sentido, las disquisiciones que hace nuestro colega Calvo (*op. cit.*, § 1.3.1, 17) en relación con la interpretación del segmento -y, que vendría a ser el vocativo quechua o una suerte de “genitivo” (que más parece traducción del castellano al quechua: “tambo de Ollanta”), no tienen sustento alguno, a la luz de las evidencias formales y semánticas que creemos haber aportado. Una vez más, como puede constatar, persiste el viejo error, muy garcilasiano, de querer explicarlo todo a partir del quechua, cuando en verdad esta lengua fue a todas luces una entidad superpuesta a la aimara, que la precedió en toda la región centro-andina.

lengua índica que, a simple vista, no parece quechua. El tramo al que nos referimos es el texto de un cantar triunfal mandado componer por el Inca Túpac Yupanqui para celebrar su victoria sobre los soras, un grupo étnico importante que habitaba en las cabeceras del río Pampas (Ayacucho). Si bien se tenía noticias de la composición de dicho himno (*cf.*, por ejemplo, Murúa, *op. cit.*, I, XIX, 76), la singularidad del asunto estriba en que Betanzos registra parcialmente el texto respectivo, proporcionándonos también su versión castellana (*cf. op. cit.*, XIX, 93).

En un trabajo anterior (ver ensayo I-1), nos hemos ocupado de los aspectos filológico-lingüísticos del texto que, en la edición mencionada, aparece deficientemente paleografiado<sup>17</sup>. Como se dijo oportunamente, el texto fue abordado previamente tanto por el historiador polaco Ian Szemiński (1990, 1998) como por nuestro colega peruano Alfredo Torero (1994), con cuyas versiones, salvo algunas coincidencias, discrepamos tanto desde el punto de vista del análisis formal-semántico ofrecido como también respecto de su ulterior filiación lingüística. En esta ocasión, nos limitaremos a presentar la versión que postulamos en el trabajo mencionado para luego, a partir de ella, intentar demostrar que allí tenemos la mejor prueba del uso del aimara como lengua oficial de los incas del siglo XV. Sobra decir que, para mayores detalles sobre el pasaje, especialmente sobre los fenómenos lingüísticos no pertinentes a la presente discusión, remitimos al estudio citado previamente.

### 5.2.1. El texto del cantar

Seguidamente ofrecemos el texto restituido del himno entonado por las damas de la corte cuzqueña en ocasión de los actos celebratorios del triunfo de Thupa Inca Yupanqui sobre los soras. En la primera columna (A) aparece la forma subyacente del cantar, en la segunda (B) su versión normalizada, y en la tercera (C) la traducción registrada por Betanzos, con ligeros reajustes:

<i>A. Texto subyacente</i>	<i>B. Texto normalizado</i>	<i>C. Traducción</i>
1. Inqa Yupanki,	Ynga Yupangui,	Inca Yupanqui,
2. inti-na yuqa.	indin yuca.	hijo del sol.
3. Suraya marka	Sulay malca	A los soras
4. chimpu-ra-ya-i,	chimbulayi,	les puso borlas;
5. suraya marka	sulay malca	a los soras

17 En esta ocasión citaremos la versión más cuidadosa del texto preparada por Ronald Hamilton para la edición inglesa de la obra. Leemos allí el pasaje mencionado, que dice: <Ynga yupangue yndin yocasola ymalca chinboleisola ymalca axcoley haguaya guaya haguaya guaya> (*cf.* Betanzos [1551] 1996: I, XIX, 87).

6. aqšu-ra-ya-i.	axculayi.	les puso sayas.
7. Ha, way, way;	¡Ha, waya, waya;	¡Tararara,
8. ha, way, way!	ha, waya, waya!	tararara!

Conforme lo señalamos en el estudio referido, la lengua subyacente al texto no es quechua sino aimara; y si el cronista nos lo da sin advertir la rareza del texto es porque, seguramente, su pericia en el quechua, reclamada por el propio autor (*cf.* Betanzos, *op. cit.*, “Al Rey”), no era óptima. Después de todo, podemos decir, en descargo suyo, que ambas lenguas, más allá de los vocablos compartidos, tienen estructuras muy afines (*cf.* Cerrón-Palomino 2008a). Hecha la aclaración respectiva, pasemos ahora a señalar el carácter aimara del texto, incidiendo en sus aspectos fonológicos y morfosintácticos (ver también ensayo 1, § 4).

#### 5.2.1.1. Aspectos fonológicos

Fonológicamente, el texto delata el fenómeno de lateralización de la vibrante simple, es decir el cambio *\*r > l*, en contextos inesperados para todo hablante de aimara moderno. Como se sabe, dicho proceso, de génesis muy antigua, solo operó en los dialectos de la lengua en posición inicial de palabra (de hecho, como nos lo demuestran los vocabularios coloniales, estos no consignan una sección para <R><sup>18</sup>). El texto, sin embargo, muestra dos palabras y un morfema que registran la mutación mencionada en posición intervocálica y ante consonante: el etnónimo <Sola> (es decir [ʃula]), el morfema multiplicador <-la>, y la voz <malca> (o sea [malka]). Gracias a la evidencia proporcionada por otras variedades aimaraicas y por el quechua mismo, podemos sostener que tales formas provienen de *\*šura*, *\*-ra* y *\*marka*, respectivamente. De acuerdo con lo señalado en nuestro estudio de la evolución del aimara (*cf.* Cerrón-Palomino 2000: cap. V, § 1.6), la variedad lupaca, descrita por Bertonio, y colindante con el área cuzqueña, parece registrar ya la propagación del fenómeno en contextos similares a los ofrecidos por el texto del cantar, aunque en forma abortada, puesto que la versión actual del mencionado dialecto lo ignora, quedando, como huella de su operación, en los pocos ejemplos que el ilustre jesuita italiano recoge. Si entonces, en el texto subyacente propuesto, las formas en discusión aparecen con /r/ y no con /l/, ello obedece a que estamos asumiendo que el fenómeno de lateralización en tales contextos probablemente estaba en su inceptión. Como quiera que hubiese sido, el texto B, que normaliza la versión ofrecida por el cronista,

18 Dice, en efecto, el jesuita italiano, al llegar a esta letra del abecedario castellano en su *Vocabulario*: “Ningun vocablo desta lengua Aymara comienza por R, aunque mucho se vsa en el medio, y fin de las dicciones” (*cf.* Bertonio, *op. cit.*, II: 303).

lo consigna como un hecho de habla, es decir manifiesto al momento de ser consignado.

De otro lado, el texto también ilustra el fenómeno de contracción vocálica, tan consustancial al aimara en su conjunto, la misma que se da en la secuencia *-ya* ‘causativo’ más *-i* ‘tercera persona agente’. De acuerdo con las reglas morfofonémicas de la lengua (cf. Cerrón-Palomino 2008a: §1.2), el sufijo de tercera persona, de naturaleza “fuerte”, exige la caída de la vocal temática precedente, es decir tenemos el proceso *-ya-i* > *-yi*, tal como se aprecia en B (versos 4 y 6).

Otros dos fenómenos, esta vez de orden más bien superficial, se advierten también en el texto. Nos referimos, por un lado, a la absorción fonética de la vocal final por la yod homorgánica en la secuencia *-la-y-i* > *-la-y*; y, por el otro, al adelantamiento de la vocal /a/ en [e] en sílaba trabada y ante yod, provocando finalmente el reajuste de *-la-y* en *-le-y*, tal como se puede apreciar en los versos 4 y 6. Este último fenómeno, por lo demás, también se encuentra documentado en la obra del eximio aimarista italiano (cf. Bertonio 1612: II, 93, 191, 210).

#### 5.2.1.2. Aspectos sintácticos

Sintácticamente, es de advertirse que el texto ilustra la construcción típica de la frase objetiva aimara, que por la época estaba en vías de perder su marca abierta, que era *\*-ha* (cf. Cerrón-Palomino 1997c: § 5.3.1.3): así, la expresión <Solay malca> de los versos 3 y 5, en forma repetida, es el OD de los verbos contenidos <chimbo-> ‘poner borlas’ y <axco-> ‘poner sayas’, respectivamente, y no porta, aparentemente, marca alguna. Decimos que ello ocurre en apariencia toda vez que la vocal del núcleo de la FN-objeto, que en el presente caso es <malca>, pudo haber llevado el alargamiento vocálico que, como consecuencia de la pérdida de la /h/ del morfema de caso mencionado y de la consiguiente contracción de sus vocales encontradas (teóricamente, se habría tenido algo como *malka-*, a partir de *\*marka-ha*), se emplearía aún como marca acusativa hacia fines del siglo XVI. Por lo demás, no sorprende que la longura de la vocal final haya sido pasada por alto por el cronista, nada acostumbrado a percibir fenómenos de naturaleza cuantitativa. Pero, además, no olvidemos que el texto betancino habría sido proferido por un quechuahablante, nada acostumbrado a distinciones vocálicas como la mencionada. De todas maneras, dicho alargamiento se irá perdiendo en el aimara, y en adelante la marca de objeto adquirirá un carácter más bien sintáctico (el orden preverbal casi fijo) e incluso se la reinterpretará como una supresión del elemento vocálico final del núcleo de la frase, como ocurre en el aimara sureño moderno. Ya fuera con vocal alargada o corta, el hecho es que el texto revela, sin temor a yerro, una construcción objetiva típica de la lengua.

## 6. El aimara cuzqueño: ¿lengua o dialecto?

Tras nuestro intento en la probanza lingüística y documental del uso de una variedad aimara empleada por los propios incas antes de su quechuización, conviene preguntarse sobre el estatuto de dicho registro idiomático en términos de su relación con las demás hablas aimaraicas pertenecientes a la rama sureña. ¿Se trataba de una entidad suficientemente diferenciada del resto de sus congéneres sureños, o no pasaba de ser sino un dialecto más, muy cercano a aquellos? Obviamente, para dar una respuesta concluyente al respecto, hace falta contar con mayores datos de carácter lingüístico propiamente dicho para las variedades de cuya existencia apenas tenemos noticias, cosa que, conforme se vio, resulta remota, al menos por el momento.

Con todo, en especial gracias al texto del cantar, es posible esbozar la hipótesis según la cual la variedad referida no sería sino un dialecto muy cercano a los hablados al sur del Cuzco, y, en general, a los de toda el área sureña. Sus rasgos singulares consistirían en algunas particularidades de índole fonética, por lo general superficiales y compartidas, como se sugirió, a los cuales deben añadirse, como es natural, ciertas peculiaridades de orden léxico. Algunas de tales características pueden achacarse también a su condición de lengua en vías de desplazamiento por el quechua así como al influjo de antiguas lenguas de sustrato, entre las cuales estaría la puquina. Gramaticalmente, en cambio, y el texto betancino lo ilustra a cabalidad, existe la certeza de estar ante una misma lengua, diferente de la rama central, pero regida por los procesos morfofonémicos compartidos por todos los miembros de la familia lingüística.

Ahora bien, al tiempo en que se recordaban los versos del cantar, seguramente fragmentarios ya, y sobre todo en forma ritualizada, tomándoselos como si fueran quechua, todavía existían variedades aimaras habladas al sur y al oeste del territorio cuzqueño. Como se dijo, la documentación colonial es particularmente generosa en proporcionarnos informaciones al respecto, en especial las “Relaciones Geográficas”. Estas, lo dijimos ya, no solo hacen referencia a variedades aimaras de procedencia altiplánica a través de la reubicación de colonos originarios de dicha región sino también, de manera mucho más interesante, a la presencia de hablas aimaraicas *nativas* de la región. En efecto, estas aparecen, unas veces como variantes “corruptas” (cf. Carabajal [1586] 1965: 214), otras como *hahuasimi* ‘lengua fuera de la general’ (cf. Monzón [1586] 1965c: 239), y en un caso recibe nombre propio, como cuando se nos habla de la “lengua chunbivilca” (cf. Acuña [1586] 1965: 320-324)<sup>19</sup>. Conforme lo sugerimos en otro

19 Incidentalmente, en la “Relación de los collaguas”, estos aparecen registrados como hablantes de aimara, su “lengua propia y natural”; pero también se llama la atención sobre la

lugar (ver ensayo II-7, § 4), sobre la base de la evidencia toponímica proporcionada en dichos documentos, y en relación con las “lenguas” allí mencionadas, podemos sostener que tales designaciones responden a descripciones impresionistas de los informadores, que muchas veces desconocían el aimara, o cuando tenían algún conocimiento de la variedad modélica usada en el altiplano, estaban proclives a juzgar las hablas que encontraban, muy quechuizadas ya por entonces, como entidades completamente ajenas a la lengua. De allí que, por ejemplo, tomar la “lengua chunbivilca” como aimara diferente de la altiplánica, en razón de haber sido objeto de una designación local propia, nos parece exagerado, sobre todo teniendo en cuenta el carácter impresionista de los testimonios ofrecidos por los informantes e intérpretes de las “Relaciones”. Lo más lógico es suponer que se trataría de un dialecto con características similares a las atribuidas al aimara cuzqueño, teniendo especialmente en cuenta su proximidad territorial<sup>20</sup>.

## 7. La lengua secreta de los incas

Conforme se adelantó en § 1, Garcilaso refiere que el soberano cuzqueño y su corte hacían uso de una lengua particular, de carácter secreto. El mismo dato lo consignan otras fuentes, entre ellas, y de modo más fidedigno, las “Relaciones Geográficas” (cf. Cantos de Andrada [1586] 1965: 307); pero también el mercedario Murúa ([1613] 1987: II, XII, 377) y el jesuita Cobo ([1653] 1956: XII, III, 64). Como se dijo, dicho idioma ha sido atribuido por los estudiosos, sucesivamente, a versiones arcaicas del quechua, del aimara y del puquina. El problema de filiación obedecía al hecho de que, hasta hace poco, el material aducido en función de ello se limitaba a los pocos términos (básicamente antropónimos y topónimos) que el historiador mestizo, incapaz de explicarlos a partir de sus conocimientos más bien limitados de la realidad lingüística del área cuzqueña, juzgaba pertenecientes a la lengua arcana de cuya existencia se tenía memoria. Algunos de tales términos podían interpretarse ya sea a partir del quechua o del aimara, quedando sin embargo un resto de oscura identificación (ver ensayo I-3). En medio de tal orfandad de materiales, el texto del cantar coloca al estudioso,

---

existencia de lenguas “bárbaras” e “ígnotas” en la zona, entre las cuales, aparte de las hablas mitmas, podría haberse incluido también la puquina (cf. Ulloa y Mogollón [1586] 1965: 328-329).

20 Incidentalmente, nótese que en la “Relación de Potosí y su descubrimiento”, ordenada levantar por el virrey Toledo, se dice que el intérprete Jerónimo Hernández se vale del aimara para hablar con don Diego Huallpa, el chumbivilcano que descubrió la mina (cf. de la Fuente Sanct Angel y Hernández [1572] 1965: 357-358).

por primera vez, ante un valioso documento que puede, en parte al menos, sacarlo del entrapamiento en que se hallaba sumido. Así parecen haberlo entendido Szemiński, Torero, y el que escribe.

En cuanto a nuestra posición, bastará recordar que en el trabajo varias veces aludido (ver ensayo inicial) ya nos hemos ocupado ampliamente del problema, postulando el puquina como el posible idioma arcano de los incas míticos, hecho que sin embargo, a simple vista, podría contradecirse a la luz del examen efectuado sobre el texto comentado. En efecto, según nuestro análisis, como se recordará, la gramática subyacente al texto mencionado no puede corresponder sino a la de una variedad aimara. No obstante, si esta hubiera sido la “lengua particular” de los incas, de uso secreto y exclusivo, ¿dónde radicaría el carácter hierático que se le atribuía si se la hablaba precisamente no solo en el valle del Cuzco sino en los territorios comarcanos a él? A menos que se piense en una *lengua* aimara, radicalmente diferenciada de sus congéneres vecinas, la identificación de esta entidad como el “lenguaje particular” de la nobleza imperial cuzqueña no parece tener sustento, como lo barruntaba ya el propio Murúa<sup>21</sup>, y como lo demuestra el análisis practicado en el texto.

Ahora bien, nótese que la tesis del puquina como idioma secreto se sustenta, hasta el momento, solo en indicios de carácter fundamentalmente mitohistórico; lingüísticamente, en cambio, los indicios a favor de ella no pasan de ser meramente inferenciales. Así, desde el punto de vista legendario, los incas primordiales habrían tenido como cuna de origen la región del Titicaca, desde donde habrían emprendido su marcha hacia el valle del Cuzco. En términos idiomáticos, la lengua más importante del territorio lacustre era la collapuquina, antes de su desplazamiento gradual por el aimara primeramente y por el quechua después, idiomas ambos de procedencia centro-andina. Una vez llegados al Cuzco los fundadores del futuro imperio, como grupo minoritario que eran, se habrían visto en la necesidad de aprender la lengua más difundida de la región, que por entonces sería la aimara<sup>22</sup>. Sin posibilidades de retroalimenta-

21 Dice, en efecto, el mencionado cronista, que los pupilos de la nobleza cortesana tenían, entre sus maestros, uno que les “enseñaba al principio la lengua del Ynga, que era la particular que él hablaba, *diferente de la quichua y de la ayмара*, que son las dos lenguas generales de este reino” (cf. Murúa, *op. cit.*, II, XII, 377; énfasis provisto).

22 Refiere Cabello Valboa que, al tiempo en que Manco Cápac llega al Cuzco, el valle estaba “muy poblado de naturales, y muy frecuentado de extrangeros de tres y quatro lenguas á la redonda (que en aquel tiempo no se disponían los ánimos a muy largas peregrinaciones) *a causa de las muchas, y muy diferentes lenguas y costumbres que a cada legua se yban hallando*” (cf. Cabello Valboa [1586] 1951: III, X, 269; énfasis agregado). La situación plurilingüe descrita, que no parece haber sido simple conjetura, habría ido homogeneizándose en favor del aimara procedente de los Andes Centrales.



ción y encerrados dentro de un territorio de habla aimara, los incas míticos habrían ido perdiendo los mecanismos de transmisión intergeneracional de su idioma a medida que sus descendientes se aimarizaban en virtud de las alianzas matrimoniales e interétnicas inevitables de las que nos hablan las crónicas. Una vez aimarizados plenamente, la lengua originaria, anquilosada ya, habría sobrevivido a través de algunas palabras y giros expresivos asimilados dentro del nuevo idioma adquirido. Cuando a su vez, siglos más tarde, el aimara era absorbido por el quechua, luego de la conquista de los territorios del Chinchaisuyo, dicha lengua habría corrido una suerte semejante a la del puquina, siendo identificada después, en la memoria de los orejones, como el idioma originario de sus ancestros míticos. De aceptarse esta interpretación, la lengua secreta de la cual se guardaba el recuerdo habría sido una variedad puquina transfigurada en aimara: es decir, en términos lingüísticos, estaríamos frente a un aimara de sustrato puquina.

De hecho, como lo hemos señalado previamente, el texto del cantar abonaría a favor de dicha interpretación. En efecto, el segundo verso —<yndin yoca>—, que es una aposición respecto del primero —<Ynga Yupangue>—, parece mostrar una construcción puquina de naturaleza genitiva, donde el poseedor <yndi> ‘sol’ está flexionado con la marca *-n* del puquina sin que el elemento poseído <yoca> ‘hijo’ porte el sufijo posesivo respectivo (en este caso de tercera persona), como lo exigen el aimara y el quechua. De esta manera, /indi-n yuqa/ ‘hijo del sol’ preservaría una estructura puquina dentro de un texto de corte aimara. Por lo demás, la misma forma frasal se repite en la toponimia cuzqueña referida a los nombres míticos de los santuarios, comenzando por aquel de <Vilcanota>, es decir /wiłka-n uta/ ‘casa del sol’, o mejor aún en vista de <Poquencancha>, o sea /puqi-n kanča/ ‘aposento de los puquinas’ (ver ensayo I-2, § 6.1.1 para más ejemplos).

Finalmente, es de suponer que quedarían también vocablos de la lengua, para cuya interpretación etimológica no bastan ya el aimara ni el quechua. Una de tales palabras bien podría ser <huanacauri>, que González Holguín da como sinónimo de <ccuychi> “arco del cielo”, aunque en su variante <huayacauri> (cf. *op. cit.*, I, 73) y Santa Cruz Pachacutiy como equivalente de aquella y de su forma chinchaisuya <turumanya>, proporcionándonos al mismo tiempo otra variante <yayacauri> (cf. Pachacutiy, *op. cit.*, fol 7v). Como era de esperarse, el término, ya desconocido, que luego pasó a designar al santuario famoso cerca del cual Manco Cápac divisó el arcoiris, fue motivo de distintas “lecturas” formales, al no identificarse como quechua ni como aimara, siendo incluso objeto de una etimología popular muy temprana sugerida por el mismo Pachacutiy, quien, no obstante ser él mismo de extracción aimara, prefirió interpretarlo como significando la expresión quechua <huayna captii> ‘cuando era yo joven’,

atribuida a Manco Cápac, el fundador del Cuzco (*cf. op. cit.*, fol 7v: acotación al margen). Con interpretaciones como las del cronista de Canas y Canchis, lo único que se estaba probando era la naturaleza completamente enigmática del término, acaso de procedencia puquina.

## 7

### Los “aymaraes del Cuzco”

La mucha variedad que ay en la pronunciacion de la lengua Aymara la haze parecer difficultosa y quasi diferente la que se habla en vna prouincia de la que se habla en otra, por que en vnas prouincias se pronuncia mas gutturalmente, que en otras, en vnas quitan letras, o las mudan, o añaden, o hazen muchas sinalephas y syncopas, en otras no hazen nada desto y con todo es toda ella vna lengua y de vna misma construccion.

Tercer Concilio ([1584] 1985: “Anotaciones”, fol. 79)

## 0.

En la introducción a su gramática del aimara, Middendorf ([1891] 1959: 60) declaraba que “la designación actual de los indios collas y su lengua como aymarás, viene, lo mismo que el nombre de la lengua quechua, de los españoles, y en verdad ambos nombres parecen haberse usado al mismo tiempo”. A más de cien años de formulado dicho juicio, la historiografía lingüística andina no puede estar sino de acuerdo con la observación hecha por el estudioso germano. En efecto, ni el quechua ni el aimara tenían designación propia y fueron los españoles quienes, luego de tanteos imprecisos iniciales, optaron por el recurso generalizado a la etnonimia para bautizar, valiéndose de ella, a las dos lenguas generales del antiguo Perú como *quechua* y *aimara*, respectivamente. La primera documentación de tales usos, asimismo, aparece consignada en 1559 para el aimara y en 1560 para el quechua (véase ahora Cerrón-Palomino 2008b: I-1, 2).

En ambos casos, sin embargo, la motivación de tales designaciones, es decir de su etimología inicial, es todavía materia de debate, y, sin ir muy lejos, ya el propio Tschudi ponía en tela de juicio la tesis según la cual el nombre de *quechua*, cuyo significado original es ‘zona templada’, habría sido tomado en recuerdo de los pueblos que hablaban dicha lengua, y que habrían tenido como hábitat precisamente los valles templados de la cuenca alta del río Apurímac (cf. Tschudi [1891] 1918: 153)<sup>1</sup>. Por lo que respecta a la designación de *aimara*, nombre que estaría aludiendo al grupo étnico de los “aymaraes” de la cuenca alta

---

1 Ver, sin embargo, lo señalado en el ensayo final del presente volumen, § 4, a propósito de la “lengua general”.

del río Pachachaca, el mismo sabio suizo la impugnará como errática, suscribiendo la tesis de Markham ([1871] 1902: “Apéndice”), quien sostenía que el glotónimo precitado era producto de un lamentable error en que habrían incurrido los jesuitas asentados en la doctrina de Juli (Puno), al desconocer la procedencia de los mitmas aimaraes a quienes evangelizaban y de quienes habrían aprendido su lengua. Lo cierto habría sido, sin embargo, que los mencionados aimaraes hablarían originariamente quechua y no aimara: tal la confusión histórica de que habrían sido víctimas los jesuitas en opinión de Markham y de Tschudi.

Pues bien, ¿hasta qué punto es cierto lo señalado por el historiador británico y por el filólogo suizo? En lo que sigue quisiéramos discutir los argumentos esbozados por Tschudi en abono de la tesis de Markham. Crucial para ello será reexaminar los textos de las “Relaciones geográficas” que, publicadas entre 1881-1897 (*cf.* Jiménez de la Espada 1965), fueron consultadas, al menos en sus entregas iniciales, por el primero de los autores mencionados, aunque no por Markham, cuyo trabajo antecedió a la aparición de tales fuentes<sup>2</sup>.

## 1. Los “aymaraes del Cuzco”

Para Tschudi, como para Markham, el aimara, designado originariamente como “lengua colla”, se habría hablado al sureste del Cuzco, en el altiplano peruano-boliviano actual, territorio que habría sido su emplazamiento primigenio. Cualquiera otra presencia de pueblos de habla aimara al oeste de la antigua capital imperial —y la documentación colonial hace referencia constante a ello— acusaría procedencia altiplánica, como resultado de la política de conquista y poblamiento de los incas consistente en el traslado masivo, en calidad de colonos, de grupos de pobladores de territorios recientemente anexados al imperio a otros

2 Como se sabe, bajo el título de “Relaciones geográficas de Indias”, el famoso erudito y bibliógrafo español Marcos Jiménez de la Espada dio a conocer una serie de documentos de la época de Felipe II, los mismos que responden a una suerte de censo general dispuesto por la autoridad imperial para que, atendiendo a una lista de 50 preguntas, se recabaran informaciones de tipo estadístico, histórico-geográfico y administrativo de los dominios tanto ultramarinos como peninsulares. Del medio centenar de preguntas que integran el cuestionario, de particular interés para nuestro cometido son las de los números 5, que indaga sobre la situación lingüística de los corregimientos (“si ay diferentes lenguas en la provincia, o tienen alguna general en que hablan todos”); 1 y 13, que averiguan sobre los nombres de los pueblos y sus significados; y la 9, que trata sobre el nombramiento y fundación de los pueblos. De este modo, los documentos se constituyen en un valioso arsenal de geografía lingüística y particularmente de información toponímica.

espacios previamente conquistados: tal la institución conocida con el nombre de *mitma*. Precisamente uno de tales grupos transplantados, aunque esta vez de habla y procedencia quechuas, habrían sido los “aymaraes” relocalizados en territorio lupaca, concretamente en el centro misional de Juli, que los jesuitas regentaron por disposición del virrey Toledo, despojándose a los dominicos (cf. Meiklejohn 1988: cap. VI). Tales “aymaraes”, en contacto con los lupacas de habla aimara, habrían finalmente abandonado su quechua nativo para asimilar la lengua de la región, en la misma forma en que lo habrían hecho los mitmas restantes de la zona, entre ellos los chinchaisuyos<sup>3</sup>.

Conviene averiguar entonces qué otros pueblos eran de lengua aimaraica, aparte de los de la zona altiplánica, según la documentación colonial disponible. Una de tales fuentes es la *Doctrina Christiana*, en cuyas “Annotaciones” a la traducción aimara de las versiones del catecismo encontramos la primera nómina de tales pueblos: figuran allí, aparte de los de procedencia eminentemente altiplánica (collas, lupacas, pacajes, charcas, carangas y quillacas), los canchis, canas y contes, pero también los propios “aymaraes” (cf. Tercer Concilio [1584] 1985: fol. 78). La otra fuente importante a este respecto es nada menos que Bertonio, el primer gramático de la lengua, quien también enumera las *naciones* que hacen uso del idioma, ofreciéndonos una lista coincidente con la de los traductores conciliares, aunque dejando de mencionar a los contes (o *condes*; cf. Bertonio [1603] 1879: “Al lector”). Tales enumeraciones omiten mencionar seguramente otros pueblos: nos lo sugieren las mismas “Annotaciones” de la *Doctrina*, pues, tras enumerar la lista proporcionada, sugieren la existencia de “otras naciones” que también se valían del mismo idioma. Es más, al presentar el “Vocabulario breve de los vocablos que ay en esta doctrina por su Abecedario” (fols. 79v-80), somos advertidos que algunos de tales vocablos son de uso local, propios de los pueblos enumerados, pero que también los hay algunos que serían exclusivos del habla particular de los “Aymaraes del Cuzco”, siendo esta la única referencia que se hace a dicha variedad dialectal. Naturalmente que, conforme lo advertimos en otro lugar (cf. ensayo II-6, § 5), la alusión hecha a los “aymaraes del Cuzco” no debe tomarse literalmente como referida al habla de los habitantes de la antigua metrópoli incaica, que para entonces ya estaban completamente quechuizados, sino a los distintos pueblos localizados al oeste

---

3 Que estos chinchaisuyos, de habla quechua, y los otros mitmas reubicados en Juli aún mantenían su identidad a mediados del siglo XVIII, no obstante haberse aimarizado, nos lo dice el aimarista Wolfgang Bayer, uno de los últimos jesuitas radicados en aquella localidad, en vísperas de la expulsión de los miembros de su orden, según cita del propio Tschudi (cf. *op. cit.*, 151-152).

de aquella, y que, jurisdiccionalmente, pertenecían, en el siglo XVI, al obispado del mismo nombre.

Para Markham, sin embargo, de las “naciones” listadas, y no obstante el testimonio de Bertonio, ni los canas ni los canchis habrían sido de parla aimara, y en cambio hablarían “un dialecto derivado de la lengua del Inca”, que no sería sino el quechua (*cf. op. cit.*, 66). De esta manera, una vez más, el aimara sería un idioma procedente del Collao, y, en última instancia, en un intento por salvar posibles contradicciones, llega a sostener que esta entidad idiomática habría sido “solo un dialecto del idioma Inca o Quichua” (*cf. op. cit.*: 87), aunque tenga “terminaciones diferentes para los números y casos de los nombres, y números y personas de los verbos” (*ibidem*). Por su parte, Tschudi, que parece avalar la idea de la adscripción del quechua a los canas y canchis (ni él ni Markham hacen alusión a los *condes*), rechaza enérgicamente, sin embargo, la pretendida filiación de la lengua con el aimara, por considerarla “errónea” (*cf. op. cit.*, 159), y con justa razón. Con todo, ambos estudiosos coinciden en dejar pasar por alto el detalle proporcionado por las “Anotaciones” en relación con la existencia de un “aimara cuzqueño”.

Pues bien, en las secciones siguientes veremos como, aparte de la referencia escueta de las “Anotaciones” de la *Doctrina* a dicha entidad lingüística, hay otros documentos más informativos que parecen corroborar la existencia de la misma. Tales testimonios provienen precisamente de las “Relaciones geográficas”, valioso documento que, según se adelantó, Markham desconocía, por lo menos cuando lanzó su hipótesis de la “confusión histórica” de los jesuitas, pero que el sabio suizo llegó a consultar cómodamente.

## 2. El aimara de las “Relaciones”

Como lo hemos venido sosteniendo repetidamente, las “Relaciones geográficas” constituyen una fuente documental “valiosísima” para el estudio de las lenguas andinas, pues, según lo reconocía en su tiempo el propio Tschudi, “nos dan a conocer la existencia de algunos idiomas del Perú, de los que no teníamos noticia” (*cf. op. cit.*, 158). Y así, para el cometido que perseguimos, cinco de ellas resultan particularmente pertinentes: la primera de ellas, la del corregidor de Huamanga, Pedro de Carabajal, de la provincia de Vilcas Guaman ([1586] 1965: 205-219); las tres siguientes, las del corregidor Luis de Monzón, correspondientes a los repartimientos de Atunsora ([1586] 1965a: 220-225), de San Francisco de Atunrucana y Laramati ([1586] 1965b: 226-236), y de los Rucanas y

Antamarcas ([1586] 1965c: 237-248); y la última de ellas, la de Francisco de Acuña ([1586] 1965: 310-325), corregidor de Condesuyos y Chumbivilcas)<sup>4</sup>.

Pues bien, comencemos señalando, en relación con la “Descripción de la provincia de Vilcas Guaman”, que Pedro de Carabajal enumera diez curatos con sus anexos respectivos, todos ellos pertenecientes a la jurisdicción de la provincia, y de cuya situación lingüística nos dice que “en esta provincia [se habla] la lengua general que llaman *quichua*, la cual les mandó hablar el inga Guaynacpac a todos los indios deste reino; *aunque entre ellos hay otras diferencias de lenguas, traídas de donde tuvieron su principio y origen*” (énfasis nuestro; *cf. op. cit.*, 206). Y así, en efecto, nos enteramos de que, a la par que todos los curatos mencionados se sirven de la “lengua general” quechua, algunos de los integrantes de ocho de ellos (Totos, Chuschi, Putica, Guancaraylla, Quilla, Colca, Papres y Guampalpa) “hablan la aymará”. Se precisa además que, en uno de tales pueblos —el de Chuiqui y anexos— se registra una variedad de “aymará corrupta”. Finalmente, cerrando el documento, se deja constancia expresa de que todos los “indios desta provincia”, con excepción de los del curato de Guampalpa y anexos (Guarcas, Cacha y Guamanmalca), “questos son tanquiguas, naturales desta provincia de Vilcas”, son “advenedizos, traspuestos por el Inga del Cuzco” (*cf. op. cit.*, 219).

Con respecto al repartimiento de Atunsora, Luis de Monzón señala que “al presente hablan la lengua general *qucha* [sic] del Inga”, agregando a renglón seguido que hablan “otra lengua natural suya, ques la lengua aymará, y tienen otras lenguas en que se hablan y entienden, que se llaman *hahuasimi*, que quiere decir lengua fuera de la general” (énfasis surtido; *cf. op. cit.*, 221). Como se puede apreciar, en este caso, al lado del quechua, se hablaba, como “lengua natural” (*i. e.* materna) el aimara, pero además existían otros idiomas no identificados, los

---

4 No discutiremos aquí la *Relación* de Ulloa y Mogollón ([1586] 1965: 326-333), en la que se nos dice que “los *collaguas* [del cañón del Colca, Arequipa] usan generalmente la lengua *aymará* y la tienen por propia y natural”, aun cuando, como se verá, ella abona la tesis que defenderemos en el presente trabajo. Valga la ocasión, sin embargo, para llamar la atención sobre el hecho de que, cuando en el mismo documento se dice que los indios “de la provincia de *Cavana* hablan la lengua general del Cuzco *corruta* y *muy avillanada* (énfasis agregado)”, por “lengua general del Cuzco” hay que entender una variedad sureña del quechua, de procedencia chinchaisuya y no necesariamente idéntica a la cuzqueña de entonces, pues de lo contrario no se entendería cómo el dialecto moderno cabanense, que se parece al cuzqueño actual, podría haber merecido una caracterización tan despectiva como la que se emplea en el pasaje del documento citado. Ver, al respecto, el § 1 del ensayo final del presente volumen.

mismos que recibían el apelativo de *hahuasimi* (cf. también p. 222). De otro lado, en relación con el repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati, se nos dice que "hay diferencias de lenguas", pues incluso "cada cacique tiene su lengua", pero que al lado de sus hablas particulares todos hacen uso de la lengua general quechua (cf. *op. cit.*, 228). Finalmente, dice lo propio respecto de los rucanas antamarcas, observando que aunque en general hablan el quechua, pueblos como los de Antamarca, Apcaraes, Omapachas y Huchucayllos, tienen "de por sí una antiquísima", considerada como *hahuasimi* (cf. *op. cit.*, 239). En fin, por lo que toca, en fin, al informe del corregidor de Condesuyos y Chumbivilcas, quien da cuenta de la situación de ocho curatos, somos notificados que en dos de ellos (Cotahuasi y Alca, con sus respectivos anexos) el idioma "natural" es la "lengua *quíchua*", pero que, además, sus pobladores hablan la "lengua general del Inga"<sup>5</sup>; de los pueblos de Llusco y Quinota nos refiere que hablan "la lengua aymará", como idioma materno, además de la "general del Inga" (cf. *op. cit.*, 315-317); y, finalmente, nos informa que la lengua natural empleada en los curatos restantes (Capamarca, Colquemarca, Bellille y Libitaca) es la *chunbivilca*, pero que en todos ellos se sirven de la lengua "general del Inga, quechua" (cf. *op. cit.*, 324).

### 3. ¿Mitimaes altioplánicos?

Como se mencionó, uno de los primeros investigadores que llegó a manejar los datos proporcionados por las "Relaciones geográficas" fue nada menos que Tschudi, quien procedió a evaluar las informaciones de los corregidores citados en la sección precedente, con excepción de las correspondientes a las de los Rucanas y Antamarcas, que por alguna razón omite. Conviene entonces preguntarse, dejando de lado la mención hecha a los idiomas *hahuasimi* por parte de Luis de Monzón y de la lengua chumbivilca referida por Francisco de Acuña, ¿qué significan para Tschudi las referencias hechas allí en relación con

5 Como quiera que en este documento, así como en los anteriores, la expresión "lengua general" equivale a lengua "del Inga", o sea el quechua, cuando leemos que los de Cotahuasi y Alca tienen como idioma natural el quechua aunque hacen uso de la "general del Inga", creemos estar ante un simple *lapsus* del copista, pues por *quíchua* debemos entender, en el pasaje citado, *aymará*. Así lo interpreta también Tschudi (cf. *op. cit.*, 165), como parece lógico. Sin embargo, Torero llega a sostener que en los mismos pasajes *quíchua* debía leerse como *aimara* (cf. Torero [1970] 1972: 67-68), ratificándose en ello en un trabajo posterior (cf. Torero 1998), en el que interpreta *quíchua* como variedad aimara *cundi*. Sobra decir que dicha interpretación, que al autor le parece "expresa", no lo es, en la medida en que se trata de una lectura estrictamente personal. Sobre este punto, véase ahora el ensayo II-8, § 3.1.



el registro del aimara, señalado a veces como “lengua natural” para algunos de los pueblos mencionados?

La respuesta no se deja esperar: para el filólogo suizo, la presencia de pueblos aimarófonos en tales territorios estaría denunciando sencillamente una procedencia altiplánica. Lo dice así al sostener que los “datos [aportados por las *RG*] nos dan, a su vez, indicios para fijar aproximadamente los puntos en los que se hallaban establecidos [sic] colonias sacadas de la población de la provincia del Kol’ao y a la que se dio infundadamente el nombre de aymarás” (*cf. op. cit.*, 165). El mismo estudioso había observado previamente que los collas<sup>6</sup>, de naturaleza levantisca, se habrían hecho especialmente merecedores de tan drástico destierro por parte de los incas (*cf. op. cit.*, 149-150). Según dicha interpretación, entonces, los pueblos aludidos en las “Relaciones” serían de habla originaria quechua, a los cuales se les habrían unido, en calidad de colonos transportados, no solo contingentes altiplánicos de parla aimara, sino también grupos desconocidos de otras tantas lenguas incógnitas llamadas *hahuasimi*. Incluso el idioma denominado chumbivilca, reportado por Francisco de Acuña, habría sido “también una lengua extranjera (hawasimi), la que probablemente ha desaparecido del todo” (*cf. op. cit.*, 165). Así, pues, tal como lo adelantáramos, Tschudi suscribía la tesis de Markham del origen exclusivamente altiplánico de la lengua.

#### 4. Evaluación de la tesis mitimaica

De los datos proporcionados por las “Relaciones” sobre los pueblos listados en § 2, que a fines del siglo XVI formaban parte del obispado del Cuzco (*cf. Ramírez [1597] 1906*), se desprende que la situación lingüística de los mismos era sumamente compleja. En efecto, al lado del quechua, cuya omnipresencia como lengua general de los pueblos resulta patente, se hace alusión al mismo tiempo, si bien solo para algunos de ellos, no solo al aimara, en condición de “idioma natural”, sino también a un grupo de hablas particulares subsumidas bajo el membrete de *hahuasimi*, o “lengua antiquísima”, es decir lenguas abiertamente diferentes de la general. Y, en un caso, por lo menos, se menciona a una de estas con nombre étnico propio: la chumbivilca. Por encima del mosaico idiomático descrito se erguía el quechua como lengua común, sugiriéndonos la presencia de un bilingüismo generalizado que, siglos más tarde, se resolvería en un monolingüismo en favor de dicho idioma. No debe extrañar entonces que por la época en que Markham y Tschudi escribían, desaparecida ya la diversidad

6 Tras el deslinde histórico y el esclarecimiento lingüístico propuestos en el ensayo I-2, § 5, sobra decir que en este pasaje Tschudi está identificando equivocadamente a los collas, de acuerdo con la versión tradicional, como a pueblos de habla aimara altiplánica.

idiomática señalada, no hubiera huellas de aquel plurilingüismo, habiéndose borrado del todo la presencia aimara, al menos en los territorios mencionados, dando la impresión de que esta lengua nunca se hubiera hablado, no al menos como idioma local, al noroeste del altiplano collavino.

Llegados a este punto conviene preguntarse si la presencia del aimara mencionada en la documentación examinada debe interpretarse como el resultado de la preservación del habla de poblaciones extrapoladas de la región altiplánica o como el vivo testimonio de su raigambre “nativa” en tales territorios desde tiempos preincaicos. Al respecto, debemos señalar que las informaciones proporcionadas se prestan, en verdad, a ambas interpretaciones, por lo que no deben extrañarnos las posturas contrapuestas a que dieron lugar posteriormente. Sin embargo, cabe precisar que la fuente consultada, lejos de ofrecernos un panorama simplista de carácter excluyente, parece indicarnos, más bien, la presencia tanto de hablas aimaras implantadas como de variedades aimaraicas oriundas del lugar. Veamos cada caso por separado.

Dentro del primer tipo, es decir de las variedades transplantadas, deben incluirse prácticamente todas las hablas aimaras referidas en la relación de Juan de Carabajal, correspondiente a la provincia de Vilcasguamán, pues, como se mencionó en § 2, allí se dice explícitamente que todos los indios de los diez pueblos registrados, con excepción de los del curato de Guampalpa y anexos, eran mitmas transplantados por orden imperial. Por consiguiente, es lógico suponer que, a unos cien años aproximadamente de haber sido extraídos de su lugar de origen (que podía ser el altiplano), tales colonos mantuvieran aún su lengua de origen, aun cuando estuvieran en franco proceso general de quechuzación irreversible<sup>7</sup>.

De los indios del curato de Guampalpa se nos dice, en cambio, que eran *tanquiguas*, naturales de la provincia (*cf. op. cit.*, 219), pero que también hablaban “la lengua quíchua y aymará” (215). Siendo entonces naturales del lugar, con lengua materna aimara y con el quechua como segundo idioma, habrá que concluir que la variedad aimara empleada por ellos era igualmente de origen local. La posibilidad de que, siendo lugareños, hayan podido adoptar la lengua de los mitmas aimarahablantes debe ser descartada, toda vez que, hasta donde sabemos, jamás se dio un caso, en lo que fue el antiguo territorio de los incas, en el

---

7 Compárese dicha situación con la que describe Juan de Paz Maldonado ([1586] 1965: 261-264), en su “Relación” del pueblo de San Andrés de Xunxi (en la provincia de Chimborazo, Ecuador). Allí se dice que la lengua hablada por los indios “es la *purua*, que es la suya propia, y todos los más la general del *Inga*, que tienen por más polida; y los *mitimas*, que son de *Condesuyos*, que está junto al *Cuzco*, hablan unos con otros su lengua de aquella su tierra y todos la del *Inga*” (p. 262). La lengua de los mitmas condesuyos era ciertamente la variedad aimara llamada *conde*, que luego desaparecería del todo, sin dejar huella alguna de su presencia en la región.

que una población local hubiera cedido su lengua a favor de la de un grupo de mitmas<sup>8</sup>, mientras que, por el contrario, el fenómeno inverso ha sido la moneda corriente, según es fácil constatarlo. También es posible que se encontraran en la misma condición, dejando de lado a los tanquiguas<sup>9</sup>, los pobladores del curato de Chuqui y anexos, testimoniando la existencia de un “aimará corrupto” (*cf. op. cit.*, 214), pudieran estar testimoniando la existencia de una variedad de la lengua diferente de la collavina, y por lo tanto de origen local: de allí el adjetivo de “corrupta”, que seguramente responde a su comparación implícita con un modelo ideal, que en este caso sería, si no la pacase, la lupaca. A una variedad de aimara igualmente local y no transportada debe asignarse también el idioma de los soras y lucanas, según testimonio de Luis de Monzón, pues estos lo tenían como “lengua natural suya” (*cf. op. cit.*, 221), aun cuando también poseían hablas locales particulares, es decir *hahuasimis*. Finalmente, hecha la aclaración respecto de la confusión de *quichua* por *aimara* (ver § 2, nota 5) en el documento de Francisco de Acuña, podríamos señalar igualmente que los pueblos de Cotahuasi, Achambi y Condesuyos (p. 311), manejaban —por lo menos “algunos dellos”, según se nos dice— el aimara como “su lengua”, al lado de la general o quechua.

De otro lado, como se recordará, las “Descripciones” de Luis de Monzón hacen alusión también a diversas lenguas particulares bajo el rótulo de *hahuasimi*; y la de Francisco de Acuña, a su turno, hace referencia a la “lengua chunbivilca”, hablada por cuatro de los curatos visitados por el autor. ¿Qué lenguas serían estas? Aparte de un crecido número de hablas de mitmas de origen desconocido (“cada cacique tiene su lengua”, nos dice Luis de Monzón al tratar sobre

---

8 Sobre decir que el caso de la implantación del quechua en el Ecuador es diferente, pues ella supuso no solo el traslado de mitmas al territorio conquistado sino la movilización y posterior ocupación de todo el aparato militar y administrativo incaico en la región, tanto que Quito pasaría a ser nada menos que el “nuevo Cuzco”.

9 La designación de *tanquigua* como equivalente de “natural” de la provincia es única en la documentación colonial que sepamos. Analizada morfológicamente, ella parece portar el sufijo *-wa*, que Middendorf consideraba elemento diagnóstico de carácter aimara (*cf. Middendorf, op. cit.*, 64), quedando como un enigma la raíz *tanki*. Ahora bien, en los “Estudios filológicos sobre el dialecto chinchaisuyo”, editados por Vara Cadillo (1920), y que con toda probabilidad son de la autoría de Sebastián Barranca, se hace alusión a un idioma local denominado *tankar* (*cf. p. 29*), que no parece sino una designación local de una de las varias hablas de origen aimara sobrevivientes en el área de Yauyos (Lima) hasta entonces (*cf. § 5*). Creemos que no es aventurado suponer una relación entre ambos nombres —Tanquigua y Tankar—, toda vez que existen fuertes indicios de una conexión muy antigua entre los pueblos de la costa y sierra centrales y la zona ayacuchana (*cf. Cerrón-Palomino 2000: cap. VII*).

los atunlucanas y laramatis), opinamos que algunas de ellas no serían sino hablas aimaras "antiquísimas", claramente diferenciadas del "modelo altioplánico", no solo en razón de sus rasgos propios, quizás no tan alejados de aquel, sino sobre todo por su avanzado grado de quechuización, tanto que en el caso del repartimiento de Chumbivilcas recibiría nombre étnico propio. La razón que nos lleva a esta sospecha es la evidencia toponímica proporcionada por las mismas "Relaciones" y que se corresponde con la mención a tales hablas. De hecho, varios de los topónimos consignados allí, de los cuales se dice, en unos casos, que fueron acuñados por los "ingas antiguos", o que simplemente vienen expresados en "lengua antigua de los propios indios", portan unas veces significados pertenecientes al aimara, y en otras aparecen con reinterpretaciones hechas a partir de su quechuización formal. Conviene, pues, que nos refiramos brevemente a ellos.

Comencemos observando que, aún cuando no es la regla en documentos semejantes, ocurre que en la "Descripción" de Atunrucana y Laramati se proporcionan correctamente algunos significados de los topónimos consignados. Así acontece con el de <Cochani>, que alude a ciertas "lagunas alrededor del pueblo" (p. 230), donde la desinencia *-ni*, de origen aimara, expresa justamente la relación de posesión o atribución (lit. 'lugar con muchas lagunas'); del pueblo de <Santa Lucía de Azqui>, se dice que significa de "temple bueno" (p. 230), y en efecto <asqui> aparece registrado en Bertonio, con el significado de "bueno" (cf. Bertonio [1612] 1984: II, 26); y de <Guaubia> se nota que "quiere decir tierra fría" (p. 232), lo que se confirma con lo registrado por el jesuita italiano, quien recoge <huayhua> (forma metatizada de /wawya/), con el significado de "Remolino del ayre con polvo no muy rezió" (cf. *op. cit.*: II, 154). Por el contrario, falsa etimología podría ser la de <Chuquicancha>, cuyo significado sería "corral barrido" (p. 230), cuando en verdad parece responder a 'aposento de oro', donde *chuqui* es 'oro' en aimara. Producto de una reinterpretación a partir del quechua podría ser también <Caruacuchu> "rincón de tierra amarilla" (p. 231), por 'rincón de llamas', donde <carua> sería 'llama' (como resultado de una metátesis de *qawra*) y no 'amarillo', voz quechua chinchaisuya (pero cf., en la "descripción" de Atunsora, <Caruaraso> "nieve amarilla", p. 222). Para <San Lorenzo de Llauta> se da el significado de "piedras grandes pintadas" (p. 231); sin embargo, el nombre podría haber sido variante de <llayta>, recogido por Bertonio con el significado de "yerua negra de comer, su frutilla se llama Chuncoro, o Murmunta" (cf. *op. cit.*: II, 203). Finalmente, de <Oruisa> se dice que significa "alacrán", en su lengua particular (p. 230). Aunque el término también es consignado como <Iruisa>, la forma correcta parece ser la primera, reportada en diccionarios posteriores (cf. Paz Soldán 1877: 968, Stiglich 1922: 1110). En este caso, sin embargo, el nombre puede interpretarse como un

término íntegramente quechua: \**uruysa* ‘(lugar) abundante en arañas’, donde *uru* es ‘araña’ (o ‘bicho’, en general) e *-ysa* es un sufijo, ahora petrificado, que funcionaba como un ponderativo: así en *puñu-ysa* ‘dormilón’, *wañu-ysa* ‘moribundo’<sup>10</sup>. Notemos, de paso, que a Bertonio no le fue posible consignar la voz aimara para ‘alacrán’, ya que el lema castellano aparece sin equivalente aimara en su tratado léxico (*cf. op. cit.*: I, 33).

También resulta interesante, en este acápite, referirnos al nombre de uno de los curacas que gobernaban el territorio del repartimiento “antes que señoreasen los Ingas”: nos referimos al curaca principal <Caxa Angasi>, de cuyo nombre se dice que significa “espinas azul” (p. 231). Notemos aquí, en principio, que el orden de los elementos del compuesto resulta inusitado en aimara (tanto como en quechua)<sup>11</sup>, pues en todo caso debía esperarse \*<Angasi Caxa>. De todas maneras, siendo <angasi> de origen quechua (\*<*anqa-ş* ‘azul’), lo que hay que destacar aquí es su aimarización, consistente en la vocal paragógica que conlleva, fenómeno típicamente aimara y no quechua<sup>12</sup>.

En cuanto a la “Descripción” de los rucanas antamarcas, allí se nos proporciona el significado de <Omapacha>, que “quiere decir, en lengua de los propios indios particular, tierra de aguas, por haber copia de manantiales” (p. 237). En efecto, quitada la porción <pacha> ‘suelo’, común a ambas lenguas, queda <uma>, que en aimara significa ‘agua’. Asimismo, al etimologizar el nombre de

10 Como sinónimo de ‘araña’, y con alguna modificación en parte achacable a problemas de transcripción, lo recoge Arriaga ([1621] 1999: cap. III, 43: <oroso>): una variedad de araña, “grande y peluda”, que se empleaba para las adivinaciones, observando sus patas tras quebradas. Señalemos, de paso, que la misma etimología vale para <Urosa> (Madrigal, Cailloma): en ambos casos la pérdida de la <y> se explica por influencia aimara. Nótese, finalmente, que el topónimo <Oruysa> parece haber sido confundido con su similar castellano *Oropesa* y asimilado posteriormente a él.

11 Al comentar el mismo topónimo, Torero ([1970] 1972: 74) dice que “aquí el orden de sustantivo y adjetivo es propio del aru, no del quechua”. ¿Habría dicho lo propio respecto de <Condor curi>, el nombre de otro de los curacas del lugar, que se traduce forzosamente como “buitre de oro”? Extraña la afirmación hecha por el colega toda vez que ella solo puede ser formulada por alguien que ignora el orden posicional de los elementos de la frase nominal aimara. Lo más razonable es sostener, aquí y en casos semejantes, que los nombres propios de persona, de naturaleza aditiva, no siempre se rigen por las reglas de la frase nominal quechumara.

12 Que la vocal paragógica no siempre fue /a/ en el aimara sureño, como lo es hoy día, lo prueban varios ejemplos, los más de ellos congelados, en los que la epítesis se hizo en favor de /i/ o de /u/: tal los casos de los apellidos *Condori*, *Mamani*, así como de las voces <supayu> y <concuru>, registrados por Bertonio. Sin duda alguna, se trata de los restos de la antigua regla de epítesis armonizadora que aún subsiste en el aimara central (*cf. Cerrón-Palomino* 2000: cap. V, § 3.2).

<San Francisco de Pampamarca>, se observa que <marca>, "en su lengua antigua propia quiere decir pueblo" (p. 241), voz de indudable origen aimara, incorporada tempranamente al quechua chinchaisuyo. En fin, saliéndonos de la toponimia, encontramos que al tratar sobre las creencias y supersticiones de los indios, se hace alusión al sistema estelar, del cual formaban parte el "lucero de la mañana", que en "su lengua" se denominaba <auquilla>, y las "cabrillas", que en "su lengua" se conocían como <larilla>. Aquí hay que destacar que las raíces <auqui> y <lari> son de cuño aimara, significando la primera 'padre' o 'señor' (cf. Bertonio *op. cit.*: II, 28) y la segunda "tío hermano de la madre, y casi [...] todos los varones parientes de parte de madre" (cf. *op. cit.*: II, 191). La desinencia -lla, común a ambas lenguas, sería la marca afectiva, aunque ya lexicalizada en los ejemplos citados.

Por lo que toca a la relación ofrecida por el corregidor de Condesuyos y Chumbivilcas, al describirse los pueblos de <Bellille> y <Chamaca>, se dice del segundo que el nombre le pusieron los "ingas antiguos" y significaría "escuridad" (p. 322). La palabra, sin embargo, no es quechua sino aimara: así la con-signa Bertonio: <cchamaca> "oscuro, o escuridad" (cf. *op. cit.*: II, 76). Vale la pena traer aquí a cuento que Tschudi le niega al nombre todo entronque aimara, aduciendo que se trata de una voz quechua, "pues en esta lengua *tsama* significa alegrarse, divertirse, lo cual no obsta para que esta palabra tenga en *hahuasimi* el significado de 'oscuridad'" (cf. *op. cit.*, nota 102). Al respecto debemos decir que *çama-* significa en quechua 'alegrarse'; pero esta palabra nada tiene que ver con el topónimo, en forma y significado, ya que en este caso estamos ante *ç'amaka*, cuya textura no conlleva residuos fónicos por explicar (cosa que no ocurre en el caso de la propuesta anterior). Lo que seguramente desorientó al filólogo suizo fue la alusión a los "ingas antiguos" como los acuñadores del topónimo, inferencia explicable cuando se asume, como lo hace el autor, que la lengua de esos "ingas antiguos" fue la quechua, lo cual ya no se puede sostener (ver más abajo). Donde sin embargo estuvo acertado Tschudi fue cuando admite la posibilidad de que en *hahuasimi* el nombre en mención haya podido significar 'oscuridad'. Es justamente lo que queríamos demostrar: que algunos de tales *hahuasimis* fueran variedades de aimara local y no necesariamente ininteligibles entre sí. Sobre <Bellille>, de otro lado, nos informa la "Relación", que "en lengua del inga" significa "buen temple" (p. 332). Para Tschudi (*ibidem*), dicho topónimo no sería quechua ni aimara, y es probable que, como en el primer caso, la considerara de origen *hahuasimi*. En nuestro caso, sin embargo, no le negamos el origen aimara, y creemos que podría tratarse de una voz estrechamente relacionada con el mundo de la agricultura. Así, Bertonio la estaría registrando a través de la raíz <villi->, con el significado general de "esparzir" granos o cosas (cf. *op. cit.*: II, 386-387). González Holguín ([1608] 1952: 1, 352), a su turno,

recoge el derivado <villina> con el significado más restringido (prueba de su carácter prestado en el quechua) de “lo sembrado tierno y en leche que no cubre los terrones”, es decir ‘brote tierno’ de las plantas. Por extensión, <villina (huaila)> aludiría a ‘campos o praderas’. De aquí, creemos estar a un paso del significado proporcionado por el documento: “buen temple”, es decir ‘lugar apacible cubierto de praderas’. La palabra sería, pues, de origen aimara, aunque adoptada ya por el quechua. Por lo demás, el topónimo sugiere una restitución del tipo *\*williri*, en la que el sufijo *-ri* no sería sino el agentivo aimara, dándonos la significación más precisa de ‘(lugar) que tiene prados’ (para el empleo del sufijo en mención en la toponimia andina, ver Cerrón-Palomino 2008b: II-2, § 1).

En el mismo documento de Francisco de Acuña se proporcionan otras etimologías toponímicas que merecen discutirse. Una de ellas corresponde a la de <Cotahuasi>, cuyo significado, al desconocerse la voz aimara <cota> ‘laguna’, es glosada antojadizamente por los intérpretes, previa “corrección”, como que “en lengua de indio se dice *coto*, como papo, y que se llama así por estar [el pueblo] en un alto de un monogotillo de un cerro” (p. 311). Típica etimología popular, como se ve, cuando el nombre significa en verdad, simple y llanamente, ‘casa empantanada’: se trata, pues, de un topónimo híbrido aimara-quechua. La etimología de <Quinota>, de otro lado, nos coloca frente a un caso especial de interpretación: se dice que “le pusieron el dicho nombre, por darse en él muchos árboles de *quinua* con que se sustentan los indios” (p. 316). Lo primero que hay que observar aquí es que la definición de *quinua* es errada, toda vez que no se trata de un “árbol” sino de una legumbre: lo que ocurre es que se la está confundiendo con el árbol llamado *qinwa*<sup>13</sup>. Una vez despejada la confusión, no parece haber dificultad en identificar el componente final del topónimo, que sería <uta> ‘casa’ en aimara, y entonces faltaría aclarar el significado del parcial sobrante, o sea <quin>, que a simple inspección no parece ni quechua ni aimara. Sin embargo, en vista de nombres como <Vilcanota> (<*\*willka-n-uta* ‘casa del Sol’), que muestra la típica fusión aimara al interior de una frase nominal, no es difícil adivinar que dicho parcial haya perdido su vocal en contacto con la *u* de *uta*. ¿Cuál habría sido la forma enteriza de dicho elemento? Al respecto, creemos que bien podría ser la misma raíz quechua <quinua>, es decir /qinwa/, de manera que <Quinota> podría ser la forma comprimida de *\*qinwa uta* ‘casa cercada de quinguales’. Finalmente, el significado que se da de <Capamarca>, que

13 La confusión en la contextura fónica de ambas entidades parece haber sido general entre los españoles, pues nada menos que el enciclopédico Cobo ([1653] 1956) recoge indistintamente *quinua* “planta muy parecida a los bledos” (cf. *op. cit.*, IV, V: 163-164) y *quinua* “árbol del tamaño de un olivo” (cf. *op. cit.*, VI, CXXXVIII, 284), confundiéndonos en la forma, cuando en verdad en el primer caso estamos ante *kinuwa* y en el segundo frente a *qinwa*.

vendría a ser “señor alto”, es simplemente disparatado, pues no solo se lo interpreta a partir del quechua sino siguiendo el orden castellano: *capa* ‘señor’ y *marca* ‘alto’, donde esta última palabra significaba en quechua —mas no en aimara— “los altos de la casa” (cf. González Holguín, *op. cit.*: I, 231). Interpretado *marca* como ‘pueblo’ (cf. *supra*, a propósito de San Francisco de Pampamarca), y de ser correcta la etimología puquina de \**qhapaq* ‘señor’ (ver ensayo I-4, § I), el nombre completo significaría ‘pueblo principal’, y ello admitiendo la supresión de la consonante final del modificador, que podría achacarse a una pronunciación chinchaisuya o a una temprana castellanización del mismo (cf. Paz Soldán 1877: <Ccapacmarca>, 187)<sup>14</sup>.

Como habrá podido observarse, el examen toponímico ofrecido parece demostrar, sin lugar a dudas, la presencia de la lengua aimara en los territorios allende el Cuzco no solo como resultado de la transposición de poblaciones de procedencia collavina sino como lengua asentada en la zona desde épocas preincaicas y en distinto grado de dialectalización: unas veces se la reconoce como tal (en el caso de los lucanas y soras, por ejemplo), otras se la indica como variante corrupta (el caso de Chuiqui en Vilcasguamán), y en otras en fin se la considera como *hahuasimi* (por ejemplo, en el caso de los Rucanas y Antamarcas), cuando no recibe una designación especial (tal la “lengua chunbivilca”). En estos últimos casos, particularmente, la evidencia toponímica es decisiva para demostrar que tales hablas, o por lo menos algunas de ellas, eran variedades locales del aimara. Que cuando se nos dice que algunos de los topónimos habían sido impuestos por los “ingas antiguos” no debemos extrañarnos, en la medida en que, como lo hemos venido sosteniendo (ver ensayo II-6, § 5.1), tales “ingas” protohistóricos hablaban también una variedad de aimara, siendo que el Cuzco mismo, por aquellos tiempos, estaba en territorio cubierto por aquella lengua.

Por lo demás, los desaciertos en la explicación toponímica ofrecida en los documentos pueden atribuirse, más que al hecho de que los informadores (curacas del lugar) no tuvieran un control seguro de las variedades locales del aimara, a que los intérpretes convocados para ello eran peritos en el quechua únicamente, es decir la lengua general por excelencia: no debía extrañar entonces que, como acontece ahora mismo, se hubiese caído en el error de explicarlo todo a

14 Como quiera que la forma registrada por Paz Soldán puede ser, a su vez, una reinterpretación, cabe sospechar que la raíz fuera diferente: un candidato es <kapha>, que significaba, además de “cogollo, y tallos de las plantas”, “vna especie de goma, que sale de una rayz llamada *Hiski*” (cf. Bertonio, *op. cit.*: II, 46). El significado del topónimo habría podido ser ‘pueblo donde abunda tal goma’, lo cual, aparte del problema de identificación del producto mencionado, torna más insegura aún la etimología del nombre, por lo que preferimos, en atención a su plausibilidad semántica, la primera interpretación.



partir de esta lengua<sup>15</sup>. En tales condiciones, el poco o nulo conocimiento del aimara por parte de los intérpretes podría haber contribuido también a que se echara en el saco de las lenguas *hahuasimi* a las variedades locales más diversificadas respecto del aimara modélico altiplánico<sup>16</sup>.

Pues bien, al margen de tales dificultades de reconocimiento e identificación, parece haber quedado claro, a la luz de los datos proporcionados por las “Relaciones”, que, cuando los traductores del Tercer Concilio nos hablan de los “aymaraes del Cuzco”, se estarían refiriendo precisamente a los hablantes de las variedades aimaraicas circunscritas dentro de la jurisdicción del antiguo obispado de la metrópoli cuzqueña, de los cuales, unos serían descendientes de mitimaes altiplánicos, a la par que otros constituirían poblaciones autóctonas. Por lo demás, ya puede imaginarse que postular variedades de aimara local identificables a partir de tales datos escuetos y confusos, como lo hace Torero (1998), resulta demasiado arriesgado.

## 5. Apreciación final

En las secciones precedentes intentamos demostrar, sobre la base de la documentación ofrecida por las “Relaciones geográficas”, que el aimara se hablaba igualmente en los territorios localizados al oeste del Cuzco, que a fines del siglo XVI estaba bajo la jurisdicción de su obispado. La presencia de la lengua en dicha región respondería no solamente a su preservación en boca de antiguos colonos de origen foráneo sino, sobre todo, a la persistencia de variedades configuradas allí durante el auge y la decadencia de Huari, responsable también de su cobertura geográfica en la propia área cuzqueña. El registro de topónimos conspiciuamente aimaras en la zona estudiada disipa toda duda proveniente de la

15 Como intérpretes durante la ejecución de los censos figuran, en los documentos que examinamos, indios ladinos, un mestizo, y algunos españoles entre laicos y religiosos. No carece de interés conocer estos detalles, pues en manos de tales intermediarios estuvo no solo la identificación de las lenguas sino también la interpretación de los topónimos. Entonces, como ahora, no solo había que desconfiar de los semi-eruditos de la lengua sino que estábamos también librados a etimologías del más puro corte popular.

16 Por “aimara modélico” entendemos la variedad codificada por los traductores del Tercer Concilio Limense que, conforme intentamos demostrarlo, tuvo como “dialecto-base” el aimara de los pacases (cf. Cerrón-Palomino 1997c). En el caso de la mención a la “lengua chunbivilca” no debería descartarse la posibilidad de que se esté haciendo referencia a una lengua diferente de la aimara, aunque seguramente aimarizada ya. Dicha lengua bien podría ser la puquina, pues, como lo señalamos en el ensayo I-2, nota 14, la actual provincia de Chumbivilcas registra la presencia de restos materiales asignables a la cultura Pucará.

lectura e interpretación de las fuentes coloniales. Porque, como lo señalaba acertadamente Middendorf, es difícil que simples colonizadores, transplantados en minoría, puedan rebautizar lugares ocupados por otros pueblos previamente, sobre todo tratándose de la toponimia menor (*cf.* Middendorf, *op. cit.*, 63): como ocurre en casos similares, los advenedizos, que no se instalan en territorios vacíos ni despoblados, asimilan y reacomodan a su modo la nomenclatura toponímica local.

¿Cómo explicar entonces la posición adoptada por el filólogo suizo y por quienes adhirieron a la hipótesis del origen mitimaico de tales variedades aimaras? En verdad, no hace falta señalar que la postura de Tschudi y la de sus seguidores modernos se explica fácilmente a partir de la corriente de opinión tradicional según la cual el aimara sería una lengua de procedencia eminentemente collavina, y, por consiguiente, ajena a las comarcas propias no solo del Cuzco republicano sino también del colonial, territorios en los que el quechua habría tenido su punto focal de desarrollo y expansión. Como se sabe, dicha hipótesis, asumida también por Markham conforme se vio, se constituirá en lo que más tarde Porras Barrenechea definirá como la del "quechuismo primitivo" (*cf.* Porras Barrenechea [1945] 1963: cap. II), la misma que será suscrita por los defensores contemporáneos del origen sureño del aimara (véase Cerrón-Palomino 2000: cap. VII, §§ 1.2, 2.2). Modernamente, en virtud de los extraordinarios avances logrados en materia de lingüística histórica y dialectología de nuestras lenguas andinas, la hipótesis del origen collavino del aimara no tiene ningún asidero, habiéndose afianzado, por el contrario, la tesis de su extracción centroandina (ver ensayo II-9).

Ahora bien, una de las evidencias de mayor peso a favor de dicho replanteamiento es la existencia, en plena serranía limeña, de dialectos supérstites adscribibles a la familia idiomática en consideración. Tales hablas, vigentes todavía hasta en ocho localidades por el tiempo en que el ilustre viajero Raimondi visita el área (*cf.* Raimondi [1864] 1945: cap. III, 151, 154, 157, 162), se hallan reducidas hoy a solo dos: el jacaru, hablado en Tupe, y el cauqui, que agoniza en la localidad de Cachuy (Yauyos). Por lo que respecta a estas variedades, de cuya existencia sabía Tschudi, aunque solo por referencias, y de cuya filiación errada en favor del quechua (*cf.* Rivero y Tschudi [1854] 1971: cap. IV, 245) se rectificará más tarde (*cf.* Tschudi [1891] 1918: 155-156), conviene recordar el incidente que tuvo el ilustre viajero en las quebradas de Viso y San Mateo (Lima), donde perdió, al desbarrancarse una de sus mulas con su cargamento, "una pequeña gramática manuscrita" que le había obsequiado en Lima el párroco de Yauyos, advirtiéndole que trataba sobre la lengua *cauqui* (*cf.* Tschudi [1846] 1854: 227, [1891] 1918: 155-156). El estudioso suizo, que por lo visto no pudo consultar el pequeño texto, cree que debió tratarse de "un idioma propio que

según parece, ha desaparecido por completo en el día” (*cf. op. cit.*, 155), lo que ciertamente no ocurrió (aún). Su conclusión en favor del carácter independiente del idioma se vería apoyada, según el autor, por los datos ofrecidos en la “Relación” de la provincia de Yauyos, mandada levantar por el corregidor de Huarochirí Diego Dávila Briceño ([1586] 1965: 155-165), donde leemos que los indios de Canta, así como los de Yauyos, “hablan lenguas diferentes un[o]s de otr[o]s, aunque la gente principal de todas [las comunidades] habla la lengua general de los Ingas, señores que mandaron esta tierra” (*cf. op. cit.*, 156). Cabe preguntarse aquí si, de haber revisado el material perdido, no habría llegado a conclusión diferente nuestro autor. Al respecto, quisiéramos conjeturar que, incluso en ese caso, dada su opinión formada sobre el origen altioplánico del aimara, se habría inclinado en favor de la tesis mitimaica, como aún siguen sosteniéndolo los partidarios del “quechuismo primitivo” de los Andes Centrales (*cf. Cerrón-Palomino 2000: cap. VII*). Para las peripecias relacionadas con la primera documentación del aimara central, ver ensayo II-10.

En suma, debemos concluir señalando que si bien la hipótesis mitimaica puede explicar, en parte, la presencia de pueblos de habla aimara al poniente del Cuzco (por ejemplo, en Vilcasuamán) a fines del siglo XVI, creemos que en otros casos, y la documentación escrita unida a la evidencia onomástica parecen confirmarlo, dicho registro no sería sino el vivo testimonio de la antigua supervivencia de la otrora lengua general de los Andes Centrales, altamente diversificada, quechuzada, y en vías de extinción<sup>17</sup>. Debido precisamente a su presencia arraigada en los Andes Centro-sureños, el clérigo Balthazar Ramírez sostendrá a fines del siglo XVI, prácticamente contradiciendo a la opinión ya asentada por entonces de la primacía del quechua como lengua general por excelencia en la región mencionada, que “la lengua aymará es la más general de todas, y corre desde Guamanga, principio del obispado del Cuzco, hasta casi Chile ó Tucumán” (*cf. Ramírez [1597] 1906: 297*).

---

17 Señalemos de paso que, en tiempos recientes, Mannheim (1990: cap. 2, 44-47) aboga por una interpretación diferente de los pasajes de los documentos mencionados, llegando a conclusiones parecidas a las de Tschudi: las menciones en ellos a las variedades aimaraicas estarían aludiendo al habla de mitmas, y no necesariamente a la presencia de variedades de aimara local. Al respecto, no estará de más insistir en que la documentación permite distinguir, por lo menos en un caso explícitamente, entre hablas aimaras de procedencia mitimaica y otras de origen local; de otro lado, la evidencia toponímica, que Mannheim no discute, permite igualmente identificar tales hablas, incluyendo la chumbivilcana, como variedades de aimara nativo y no transplantado.



## 8

### El aimara como lengua oficial de los incas

Ayar Auca, oídas las palabras de su hermano, levántose sobre sus alas y fué al dicho lugar que Mango Capac le mandaba, y sentándose así luego se convirtió en piedra y quedó hecho mojón de posesión, que en la lengua antigua de este valle se llama cozco, de donde le quedó el nombre del Cuzco al tal sitio hasta hoy. De aquí tienen los ingas un proverbio que dice: “*Ayar Auca cuzco guanca*”, como si dijese “Ayar Auca mojón de piedra mármol”.

Sarmiento de Gamboa ([1572] 1965: 217)

## 0.

Tradicionalmente se ha sostenido que el quechua habría tenido en la región cuzqueña su cuna de origen. Por consiguiente, la lengua natural de los incas habría sido igualmente dicho idioma. Tal versión, de claro sabor garcilacista, sigue todavía en pie no solo en los manuales de corte escolar sino incluso en tratados y ensayos de carácter académico (ver, por ejemplo, Bauer y Stanish 2003: cap. 2, 45-48). No han faltado, sin embargo, voces discrepantes, cuestionadoras de semejante postura, que en el contexto de los estudios histórico-culturales andinos se conoce con el nombre de la tesis del “quechuismo preincaico”, a la que se opondría la del “aimarismo histórico y lingüístico”, según la síntesis ofrecida por el historiador Porras Barrenechea ([1945] 1963: cap. II, 23). Los avances logrados en la segunda mitad del siglo pasado en materia de lingüística andina, especialmente en relación con la historia y evolución de las llamadas “lenguas mayores” del antiguo Perú, ponen de manifiesto la total endeblez de la tesis del quechuismo primitivo, a la par que afianzan el carácter primordial y omnipresente del aimara en toda la región de los Andes Centro-sureños. Según esta interpretación, el aimara, procedente de los Andes Centrales, habría llegado a la región cuzqueña en tiempos preincaicos, posiblemente vehiculizado por el estado Huari, de manera que, al constituirse el señorío de los incas, el idioma natural del que se habrían servido los soberanos cuzqueños habría sido dicha entidad, que más tarde adquiriría el estatuto de lengua oficial.

Por lo demás, la interpretación idiomático-cultural de la historia incaica esbozada no es enteramente novedosa, como se mencionó, pues siempre existió la sospecha de que las cosas pudieron haber sido diferentes de las señaladas por la visión tradicional. Sin embargo, faltaba la evidencia lingüística decisiva para

trasponer el umbral que separaba la mera suposición de los hechos tangibles y empíricos. En la presente exposición quisiéramos precisamente elaborar los argumentos empíricos que confirman esto último.

## 1. Planteamiento inicial

Como se ha señalado, la idea de que el aimara, y no el quechua, pudo haber sido la lengua de los primeros incas es de antigua data. En efecto, así lo sostenían, entre otros, David Forbes (1869), Middendorf ([1891] 1959), Uhle ([1910] 1969), y, en tiempos más recientes, Alfredo Torero (1994, 1998). Conviene preguntarse entonces sobre el tipo de fundamentos esgrimidos por tales estudiosos en favor de la tesis sostenida. De manera más específica, ¿cuál es la naturaleza de los argumentos manejados con dicho objeto?

Al respecto, podemos señalar que los argumentos principales esgrimidos en favor de la tesis aimarista han sido de tres órdenes: (a) onomástico, (b) documental, y (c) lingüístico propiamente dicho. Por el primero se ha sostenido que la toponimia de los Andes Centro-sureños acusa una profunda raigambre aimara que no puede explicarse únicamente a partir de la simple presencia de mitimaes altioplánicos. En virtud del segundo orden de argumentos, se ha señalado que la documentación colonial, especialmente la del siglo XVI, testimonia la vigencia del aimara, alternando con la del quechua, en territorios localizados al noroeste del Cuzco, hoy completamente quechuizados. Finalmente, en razón del tercero y último, la presencia actual del aimara central en la provincia limeña de Yauyos, inexplicable como resultado de una colonización altioplánica, constituiría la mejor prueba del carácter *nativo* centro-andino de la lengua.

Como es de suponerse, tales argumentos no siempre consiguieron articularse de manera integral, entre otras causas, por razones de formación profesional, pero también de información, y ello podría explicar, en parte al menos, la vigencia de la tesis del quechuiso primitivo, que a su vez se resiente de cierto nacionalismo trasnochado y malentendido que parece nutrirse de una suerte de “repartición” del patrimonio idiomático de nuestros pueblos, según la cual el quechua sería “peruano” y el aimara “boliviano” (como ocurre en el terreno arqueológico con respecto a Huari y Tiahuanaco, respectivamente). Pero, además, bien evaluados, los argumentos de naturaleza onomástica y documental, elaborados al margen de una base lingüística y filológica elementales, resultaban bastante parciales y endeble; y, el propiamente lingüístico, a su turno, se hallaba entrampado en medio de una indeterminación interpretativa que solo se iría definiendo a medida que se desarrollaban los estudios descriptivos, dialectológicos y comparativos del área andina.

Y así, por lo que respecta a la evidencia toponímica, salvo raras excepciones, como algunas de las etimologías elaboradas por Middendorf y Uhle, los aimarismos postulados no pasaban de ser elucubraciones fantasiosas, desprovistas de sustento empírico (Paz Soldán 1877, Carranza [1884] 1988, Durand 1921). Ello porque, al no disponer de un verdadero aparato analítico, y estando la lingüística andina en una etapa precientífica, era imposible determinar, siquiera en calidad de hipótesis, la etimología quechua o aimara de los topónimos considerados, aun asumiendo el carácter reduccionista de una realidad idiomática más compleja. Tocante a la evidencia escrita, ocurría que un mismo documento, pongamos por caso las famosas “Relaciones geográficas”, era interpretado sesgadamente según esquemas preconcebidos en favor de una u otra de las tesis contrapuestas vigentes por entonces. De este modo, la presencia reportada de pueblos aimarófonos en la región ayacuchana podía ser interpretada como producto de la abducción de mitimaes (Markham [1871] 1902, Tschudi [1891] 1918, Riva Agüero [1930] 1966a) o como el vivo testimonio de un emplazamiento raigal en la zona (*cf.* Middendorf [1891] 1959, Uhle [1910] 1969). Las contradicciones distaban de ser resueltas ante la dificultad de poder distinguir, en esas mismas fuentes, entre pueblos de habla aimara local y otros de parla aimara trasplantada. En fin, con respecto a la evidencia lingüística propiamente dicha, y de acuerdo con los esquemas interpretativos vigentes, no sorprende que la presencia de dialectos aimaraicos en plena serranía limeña fuera explicada en los mismos términos que los señalados: como un resto de habla de mitimaes (Barranca 1876a, Espinoza Soriano 1982) o como formas de relicto de un aimara ancestral (Jijón y Caamaño [1943] 1996) y Rivet y Créqui-Montfort 1951). Obviamente, para zanjar el dilema suscitado se hacía necesario no solo comparar sistemáticamente los dialectos aimaras supérstites con sus similares altiplánicos (Hardman [1966] 1975) sino, sobre todo, emprender el trabajo de reconstrucción de la protolengua, tarea que será abordada solo en el último tercio del siglo XX (*cf.* Hardman 1975, pero sobre todo Cerrón-Palomino 2000, gracias al léxico compilado por Belleza Castro 1995). Para la primera documentación del aimara central o tupino, ver ensayo II-10.

## 2. Reconsideración del problema

En las secciones siguientes intentaremos apuntalar, previo examen de los problemas mencionados en la sección precedente, la hipótesis de la presencia anterior del aimara en los territorios centro-andino-sureños y altiplánicos, y por consiguiente en la región cuzqueña, en la época de la formación y expansión iniciales del imperio incaico. Como corolario de dicha hipótesis, propondremos que la

lengua que facilitó y vehiculizó tales acontecimientos histórico-culturales tuvo que haber sido el idioma aludido. Para ello invocaremos los mismos tipos de argumentos mencionados inicialmente, procurando integrarlos de modo orgánico, esta vez echando mano de los aportes relativamente novedosos de la lingüística andina. Como se hará evidente, el acceso a nuevas fuentes documentales así como la aproximación filológica a los efectos de su recta interpretación, constituirán los elementos decisivos para intentar demostrar el carácter de lengua oficial de que habría disfrutado el aimara entre los incas antes de que estos adoptaran el quechua chinchaisuyo como nuevo idioma.

## 2.1. Cuestiones onomásticas

Gracias al desarrollo alcanzado por los estudios diacrónicos del quechua, y en particular del aimara, hoy es posible escudriñar con mayor rigor la onomástica, indagando acerca de la etimología de los vocablos atribuibles a una u otra lengua, incluyendo dentro de estos naturalmente la toponimia o los nombres de lugar. Para abordar el estudio de la onomástica, los lingüistas disponemos de una de las más poderosas herramientas que nos brinda la disciplina, particularmente, en este caso, la de su vertiente histórica aplicada al área andina: el conocimiento de un conjunto sistemático de cambios fonéticos que operaron en el desarrollo y configuración actual del aimara y del quechua, y cuyo manejo por parte del investigador se hace imprescindible a la hora de dilucidar sobre el origen y la filiación de su léxico en general y de los topónimos en particular. Sobra decir que sin el manejo de tales reglas, de probada capacidad heurística, se está condenado a las interpretaciones más desenfundadas de los datos lingüísticos, cuando no a los espejismos de la etimología popular, casi siempre pintoresca y seductora, lo suficiente como para sorprender a los no iniciados. Como lo venimos demostrando en nuestros trabajos de onomástica andina (*cf.*, por ejemplo, Cerrón-Palomino 2008b), gracias al manejo de tales principios, es posible ahora encontrar, por un lado, asociaciones entre formas que antes se consideraban ajenas entre sí, burlando incluso la atención de los especialistas, pero también detectar emparejamientos erráticos cuando no entroncamientos puramente gratuitos y antojadizos.

Entrando en materia, debemos comenzar señalando que los estudios de toponimia andina en curso demuestran incontrovertiblemente la presencia anterior del aimara en territorios hoy ocupados por el quechua. Ello es cierto no solo para toda el área sureña, y obviamente para la región altiplánica, sino, sobre todo, para el área centro-andina peruana. De esta manera, no solo contamos con el registro de nombres asignables indisputablemente a la lengua, tal como pueden encontrarse en nuestros diccionarios geográficos clásicos (*cf.* Paz Soldán 1877 y Stiglich 1922), sino también con datos no menos importantes provenientes de la



documentación colonial, en la que se dice expresamente que algunos de los nombres consignados en ella les fueron asignados a los pueblos por los “ingas antiguos” o los “ingas antepasados”, como ocurre, por ejemplo, en la conocida “Relación” de don Francisco de Acuña, corregidor de Condesuyos y Chumbivilcas, al tratar sobre algunos topónimos que caían dentro de su jurisdicción, como los de <Colquemarca> y <Chamaca>, que hoy sabemos que son de claro origen aimara (cf. Acuña [1586] 1965: 320, 322; ver, al respecto, ensayo II-7, § 4). Más decisivo resulta aún demostrar, sin embargo, la existencia inconfundible de topónimos aimaras en pleno valle cuzqueño. Como lo hemos demostrado en trabajos anteriores, no solamente encontramos allí nombres de origen aimara que persisten sino también muchos otros que desaparecieron, pero que están registrados en la documentación colonial, como en el caso de la nomenclatura de los *ceques* (cf. Cobo [1653] 1956: Libro XIII: caps. XIII-XVI), cuya interpretación etimológica ofreceremos en otra oportunidad (para un adelanto, ver Cerrón-Palomino 2008b: II-6). En prueba de lo señalado, quisiéramos volver a llamar la atención aquí sobre los nombres de <Cuzco> y <Ollantaitambo>, designaciones de cuño aimara el primero y de naturaleza híbrida el segundo, pues consideramos, aun a riesgo de ser repetitivos, que el carácter metropolitano de tales topónimos dentro del área cuzqueña, que se remonta a los mismos orígenes de la civilización incaica, les confiere un valor testimonial de primer orden a los efectos de la probanza de nuestra hipótesis.

### 2.1.1. <Cuzco>

Según lo hemos señalado en otros lugares (ver Cerrón-Palomino 2008b: II-7, pero también ensayos I-3, § 3.2.4 y II-6, § 5.1.2.3 del presente volumen, con las revisiones introducidas allí), en la lectura cuidadosa del pasaje de Sarmiento, citado como epígrafe, está la clave de la interpretación del nombre de la antigua capital del imperio incaico. Los intentos previos de explicación etimológica del topónimo estuvieron sesgados desde un principio, como se sabe, al asignársele a la “lengua particular” de los incas (ver § 3.1), con el significado, más bien importado, de “centro” u “ombligo del mundo”; o al tomársele directamente como quechua, igualándolo con la raíz /kuska-/, que en verdad nada tiene que ver con el nombre en cuestión, por lo menos para quienes nos guiamos de los dictados de la ciencia lingüística<sup>1</sup>.

1 Sirva de muestra de etimología disparatada la proporcionada por Auza (1943), quien le asigna al nombre el significado de ‘lugar acuoso’ en un artículo que, como todos los de su género, está lleno de elucubraciones fantasiosas. Pero, como no hay trabajo que por más malo que sea no deje de tener algo de bueno, ofrece una lista entremezclada de topónimos menores, algunos de los cuales conllevan el nombre que nos ocupa, y que

Por nuestra parte, muy lejos de tales elucubraciones, hemos llamado la atención sobre la expresión <Ayar Auca cuzco guanca>, que Sarmiento traduce por “Ayar Auca, mojón de piedra mármol” (cf. Sarmiento, *op. cit.*, 217), observando que ella constituye una frase nominal con aposición, la misma que puede graficarse como <ayar auca> = <cuzco guanca>. Lo que dicha ecuación quiere decirnos es que Ayar Auca, a quien, según la leyenda recogida por el cronista, “le habían nacido unas alas”, se torna, previa litomorfosis, en “cuzco guanca”, es decir en “peñón del cuzco” (de allí el “proverbio” a que hace mención el cronista). El problema radicaba entonces en averiguar el significado del modificador de la expresión, puesto que el núcleo <guanca> ‘peñón’, común al quechua y al aimara, no ofrecía dificultad de interpretación alguna. Ocurría, sin embargo, que la voz <cuzco> no figuraba en ningún vocabulario colonial de las lenguas mencionadas, excepto como nombre de la ciudad, escondiendo tras de él su significado originario. No debieran extrañarnos, en tal contexto, los devaneos interpretativos a los que hicimos mención. ¿Cómo proceder en tal situación?

Para comenzar, hacía falta indagar por el nombre en vocabularios ajenos a los de las variedades modélicas del quechua y del aimara sureños, particularmente escasos y escuetos en relación con esta última lengua. Tras paciente búsqueda, las pesquisas dieron con el resultado: *qusqu* se registra no solo en los dialectos aimaras periféricos de Oruro y Chile, sino también, esta vez en calidad de préstamo, en el chipaya, la única variedad uro sobreviviente en la actualidad. Como voz prestada igualmente figura en las magras listas léxicas que disponemos para las lenguas diaguita y atacameña hoy extinguidas. En tales vocabularios la palabra refiere a un tipo de ‘lechuza’, y todo indica que se trata de una forma onomatopéyica. De manera que, con dicha información, ya se estaba en condiciones de resolver, en parte al menos, el enigma toponímico: Ayar Auca, convertido en lechuza (de allí las alas que tenía), vuela en dirección del lugar en el que se edificaría después el Coricancha, donde se posaría sobre un peñón antes de petrificarse. Con el tiempo, la denominación de <cuzco guanca> (es decir /qusqu wanka/) hubo de contraerse a <cuzco> simplemente, absorbiendo a su núcleo frasal originario, que era <guanca>: la metonimia se consolidaba a medida que el nombre, ahora de la ciudad, perdía definitivamente su significado originario, por lo menos dentro de los confines de la metrópoli, hecho que se habría consumado a medida que el aimara iba siendo desplazado por el quechua. Lo que importa destacar aquí es el hecho de que el nombre de la capital del futuro imperio tenga un origen claramente ajeno al quechua, lo que está demostrando que la lengua de sus fundadores era la misma que se hablaba en toda la

---

seguramente son de carácter conmemorativo respecto de la designación principal (ver Cerrón-Palomino 2008b: II-7, § 4.1).

región: el aimara. En cuanto a la significación de <cuzco>, la de ‘lechuza’ no parece avenirse, sin embargo, con las tradiciones mítico-religiosas de los incas, desde el momento en que la mencionada rapaz no parece haber jugado ningún rol dentro de ella. Como quiera que también el mismo nombre ha sido registrado con el significado de ‘buitre’, lo más probable es que el ave mítica personificada por Ayar Auca haya sido una variedad de falcónida, tal como lo hemos sugerido últimamente (ver ensayo I-3, § 3.2.4).

### 2.1.2. <Ollantaitambo>

En cuanto a este nombre de naturaleza compuesta, señalemos en primer lugar que su composición delata una redenominación quechua. En efecto, la voz <tambo>, con pronunciación chinchaisuya (y no <tampu>, como quería Garcilaso), se constituye claramente como núcleo al cual modifica <Ollantay>. A partir de dicha constatación, tendríamos hasta aquí el significado de ‘mesón de Ollantay’, y es precisamente sobre la base de esta interpretación primaria que los quechuistas, particularmente los historiadores de la literatura quechua, han querido darle al topónimo un carácter conmemorativo, *a fortiori* sin duda alguna: la posada llevaría el nombre del héroe ficticio Ollantay, que, en virtud de dicha lectura, se constituiría en “prueba” arqueológica de su existencia histórica. Ocurrir, sin embargo, que el supuesto antropónimo no se deja interpretar a partir del quechua, por mucho que se lo estruje formal y semánticamente, siguiendo la práctica de siempre, particularmente ejercida en los predios profanos. Y es que, como en el caso de <Cuzco>, todo intento por descifrarlo a partir del quechua estaba condenado al fracaso simple y llanamente. Porque, como lo hemos demostrado en otro lugar (*cf.* Cerrón-Palomino 2008b: II-8), el nombre, lejos de acusar origen quechua, es de acuñamiento aimara (ver también nuestra discusión en el ensayo II-6, § 5.1.2.3, del presente volumen).

En efecto, según la etimología que proponemos, <Ollantay> remonta a \**ulla-nta-wi* ‘(lugar) donde existe una atalaya’, nombre derivado que se deja analizar cristalinamente en su componente radical \**ulla-* ‘ver, mirar’, seguido de los sufijos ingresivo *-nta* ‘hacia adentro’ y ubicativo *-wi*. El paso de \**ulla-nta-wi* a *ullantay* se explica llanamente por medio de un par de reglas propias de su acomodamiento en el quechua aimarizado de la región (ver Cerrón-Palomino 2008b : I-3, § 2, para mayores detalles acerca de los cambios implicados por tales reglas). La pregunta que surge entonces es por qué, no ya los quechuistas sino los aimaristas, no pudieron acertar con una explicación aparentemente sencilla. La razón de ello radica, en parte al menos, en las anteojeras motivadas por la tesis del quechuismo primitivo, según la cual todo topónimo del área cuzqueña debe interpretarse a partir del quechua. ¿Significa ello que

una vez superado dicho escollo se estaría en condiciones de dar fácilmente con el étimo aimara?

Lamentablemente, el asunto es más complejo, en la medida en que, en el presente como en casos semejantes, hay de por medio prejuicios metodológicos que entorpecen toda empresa etimológica seria. Una de ellas es la vieja creencia, arraigada no solo entre los aficionados sino incluso entre los practicantes de las disciplinas sociales afines a la lingüística, consistente en que para explicar los nombres indígenas basta con saber hablar la lengua respectiva. Y aun cuando tales etimologistas, superando dicho prejuicio, se animan a consultar otras fuentes, como por ejemplo los vocabularios coloniales, todavía corren el riesgo de manejarlos mal, pues a menudo se los lee e interpreta como si se tratara de textos modernos (descalabro frecuente en que incurren nuestros etnohistoriadores). Pero el asunto es más delicado, pues las carencias y limitaciones persistirán de todos modos desde el momento en que, para la recta interpretación de los materiales empleados, hace falta conocer la historia de las lenguas involucradas, que en buena cuenta se reduce al conjunto de reglas de cambios operados en ellas, según tuvimos ocasión de ver. Así, pues, volviendo al caso del topónimo, hay que estar advertidos de que la sola búsqueda de la raíz *ulla-* o sus derivados en cualquier vocabulario aimara sería infructuosa, pues no la encontraremos, no al menos en los repositorios léxicos modernos del aimara lupaca o pacaje. Forzoso será recurrir entonces al vetusto y venerado Bertonio, pues allí sí encontraremos la voz <vlla-> y derivados, con el significado de ‘ver’ (cf. Bertonio [1612] 1984: I, 467; II, 372). ¿Significa que <vlla-> no sería entonces aimara, ya que no se la encuentra en los vocabularios modernos de la lengua, o que, quizás por ello mismo, debería tomarse como un localismo propio de la variedad lupaca? ¿Qué ocurre, sin embargo, cuando buscamos el equivalente de ‘ver’ en los vocabularios modernos? Lo que encontramos allí es la raíz <uña-> y derivados. ¿Errata de impresión? Nada de eso, ciertamente, pues la variación /ñ/ ~ /ɲ/ ha sido recurrente en la historia de las lenguas andinas, la misma que quizás pueda atribuirse a un viejo sustrato puquina (cf. ensayo I-5, § 8, a propósito de *q’uñi* ~ *q’u li*), de manera que la fluctuación /uña/ ~ /uɲa/ sería un ejemplo más de dicha tendencia. Aclarados de este modo la forma y el significado de la raíz del topónimo, todavía quedan por identificar los sufijos, igual de ajenos al quechua pero al mismo tiempo familiares al aimara, según lo adelantamos. Así, el tema verbal *ulla-nta-* significa ‘ver hacia abajo o hacia adentro’, lo que nos sugiere una actividad que tendría que ejecutarse desde una elevación, es decir un mirador o una atalaya (y la arqueología nos lo confirma); pero, además, el tema nominalizado en virtud del ubicativo *-y*, que remonta a *\*-wi*, nos da la noción de ubicación desde donde se divisa en dirección hacia abajo. De este modo, sumando toda la información proporcionada por los componentes de la palabra, obtenemos la

significación literal del topónimo, que viene a ser, exactamente, '(lugar) desde donde se divisa hacia el fondo'.

En suma, gracias a la interpretación ofrecida, estamos en condiciones de dar con los significados de otros tantos híbridos quechumaras como los de <Salcantay> y <Lasuntay>, orónimos que conllevan raíces quechuas chinchaisuyas (*\*sallqa* 'puna' y *\*rasu* 'nieve) encestadas dentro de esquemas gramaticales aimaras moldeados por los sufijos que acabamos de identificar. Y así, tales nombres significarían, respectivamente, '(lugar) de acceso a la puna' y '(lugar) de acceso a las nieves', y al mismo tiempo podemos advertir que la gramática que los subyace nos está indicando a todas luces que fueron acuñados por bilingües aimara-quechuas. Por lo demás, volviendo al caso de <Ollantaitambo>, resta señalar que la documentación colonial corrobora nuestra interpretación al regalarnos el dato aportado por Glave y Remy (1983: cap. 1, 2), según el cual la fortaleza y la ciudadela en cuestión, que caía dentro de la encomienda de Hernando Pizarro, se llamaban en el siglo XVI <Collaytambo>, o sea 'tambo de los collas'<sup>2</sup>.

## 2.2. Evidencias documentales

Como hemos tratado de demostrarlo en otros trabajos (ver ensayos II-6 y II-7), los documentos coloniales del siglo XVI, en especial las "Relaciones geográficas" dadas a conocer por Jiménez de la Espada ([1881-1897] 1965), dan cuenta de la presencia del aimara, alternando con el quechua en calidad de lengua predominante, en toda la jurisdicción del obispado del Cuzco, que por entonces comprendía Huamanga por el noroeste. En tal sentido, nada más exacto que la observación hecha por el clérigo Balthazar Ramírez, a fines del siglo XVI, cuando señala que "la lengua aymará es la más general de todas, y corre desde Guamanga, principio del obispado del Cuzco, hasta casi Chile o Tucumán" (cf. Ramírez [1597] 1906: 297), otorgándole una primacía sobre el quechua en tanto "lengua general". Para ser más justos, sin embargo, habrá que precisar que esta lengua, aun cuando no había logrado desplazar del todo a su rival en la región sureste, iba imponiéndose de manera irreversible en ella en tanto idioma dominante. Y, conste que no estamos incluyendo en esta discusión las provin-

2 Es decir, /qulla-y tambu/, que remontaría a *\*qulla-wi tambu* (ver, para casos semejantes, Cerrón-Palomino 2008b: II-3, § 2.2), literalmente, en verdad, 'tambo de (= donde hay) collas', expresión en la que por "collas" naturalmente hay que entender *puquinas* y no como si la voz estuviera aludiendo a los pueblos aimarahablantes del altiplano, según la creencia que persiste todavía entre algunos de nuestros historiadores y arqueólogos del área andina. Ver, sobre este punto, Bouysse-Cassagne (1988: cap. 1, § 2; cf. también ensayo 2, § 5).

cias serranas de Lima donde por entonces (por lo menos en Canta, Huarochirí y Yauyos) seguían hablándose aún otras variedades aimaraicas. Por lo demás, y para seguir con el territorio del antiguo obispado del Cuzco, la presencia de la lengua en dicha jurisdicción también aparece refrendada en el texto de las “Anotaciones” a la traducción aimara de la *Doctrina Christiana*, así como en el “Vocabulario breve” que lo acompaña, elaborados por los aimaristas del Tercer Concilio Limense ([1584] 1985: fols. 78-84). En dicho documento se hace mención, como se recordará, al “aymara cuzqueño”, como una de las muchas variedades que presentaba la lengua, diferente además de las de Canas y Canchis, así como de la de los *condes*. Para ser más exactos, recordemos además que, como lo sugerimos en otro lugar (ver ensayo II-6, § 5), dentro de la categoría del llamado “aymara cuzqueño” debemos comprender no solo las hablas aimaras ancestrales del lugar sino también aquellas que, provenientes del altiplano, todavía corrían en boca de los mitimaes en proceso de quechuzización.

Aparte de las fuentes de carácter oficial mencionadas, podemos referirnos también a otro documento que arroja luces sobre la presencia ancestral de la lengua al poniente del Cuzco (al lado de sus congéneres de origen *mitimaico*): nos referimos nada menos que a la *Nueva Coronica*, del cronista lucaneño Guaman Poma de Ayala ([1615] 1936). Ocurre que, al ocuparse de las “canciones y mucica” de las “uatro partes” del antiguo imperio, el cronista viajero inserta en su obra cinco canciones registradas en aimara (*cf. op. cit.*, 317-327). Sucede, sin embargo, según lo demostró Ferrell Ramírez (1996), que el aimara de algunas de tales canciones resulta extraño a las variedades modélicas conocidas (*lupaca* y *pacaje*) y más bien parecen corresponder, algunas si no todas, a las que hemos denominado “aymara cuzqueño”. De allí que su interpretación a partir de variedades collavinas no tuviera resultados satisfactorios, y en cambio se mostrarán ligeramente más inteligibles a la luz del aimara tupino o central<sup>3</sup>. Pero, además, como reflejando la situación lingüística caracterizada previamente, los materiales

---

3 Vale la pena precisar que los textos aimaras de Guaman Poma fueron objeto de una primera interpretación razonada por parte de Albó y Layme (1993) a partir del aimara pacase moderno, con problemas de comprensión previsibles, lo que motivó precisamente el trabajo de Ferrell. Posteriormente, los mismos autores (*cf. Albó y Layme 2005*) volvieron sobre el tema, aceptando en parte las sugerencias y observaciones de Ferrell, pero al mismo tiempo ofreciendo otras alternativas de interpretación. Lo interesante es señalar que, en ambos casos, ha quedado demostrado que: (a) fue un error tratar de interpretar tales textos a partir del aimara altiplánico exclusivamente; (b) Guaman Poma, lejos de ser completamente ajeno al aimara, tenía por lo menos un conocimiento pasivo de las variedades habladas en torno a su Lucanas nativo; y (c) los textos no estarían reflejando solo la variedad lucaneña sino otras hablas aimaraicas que caían en la jurisdicción del antiguo obispado del Cuzco.

guamanpomianos delatan un aimara fuertemente quechuizado. Y no solo eso, pues Guaman Poma incluye también dentro de tales “taquies” el texto de una <cachiua>, es decir de una danza nocturna propia de parejas de jóvenes (*cf. op. cit.*, 317). Lo interesante de dicho registro radica en que la canción está compuesta en un quechua extraño, que ha dejado mal parados a quienes intentaron traducirlo. Como lo demostramos en un trabajo en el que ofrecemos una versión castellana del texto (ver ahora ensayo 11), la rareza formal de este radica en que se trata de un quechua aimarizado, que no solo registra léxico aimara sino, de manera mucho más impactante, muestra haber incorporado sufijos exclusivos de esta lengua, amén de ilustrarnos a contrapelo la actuación de algunas reglas fonológicas propias de ella. Como podrá apreciarse, todo esto ilustra cómo, a comienzos del siglo XVII, el territorio del reciente obispado de Guamanga, se iba resolviendo lingüísticamente en favor del quechua, tanto en labios de los naturales como de los mitimaes: no sería de extrañar que el propio Guaman Poma hubiera experimentado, en el seno familiar, dicho proceso de sustitución idiomática. Sobra decir, por lo demás, que el material aportado por el cronista indio es de incalculable valor, toda vez que se trataría de la única documentación lingüística con que contamos para las variedades aimaras “ayacuchanas” que serían absorbidas después por el quechua.

### 2.3. Evidencias lingüísticas

De acuerdo con uno de los postulados más socorridos de la geografía lingüística, las metrópolis son por lo general grandes centros de innovación, a la par que la periferie se muestra casi siempre renuente y conservadora. La situación que venimos caracterizando confirma precisamente dicho principio de lingüística espacial, en la medida en que, por lo que respecta al quechua, la difusión de la lengua en el sur andino, desplazando al aimara, parece haberse cumplido primeramente en el valle del Cuzco, centro del aparato imperial incaico. Ello explicaría por qué ni las fuentes documentales más tempranas hacen referencia al uso de esta lengua en la zona, y en cambio nos dan a entender que ella parecía completamente ajena a toda experiencia idiomática de la región. No debe extrañar entonces que el sustrato léxico aimara, de cuya presencia dimos algunos ejemplos, comenzara a ser reinterpretado a partir de la nueva lengua, en este caso el quechua, tendencia que se veía allanada, hay que decirlo, por el extraordinario isomorfismo gramatical que tienen ambos idiomas. Para dar un ejemplo más que ilustra el fenómeno mencionado, tomemos el nombre de la plaza mayor del Cuzco, cuya forma originaria, a estar por el dato ofrecido por Bertonio era <Hauquipatha>, significando simplemente “plaza grande” (*cf. Bertonio, op. cit.*, II, 125). La designación, sin embargo, fue reinterpretada como

<Haucaipata> y traducida como “andén o plaça de fiestas y regozijos” (cf. Garcilaso [1609] 1943: VII, VI, 110). En este caso, el adjetivo <hauqui> ‘grande’, que alternaba con <sauca> (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 313), fue interpretado como <hauca> ‘feliz’, inaugurando de este modo una práctica distorsionadora que todavía no ha concluido al menos entre nuestros etimologistas improvisados.

Lo dicho hasta aquí habría bastado para sostener no solamente la presencia del aimara en el área cuzqueña sino también, de manera más reveladora, su empleo por parte de los soberanos incas como lengua de la administración imperial, por lo menos hasta los inicios de la gran expansión incaica (ca. 1450). Sin embargo, como lo hemos estudiado previamente (cf. ensayos I-1 y II-6, § 5.2), el descubrimiento y posterior edición de los capítulos faltantes de la *Suma y narración de los incas* nos ha brindado la oportunidad única de contar con la prueba decisiva del carácter oficial de que disfrutaba el aimara por lo menos hasta el gobierno de Thupa Inca Yupanqui. Nos referimos al texto de un cantar mandado componer por el propio Pachacutiy para celebrar su triunfo sobre los soras, registrado por Betanzos en el capítulo XIX de su crónica (cf. Betanzos [1551] 1987: XIX, 93). Lo curioso es que el cronista, que se autoproclama como buen quechuista, transcribe el cantar sin advertir que lo que registraba venía cifrado, aparte de cierto léxico común al quechua y al aimara, en un idioma ajeno al primero de ellos.

En vista de que ya nos hemos ocupado del análisis filológico y textual del cantar en más de una ocasión (ver ensayos I-1 y II-6, § 5.2), en lo que sigue solo nos limitaremos a ofrecer el análisis lingüístico respectivo. Así, pues, el texto fundamental del cantar, previamente restituido y dispuesto en versos, va como sigue (nótese que al lado de la forma restituida proporcionamos los equivalentes aproximados del aimara y quechua sureños de la época, en versión normalizada):

<i>Forma textual</i>	<i>Aimara</i>	<i>Quechua</i>	<i>Glosa</i>
1. Ynga Yupangue	Inqa Yupanki,	Inqa Yupanki,	Inca Yupanqui,
2. indin yoca	inti-n yuqa-pa.	inti-p churi-n.	hijo del sol.
3. solay malca	Suray marka	Suray marka-cta	A los soras
4. chinbolei	chimpu-ra-y-i,	chimpu-chi-n,	les puso borlas,
5. solay malca	suray marka	suray marka-cta	a los soras
6. axcoley	aqšu-la-y-i.	aqšu-chi-n.	les puso sayas.

Conforme se echará de ver, el texto ofrecido proporciona una serie de datos sumamente valiosos no solo para el aimara y el quechua sino también para el “lenguaje particular” de la realeza cuzqueña, de que tanto nos habla el Inca Garcilaso. Dejando este último tema para el final (ver § 3.1), pasemos ahora a



destacar brevemente las particularidades lingüísticas del texto para demostrar la filiación aimara del mismo.

Pues bien, léxicamente, el texto contiene dos palabras de origen claramente aimara: <yoca> (es decir /yuqa/) ‘hijo’ y <malca> (o sea /marka/) ‘pueblo’, esta última incorporada a muchos dialectos del quechua central. Fonológicamente, los versos del cantar registran dos rasgos: (a) la sonorización de las consonantes oclusivas tras consonante nasal (<inga>, <yupangue>, <indi>, <chimbo->), fenómeno exclusivo del quechua chinchaisuyo, que es el que los incas estaban asimilando; y (b) la lateralización de /r/ en contextos que iban más allá de la posición inicial de palabra (<solay>, <malca>, <chinbolei>, <axcoley>, en lugar de sus formas respectivas esperables /suray/, /marka/, /čimpurey/ y /ašqurey/), fenómeno propio del “aimara cuzqueño”. Gramaticalmente, en fin, notemos de qué manera el texto del cantar armoniza perfectamente con el del aimara, registrando prácticamente los mismos sufijos, a diferencia de lo que ocurre con la versión quechua, que muestra sus propias desinencias. Por lo demás, las diferencias superficiales entre las dos versiones aimaras —la del texto y la normalizada—, aparte de la notación vacilante de Betanzos, se explican mediante reglas sistemáticas vigentes en la lengua hasta la actualidad. De este modo, queda ilustrado, de paso, el extraordinario isomorfismo gramatical que guardan ambas lenguas, donde apenas se registra un vacío gramatical en cada lengua: (a) la ausencia de marca de acusativo en el aimara (cuya forma originaria, que era *\*-ha*, ya se estaba perdiendo), a diferencia de su presencia obligatoria en el quechua de la época (que reconstruimos como *-kta*); y (b) la carencia en esta lengua de un equivalente del sufijo *-ra*, propio del aimara, cuyo significado tiene valor ‘serializador’ (= acción de uno en uno).

Queda así demostrada la filiación eminentemente aimara del texto del cantar, atribuido al propio Thupa Inca Yupanqui, de acuerdo con la tradición recogida por Betanzos. Siendo así, y de seguir aceptándose la versión tradicional en el sentido de que el quechua habría sido la lengua natural de los incas, ¿cómo se puede armonizar el hecho de que un himno de carácter oficial esté cifrado precisamente en una lengua ajena a la de la administración imperial? La respuesta no se deja esperar: el aimara, y no el quechua, era la lengua oficial del imperio por lo menos hasta los tiempos del gran conquistador y reformador del Tahuantinsuyo inmortalizado en los mismos versos del cantar que mandó componer.

### 3. Cuestiones residuales

De aceptarse la validez de las evidencias apuntaladas, y creemos que hay razones de peso para ello, restan por lo menos un par de cuestiones que fueron quedando

en el camino. Ellas tienen que ver, por un lado, con el tema de la posible existencia de una lengua secreta privativa de los miembros de la corte incaica; y, por el otro, con la adopción del quechua por parte de los últimos integrantes de la dinastía cuzqueña. En lo que sigue nos ocuparemos brevemente de ambos puntos.

### 3.1. Sobre la “lengua secreta”

Por lo que respecta al “lenguaje particular” de los incas, de cuya existencia nos hablan, por separado, Cantos de Andrada ([1586] 1965), Garcilaso (*op. cit.*), Murúa ([1613] 1987) y Cobo (*op. cit.*), los estudiosos han dividido sus opiniones en favor del quechua (Markham, *op. cit.*; Tschudi, *op. cit.*), del aimara (Forbes, *art. cit.*; Middendorf, *op. cit.*) y del puquina (Torero [1970] 1972). Posteriormente, sin embargo, el último de los autores mencionados modificó su punto de vista, esta vez en favor del aimara, al parecer tras la evidencia aportada por Betanzos, (*cf.* Torero 1994). Conforme lo hemos señalado previamente (ver ensayos I-1 y II-6), creemos que existen razones sólidas, sobre todo tras la discusión precedente, para descartar tanto el quechua como el aimara como los candidatos a dicha lengua secreta.

Así, pues, comenzando por el aimara, descartamos que este haya sido el “lenguaje particular” de los incas, desde el momento en que, conforme vimos, dicha lengua era nada menos que el vehículo natural que tenían los soberanos, y cuyo uso estaba generalizado en toda el área cuzqueña, de manera que difícilmente podría haberse tratado de un código secreto privativo de la corte, inaccesible para el resto de la población. De hecho, quien lo descarta como tal es nada menos que Murúa (*cf. op. cit.*, II, XII, 377). Podría argumentarse, sin embargo, como lo hace Torero (1998), en el sentido de que el aimara de los incas, que el autor hipotetiza como *cundi*, habría sido una variedad tan diferente del resto de las hablas aimaraicas sureñas que por ello mismo era sentida como lengua diferente. ¿Qué podemos decir al respecto? Tras el análisis del texto del cantar podemos señalar que, en verdad, dicha hipótesis carece de base, toda vez que, aparte de los rasgos superficiales propios que aquel exhibe, el aimara que lo subyace resulta prácticamente idéntico al resto de los dialectos sureños conocidos, pudiendo afirmarse que la distancia que lo separaba de sus congéneres no era muy diferente de la que muestran hoy día, por ejemplo, el orureño y el lupaca, dialectos mutuamente inteligibles entre sí.

De esta manera, descartados el quechua y el aimara, queda el puquina como la posible lengua secreta de los incas, en verdad de la de sus ancestros míticos, conviene precisarlo. De hecho, creemos que el mismo cantar muestra, de manera tangencial, las huellas de dicha lengua. Nos referimos, concretamente, a la estructura de la frase genitiva de carácter apositivo registrada en el

verso 2 del himno triunfal. Conforme se dijo, la frase <indi-n yoca> ‘hijo del Sol’ (al igual que <indi-n ususi> ‘hija del Sol’), no es propiamente aimara ni menos quechua, pues para serlo habríamos esperado algo como <indi-n yocapa> en el primer idioma o <indi-p churi-n> en el segundo (ver § 2.3). Lejos de eso, la frase se acomoda perfectamente dentro del molde puquina (cf. <Dios-n Yglesia>, como aparece en los textos de Oré 1607: 62). Por lo demás, compárese dicha fórmula con la que ostentan algunos topónimos frecuentes en el área metropolitana del Cuzco imperial, algunos de carácter sacro como: <Wilcanota> (<\*willka-n(a) uta> ‘Casa del sol’, <Omanamaru> (<\*uma-n(a) Amaru> ‘Serpiente del agua’, <Poquenpuquio> (<\*puqi-n(a) pukyu> ‘Manantial de los puquinas’, <Poquencancha> (<\*puqi-n(a) kancha> ‘Aposento de los puquinas’, <Colcampata> (<\*qullqa-n(a) pata> ‘Andén del granero’, etc. Repárese, sobre todo, en los nombres de los santuarios que hacen alusión a los puquinas que, según Guaman Poma, también “eran casta de yngas”.

De todo ello se sigue que los incas míticos, según todas las fuentes cronísticas procedentes del Titicaca (llamado <Iago de Poquina>), hablarían el puquina, la lengua natural de la región, y luego, tras su establecimiento en el valle del Cuzco, de habla aimara, habrían mudado su lengua en favor del idioma local, en el lapso de tres generaciones a lo sumo. De su otrora lengua originaria apenas quedaría el recuerdo, como de un habla ininteligible, elementos léxicos congelados (como aquel de <huanacauri> ~ <huayacauri> ‘arcoiris’ o el de <cuyusmanco huaci> “la casa de cabildo”), o una construcción gramatical extraña como la de la aposición mencionada<sup>4</sup>. Más tarde, cuando a su turno el aimara iba siendo sustituido por el quechua chinchaisuyo, aquel habría devenido también en idioma extraño para las nuevas generaciones, y por tanto perfectamente rebautizable como lengua secreta<sup>5</sup>.

4 Torero (2002: cap. 3, § 3.6.8) observaba que dicha construcción podría ser precisamente un rasgo propio atribuible a su aimara *cundi*, hablada en las puertas del Cuzco. Sin embargo, debemos notar que la aludida construcción asoma de manera conspicua en la toponimia correspondiente a todo el territorio atribuible al puquina (cf., por ejemplo, <Inti-n Cala> ‘Piedra del Sol’, en Copacabana; <Titi-n-huaya> ‘Cuesta del Sol’, en Curva, Muñecas; <Challa-n-paya> ‘Cuesta de arena’, en Larecaja, La Paz) y no solo a un sector vecino al Cuzco.

5 Aparte del componente *-paya* ~ *-baya* ~ *-waya* ‘cuesta, subida’ (como en <Socabaya>, <Polobaya>, <Tiquipaya>, <Taripaya>, etc.), de indiscutible origen puquina, quisiéramos llamar la atención sobre otro elemento diagnóstico atribuible a la lengua: la forma <laque>, que está presente en topónimos como <Italake>, <Coalake>, etc. En documentos comentados por Galdos Rodríguez (2000) es posible encontrar la variante <raque> (que también se puede apreciar en <Coporaque>, topónimo registrado tanto en Arequipa como en el Cuzco), que bien podría ser la original, y entonces la otra

### 3.2. Quechuización de los incas

Asumiendo que la lengua oficial de los incas fue la aimara, por lo menos hasta la administración de Pachacutiy, la pregunta que surge tiene que ver con la cronología y con la manera en que se habría producido la mudanza lingüística en favor del quechua. Sobre el primer punto, afortunadamente, contamos con una tradición recogida por el cronista Murúa, en uno de sus capítulos en los que refiere las hazañas de Huaina Capac. Según el cronista, a este inca

se atribuye haber mandado en toda la tierra se hablase la lengua de Chinchay Suyu, que agora comúnmente se dice la Quíchua general, o del Cuzco, por haber sido su madre Yunga, natural de Chíncha, aunque lo más cierto es haber sido su madre Mama Ocllo, mujer de Tupa Ynga Yupanqui su padre, y esta orden de que la lengua de Chinchay Suyu se hablase generalmente haber sido, por tener él una mujer muy querida, natural de Chíncha (*cf.* Murúa, *op. cit.*, I, XXXVII, 136).

Más allá del cálculo cronológico exacto, y aparte de las motivaciones sentimentales del inca (aspectos que no necesariamente deben suscitar escepticismos), hay por lo menos tres datos rescatables del pasaje transcrito: (a) que la adopción del quechua como nueva lengua oficial se produjo en las postrimerías

---

forma podría explicarse como una aimarización (cambio de *\*r* > *l*). Ahora bien, ocurre que Glave y Remy (*op. cit.*, 3, 86) mencionan, como parte de la toponimia menor de las andenerías de Ollantaitambo, los nombres de <Manyaraqui> y <Pumbiraque>, en los cuales creemos reconocer el mismo parcial recurrente. Podría pensarse que el significado que sugieren los nombres que lo conllevan pudiera ser el de ‘río’. Sin embargo, sabemos que esta palabra era <para> en puquina (*cf.* Oré, *op. cit.*, 167: <paragara> ‘ríos’, reduplicación en la que <gara> es seguramente errata por <guara>, con lenición de /p/ en /w/; *cf.* <Huarampaya>, un río de Potosí), de manera que un topónimo como <Paralaque> (Torata, Moquegua) no podría significar ‘río-río’ en la misma lengua. Todo indica, más bien, que <raque> es palabra puquina, tomada por el aimara como <laque>, es decir /laqhi/ ‘barranco, abismo’ (*cf.* Condori Cruz 2011). De modo que el híbrido quechua-puquina <Manyaraqui> (que ahora es una llanura) podría haber significado originariamente ‘orilla del barranco’. Es más, las expresiones <accroyraqui, tiuyraqui>, comunes en el quechua cuzqueño del siglo XVI, y que lexicalizadas ya significaban “infortunio, grande calamidad, aduersidad, desgracia particular de alguno” (*cf.* González Holguín [1608] 1952: I, 16-17), parecen conllevar también la misma palabra, con la ventaja de que esta vez <acco> y <tiyu>, voces quechuas, significan ‘arena limpia’ y ‘arena terrosa’, respectivamente. En tal sentido, no resulta forzada la asociación de estos elementos con abismos y precipicios, y la metáfora recobra al mismo tiempo su motivación: la de ser arrastrado por el infortunio como la arena por el precipicio. Según puede verse, no parece que el puquina haya desaparecido en el Cuzco sin dejar huella, aparte de su presencia en la toponimia de la región.

del imperio; (b) que para entonces el quechua, procedente de Chíncha, ya estaba suficientemente expandido en la sierra sur peruana; y (c) que la variedad oficializada era la chinchaisuya. Lo primero se confirma por el simple hecho de que el cantar atribuido al abuelo de Huaina Cápac todavía aparece compuesto en aimara; lo segundo, se apoya en el hecho de que la adopción de una lengua es gradual y no súbita: el mismo texto del cantar ya acusa síntomas de quechuización; lo tercero, en fin, no necesita mayor explicación: el rasgo de sonorización observado en el mismo texto delata una indudable procedencia chinchaisuya (ver ahora ensayo final).

Quedan aún, sin embargo, cabos por atar. Uno de ellos tiene que ver con el móvil que habría desencadenado la nueva opción idiomática, más allá de las razones afectivas de corte anecdótico que habrían movido para ello al inca Huaina Capac. La respuesta hay que encontrarla en el grado de difusión que había conseguido el quechua en dirección sureste, llegando incluso a la región del Collasuyo, vehiculizado tal vez por los chinchas, como parece sugerirlo la “Relación” de Castro y Ortega Morejón ([1558] 1968). Si en el resto del territorio norcentral andino estaba arraigada ya la lengua, pues había más que razones estratégicas de orden político y administrativo para erigirla en lengua oficial. Por lo demás, como se dijo, el pase de una lengua a otra, además de haber sido gradual, se habría visto enormemente favorecido por el extraordinario paralelismo estructural que guardan ambas lenguas formal y semánticamente.

#### 4. Conclusión

En las secciones precedentes creemos haber aportado las pruebas decisivas que demuestran que la lengua de la administración incaica fue la aimara y no la quechua por lo menos hasta el gobierno de Pachacutiy Inca Yupanqui. Si desde el punto de vista puramente lingüístico era posible llegar a dicha conclusión, con solo demostrarse que el Cuzco, ocupado como estaba por pueblos de habla aimara, no podía ser al mismo tiempo cuna del quechua, con mayor razón el examen de la onomástica, particularmente de la toponimia, y la interpretación de los documentos coloniales del siglo XVI, no hacen sino reforzar y aun corroborar la mencionada hipótesis. De esta manera, la historia “interna” del quechua y del aimara se ve confirmada por su historia “externa”. En el presente caso, según se vio, los tipos de evidencias aportados se apoyan y complementan entre sí, corroborando aquello que mencionaban de paso algunos cronistas, como Cieza de León ([1551] 1985: XXXIV, 104) o Luis Capoche, en el sentido de que el quechua “no era la [lengua] materna que la tierra [del Cuzco] tenía” (*cf.* Capoche [1585] 1959: II, 170). Ahora sabemos que la lengua materna

de los “ingas antiguos” era la aimara, pero también, a su turno, ya no parece haber duda de que el idioma secreto de los incas míticos haya sido el puquina. Como se habrá podido apreciar, el texto del cantar recogido por Betanzos constituye la prueba definitiva de ello.

## El origen centro-andino del aimara

La lengua Aymará es la más general de todas, y corre desde Guamanga, principio del obispado del Cuzco, hasta casi Chile ó Tucumán; es bien diferente de las otras lenguas, aunque toma algunos vocablos de la quichua, variando la declinación, y formación pero no la significación. Esta también se habla con alguna variedad en algunas partes; pero [...], quien la supiere bien en vna prouincia la entenderá en las otras.

Ramírez ([1597]1906: 297)

### 0. Antecedentes

Hasta la década del sesenta del siglo XX, y luego del debate en torno a las tesis quechuistas y aimaristas de la civilización andina preincaica, protagonizado en el Perú por Riva Agüero y Uhle, respectivamente (*cf.* Cerrón-Palomino 1998a, 2000: cap. VII), la asociación del aimara con al área altiplánica, y, por consiguiente su adscripción a los creadores del gran portento de Tiahuanaco, pareció haber alcanzado cierto consenso generalizado entre los estudiosos del área andina. Después de todo, ello respondía, en buena medida, al estado de los conocimientos tanto lingüísticos como arqueológicos que se tenían en relación con el pasado de los Andes Centro-sureños. Desde el punto de vista arqueológico, muy poco se conocía aún acerca de la civilización huari, que se consideraba de procedencia tiahuanacuense; y, desde el terreno lingüístico, se ignoraba por completo la historia y el desarrollo del quechua y del aimara, las dos lenguas mayores del Perú cuyas variedades modélicas —el quechua cuzqueño y el aimara altiplánico— habían monopolizado hasta entonces la atención de los estudiosos. Dentro de tal panorama se asumía como una verdad establecida, por un lado, que el Cuzco era la zona de origen y expansión del quechua, y, por el otro, que el aimara había sido la lengua de la civilización tiahuanacuense. Las referencias documentales acerca de la presencia de poblaciones aimarófonas al oeste del Cuzco (en las “Relaciones geográficas”, por ejemplo), así como el registro no solo de una toponimia asignable a dicha lengua sino también, de manera mucho más contundente, la pervivencia de relictos idiomáticos aimaras en plena serranía limeña, se explicaban, según las tesis prevalecientes, como resultado, si

no de avances de la lengua en dirección noroeste en épocas preincaicas, de los restos de hablas de los mítimaes transportados allí por los incas, o, en el mejor de los casos, de ambos fenómenos a la vez.

La década del sesenta del siglo pasado se caracteriza por un extraordinario vuelco del estado de los conocimientos en materia de lengua y civilización andinas hasta entonces prevalecientes. En dicho período, y en etapas posteriores, las disciplinas mencionadas en líneas precedentes alcanzaron un gran desarrollo, replanteando íntegramente las visiones hasta entonces canónicas acerca del pasado andino. Lingüísticamente, se logró bosquejar la historia y evolución del quechua y del aimara, en especial del primero, postulándose un origen centropereño para ambas entidades, con proyecciones sucesivas en dirección sureste, del aimara primeramente, y del quechua con posterioridad. Desde el punto de vista arqueológico, fue reconociéndose el origen y desarrollo del estado huari como una entidad autónoma y paralela respecto de Tiahuanaco, aunque con influencias de esta civilización sobre la primera (*cf.*, por ejemplo, Isbell 1985, 1988). Es así como el registro etnohistórico (básicamente la documentación colonial) y lingüístico (de carácter onomástico y dialectal), revelador de la presencia del aimara en la sierra centro-sureña peruana, pasó a interpretarse no en función de avanzadas idiomáticas de procedencia sureña sino, todo lo contrario, como un testimonio de la progresión de la lengua en dirección sureste. Paralelamente, y gracias a la compulsa de los datos tanto lingüísticos como etnohistóricos referidos al área circunlacustre, fue develándose mejor la situación idiomática de la región, en la que, aparte del aimara, se establecía un deslinde definitivo entre el puquina y el uru-chipaya, lenguas que hasta entonces solían tomarse por una sola (*cf.* Ibarra Grasso [1964] 1982: cap. IV, Torero [1970] 1972). Frente al nuevo panorama entrevisto, ya no resultaba tan sencilla ni menos automática la adscripción en bloque del aimara a la civilización tiahuanacuense, puesto que, con igual lógica, dicha adscripción se podía reclamar, si no para el uru-chipaya, de presencia más bien eminentemente lacustre, para el puquina, de clara distribución circunlacustre, con proyecciones hacia las vertientes tanto occidentales como orientales de los Andes sureños.

Replanteada la situación en los términos descritos, se hacía urgente la necesidad de formular ensayos de correlación lingüística e histórico-cultural en el afán por entender los emplazamientos y los procesos expansivos de las lenguas mayores del antiguo Perú. De esta manera, en relación con el aimara, se postularon tanto el foco inicial de su irradiación así como las fases de su expansión entre los finales del Período Intermedio Temprano (400 a. C.-600 d. C.) y a lo largo del Horizonte Medio (600-1000 d. C.), asociándose con la génesis, el apogeo y la decadencia del fenómeno huari, a partir de la región de Nazca, proyectándose en dirección sureste hasta el Cuzco, y tomando contacto finalmente con los pueblos



de la civilización tiahuanacuense alrededor del siglo XII de nuestra era. Por lo que respecta al quechua, cuyo foco inicial habría estado localizado aproximadamente ya sea en la costa centro-sureña o en la sierra centro-norteña peruanas, colindando con el aimara por el sur, la expansión de la lengua se habría producido igualmente en dirección sureste, tras la decadencia de Huari, ganando pueblos que habrían comenzado a quechuizarse gradualmente, para llegar más tarde, vehiculizada por chinchas y chancas, a las puertas del Cuzco. Según ello, la quechuización de la capital incaica y sus alrededores se habría efectuado solo a fines del siglo XIV y comienzos del XV, es decir un par de centurias aproximadamente tras el asentamiento del aimara en la región altiplánica. Tal es, tentativamente, el cuadro de acontecimientos inicialmente formulado, desde el terreno lingüístico, por Torero ([1970] 1972) y por Martha Hardman ([1966] 1975). Otra ha sido, sin embargo, la posición adoptada por los etnohistoriadores y arqueólogos, quienes han propuesto asignar el quechua a la civilización huari, concebido como un estado expansivo, asumiendo tácitamente al mismo tiempo el origen altiplánico del aimara, lengua que, a su vez, habría sido vehículo de Tiahuanaco. Así lo han sostenido, implícita o explícitamente Espinoza Soriano (1982: 179), Zuidema (1973) y Rostworowski (1977), entre los etnohistoriadores. Desde el lado arqueológico, a su turno, y en correlación con datos provenientes de la lingüística, es conocida la hipótesis pro-quechua de Huari de Bird, Browman y Derbin (1983), al mismo tiempo que suscriben la adscripción del aimara a la civilización tiahuanacuense.

## 1. Procedencia del aimara

Concretándonos al aimara, que es el tema de nuestra discusión, tres son las zonas de emplazamiento original que se han planteado para la lengua. La primera, que correspondería a la región centro-sureña del Perú, tal como lo adelantáramos en líneas generales, es la que sostenemos, con algunas diferencias en cuanto a fases expansivas, Torero y el que escribe (*cf.* Torero 1998, Cerrón-Palomino 2000: cap. VII). La segunda, que se ubicaría en la región atacameña, fue sostenida inicialmente por Uhle, y luego actualizada por etnohistoriadores como Espinoza Soriano (1982, 1987: cap. 2), Teresa Gisbert (1987a, 1987b) y Thérèse Bouysse-Cassagne (1987: cap. I, § II), en base a referencias documentales más bien controvertidas. La tercera hipótesis, que viene a ser la tradicional, apuesta por la presencia originariamente altiplánica de la lengua, que habría tenido en el actual territorio boliviano su emplazamiento inicial. En Cerrón-Palomino (2000: cap. VII) ofrecemos un balance de tales hipótesis, pronunciándonos en favor de la primera, basados en argumentos de tipo fundamentalmente lingüístico. Quien

igualmente ofrece un estado de la situación, esta vez conjugando argumentos de tipo arqueológico y lingüístico, es David Browman (1994), investigador que se inclina por la hipótesis que él denomina como la de la “larga estabilidad boliviana”, y que no es sino una versión remozada de la tesis del origen altiplánico de la lengua. Siendo Browman uno de los pocos arqueólogos del área andina que ha tocado los predios de la lingüística en busca de mayor sustento para la elaboración de su hipótesis localista del aimara, conviene que examinemos más de cerca su propuesta que, de paso sea dicho, parece haber sido aceptada por algunos de sus colegas del área no solo boliviana sino también peruana (cf. Bonavia 1991: cap. IX).

## 2. La hipótesis de la cuna altiplánica

Luego de evaluar las dos primeras hipótesis que él denomina, respectivamente, la del origen peruano y la de la procedencia chilena, las mismas que coincidirían en asignarle a la lengua un origen intruso en el altiplano, Browman elabora su argumentación en favor del emplazamiento altiplánico originario del idioma, asignándolo a la civilización tiahuanacuense. El sustento arqueológico de su propuesta radicaría en el hecho de que, según los estudios efectuados en la región tiahuanacota y alrededores, no habría indicios materiales, arquitectónicos y/o cerámicos, que señalen una ruptura violenta que acuse una incursión de pueblos con diferente tradición cultural en la zona; por el contrario, lo que se advierte allí sería una continuidad ininterrumpida de patrones culturales locales por espacio de más de un milenio de ocupación hasta la presencia de los incas en el Horizonte Tardío (concretamente en el siglo XIV d. C.). Tampoco encuentra el autor patrones diferenciales que pudieran permitirnos distinguir entre elementos materiales asignables a los puquinas y a los pueblos de habla aimara, hecho que sería posible constatar de haberse producido migraciones masivas en la región. Al no encontrarse registros arqueológicos que sugieran una incursión violenta de pueblos foráneos en la zona, ya sea de procedencia norteña o austral, lo más sensato sería asociar Tiahuanaco con pueblos de habla aimara, cuya lengua habría estado allí desde tiempos primordiales en distribución contérmina con el puquina y el uru-chipaya. De este modo, la sociedad tiahuanacuense, liderada por aimarahablantes, habría integrado en su seno a los pueblos de habla puquina y uru-chipaya, constituyéndose en una federación plurilingüe, aunque con clara hegemonía aimara. Concluye Browman que, a tenor de sus argumentos, “el pueblo de Tiahuanaco fue de indudable habla aimara” (1980: 117).

Ahora bien, conforme lo adelantáramos, Browman buscó también fundamentar su hipótesis en datos provenientes de la lingüística. En efecto, en el

presente caso, para afianzar la tesis del localismo milenario de la pretendida lengua tiahuanacuense, el investigador intentó respaldarse en la propuesta de clasificación y zonificación dialectal de la rama sureña del aimara ofrecida por Lucy Briggs ([1976] 1993: cap. 10). De las dos configuraciones dialectales que esta autora propone (norteña-central-sureña y central versus periférica), Browman opta por aquella que distinguiría tres subvariedades: (a) *norteña*, a la cual pertenecerían las variedades de Puno y La Paz; (b) *sureña*, que sería la hablada fundamentalmente en el departamento de Oruro; y (c) *intermedia*, aquella constituida por las hablas de Moquegua y Tacna. De esta manera, en diferentes trabajos publicados (cf. Browman 1980, 1981, 1984), el autor ha querido ver en dicha configuración dialectal los reflejos de las distintas fases expansivas por las que habría atravesado Tiahuanaco, creyendo divisar de este modo una feliz correlación entre los datos arqueológicos y lingüísticos que estaría abonando a favor de su hipótesis. Señalaba el mencionado investigador que el dialecto norteño, de mayor antigüedad, se correspondería con la fase expansiva III-IV tiahuanacuense, cuyo centro sería la hoya del Titicaca; la variedad sureña, a su turno, de configuración más reciente, se correlacionaría con la fase expansiva IV; y, finalmente, el dialecto intermedio, mucho más reciente, estaría acusando la V fase expansiva, de carácter más bien mitimaico.

Pues bien, ¿hasta qué punto dichas correlaciones resisten el escrutinio lingüístico? Ya en ocasiones anteriores (cf. Cerrón-Palomino 1998a, 2000: cap. VII) hemos venido sosteniendo, incluso en comunicación personal con el autor, que dicha correlación no parece tener el menor sustento. En efecto, en la sección siguiente expondremos las razones que adujimos entonces, y que ahora ampliaremos, para sostener que, al no encontrar asidero la correlación propuesta, y siendo ella uno de los pilares en los cuales Browman se apoya para afianzar su hipótesis de carácter nativista, esta queda seriamente invalidada. Así, pues, trataremos de demostrar que la hipótesis del localismo altiplánico originario del aimara es, por lo menos lingüísticamente hablando, insostenible.

### 3. Observaciones a la tesis altiplánica

Los intentos de zonificación y clasificación del aimara sureño, efectuados por Briggs, responden a un primer intento por ordenar los materiales dialectológicos obtenidos en diez localidades representativas de toda el área cubierta por la rama collavina. En tal sentido, la investigación dialectal inaugurada por la autora tiene la virtud de poner en relieve las manifestaciones locales que adquieren las estructuras fundamentales del aimara modélico, inferido a partir del dialecto paceño, en las diversas zonas consultadas. La imagen que proyectan dichas

manifestaciones de orden fonológico, gramatical y léxico es, en verdad, la de un verdadero mosaico dialectal, con desarrollos internos paralelos y casi siempre independientes motivados por presiones estructurales de la lengua que se actualizan en nivelaciones y analogías que ocurren de manera “salpicada”, con entrecruzamientos y superposiciones, en todo el ámbito collavino. Difícil es encontrar, dentro de dicho panorama, isoglosas que permitan divisar áreas dialectales más o menos discretas que puedan correlacionarse con fenómenos societales convergentes o disolventes. De manera que las configuraciones dialectales que la investigadora norteamericana propone, en su afán por ordenar discriminadamente ciertos rasgos tomados como elementos definidores de áreas compartidas, resultan problemáticas cuando no arbitrarias, en la medida en que lo que se asume como propio de una zona se da también fuera de ella, y viceversa. En verdad, las pretendidas “isoglosas” no son tales, hablando en términos estrictos, pues no se trata de innovaciones compartidas, definidoras de áreas dialectales más o menos continuas, sino de manifestaciones retentivas o arcaizantes, cuando no de reajustes y nivelaciones focales, casi siempre epidérmicos e independientes. Todo ello denuncia claramente algo que la misma investigadora admite, aunque no siempre de manera explícita: que la diversidad dialectal de la variedad collavina del aimara es de naturaleza superficial y “reciente”, cosa que por lo demás se traduce en la fácil y mutua inteligibilidad de sus hablantes, no obstante la vastedad geográfica cubierta por la lengua. Dentro de tal panorama, la cronología que se sugiere —y que Browman acepta— entre desarrollo temprano (para la variedad “norteña”), reciente (para el aimara “sureño”) y tardío (para el intermedio) resulta a todas luces completamente arbitraria, sobre todo si se tiene en cuenta que dicha periodización se hizo al margen de toda perspectiva histórica de la lengua, hasta entonces poco o nada comprendida.

En efecto, la zonificación dialectal propuesta por Briggs ha sido concebida en términos estrictamente sincrónicos sin atender a los arquetipos estructurales a partir de los cuales deben explicarse los hechos del presente. Lejos de postularse previamente un aimara collavino supradialectal atribuible a un proto-aimara sureño, se tomó como variedad modélica el dialecto paceño, como si se tratara de un prototipo, cuando en verdad este debía explicarse igualmente, en paridad glotológica con las demás variedades, en función de un arquetipo de naturaleza ancestral. ¿Cómo dar cuenta de la variación dialectal, de su diferenciación en el tiempo, del curso evolutivo de los fenómenos consignados, al margen de un seguimiento de corte diacrónico? Dentro de un panorama como el descrito no es posible entrever la direccionalidad de los cambios, descubrir tendencias evolutivas, ni menos establecer filiaciones, ya que, con una perspectiva ahistórica, todos los fenómenos registrados valen por igual, no importa si estamos ante hechos

accidentales o esporádicos o si tenemos al frente manifestaciones evolutivas sistemáticas que van pautando el curso de la historia interna de la lengua.

De lo dicho se desprende cuán débil y arbitraria resulta la correlación lingüístico-arqueológica que sirve de sustento a la tesis del localismo altioplánico del aimara, pues se toma un estado sincrónico de corte superficial como si este ofreciera una perspectiva diacrónica profunda y milenaria. Sobra decir, pues, que para juzgar la antigüedad de una lengua, en este caso del aimara, dentro de un territorio específico hace falta tomar en cuenta no solamente la familia en su integridad, de la cual forma parte la variedad collavina, sino también, y de manera especial, la historia evolutiva de aquella a partir de su forma ancestral, en este caso del proto-aimara. Y aquí podemos señalar, en descargo de Browman, que al momento en que el investigador elaboró la tesis que comentamos, no contaba, a diferencia de lo que ocurría con el quechua, con estudios diacrónicos integrales de la familia lingüística aludida. La situación ha cambiado en los últimos años, pues ahora disponemos ya de tales estudios, si bien tentativos aún, y es a la luz de ellos que quisiéramos reexaminar la tesis localista del referido arqueólogo.

#### 4. Origen centro-andino

Como se dijo, esta hipótesis, que en buena cuenta es una reformulación de la sostenida originariamente por Middendorf, fue propuesta por Torero, especialista del quechua, y secundada por Hardman, iniciadora de los estudios contemporáneos del aimara. El panorama histórico postulado por ambos investigadores, que contempla la asignación de la costa centro-sureña peruana como el foco inicial de expansión del proto-aimara para, a partir de ella, expandirse en dirección sureste, en distintas etapas correlacionables con el inicio, desarrollo, expansión y decadencia de la sociedad huari, fue elaborado sobre la base de cálculos glotocronológicos efectuados tras la comparación léxica entre las variedades del aimara central y del collavino, posteriormente contrastados con las periodizaciones manejadas por los arqueólogos del área andina<sup>1</sup>. Se trataba, a falta de estudios comparativos y reconstructivos, de un primer intento por establecer tiempos de diferenciación a partir de un proto-aimara asumido aunque no reconstruido, pero que al mismo tiempo partía del reconocimiento de que, para

---

1 Al margen de la validez del método glotocronológico (ver Heggarty 2005 para una crítica más reciente al método), no está de más observar que los cálculos glotocronológicos efectuados por Torero y Hardman se resienten del hecho de que, al momento de ofrecerlos, se basaron solo en el recuento de los elementos léxicos disponibles hasta entonces de los idiomas comparados, en especial del atribuible al aimara central (AC), siendo inevitable que se obtuvieran cifras con un margen mayor de distorsión.

explicar el desarrollo del aimara collavino, había que tomar en cuenta, de manera decisiva, el testimonio de los relictos del aimara central. Con todo, gracias al carácter testimonial y arcaizante de esta variedad (lo demostraba el jacaru descrito por Hardman 1966), y aun cuando todavía aguardaría un buen tiempo antes de contar con un vocabulario elemental, podía sin embargo entenderse mejor la génesis y configuración del aimara collavino, y no al revés, hecho que se contradecía con la naturaleza supuestamente primordial que se le atribuía.

Ahora bien, para abordar los aspectos de difusión y evolución de la lengua, era menester emprender el trabajo comparativo y diacrónico respectivo, tarea que ha venido realizándose entre fines del XX y comienzos de la centuria en curso. En virtud de ello estamos ahora en condiciones de postular el sistema del proto-aimara, reconstruido tentativamente, así como de proponer el cuadro evolutivo de la lengua a partir de la postulación ofrecida, el mismo que puede dar cuenta de la configuración de las lenguas aimaraicas contemporáneas, permitiéndonos incluso “adivinar” aquellas variedades eliminadas por la expansión del quechua, responsable de la fractura del continuum aimara en la sierra centro-sureña peruana. La evidencia toponímica, examinada de manera mucho más seria en virtud precisamente de los trabajos reconstructivos, y el registro documental, igualmente compulsado con el dato lingüístico, permiten comprender mejor el panorama del desarrollo y expansión de la lengua (ver, al respecto, los ensayos II-7 y II-8 del presente volumen). Todo ello, además, contando con la ventaja del conocimiento de la historia interna y externa de la otra gran familia lingüística, en este caso la del quechua, tal como fueran esbozadas en la segunda mitad del siglo XX. Y es que solo en virtud del manejo de la información proveniente de ambas familias lingüísticas se estará en condiciones de establecer filiaciones de los fenómenos tratados, que de otro modo podrían ser atribuidos a una de ellas cuando en verdad corresponden a la otra, como ha sido la práctica hasta hace poco.

Pues bien, la reconstrucción del proto-aimara (PA), efectuada tras la comparación sistemática entre el aimara central (AC) y el aimara sureño (AS), permite ahora proyectar en forma aproximada las virtualidades que prefiguran no solo las variedades modernas de la lengua sino también aquellas que desaparecieron ante el empuje del quechua, idioma responsable del actual desmembramiento del antiguo territorio continuo de la lengua. En virtud de tales prefiguraciones, que responden a innovaciones compartidas, puede intentarse, como hemos tratado de hacerlo, la postulación de las fases expansivas de la lengua, que a su vez se corresponderían con los acontecimientos sociales y culturales ocurridos en los Andes centro-sureños entre el siglo II a. C. y el XII d. C., es decir entre el Intermedio Temprano, el Horizonte Medio, y el Intermedio Tardío. En el presente caso, una vez más, los tiempos de separación sugeridos buscan respaldarse en la cronología proporcionada por la arqueología andina en relación con los acontecimientos

culturales con los cuales pueden correlacionarse, desde el punto de vista lingüístico, los fenómenos de escisión y difusión postulados por el trabajo comparativo y clasificatorio.

De acuerdo con el panorama que proponemos (*cf.* Cerrón-Palomino 2000: cap. VII, § 3), el PA habría tenido como zona inicial de difusión la zona costeña comprendida entre las actuales provincias de Cañete (Lima) y Nazca (Ica) y sus adyacencias serranas, las mismas que habrían cubierto, por el norte, las provincias limeñas actuales de Yauyos, Huarochirí y Canta. La primera escisión de la lengua, dando lugar al proto-aimara central (PAC) y al proto-aimara sureño (PAS) se habría dado aproximadamente entre 200 a. C. y 200 d. C., con el desprendimiento del último en dirección de los actuales departamentos de Huancaavelica y Ayacucho, hecho que se reflejaría en el cambio  $*V_i y V_j > V_i$ , es decir elisión de yod y contracción de las vocales encontradas en una sola de naturaleza larga, privativo de la rama en cuestión (como en, por ejemplo,  $*maya > ma$ : ‘ir’). Configurado el PAS en el territorio señalado, este se habría difundido en dos direcciones y en diferentes etapas: una primera, coincidente con la fase expansiva de Huari (s. VI), se habría propagado, en dirección noroeste, proyectándose, en calidad de lengua dominante, sobre el territorio ocupado por el proto-quechua central (PQC); en una segunda etapa, coincidente con el máximo apogeo de Huari (s. VII-X), el PAS habría intensificado su presencia en el norte, “aimarizando” el PQI; y, por el sureste, habría llegado hasta el Cuzco y Arequipa, desplazando a las lenguas que se hablarían en la región, y entrando en contacto con el puquina. La tercera y última expansión, esta vez en la forma de un proto-aimaray (PAY), constituido aproximadamente en el territorio del antiguo grupo étnico de los aimaraes (cuenca alta del río Pachachaca, Apurímac), se habría proyectado hacia el altiplano, empujado por pueblos quechuizados, tras la declinación y descomposición política y económica de Huari, ocurrida a lo largo del s. XI. Corresponderá al PAI el cambio  $*\hat{c} > \check{c}$ , es decir la derretroflexión (como en  $*\hat{c}'ama > \check{c}'ama$  ‘fuerza’), que reemplazará al antiguo proceso de alveolarización  $*\hat{c} > t$  (del tipo  $*hun\hat{c}'u > hunt'u$  ‘caliente’), que quedará trunco, y cuya motivación deberá buscarse en el quechua, que venía cumpliendo también el mismo proceso aludido.

De esta manera, el PAY, que llegaría al altiplano bastante aligerado en su sistema fonológico, habiendo perdido su orden de africadas retroflejas e interrumpiendo la alveolarización total de /r/ (responsable de cambios como el de  $*phu\hat{c}aka > puraka$  ‘vientre’), cambios que se habrían decantado en las hablas restantes, dando lugar más tarde a los dialectos actuales que conocemos. Su llegada habría acarreado como consecuencia la aimarización de los collapuininas, cuya lengua iría cediendo gradualmente, interrumpiendo al mismo tiempo el proceso de puquinización de los pueblos de habla uru-chipaya. Es

bastante ilustrativo, en este contexto, el caso de los uros de Machaca, quienes, de acuerdo con la documentación que disponemos (*cf.* Mercado de Peñalosa [1586] 1965: 336), acababan de abandonar su puquina adquirido para devenir en aimarahablantes. Así, pues, dentro del panorama esbozado, la aimarización de los pueblos circunlacustres sería “reciente”, tanto que, cuando hacia el s. XV irrumpe en el escenario el quechua, serán varios los pueblos no aimarizados que adoptarán esta lengua en los siglos posteriores (tal el caso, por ejemplo, para hablar solo de los del área lacustre, de los de Capachica y Coata). Como puede verse, el proceso de aimarización interrumpido por el quechua se contradice abiertamente con la tesis de la ocupación milenaria del aimara en el altiplano, contradicha igualmente por su escasa fragmentación dialectal señalada previamente. Pero, además, hay otro aspecto, esta vez de naturaleza eminentemente lingüística, que pone severamente en cuestión el origen “boliviano” del aimara.

En efecto, ello tiene que ver con las profundas reestructuraciones (sobre todo gramaticales) por las que pasó el quechua en los Andes Centrales, hecho que no se explicaría por una influencia del aimara proveniente del altiplano. Pero no solamente se trata de reestructuraciones sufridas por el quechua, pues el aimara sufre, a su turno, también sufrió los efectos del contacto idiomático intenso con aquella lengua, y cuyas manifestaciones (piénsese, por ejemplo, en la decimalización de su sistema numérico originariamente quinario) no pueden ser achacadas solamente a una copresencia idiomática vehiculizada por los incas, ya que ellas acusan contactos previos muy antiguos y cuyo escenario no pudo haber sido sino la sierra central peruana. De otro lado, desde el punto de vista arqueológico, y asumiendo que la lengua originaria de la región fuera el aimara, habría que postular una expansión político-militar de la sociedad tiahuanacuense en toda la región centro sureña peruana, único modo de explicar las remodelaciones del quechua y del aimara, que no pueden achacarse a una simple incursión o a contactos de tipo religioso y cultural con Huari, que es lo que sin embargo se acepta entre los especialistas del Horizonte Medio. Por el contrario, la huella quechua que acusa el aimara altiplánico, como resultado de contactos idiomáticos preincaicos, y que ha sido detectada previamente por Middendorf y Uhle, solo puede entenderse mejor a partir de una copresencia quechua-aimara muy temprana en los Andes Centrales y asumiendo la segunda de estas lenguas como el vehículo de la sociedad huari. De manera que, en vista de las razones expuestas, la hipótesis de la gran estabilidad local boliviana del aimara no parece tener sustento ni arqueológico ni mucho menos lingüístico. Dejamos a los arqueólogos bolivianos la discusión del problema planteado por Browman (*cf.*, por ejemplo, Albarracín-Jordán 1996: 294 ss.) en el sentido de que no habría evidencias de tipo material que expliquen la incursión de pueblos aimarófonos en el altiplano. Ver también, a este respecto, el balance de la cuestión ofrecido por Pärssinen (2003a).



## 5. Epílogo

Recapitulando la discusión precedente, quisiéramos resumir aquí algunos de los puntos más saltantes de nuestra exposición. Señalemos, en primer lugar, que la hipótesis del origen altiplánico del aimara, difundida por Browman, no parece tener asidero, pues por lo menos los fundamentos lingüísticos en los que se apoya carecen de sustento. En consecuencia, no hay bases para adscribir el aimara a los fundadores de Tiahuanaco, ya que la lengua que el mencionado investigador asume como la primordial, además de ser apenas una rama de la familia lingüística, lleva una marca indiscutible de su contacto con el quechua como resultado de una copresencia idiomática muy antigua que solo pudo haberse efectuado en los Andes Centrales, cuando ella no había incursionado aún en el altiplano. De otro lado, tanto el quechua, que Browman adscribe a la sociedad huari, como el aimara en sus versiones sureñas, acusan una uniformidad dialectal que solo puede explicarse como resultado de expansiones recientes en dirección sureste, primeramente realizadas por los pueblos de habla aimara y después por los de idioma quechua. Los datos arqueológicos parecen corroborar tales expansiones en el siglo VI, en el caso del aimara sureño, y en el siglo XIV en lo que respecta al quechua igualmente sureño, procedente de Chíncha.

Por lo demás, la adscripción del aimara a la sociedad huari abogada por el presente autor ha sido también postulada recientemente por Hiltunen (1999), en un intento por replantear la historia preincaica, sustentándose en una interpretación de los datos etnohistóricos y arqueológicos, e incluso lingüísticos. Lingüísticamente, si bien los materiales manejados por dicho autor son muy discutibles, por apoyarse en fuentes de dudosa y heterogénea calidad, la tesis central del aimara como lengua del Horizonte Medio, interactuando con el quechua, armoniza perfectamente con el cuadro de acontecimientos histórico-culturales y lingüísticos esbozados en las secciones precedentes. El debate, sin embargo, lejos de haberse zanjado, ha vuelto sobre el tapete, tal como lo prueban las posturas encontradas al respecto dadas a conocer en los recientes simposios sobre arqueología, historia y lingüística del área andina realizados en Cambridge (2008) y Lima (2009), como se puede apreciar en las actas respectivas<sup>2</sup>. Y es que, en

---

2 Editadas, la primera de ellas, por Heggarty y Beresford-Jones (2012), y la segunda como el número 14 del *Boletín de Arqueología PUCP*, 2011 (editado por Kaulicke, Cerrón-Palomino, Heggarty y Beresford-Jones). Incidentalmente, nuestra postura en relación con los replanteamientos formulados recientemente aparece en el ensayo 13 del presente volumen, el mismo que constituye una versión ligeramente revisada de la que figura en el segundo de los volúmenes mencionados, y al que remitimos al lector a fin de tomar nota de las reformulaciones introducidas en relación con algunos de los puntos desarrollados en el presente trabajo.

verdad, correlacionar procesos de difusión y desplazamientos idiomáticos con eventos socioculturales, en el tiempo y en el espacio, no es tarea fácil de acometer, sobre todo tratándose de la prehistoria de los pueblos involucrados.

## 10

# La primera documentación del aimara central

El Perú es deudor de importantes servicios, que con tanta abnegación como patriotismo, le ha dispensado [von Tschudi], dándole a conocer al mundo civilizado por medio de la publicación de numerosas e importantes obras.

Barranca ([1876] 1920: 8)

## 0. Preámbulo

La primera documentación de lo que hoy se denomina aimara central se la debemos al sabio peruano José Sebastián Barranca (1830- 1909), quien en 1876 publica en dos entregas sus “Fragmentos de una gramática para el cauqui”. Tales fragmentos, que contienen un esbozo gramatical y un vocabulario breve de la lengua, no parecen haber sido cosecha propia del sabio autodidacta sino más bien el hallazgo fortuito de un manuscrito que el cura de Yauyos le había entregado en 1841 al ilustre viajero y naturalista J.J. von Tschudi (1818-1889), y que, en un percance sufrido en las alturas de Viso y San Mateo, tuvo la desgracia de perder, sin siquiera haberlo revisado. De esta manera la autoría del primer registro gramatical y léxico de la lengua en consideración le correspondería al anónimo cura de Yauyos o a algún otro personaje que le habría facilitado a este sus apuntes. Como quiera que hubiese sido, corresponde al sabio sanmarquino el mérito de haberlo dado a conocer, demostrando de este modo que el cauqui no era una variedad quechua, o una entidad diferente, como pensaba Tschudi, sino una lengua congénere del aimara. Sin embargo, no obstante el contacto profesional y amical que mantuvieron ambos sabios, el célebre viajero suizo murió lamentando la pérdida de aquel manuscrito, que él creía, sobre todo en sus últimos años, que correspondía al registro de una lengua independiente del quechua y del aimara.

## 1. Primeras noticias del cauqui

Las noticias documentales iniciales del cauqui (o del aimara central en general) son más bien de carácter inferencial antes que directas. Ello es así, porque al momento en que se describe la situación lingüística de la zona, concretamente el área de Canta, Huarochiri y Yauyos, el quechua es ya la lengua predominante en

todo el territorio de la sierra central. Esta es precisamente la realidad que parece describirnos el famoso poliglota Alonso de Barzana en carta dirigida a su superior de orden, el jesuita José de Acosta, el 15 de febrero de 1576, en la que, dando cuenta de su labor misional en el partido de Huarochirí, señala las dificultades que tuvo al predicar en la “lengua general” (= quechua), pues las mujeres no entendían esta, siendo necesario que los caciques (ladinos) repitiesen “en su lengua particular lo que yo en la general les había dicho” (cf. Barzana [1575] 1954: 267). La mención a una “lengua particular”, en el pasaje citado, parece remitirnos precisamente a una de las variedades aimaras de la zona.

Diez años más tarde, el corregidor de Huarochirí, don Diego Dávila Briceño, informará, en su conocida “Relación”, que los indios de Yauyos y Canta “hablan lenguas diferentes un[o]s de otr[o]s, aunque la gente principal de todas [las comunidades] hablan la lengua general de los Ingas, señores que mandaron esta tierra” (cf. Dávila Briceño [1586] 1965: I, 155). Como se puede ver, la información corrobora la observación de Barzana, aunque no debe descartarse que algunas de tales “lenguas diferentes” fueran también hablas de *mitmas*, que por entonces conservarían aún su idioma de origen. Recuérdese también que tanto las variedades quechuas como las aimaras de la zona constituían, según puede constatarse hoy mismo, dialectos bastante alejados cuando no lenguas separadas de sus respectivas formas modélicas sureñas (el quechua sureño y el aimara altiplánico), que a los ojos de los funcionarios y religiosos no iniciados podían parecer lenguas decididamente diferentes<sup>1</sup>.

Hasta aquí, como se ha podido apreciar, la alusión a lenguas particulares o a idiomas diferentes de la general, sin mayores precisiones, nos ha permitido apenas inferir que por lo menos una de ellas, si no todas, hacían referencia al aimara central. Por lo demás, el manuscrito anónimo de Huarochirí (cf. Anónimo [1608] 1987), redactado en el quechua general propugnado por el Tercer Concilio Limense, denuncia un sustrato aimara local inconfundible, a la vez que ilustra la quechuización avanzada de la zona, pero, como se sabe, permanecerá inédito hasta el siglo XX. Quien, sin embargo, nos saca de tales dudas es el capellán José Joaquín Avalos, catedrático de quechua en San Marcos (cf. Meneses 1982), al describir, en carta dirigida al virrey en 1788, la realidad lingüística del área, señalando que

---

1 Nótese, sin embargo, que a Barzana, experto en quechua, aimara, puquina y otras lenguas índicas, no puede considerársele como un observador improvisado. Siendo así, nada más extraño que no haya podido advertir el carácter *aimaraico* de la “lengua particular” de Huarochirí que menciona, pues, definitivamente, como se verá, esta no era sino una variedad aimara. En descargo suyo podemos decir que su apreciación no debió haberse basado en una observación más detenida de la variedad en cuestión, cuya “distancia dialectal” respecto del aimara sureño no parece ser inmediatamente evidente.

[l]a Cauqui pura, apenas se habla en tal qual Pueblo de las Provincias Yauyu, Yau-lli, y otras; explicándose sus naturales comúnmente en la General corrompida, como la antecedente [el quechua chinchaisuyo]; de manera que los que hablan la quechua, con gran facilidad entienden este genero de idioma mixto<sup>2</sup>.

El dato, como se ve, es de gran precisión e importancia en la medida en que no solamente proviene de la máxima autoridad lingüística de la Universidad sino que obedece a un encargo de la propia corona destinado a satisfacer la curiosidad intelectual y glotológica de la emperatriz Catalina de Rusia. Se identifica allí, proporcionándose nos por primera vez con nombre propio, la variedad aimara de la zona<sup>3</sup>, ya en franco retroceso en favor de los dialectos quechuas locales, que se consideran, como se pensaba entonces, meras corrupciones o mixturas idiomáticas de la lengua general, identificada con el dialecto cuzqueño.

Ahora bien, la existencia de una entidad lingüística diferente del quechua en las serranías de Lima, con nombre propio o sin él, era algo sin duda familiar a los curiosos y entendidos de la época. Extraña por ello que nada menos que uno de los precursores de la lingüística comparada, el abate Hervás y Panduro, confunde al cauqui con el puquina, observando que esta lengua se “habla tambien [...] en algunas poblaciones de la diócesi de Lima” (cf. Hervás y Panduro [1800] 1979: I, IV, § 4, 245). ¿Cómo se explica semejante confusión lingüística y geográfica, tratándose, en el caso del puquina, de una lengua eminentemente altiplánica? Aunque podría pensarse que el gran humanista no se hubiera hecho mayores problemas respecto de la inexactitud glotogeográfica recurriendo al expediente del sistema de *mitmas* incaico, en el presente caso de un grupo de

2 Pasaje citado por Taylor (1985:165), del “Expediente causado con motibo de ciertas noticias/pedidas por la Emperatriz/de Rusia; con varias contesta(ciones)/a la or(de)n circular de 13 de Noviembre de 1787”, Archivo General de Indias, Escritura y Cifra 3545 (Indif. Gral. 1342), Doc. 14, Año 1789.

3 En relación con la designación local de la lengua conviene hacer una precisión. El nombre de *cauqui* (es decir /kawki/, en principio el pronombre interrogativo 'dónde') es empleado en castellano para aludir a la lengua aimaraica supérstite de la sierra de Yauyos. Cuando se hace mención a ella, internamente, entre sus hablantes, estos prefieren la designación de *jacaru* (\*<*haqi aru*, lit. 'lengua de la gente'), en sí misma una expresión acuñada por los españoles, donde *haqi* alude no a 'gente' o 'ser humano' sino más bien a 'indio'. Lo que supone, aunque no hay manera de documentarlo, que de algún modo se tuvo la impresión acertada de que se trataba de una variedad aimaraica. La designación de *cauqui*, por el contrario, parece haber surgido, también de fuera, pero en el contexto plurilingüe de la zona, en el que, a los oídos de los quechuahablantes, y de los de parla española, el empleo de /kawki/, tan desconocido, cobró notoriedad y pasó a designar a toda la lengua y a sus hablantes. En la actualidad, y en el campo de la *aimarística*, *jacaru* designa a las hablas de Tupe, Calca y Aiza, mientras que la de *cauqui* alude a las de Cachuy y Cotahuasi.

hablantes de puquina trasladados a las serranías limeñas, creemos que la raíz de la confusión mencionada estuvo en la falsa lectura de uno de los pasajes de las fuentes de su información, agravada por su conocimiento estrictamente libresco de la geografía peruana<sup>4</sup>.

## 2. Problemas de filiación

Las noticias ofrecidas acerca del cauqui, sean estas indirectas o expresas, no estuvieron al alcance de los estudiosos del siglo XIX. Quien, sin embargo, supo de él por primera vez, y con nombre propio, fue el famoso naturalista y viajero Jacob von Tschudi. Los detalles de dicho hallazgo serán expuestos más adelante, y por el momento baste con señalar que, al no haber podido acceder al material cauqui que tuvo entre manos, creyó ver en dicha lengua un dialecto especial del quechua, enclavado como estaba en el corazón de las hablas chinchaisuyas. Así, pues, por simple inferencia de carácter geográfico, el estudioso suizo incluye al cauqui dentro de su lista de dialectos particulares del quechua (cf. Tschudi 1853a: 17; Rivero y Tschudi [1854] 1971: cap. V, 117; Tschudi 1884: 70, nota 1). Sin embargo, tras haber leído con entusiasmo las “Relaciones geográficas” editadas por Jiménez de la Espada, y particularmente la ofrecida por el corregidor Dávila Briceño (ver § 1), en las que se da cuenta de la existencia, en pleno siglo XVI, de distintas hablas particulares enclavadas en territorio quechua, nuestro autor matiza su posición inicial respecto de la filiación del cauqui, inclinándose en favor de la idea de que este pudiera ser, como lo sugerían las “Relaciones”, una “lengua propia” de la provincia de Yauyos. En tal sentido, disiente de Markham ([1871] 1902: 72, nota 39), quien había puesto en tela de juicio la existencia del cauqui como dialecto o lengua particular sugerida por

---

4 En efecto, creemos que dicha fuente fue nada menos que la *Historia del reino y provincias del Perú*, de su compañero de la orden jesuítica Anello Oliva, cuyo manuscrito llevado del Perú a España en 1631, gozó de amplia difusión entre los miembros de la orden expulsada (cf. Gálvez Peña 1998: XXXI), entre ellos por el propio Hervás y Panduro. El pasaje pertinente se encuentra en el primer capítulo de la obra (fol. 33r) y va como sigue: “[...] se conservan hasta el día de oy las lenguas particulares, en algunos pueblos tan tenazmente que no se habla otra sino la propia y nativa que tienen como en el pueblo de Lambayeque en los Llanos de Lima: y en algunos de la provincia de Chucuito la lengua Puquina” (cf. Anello Oliva [1631] 1998: 1, 34). Como puede apreciarse, Hervás debió haber leído, luego de intercalar una coma tras la referencia a Lambayeque, “en los Llanos de Lima y en algunos de la provincia de Chucuito [se habla] la lengua Puquina”.

él, y aduciendo que ningún autor había mencionado el hecho previamente (cf. Tschudi [1891] 1918: 156).

Ahora bien, como señala el propio Tschudi, la identidad lingüística del cauqui, a falta de datos concretos, permanecía enigmática (cf. *op. cit.*, 157). Será otro gran viajero, el ilustre naturalista Antonio Raimondi, quien finalmente podrá resolver dicho enigma, sin que su colega suizo se enterase de sus hallazgos. En efecto, en sus viajes por los pueblos de Yauyos, emprendidos en 1862, el sabio italiano encontrará ocho localidades en las que se hablaba aún el cauqui, en distinto grado de quechuización y aún castellanización, a saber: Huantán, Carania, Huaquis, Pampas, Quisque, Cusi, Tupe y Cachuy (cf. Raimondi [1864] 1945: 151, 154, 157, 162). Al referirse al cauqui hablado en Quisque señala certeramente que este “difiere mucho de la Quechua y parece la Aymará que se habla en una parte del Departamento de Puno y en Bolivia” (cf. *op. cit.*, 154). Como se puede ver, la filiación estaba parcialmente hecha, la que venía garantizada no tanto por la aportación de datos concretos<sup>5</sup>, sino por el conocimiento que el viajero tenía de las lenguas quechua y aimara.

Tres lustros más tarde, la sugerencia de Raimondi se verá confirmada con la publicación de los “Fragmentos”, aparecida en la revista *El Siglo*, hecha por el sabio iqueño Barranca (1876a). Se proporcionaba en dicho trabajo, por vez primera, y como lo anunciaba el título, un conjunto de notas gramaticales de la lengua, acompañadas por un breve vocabulario de la misma. Con tales datos a la mano, nuestro lingüista *avant la lettre*, podía sostener que dicha lengua debía “mirarse con mucha razón, mas bien como uno de los numerosos dialectos del aymará, que como una rama del quechua, con el que solo tiene conexiones debidas en gran parte á la situación topográfica de los pueblos que [lo] hablan” (cf. *op. cit.*, 26: 23). En los mismos términos se pronunciará Middendorf, el fundador de la lingüística andina, tras haber consultado seguramente la publicación de Barranca (cf. Middendorf 1891: 15). Mucho más entusiasta será el joven Tello, quien recorrerá, por encargo de su mentor Barranca, los pueblos yauyinos en los que aún se preservaba la lengua, asfixiada cada vez más, no ya por el quechua sino por el castellano. Dice, en efecto, el futuro fundador de la arqueología peruana:

---

5 Raimondi solo proporciona dos palabras del lugar: <coño> ‘porongo’ y <chauchillo> ‘olla chica’ (*op. cit.*, 154). La primera es en verdad /k’uñu/, y quizás puede estar relacionada, metafóricamente, con /k’úñul ‘cabizbajo’, del aimara sureño; en cambio la segunda voz parece haber sido de uso estrictamente local, pues no aparece en el *Vocabulario* de Belleza Castro (1995).

hoy podemos asegurar que en el Departamento de Lima se conserva la lengua Aymará, la misma que hablan los indios del Collao. No se trata de analogías aproximadas entre el Cauki y el Aymará. No son palabras aymarás aisladas las que encontramos; así en sus accidentes gramaticales como en su léxico la analogía es evidente (*cf.* Tello 1910: cap. VI, 146).

Años más tarde, Uhle, el fundador de la arqueología andina, dará cima a tales pronunciamientos, afirmando de manera categórica que el cauqui es “puro aimará” (*cf.* Uhle [1910] 1969: 44).

De esta manera, la filiación del cauqui como lengua eminentemente aimaraica era un hecho. Quedaría por averiguar, sin embargo, el tipo de relación que la lengua guardaba con su congénere altiplánica: ¿sería el cauqui un dialecto derivado del aimara collavino en labios de los descendientes de *mitmas* transportados del Collao o más bien una rama independiente desprendida de una lengua ancestral que habría prohiado a ambas entidades? La respuesta, que se inclinaría en favor de la segunda hipótesis, tendría que aguardar aún el desarrollo de la ciencia (en sus modalidades descriptiva y comparativa) en el área andina, hecho que se iniciará en la década del sesenta del siglo veinte (*cf.* Cerrón-Palomino 1994), aunque Leonardo Villar, que se planteó la misma interrogante, ya se había anticipado en tales términos (*cf.* Villar 1895: 327).

Como se habrá podido apreciar, mientras no contábamos con materiales concretos de la lengua la filiación idiomática del cauqui permanecía en medio de una “gran oscuridad”, según frase del propio Tschudi. Corresponde, pues, al sabio Barranca la primicia de habernos facilitado el corpus anhelado. ¿Cómo y cuándo el sabio polifacético de Acarí tomó contacto con la lengua y se interesó por ella, enriqueciendo sus conocimientos de lingüística andina, que rivalizaban con sus aficiones por las lenguas clásicas? Nuestro paso siguiente estará dirigido a tratar de responder tales preguntas, pero para ello tendremos que volver a hablar de Tschudi, quien, como vimos, es el primero que en tiempos modernos tuvo noticia de la lengua y del nombre con el que se la conocía.

### 3. Las peripecias de un viajero

Refiere el sabio suizo, en la primera entrega de su importante diario de viajes, el siguiente incidente:

El viaje de Viso a San Mateo se asocia a mi mente con el recuerdo de un accidente mortificante. Una enorme roca [...] cedió y, rodando precipicio abajo, arrolló una de mis mulas hacia el abismo espumante del río. Mis instrumentos más valiosos, una parte de mis colecciones, mis documentos, y —para mí una irreparable pérdida— un diario cuidadosamente registrado por espacio de catorce meses, fueron sepultados



instantáneamente en el río. Dos días más tarde la corriente varó a la mula muerta en Matucanas [sic], pero su carga se había perdido irremediablemente (cf. Tschudi [1846] 1854: 271).

Años después, en su *Organismus* nos referirá (cf. Tschudi 1884: “Einleitung”, 70, nota 1) que parte de la documentación que perdió en aquel incidente fue una pequeña gramática y vocabulario que el párroco de Yauyos le había entregado en Lima, el año 1841. Volverá a mencionar el hecho en su tratado *Culturhistorische Beiträge*, señalando que el documento en mención consistía en verdad en unos apuntes gramaticales seguidos de un vocabulario de dos páginas, texto que el viajero no había podido consultar, conservándolo para mejores tiempos. Dice, en efecto, el ilustre viajero:

El año 1841, me ofreció el cura de Yauyos a quien tuve la ocasión de conocer en casa de una familia amiga mía, una gramática pequeña manuscrita, o mejor dicho unas notas gramaticales de este idioma y un vocabulario limitado a dos hojas de papel y me las mandó en efecto; pero no estando entonces en condición de ocuparme detenidamente en ello, las hice acomodar junto con otros objetos de mi colección histórica-naturalista, en un baúl de cuero del país, petaca, la que con gran dolor mío hube de perder, por haberse desbarrancado la mula de carga que la conducía (cf. Tschudi [1891] 1918: 155-156).

De esa manera, se le escapaba al sabio suizo la posibilidad no solo de estudiar el material sino, sobre todo, de resolver el problema de filiación del hasta entonces enigmático cauqui. Como se adelantó, el investigador lamentará, una y otra vez, la pérdida del mismo, y acabará sus días sin sospechar que había tenido en sus manos la primera documentación de la lengua. Alejado del Perú, aunque en contacto con algunos amigos (entre ellos el mismo Barranca), al parecer ya no tendrá noticia ni de los “Fragmentos” ni mucho menos de las notas de viaje de Raimondi. A lo sumo, conforme se vio, tras la lectura de la “Descripción” de la provincia de Yauyos, modificará su adscripción inicial del cauqui al quechua, inclinándose en favor de su reconocimiento como idioma “particular” (es decir local) de carácter más bien ignoto.

#### 4. Los “Fragmentos” de Barranca

Gracias a la paciente labor de recopilación de uno de sus más fervientes admiradores, el señor Francisco Ruiz Alarco, podemos conocer buena parte de la vida y obra del eminente sabio iqueño Sebastián Barranca, quien reclamaba ser, al lado de su sangre indígena, nada menos que descendiente del historiador Cabello Valboa. En sendos volúmenes editados en memoria del investigador y catedrático sanmarquino, Ruiz Alarco nos da a conocer la vida (I: “Biografía”) y la obra

(II: “Obras”) del sabio homenajeado, presentando testimonios diversos de sus discípulos y amigos y ofreciendo una nutrida lista de sus publicaciones (*cf.* Ruiz Alarco 1951), que dan cuenta de las múltiples inquietudes intelectuales que lo acuciaron, pudiendo decirse de él que en verdad nada humano le era ajeno.

Por lo que respecta a sus afanes lingüístico-filológicos, que es lo que interesa destacar aquí, la obra del sabio autodidacta, dotado de una extraordinaria habilidad para el dominio de las lenguas clásicas y modernas, estuvo centrada en el estudio de las lenguas andinas. En dicho afán, hurgó, anotó y comentó cuanto material disponible cayera en sus manos, y no contento con ello viajó, libreta en mano, por la costa y sierra centro-sureña peruanas, consignando datos sobre los dialectos quechuas y sobre el aimara altiplánico, al mismo tiempo que tomando notas relativas a sus aficiones naturalistas. De esta manera, su vasta producción, en mayor parte inédita y esquemática, abarcó las lenguas mochica, puquina, quechua y aimara. De toda ella, la más accesible, por haberse publicado, versa sobre las dos últimas lenguas, especialmente acerca de aspectos lexicográficos y onomásticos, preocupado como estaba, cual hombre de su época, en establecer relaciones genéticas no solo continentales sino incluso extracontinentales, como cuando postula analogías, hoy día ingenuas, entre nuestras lenguas y las del indoeuropeo, para lo cual, al decir de uno de sus admiradores, “nadie como él analizó las lenguas hasta llegar al átomo”. Tampoco escapó a sus desvelos la traducción del quechua y del aimara al castellano y de esta lengua a las otras. Es conocida, dentro de esta labor, su versión en prosa del drama quechua *Ollantay*, hecha sobre la base del texto ofrecido por Tschudi (1853a: 71-110), y que constituye la primera rendición de la obra en castellano (*cf.* Barranca 1868).

Tal es, en apretada síntesis, la obra del sabio de Acarí, quien publica en 1876, en dos entregas, los “Fragmentos de una gramática para el cauqui”. Como su nombre lo anuncia, el trabajo contiene un breve esbozo de la gramática de la lengua, seguido de un vocabulario escueto de la misma. En la primera entrega se ofrece lo que modernamente podemos llamar la fonología y la flexión nominal, y en la segunda, luego de introducir los adverbios, se lista y comenta los paradigmas verbales, para finalmente pasar a presentar el vocabulario cauqui-castellano. Es de advertirse que la presentación de las notas gramaticales de la lengua se hace teniendo al frente, como referente comparativo, la gramática del aimara sureño; el léxico, en cambio, se limita a registrar la glosa castellana. Sin embargo, como se adelantó, el cotejo efectuado en la sección gramatical le bastará al autor para convencerse de la relación estrecha e incuestionable de las entidades cotejadas entre sí. Dicha convicción le permitirá señalar el error en el que había incurrido Hervás y Panduro, al considerar al cauqui como puquina (*cf.* § 1), pero

también rectificar a Tschudi y Markham en sus apreciaciones sobre la filiación de la lengua<sup>6</sup>.

Ahora bien, conviene en este punto retomar la pregunta que formuláramos en § 2: ¿cómo y cuándo toma Barranca contacto con el cauqui? En verdad, se trata de una interrogante difícil de responder, puesto que, a diferencia de lo que ocurre con respecto a sus conocimientos del quechua, concretamente de sus variedades chinchaisuyas, y del aimara altiplánico (para los cuales consta, a través de su biografía, que emprendió trabajos de campo en las zonas de uso de estas lenguas, aparte de que podía disponer de las fuentes lingüísticas preexistentes), para el cauqui, en cambio, no hay indicios de que haya viajado por la zona de Yauyos ni, por cierto, podía contar con datos previos sobre la lengua. A lo sumo, quienes sugieren que el sabio iqueño habría viajado a los pueblos del área mencionada en pos de aquella son sus seguidores Tello y Mejía-Xesspe ([1941] 1979: 9). Después de todo, el propio Barranca parece sugerirnos que otra manera de obtener datos acerca de una lengua era conseguir, mediante contactos, “muestras” acerca de ella. Tal parece expresarlo a propósito de la noticia que obtiene, “según informes de personas fidedignas”, de la existencia de otra “lengua muy extraña y diferente del chinchaysuyo”, llamada *tankar*, y que el autor considera que podría tratarse simplemente del mismo cauqui con nombre local, pues en todo caso “ambos dialectos [el cauqui y el tancar] ocuparían zonas muy circunscritas, estando como enclavados entre pueblos de razas distintas” (cf. Barranca [1876] 1920: 29)<sup>7</sup>. Por lo que respecta al cauqui, lo seguro es que Barranca comisiona en 1903 al futuro arqueólogo Tello para visitar los pueblos de Huarochirí y Yauyos en procura de mayores datos de la lengua, encargo que el diligente discípulo realiza, aunque los materiales obtenidos ya no serán aprovechados por aquel, que fallece en 1909. En todo caso, esta última diligencia es muy posterior respecto de su primera familiarización con la lengua. De manera que, cualquiera que haya sido el procedimiento que le permitió acceder a esta, el hecho es que, como trataremos de demostrarlo en la sección siguiente, Barranca

6 Dice, en efecto, el sabio: “Tschudi, en su obra sobre el quichua [cf. Tschudi 1853a: 17] cree que el *Cauqui* es un dialecto de esta lengua, aunque sin fundamento, como lo manifestaremos en seguida. El viajero inglés Markham sigue la opinión de Tschudi, señalando, no obstante, la provincia donde se habla”.

7 Este trabajo, editado por Vara Cadillo a partir de un manuscrito encontrado en la biblioteca de la Universidad de San Marcos, sin nombre de autor, le fue adjudicado erróneamente a Leonardo Villar, sin advertir que, por lo menos parte de él había sido publicada por el propio Barranca en la revista “El Siglo” (cf. Barranca 1876b). En dicho trabajo, de paso sea dicho, el autor hace gala de sus conocimientos, considerables para la época, de los dialectos del llamado chinchaisuyo.

no poseía un conocimiento seguro de la lengua, cosa que se advierte tras el examen interno y externo de los “Fragmentos”.

## 5. Tschudi y Barranca: pérdida y hallazgo

Según sus propios apuntes autobiográficos reproducidos por su panegirista (*cf.* Ruiz Alarco, *op. cit.*, 59-63), consta que el investigador sanmarquino realizó en 1866, en una de sus incursiones minerológicas y geológicas, un viaje de vacaciones “al interior tocando en los puntos de San Mateo, Aco, Tambo de Viso y Viso” (Huarochirí), o sea justamente por los territorios en los que anduvo Tschudi en 1846, y más exactamente en los parajes en donde había sufrido la despeñadura de una de sus mulas de carga, perdiendo con ello un baúl en el que, según confiesa el viajero, guardaba celosamente el manuscrito que el cura de Yauyos le había enviado durante su estancia en Lima. Según Tschudi, como se recordará, dicho material, que apenas había podido hojear, consistía en “unas notas gramaticales de este idioma [el cauqui] y un vocabulario limitado a dos hojas de papel” (*cf.* Tschudi [1891] 1918: 156).

Pues bien, la descripción somera del pequeño manuscrito concuerda exactamente con el contenido de los “Fragmentos” de Barranca: tenemos allí, efectivamente, unos apuntes gramaticales seguidos de un vocabulario breve de dos páginas (!). La hipótesis que postulamos es entonces que el material que se le perdió al naturalista suizo habría sido el que, transcurridos veinte años, encontró su homólogo peruano en la zona del perance. Fuese una coincidencia o un viaje intencional (está fuera de duda que el sabio iqueño sabía del incidente del desbarranque), el hecho es que no es aventurado suponer que el sabio peruano pudo haber encontrado el manuscrito en manos de algún lugareño, que tras haberlo guardado devotamente, se lo habría entregado, convencido de que el afortunado estudioso le daría la finalidad que le correspondía.

En abono de la hipótesis sugerida buscaremos, en lo que sigue, aportar los indicios que nos llevan a formularla. Tales sospechas son tanto de naturaleza incidental como de carácter “interno” propiamente dicho. Lo primero tiene que ver con la atmósfera de silencios y mutismos de que estuvo rodeada la publicación de los “Fragmentos”, cuya noticia, fuera del ámbito académico nacional, no parece haber trascendido, amén de que su autor no proporciona, como se adelantó, ningún dato respecto de la forma en que obtuvo sus materiales. Lo segundo se deriva del examen interno de estos, que demuestra, como se verá, que Barranca no parece conocer el cauqui de fuente directa (es decir, a través de un trabajo hecho con los propios hablantes) sino más bien indirecta. Las secciones siguientes están destinadas a intentar probar nuestra hipótesis.

### 5.1. El “silencio” de Barranca

Que el sabio peruano conocía buena parte de la obra viajera, filológica, y naturalista del gran investigador suizo es un hecho. De ello da cuenta él mismo, al citar dos obras de aquel, en sus notas a su versión castellana del *Ollantay*: naturalmente Tschudi (1853a), pero también Tschudi ([1846] 1854), demostrando, además, su comodidad en la lectura del alemán, lengua que parecía dominar con solvencia. Precisamente, la versión barranquina del drama quechua (cf. Barranca 1868), en prosa, la había preparado a partir del texto dado a conocer, por primera vez, por el filólogo suizo (cf. Tschudi 1853a: 71- 110). Este, a su turno, conoció la traducción de Barranca, pues hace referencia a ella en la “Introducción” a su *Organismus* (cf. Tschudi 1884: 117, nota 3).

Es más, según los biógrafos del sabio iqueño, ambos científicos mantuvieron alguna relación epistolar. Como prueba de ello, Rufino Aspiazú, “depositario espiritual” de Barranca, dio a conocer los pasajes de una carta, escrita con diminuta y bella caligrafía, que Tschudi le envía a su colega el 3 de abril de 1880: en ella le confiesa el gran viajero, elogiándolo, que lo reconoce como un “sabio que siempre muchísimo he estimado y con cuyo trabajo tanto me he ocupado” (cf. Ruiz Alarco, *op. cit.*: 1, 84). En la misma carta, que es una respuesta a la que le habría dirigido previamente Barranca, además, le hace consultas sobre etimologías quechuas, convocándolo a colaborar en la preparación de su *Diccionario de la lengua quichua*, y critica de refilón la poca formación de los quechuistas de su época, sobre todo nacionales, aunque hace excepción de Dionisio Anchorena (1874), por su *arte* “muy bien escrito, preciso y claro” (cf. Ruiz Alarco, *op. cit.*: 1, 84, 159). La alusión al *Diccionario* que hace la carta no es exacta, sin embargo, toda vez que este ya había sido publicado en el mismo año que su gramática (cf. Tschudi 1853b)<sup>8</sup>. Es muy probable entonces que la empresa lexicográfica mencionada fuera su *Culturhistorische*, que se publicaría póstumamente en 1891 (y en versión castellana en 1918). Así cobran sentido también las preocupaciones etimologizantes del sabio suizo, pues aquella obra, como su nombre lo indica, incide en aspectos de lengua, cultura e historia del antiguo Perú.

---

8 Los comentarios a los pasajes de la carta mencionada se basan, a su vez, en los que formulan los biógrafos de Barranca. Por lo demás, es una lástima que estos no la hayan reproducido en su integridad. Ignoramos el paradero de los papeles dejados por el sabio en poder del señor Aspiazú, su depositario legal, y que fueron inventariados por el también sabio Federico Villarreal, entonces decano de la Facultad de Ciencias de San Marcos (cf. Ruiz Alarco, *op. cit.*: I, 132).

Pues bien, no obstante los contactos académicos y epistolares referidos, extraña sobremanera que Barranca no le haya alcanzado a Tschudi su trabajo sobre el cauqui. De haberlo hecho, estamos seguros de que el investigador suizo, en su nuevo tratado sobre el quechua, habría reformulado su apreciación, esta vez con datos en mano, sobre la identificación y filiación de la lengua yauyina. Como se dijo, tanto en dicha obra (1884) como en su *Culturhistorische* (1891), Tschudi sigue lamentando la pérdida de aquel manuscrito que le había obsequiado el cura de Yauyos. El sabio peruano, que se permite, y con razón, enmendarle la plana a Tschudi señalando que su adscripción del cauqui al quechua carecía de fundamento, no se atrevió a sacarlo de su error. ¿Se trataba del prurito, muy criollo, de no disentir abiertamente con una autoridad como la del sabio suizo por temor a “ofenderla”, recurriendo en consecuencia al expediente del silencio? ¿O es que dicho mutismo se lo debemos atribuir al propio Tschudi suponiendo que habría tenido acceso a las entregas que hiciera Barranca en “El Siglo”? Lo último es dudoso, toda vez que el viajero suizo, como buen científico, estaba presto a toda clase de observaciones y críticas, como lo prueban las precisiones y rectificaciones que introducía constantemente en los temas revisitados por él. Por lo visto, la colaboración que le pide Tschudi al sabio iqueño en el pasaje de la carta citada no parece haber sido del todo eficaz.

## 5.2. Examen de los “Fragmentos”

La lectura cuidadosa de las notas gramaticales y léxicas del cauqui dadas a la publicidad por Barranca pone en evidencia que, de haber sido obra suya, no parece haber tenido aquel un conocimiento directo y seguro de la lengua. Se nota claramente, en la publicación, que ella fue “trasladada” y reordenada de un manuscrito proveniente de otra mano<sup>9</sup>. De lo contrario, no entenderíamos cómo aparecen allí,

9 Obviamente, la probanza definitiva de esta aseveración solo podría hacerse cuando se encuentre, entre los “cuadernillos” y apuntes dejados por Barranca (ver nota anterior), el manuscrito original del trabajo en cuestión. Para una auténtica crítica textual de los “Fragmentos” hace falta también acceder a la primera entrega de la publicación (*El Siglo*, N.º. 25), que solo conocemos a través de la copia que de ella hizo el comparatista aficionado Pablo Patrón (cf. “Escritos”: Apéndice 2, foll. 375), pues no nos fue posible encontrar en las hemerotecas limeñas el volumen respectivo de la revista. La copia hecha por Patrón, quien reproduce el texto íntegro de los “Fragmentos”, ha sido reordenada, de forma que empieza por el vocabulario y acaba con las notas gramaticales, con agregados suyos a la parte léxica, en la que ofrece los correlatos que encuentra no solo en el aimara sureño y el llamado chinchaisuyo, sino también, obsesido como estaba, de acuerdo con la moda de la época, en el sumerio (!). Esta misma copia fue publicada en dos versiones en un mismo año, la primera por Matos Mar (1956: 15-28, *passim*, y la segunda por Kauffmann ([1954] 1956: 11-21), habiendo sido preparada

más allá de las erratas de imprenta comprensibles, errores factuales tanto en la parte gramatical como en la léxica, cosa que un buen conocedor de la lengua pudo haber enmendado. En lo que sigue pasaremos a mostrar los indicios que nos llevan a sospechar el carácter “ajeno” de la obra que examinaremos.

### 5.2.1. *Fonología*

En relación con la fonética, leemos en el texto que la lengua “tiene palabra de difícil pronunciación, y de escritura aun más difícil”. Dejando de lado el carácter glotocéntrico y subjetivo de la observación, comprensible en el contexto de la época, admitamos que, en efecto, el cauqui, a diferencia del aimara sureño (pero no tanto en relación con el quechua central), posee un fonetismo más variado y compacto, en el que destacan ciertamente su orden de africadas (en número de cuatro, que se multiplican en tres series: simples, aspiradas y glotalizadas) y su serie de sibilantes (en número de dos). Obviamente, para los hábitos articulatorios del hispanohablante, la pronunciación de dichos segmentos (quitada la de la /č/ simple), así como la distinción velar/ postvelar, común a todos los dialectos quechuas (menos el huanca y el ecuatoriano-oriental), resulta, para emplear un adjetivo tan caro a los historiadores coloniales, “escabrosa”. La representación gráfica de los mismos, sobre la base de los caracteres disponibles del alfabeto castellano, resulta igualmente problemática: de allí el recurso tan socorrido, desde tiempos de la colonia, consistente en la adecuación de dicho alfabeto (duplicando o combinando las grafías) a las necesidades de la lengua descrita; solo que, en dicho proceso, los reajustes no siempre fueron llevados a la práctica en forma sistemática, por lo que, salvo raras excepciones, la nota común en la representación gráfica de las lenguas nativas (mochica, puquina, quechua, aimara, etc.) fue su vacilación y ambigüedad, como ocurre en la actualidad en la escritura de los aficionados del quechua o del aimara, incluyendo la de sus llamados académicos.

---

para ella por su descubridor, el señor Teófilo Espejo Núñez, entonces alumno del Instituto de Etnología de San Marcos y fallecido prematuramente, sin haber podido editar personalmente su trabajo “Estudios sobre el cauqui (1851-1953)”, del cual formaba parte el texto que nos ocupa. Hemos cotejado las dos versiones, y podemos señalar que la segunda es más cuidadosa y fiel a la copia de Patrón. En cualquier caso, Espejo no se remitió al original de “El Siglo” y su labor se reduce a copiar fielmente a Patrón, reproduciendo incluso errores e inconsistencias fácilmente advertibles en este. Sobre decir que ni Patrón ni Espejo, que desconocían la lengua, advierten las fallas del texto barranquino. Digamos, sin embargo, que el cotejo de la parte accesible de este con la consiguiente reproducción hecha por Patrón, arroja un saldo de alta fidelidad.

Pues bien, lo dicho acontece también, como era de esperarse, con el material que vamos examinando. Aquí hace crisis, en efecto, la representación gráfica de los segmentos mencionados arriba (africados, laringalizados y sibilantes). Ello es fácil de comprobar, felizmente, con la sola reinterpretación del corpus gramatical y léxico del texto a la luz de los datos de que ahora disponemos para la lengua (*cf.* Belleza Castro 1995). Así, pues, el mayor número de confusiones y vacilaciones se da, como lo adelantáramos, en la representación de los segmentos africados y sibilantes. Tales incoherencias, por cierto, no deben achacarse necesariamente a un conocimiento indirecto de la lengua, pues, lo dijimos ya, ellas responden más bien a un problema de graficación y escritura. De manera que, según esto, el corpus del texto pudo haber sido transcrito tanto por el propio Barranca como por otra persona, sin que ello signifique no haber escuchado pronunciar la lengua. Lo que en cambio pone en duda que Barranca haya percibido la pronunciación *in praesentia* de esta es el hecho de que el fonema palatal sibilante /ʃ/ aparezca representado siempre por <ch> (cual si fuera una notación afrancesada), dando lugar a una ambigüedad innecesaria con la /ç/, que en el alfabeto castellano se representa por <ch>. Ello, no obstante que el propio Barranca, en su trabajo coetáneo sobre el “dialecto chinchaysuyo” (*cf.* Barranca 1876b), emplea sistemáticamente <sh> para representar la /ʃ/ compartida por el cauqui. Cabe preguntarse entonces por qué no hizo lo propio con la /ʃ/ de esta lengua. La respuesta no se deja esperar: ante formas como <chukullu> ‘lagartija’, <chulca> ‘cuñado’, <chumac> (sic) ‘hermoso’ y <chimie> (sic) ‘boca’, que también se dan en el quechua central, y que se corresponden con sus formas actuales /šukullu/, /šullka/, /šumaya/ y /šimi/, respectivamente (*cf.* Belleza Castro 1995), el sabio no se atrevió a modificar la <ch>, puesto que, al no tener la posibilidad de escuchar la lengua, o de recurrir a una fuente más directa (como en nuestro caso), resultaba comprometedor alterarla, pues bien podía estarse ante un problema de simple graficación, como lo venimos probando, o ante un fenómeno característico de la lengua, lo que acabamos de descartar. Creemos poder ver aquí una prueba de que el material publicado por el sabio no parece que le fuera propio, lo que no excluye que alguien se lo haya alcanzado; pero entonces queda demostrado que aquel no tenía un conocimiento directo de la lengua.

Otro indicio de carácter fonológico que prueba que el sabio iqueño no estaba familiarizado con la lengua tiene que ver con una peculiaridad del aimara, común al central y al collavino (y que, de paso, constituye una buena muestra de su unidad en el tiempo y en el espacio), es su renuencia a aceptar raíces léxicas que acaben en consonante. En parcial concordancia con ello leemos en el texto la siguiente observación: “Los nombres terminan regularmente en *a, i, u*; y algunas veces en *e, o*; pero esto parece que sucede en fuerza de la eufonía”. Pero a renglón seguido se añade: “Se encuentra muy pocas [palabras] que terminan en



consonante”. El corpus del texto ilustra, en efecto, la aparente excepción. Así, encontramos los siguientes lexemas:

Chumac	‘hermoso’
hamchis ~ camchis	‘siete’
illac	‘plato’
killay	‘plata’
pachac	‘cien’
capac	‘roto’ (sic)
iscun	‘nueve’

Pues bien, ¿hasta qué punto estamos ante excepciones reales? En verdad, el *Vocabulario de Belleza* (cf. *op. cit.*) registra los mismos términos en su forma regular, es decir con vocal de apoyo (= paragoge), o sea, respectivamente (donde <tr> representa a la africada retrofleja /ç/):

shumaya  
qántrisi  
íllaqa  
qíllaya  
patraka  
qhapaqa  
isquña

Si la repugnancia hacia la consonante final es regla categórica de la lengua (lo que explica préstamos del castellano como *nunara* < *lunar*, *lúnisi* < *lunes*, *hikusu* < *higos*, etc.), ¿cómo entender tales “excepciones”? La razón parece ser que dichas voces, que también se dan en el quechua, fueron consignadas a partir de la “norma” de esta lengua, que sí tolera consonantes finales. Quienquiera que haya sido el recolector del corpus, y que sin duda conocía el quechua, identificó fácilmente tales palabras como pertenecientes a esta lengua y las consignó en su forma modélica contraviniendo a la regla estipulada por la entidad descrita. Si Barranca hubiera conocido personalmente la lengua no habría vacilado en transcribir correctamente dichos términos: lo que debió ocurrir es que, aquí también, el sabio iqueño no estuvo en condiciones de resolver la incoherencia.

### 5.2.2. Gramática

Desde el punto de vista gramatical, se advierten por lo menos tres errores, dos de análisis y otro de confusión, que parecen demostrar, una vez más, la poca familiaridad, por no decir el conocimiento limitado que Barranca tenía de la lengua.

Uno de los primeros errores tiene que ver con la identificación de la marca genitiva, que en el cauqui, como en el collavino, es *-na*. No obstante ello, la forma respectiva ofrecida en los paradigmas flexivos es *-ta*: así, los ejemplos ilustrativos serían <kala-ta> ‘de la piedra’, <kal-cuna-ta> ‘de las piedras’, <na-ta> ‘de mí’ (= ‘mío’), <heus-cuna-ta> ‘de nosotros’, etc. ¿Dónde radica el error? La respuesta no es difícil de entrever: se está interpretando el ablativo *-ta* (en verdad *-tha*), a partir de su glosa por la preposición *de*, que es uno de sus equivalentes en castellano (al lado de ‘desde’, ‘sobre’, ‘a causa de’, ‘según’). ¿Cómo es que el sabio cae en la trampa del análisis por traducción no obstante que estaba familiarizado con la marca genitiva *-na* del aimara sureño? Creemos, como en los casos vistos anteriormente, que Barranca debió imaginar que *-ta* era un desarrollo particular de la lengua, sin advertir que se trataba de un simple error de análisis. De esta manera se echaba a perder un punto más en favor de la unidad gramatical de ambas lenguas (central y collavina), mostrándolas como diferentes en relación con la marca genitiva. ¿Significa ello que *-na* está ausente del todo en el esbozo gramatical ofrecido? No; lo que sucede es que ella fue tomada con uno de sus valores únicamente: el de *en* ‘locativo’<sup>10</sup>. Aquí también asombra la percepción de Barranca, pues debió saber que, al igual que en el collavino, *-na* tiene tres valores: genitivo, locativo e instrumental.

El segundo error de análisis está relacionado con la falsa identificación de un verbo: <thua> ‘ser’. Se dice, al respecto, que el “verbo sustantivo es *thua*, el cual no sigue en todas sus partes la conjugación de los verbos regulares”. Al margen de la redacción confusa del pasaje, el análisis efectuado se complica innecesariamente cuando, al hablar de las citaciones del verbo en su forma supuestamente infinitiva, y que en verdad aparecen en su versión conjugada para la primera persona (ver nota siguiente), es decir con *-tha*, se sostiene que esta “terminación parece ser una contracción de *thua*, ser”. ¿Qué hay de cierto en

10 En nota a este sufijo, Barranca se ocupa del *-na* collavino, en su valor genitivo, señalando incluso que el sufijo era compartido por el puquina, lo cual es cierto. Refutando a López (1871: 401) por haber analizado la *-n* del famoso topónimo <Vilcanota> como equivalente del artículo *el* del castellano, dice el sabio: “La explicación de este nombre es muy fácil; si se descompone en sus elementos: *Vilcanota* es lo mismo que *Huilcana-uta*, literalmente, *la casa de Huilca*, un ídolo, que por la elisión de *a* resulta *Huilcanuta*, que en boca de los españoles se transformó en *Vilcanota*”. Como puede apreciarse, la nota aparece inmotivada, pues el valor de *-na* en el topónimo no es el mismo que registra el *-na* locativo del cauqui; pero, a contrapelo, muestra que Barranca sabía del valor plurisémico de *-na* en el collavino. De paso, la explicación toponímica que da el autor parece provenir de Bertonio ([1612] 1984: <Villcanuta>, II, 386), pero con el significado de “casa del sol”.

todo esto? En verdad, este último elemento no solo es bimorfémico (compuesto por *-th(a)* y *-wa*) sino que nada tiene que ver con el verbo copulativo. Lo que ocurre es que el sufijo evidencial *-wa*, equivalente del quechua *-mi*, suele ser tomado por los gramáticos tradicionales (no los coloniales), tanto del quechua como del aimara, como si fuera un predicativo (en verdad, algo de esto se insinúa efectivamente en la nota 2 del texto). El problema se complica en el aimara (de cualquier rama) desde el momento en que, en esta lengua, el verbo copulativo ha sufrido un desgaste tal que solo se da como un sufijo, habiendo perdido su autonomía léxica (cf. Cerrón-Palomino 1997d: § 3.2), y como tal, no siempre es identificado por los descriptores (incluso los contemporáneos; cf. Cerrón-Palomino 1995: §§ 7.4, 7.8). En el presente caso, Barranca (o el autor del tratado) es víctima de dicho espejismo. Así, cuando se proporciona artificialmente el paradigma del “verbo *thua*, ser”, se dan, por ejemplo, <Na-hu-thua> “yo soy, estoy”, <Huma-hu-thua> “tú eres, estás”, etc. Aquí, en verdad, el “verbo” ser es <hu> (es decir *-w*, desgastado de un antiguo *\*ka-*), de manera que estamos ante /na-w-th-wa/ y /huma-w-t-wa/, respectivamente, es decir donde los pronombres *na* ‘yo’ y *huma* ‘tú’ aparecen verbalizados por *-w*, y donde las marcas actanciales respectivas son *-th(a)* y *-ta*, seguidas del sufijo evidencial *-wa*: las expresiones se traducirían correctamente como ‘(sostengo que) yo soy’ y ‘(sostengo que) tú eres’, respectivamente.

El tercer error que se advierte consiste en ofrecer, en forma equivocada, una expresión en lugar de otra, y viceversa. Se da así la forma <palmacusuka> “el que come”, como participio de presente, a la par que <palmankelli> “comiendo” sería el gerundio. Las cosas son ciertamente al revés, ya que *-su*, en la primera expresión, marca el gerundio (‘ir efectuando la acción’) y *-lli* (sic) codificaría al agentivo, en la segunda. El error persiste más adelante, cuando se sostiene que “el gerundio se forma con *mankelli*”. Nuevamente, la confusión no fue advertida por nuestro investigador, pues su familiaridad con la variedad descrita, lo dijimos ya, no daba para tanto. Pero no solo eso: aparte de la confusión semántica, las mismas formas parecen estar viciadas en su transcripción (ver § 5.2.3), pues siendo *palu* la raíz del verbo ‘comer’ y no *palma* (que es la forma imperativa directa, es decir /pal-ma/, y que, sintomáticamente, aparece precediendo a las otras en el texto), la única manera de identificar la porción *-ma* o *-man* (con posible omisión de *n* en la primera) es vía su asociación con el morfema *-wanka*, reflejo del verbo copulativo en su forma durativa *\*ka-nka*. De esta manera tendríamos: /pal-wanka-li/ ‘el que está comiendo’ y /pal-wanka-su-qa/ ‘estar comiendo’, donde los sufijos *-li* ‘agentivo’ (que en el texto se muestra impropriamente palatalizado, pues hay otro sufijo *-lli* ‘enfático’) y *-su* ‘gerundio’ (que varía con *-śu*) modifican la vocal temática, armonizándola al timbre de la vocal que conllevan, es decir dando /pal-wanki-li/ y

/pal-wanku-su-qa/, donde el morfema final de la última expresión es el marcador de tópico *-qa* (para los procesos armónicos, ver Cerrón-Palomino 2000: cap. V, §§ 5.1, 5.2).

Hay, además, otro dato que corrobora lo que acaba de sostenerse: el cauqui, que hace distinción sistemática entre una forma inclusiva y otra exclusiva (con inclusión o exclusión del oyente, respectivamente), tanto en el sistema de posesión como en el de actancia, aparece despojado de la segunda en los paradigmas ofrecidos en los “Fragmentos”. El sabio iqueño debía saber que tal distinción era crucial no solo en el aimara collavino sino incluso en el quechua, y que, en consecuencia, debía esperarse lo mismo en el cauqui, como en efecto ocurre; sin embargo, ella está ausente en el texto. Quienquiera que haya sido el autor del bosquejo gramatical, a la hora de prepararlo, se dejó guiar, una vez más, por el castellano. Estamos, así, ante una descripción hecha no a partir de la lengua-objeto sino de la lengua del descriptor.

### 5.2.3. *Léxico*

Donde parece advertirse con mayor claridad que el texto examinado no fue de la paternidad de Barranca es en el vocabulario ofrecido<sup>11</sup>. Advertimos allí<sup>12</sup>, más allá de lo que podrían ser simples erratas de imprenta, lecturas defectuosas del material no solo en relación con la interpretación de las voces nativas sino, lo que es más elocuente, de las propias glosas castellanas. La lectura errática de los lexemas nativos se echa de ver, por ejemplo, en los siguientes casos (donde las formas entre corchetes angulados son las registradas en el texto y las que aparecen entre barras corresponden a nuestro análisis):

- 
- 11 En la lista de los trabajos publicados por el autor se incluye un “Vocabulario de la lengua cauqui”, que, según Ruiz Alarco (*cf. op. cit.*: 13) habría aparecido en la “Gaceta Científica”, aunque no se proporcione mayores datos al respecto. Como quiera que esta revista se publicó entre 1884 y 1908, nos dimos el trabajo de revisar todos los números comprendidos dentro de tal período sin haber podido localizar la publicación anunciada, por lo que debe tratarse de una referencia equivocada. Obviamente, el acceso a dicha versión, si es que se publicó, podría arrojar más luces sobre nuestra discusión. Una vez más, queda pendiente la ubicación de los papeles dejados por el sabio, entre los cuales podrían estar incluso los originales de los “Fragmentos”.
- 12 Digamos, de paso, que el vocabulario no enlista de modo exhaustivo las voces citadas a lo largo del texto: por nuestro lado, hemos contado por lo menos una quincena de palabras no registradas, entre ellas, por ejemplo, buena parte de los numerales, o términos importantes como <patssa> ‘cielo’, <kala> ‘piedra’, <naira> ‘ojo’, o el pronombre <kiki> ‘mismo’, etc.

<altua>	por	/palthwa/ <sup>13</sup>	‘comer’
<capra>		/tapra/	‘lana’
<chikna>		/tsaxma/	‘cabeza’
<ícupsa>		/hiwsa/	‘nosotros’
<iknusau>		/iknushu/	‘cama’
<kihuahuy>		/hiwa-wi/	‘eclipse’
<umpi>		/urpi/	‘nube’
<utaka>		/putaka/	‘comida’

Tal como puede apreciarse, la lectura defectuosa de palabras como ‘comer’, ‘lana’, ‘nosotros’, ‘eclipse’ y ‘comida’ hizo que se las reordenase alfabéticamente colocándolas bajo las “letras” que no les correspondían. Sobra decir que un manejo directo de la lengua o la lectura de un manuscrito propio no habría dado lugar a tales reubicaciones erráticas. Y conste que aquí, como lo dijimos, no estamos tomando en cuenta posibles erratas de imprenta, que tales podrían ser, por ejemplo, <iknusau> ‘cama’, <patsi> ‘luna’, <tsatma> ‘almohada, etc., por /iknušu/, /paqši/ y /tsaxma/, respectivamente, donde por lo menos el segundo reaparece en el texto, en forma parcialmente correcta, como <pacsi>. El caso de <ímpsa> es sorprendente, pues la forma correcta <heusa> (es decir /hiwsa/) asoma, una y otra vez, no solo en los paradigmas verbales sino también, bajo <H>, como <heusa>; y, tal como está transcrita, no parece simple errata de impresión.

Ahora bien, lo más grave del asunto radica, como se dijo, en el hecho de que Barranca no parece haber conseguido “descifrar” algunas de las glosas proporcionadas para ciertos términos. Tal ocurre, por ejemplo, en los siguientes casos:

---

13 En realidad, esta forma significa ‘yo como’, donde la raíz verbal es *palu-* ‘comer’, seguida de la referencia de primera persona *-th(a)* y del evidencial *-wa*, es decir /pal-th-wa/ (ver § 5.2.2). Esta forma de presentar los verbos flexionados para la primera persona constituye una vieja práctica heredada de los vocabularios coloniales y extraña que Barranca, si fue el autor de la obra, siga utilizándola, cuando para esa época, tanto en el quechua (Anchorena 1874) como en el aimara (Mercier 1765), ya se echaba mano de la marca infinitiva (*-y*, en el quechua, y *-ña* en el aimara sureño) con dicho objeto. Esto parece probar, incidentalmente, que el texto que analizamos es en realidad bastante antiguo, lo que a su vez descartaría a Barranca como su autor. Señalemos, sin embargo, que el cauqui presentaba otra realidad: aquí no hay correlato de *-ña*, y entonces el radical verbal podría emerger, como infinitivo, mediante el sufijo *-nušu*, de cuya existencia no se dice nada en el texto.

<anicheuta>	‘coire’	por	/an(i)shutha/	‘coito’
<cunta>	‘quieto’		/k’umtya/	‘quiero’
<capac>	‘roto’		/qhapaqa/	‘rico’
<huasma>	‘oír’		/was(a)ma/	‘(h)uir’
<yansuptua>	‘ayunar’		/yañişi/	‘ayudar’

donde la sola comprensión de las formas nativas habría bastado para dar con la glosa correcta, pero para ello, sobra decirlo, hacía falta conocer el léxico de la lengua. Que esto distaba de ser adecuado nos lo ilustra la forma <huasma>, que al margen de la mala lectura de la glosa, no constituye por sí un tema verbal sino una locución admonitiva (‘¡cuidado con huir!’). Formas parecidas, en las que no se procedió a extraer el tema (para cuyo efecto debe *conocerse* la gramática), no son infrecuentes en el vocabulario: de esta manera se dan, por ejemplo, entradas como <akichau> “hoy”, <causmacta> “en donde”, <concorma> “rodilla”, <chimijski> “estómago” y <heuke> “cadáver”, cuando ellas en verdad significan ‘(en el día de) hoy’ (/akiša-n(a)/), ‘¿a dónde regreso?’ (/kaw(i)-s max-k-tha/), ‘tu rodilla’ (/qunqur-ma/), ‘le duele la barriga’ (/čima us-k-i/) y ‘volvió a morir’ (/hiw-qh- i/). Semejante lematización tan cruda del material, en la que no se atinó a identificar la raíz léxica pertinente, solo puede explicarse como el resultado de una transcripción hecha por una persona que no tiene dominio de la lengua y que solo se limita a registrar en forma pasiva los retrucamientos de las expresiones solicitadas en castellano por el encuestador: después de todo, el hablante solo *sabe* hablar su lengua (más allá de la aparente tautología), pero entonces allí está el lingüista para incentivar en aquel su facultad reflexiva meta-lingüística.

## 6. A manera de conclusión

Por las razones expuestas, tanto circunstanciales (ver § 5.1) como estrictamente textuales y lingüísticas (ver § 5.2), opinamos que existen serias dudas de que los “Fragmentos” hayan sido propios de la cosecha del sabio iqueño. En relación con las razones de orden circunstancial, creemos que no fue del todo casual que Barranca hiciera una “excursión” por las quebradas de Viso y San Mateo en 1866, precisamente allí donde veinte años atrás el joven Tschudi había perdido su valioso cargamento, el mismo que contenía el pequeño manuscrito que le regalara el cura de Yauyos durante su estancia previa en Lima. Nuestro sabio conocía perfectamente los detalles de aquel incidente, toda vez que no solo estuvo muy familiarizado con las obras del investigador suizo, en especial con su libro

de viajes, sino también, y de manera más directa, mantuvo relaciones epistolares con él. Extraña, por consiguiente, el hermetismo que guardó respecto de sus “Fragmentos” en su trato académico y epistolar con el sabio viajero, siempre ávido de informaciones que le permitieran revisar y ampliar sus estudios, especialmente los de índole lingüístico-cultural. Como se dijo, Tschudi murió lamentando la pérdida de aquel manuscrito cuya consulta le hubiera permitido dar con la identidad y la filiación del cauqui, y totalmente desinformado respecto de la publicación barranquina, en la que, para remate, se le reprochaba por considerar dicha entidad lingüística como un dialecto quechua. ¿Temor ante la autoridad por discrepar de ella? No nos parece comprensible, sobre todo habida cuenta que la autoridad se encontraba muy distante geográficamente.

De otro lado, las razones de carácter textual (con las limitaciones observadas) y lingüístico formuladas parecen poner de manifiesto que el material ofrecido por Barranca le fue ajeno en principio: de allí las dificultades en su procesamiento tanto analítico como interpretativo. Cabe la posibilidad, dijimos, de que dicho corpus le fuera proporcionado, a instancias suyas, por algún curioso del lugar, ya que, de otro lado, no consta que él hubiera emprendido viaje al área de Yauyos. De haber sido así, no le habría faltado oportunidad para resolver dudas y aclarar pasajes mediante la consulta a sus informadores. Lejos de ello, conforme se vio, el sabio iqueño no atina a identificar formas y se contenta con reproducir expresiones y paradigmas que con toda seguridad responden al trabajo de un aficionado. Lo más probable es entonces que nuestro investigador se haya visto a solas con un documento ajeno y sin la posibilidad, al menos inmediata, de poder verificarlo *in situ* o vía algún informador para salir de las dudas que su lectura presentaba. Con todo, no es que Barranca se haya limitado a reproducir el manuscrito en bruto: muy por el contrario, intervino en él, con los problemas ya señalados, para ofrecernos una visión comparativa de la morfosintaxis, al cotejar el cauqui con el aimara sureño y con el quechua chinchaisuyo, reordenar parcialmente el vocabulario, amén de formular sus conclusiones respecto de la filiación de la lengua y de postular para ella un posible origen mitmaico, apuntalándolo además con notas en las que desliza sus comentarios en contra de opiniones vertidas sobre asuntos relativos al tema por Tschudi, López y Markham, entre otros. Obviamente, es en estas notas donde el sabio da a conocer su erudición en materia de documentación lingüístico-filológica andina. Por el contrario, conforme se vio, su conocimiento del cauqui era bastante endeble, propio de un aprendiz inteligente forzado a contentarse con un material de estudio parcial, esquemático y algo confuso.

Para terminar, resta señalar un hecho anecdótico de la vida del sabio relatado por sus biógrafos. Cuentan estos que, por haber sufrido el plagio de uno de sus trabajos por parte de uno de sus mejores y más queridos discípulos, se habría

tornado hermético y desconfiado: “¡He sido víctima de un robo!”, habría exclamado. Ciertamente nada más lejos de un plagio el trabajo que hemos analizado y que, por lo demás, de no haber sido obra de su propia cosecha, tampoco parece haber tenido autoría conocida, más allá de su transmisión por parte del anónimo cura de Yauyos. Lo que sí llama a profunda extrañeza es el hecho de haber mantenido en silencio su trabajo de edición ante un gran estudioso de las lenguas andinas como Tschudi, de quien, como naturalista y filólogo, debió considerarse admirador (ver epígrafe) y émulo aprovechado.



# 11

## Un caso de sustrato aimara: la *cachiua* guamanpomiana

Los cuales dansas y arauis no tiene cosa de hechicería ni ydultras ni encantamiento cino todo huelgo y fiesta rre-gocixo cino ubiese borrachera seria cosa linda.

Guaman Poma ([1615] 1936: 317)

### 0.

La <cachiua> que Guaman Poma recoge como una muestra de los distintos géneros de canciones y bailes del antiguo Perú ha sido objeto de diversas lecturas e interpretaciones, todas ellas, lamentablemente, muy lejos de ser satisfactorias. Una de las causas de semejante balance negativo, y quizás la fundamental, ha sido la dificultad en la identificación lingüística y/o dialectal del texto. En los últimos tiempos se ha venido sosteniendo que la lengua en que este aparece cifrado podría tratarse de un tipo de quechua central, lo cual, conforme lo demostraremos, no es exacto. Un análisis más cuidadoso del material revela que estaríamos allí ante un texto escrito en lo que modernamente se llama quechua “ayacuchano” con fuerte sustrato del aimara local, que se hablaba en la región (ver ensayos II-6 y II-7 del presente volumen). Interpretada la canción en tales términos, su traducción, a la par que nos permite descartar falsas asociaciones, resulta mucho más sencilla y coherente. De paso, conforme se hará patente, el material híbrido quechua-aimara que ostenta el texto mencionado constituye una evidencia más de la presencia local del aimara en la región lucaneña, esta vez plasmada, como efecto sustrático de la lengua suplantada sobre el quechua hegemónico. En lo que sigue, luego de ofrecer una descripción formal del texto y evaluar someramente los intentos previos de traducción de que fue objeto, pasaremos a ofrecer nuestra propuesta alternativa de análisis e interpretación del material.

## 1. Descripción

La <cachua><sup>1</sup>, según el cronista lucaneño, es una de las danzas y canciones (= <taquies>) propias de los indios, nobles y plebeyos, practicada en las cuatro regiones del antiguo territorio incaico. El ejemplo con que ilustra dicho género aparece registrado en la sección destinada a las “canciones y mucicas” del imperio (cf. Guaman Poma [1615] 1936: 317), sin especificar, a diferencia de lo que ocurre con las otras canciones que consigna, la región a la que corresponde. Esta indeterminación será, en parte al menos, la responsable de los desbarajustes en la filiación de la lengua (o dialecto de esta) que subyace al texto de la canción.

Para empezar, señalemos que, en lo que respecta a su versión manuscrita, el texto presenta problemas de segmentabilidad, como es la norma en la gran mayoría de los materiales de la época, sobre todo tratándose de pasajes escritos en lengua índica. Hay, pues, constantes vacilaciones en la forma en que aparece una misma frase o expresión, unas veces junta y otras en forma segmentada, en ambos casos de manera arbitraria en términos tanto gramaticales como estructurales. Así, por ejemplo, se tiene <aya misaylla> ~ <ayamisaylla> o <sauacurisar> ~ <sauacu risar>, donde, por un lado, el objeto <aya> puede aparecer libre o fusionado a su verbo nominalizado <misa-y>; y, por el otro, la expresión verbal <sauacurisar>, al consignarse también como <sauacu risar>, muestra una segmentación arbitraria, creando innecesariamente ambigüedades interpretativas. De otro lado, parecería a simple vista que el autor (o el copista)<sup>2</sup> de la canción, no obstante consignar el texto de manera corrida, tuviera la intención de separarla en forma de versos, entre guiones. Sin embargo, tras detenida inspección, no es difícil darse cuenta de que ello no ocurre así necesariamente, pues por un lado tenemos, por ejemplo, <maytachi-cayta sauacurisar>, pero al mismo tiempo leemos <maytachi cayta misacu risar>, donde, en el primer caso, <maytachi> no puede ser un verso por sí solo, por razones sintácticas y rítmicas.

---

1 Se trata, en verdad, de la voz quechua /qačwa/, proveniente del protoquechua \*qačwa, escrita así por el cronista indio, con vocal epentética o transicional, alternando con <cachaua> (cf. también, en el mismo autor, <muchoca> por /mučka/ ‘mortero’). Como se sabe, la *cachhua* (voz incorporada al castellano andino), todavía practicada (incluso en algunas festividades religiosas) en las comunidades andinas más remotas, es un género de danza nocturna en la que participan solo parejas de jóvenes.

2 Como se sabe, en la redacción del texto guamanpomiano intervienen varias manos, y, tal como argumenta Cárdenas (1997a), muchos pasajes de la obra parecen haber sido redactados al dictado. De paso, aprovechamos la oportunidad para agradecer al exdiscípulo y ahora colega mencionado por habernos hecho algunas sugerencias en torno a la consideración de las características formales del texto que comentamos.

Agreguemos a ello, finalmente, que el autor o el copista echan mano del signo de los corchetes, y parece que lo hacen con la intención de hacer resaltar el carácter de “estribillo” que tienen, de sentido más bien exclamativo, dos pares de los versos de la canción<sup>3</sup>.

## 2. Análisis e interpretación previos

Como se adelantó, han sido varios los esfuerzos desplegados en el intento por interpretar y traducir el texto de la <cachiu> a partir de la versión facsimilar de la obra guamanpomiana editada por Paul Rivet en 1936. Sin pretensiones de exhaustividad, en esta sección nos limitaremos a comentar algunos de tales intentos, para lo cual distinguiremos, por una parte, los de aquellos propios de estudiosos más bien aficionados, sin mayor base lingüística que la de creerse hablantes de la lengua que subyace al texto; y, de la otra, los de los investigadores con cierta formación lingüística y filológica, no necesariamente hablantes del idioma en cuestión. Dentro del primer grupo se inscriben las versiones de J.M.B. Farfán (1938), Teodoro Meneses (1984) y Alfredo Alberdi (1986); dentro del segundo, las de Jorge Urioste (1980), Jean-Philippe Husson (1985: 291-323) y Ian Szemiński (1993).

### 2.1.

En relación con las versiones propias del primer grupo, la nota común es que ellas han sido propuestas, como era de esperarse, sin el menor rigor filológico y textual elemental, llegando a ofrecernos en verdad traducciones arbitrarias, por no decir antojadizas, al margen y por encima del texto original. Lo que parecen sugerirnos tales intérpretes y traductores, paradójicamente, es que Guaman Poma simplemente no sabía lo que estaba escribiendo cuando recurría al quechua (o al aimara), es decir que aquí también se estaría asumiendo implícitamente aquello de la supuesta “behetría mental” que se reflejaría en los escritos del cronista indio, según la conocida expresión de Porras Barrenechea (1948: 7). Así, pues, Farfán, a la hora de “leer” el texto, une y separa expresiones cuando no debiera, interpretando gratuitamente aquello que sus reacomodos le sugieren, no importando las consecuencias semánticas de ello, pues en última

---

3 En verdad, el texto muestra solo el uso del signo de apertura, y ello parece ocurrir así, más o menos de manera sistemática, en la *Nueva Coronica*. En efecto, se echa mano de él, por lo regular, cuando se trata de una enumeración, cuando hay cambio de temas, o cuando se muda de código lingüístico (del castellano al quechua, por ejemplo). El caso que describimos se inscribiría *grosso modo* dentro de la segunda categoría mencionada.

instancia todo estaba librado a la imaginación del traductor. Esta misma proclividad se advierte en la interpretación gratuita de los elementos léxicos y de sus componentes morfológicos, traducidos de manera caprichosa y sesgada, aunque afortunadamente, por lo menos en una ocasión, el traductor deja de verter al castellano parte del estribillo, con seguridad por no entenderlo del todo. En suma, la versión ofrecida por Farfán no responde, ni en forma ni menos en contenido, al texto original proporcionado por su recopilador. Por lo que respecta a Meneses, la suya es una versión aún más escandalosa que la de su colega sanmarquino, pues el autor, siguiendo su vieja práctica, anuncia “reposiciones” y “enmendaduras”, en la creencia —así lo suponemos— de que el texto, por sí solo, le resultaba “incoherente” e incomprensible. Convencido de ello, y de acuerdo con su propósito, translitera caprichosamente los versos de la canción en función de su “lectura” personal, añadiendo, deformando y quitando libremente palabras y expresiones para luego interpretarlas de acuerdo con las enmiendas y “restauraciones” introducidas, como si estuviéramos frente a un texto no solo incompleto o adulterado sino también absolutamente incoherente. En consecuencia, la versión de Meneses, además de caprichosa y forzada, demuestra hasta qué punto su autor simplemente no entendió el texto guamanpomiano, y, como resultado de ello, su traducción, verdaderamente irreverente, resulta siendo un producto íntegro de su imaginación<sup>4</sup>. Finalmente, en relación con la propuesta de Alberdi, quien, anunciando que la suya busca superar “los errores paleográficos y de traducción” de las versiones previas ofrece una transcripción mecánica y fiel del texto, no solo cae en los mismos errores de segmentabilidad señalados previamente, sino también en los de interpretación arbitraria de términos y expresiones, a partir de lecturas enteramente gratuitas de los elementos léxicos y morfológicos de los versos. Como resultado de todo ello, la suya es también una versión completamente ajena al texto del cual, sin embargo, comienza declarando ser fiel intérprete. Tal es, en forma apretada, el balance general de las versiones ofrecidas por los tres autores mencionados.

---

4 Lo que no debe extrañar, ya que el mencionado “filólogo quechuista” traduce también para la misma antología en la que ofrece la versión que comentamos, la canción de los condesuyos (*cf.* Meneses 1984: 114-115), creyendo que se trata de un texto quechua, cuando en verdad está registrada en una variedad aimara de la zona alta de Arequipa, hoy extinta. Para una interpretación de dicha canción, y de las otras similares que consigna el cronista indio, a partir de una comprensión más realista del contexto lingüístico de la época, ver Ferrell (1996) y Albó y Layme (2005).

## 2.2

En cuanto a las interpretaciones presentadas por el grupo de investigadores con mayor versación lingüística y filológica, solo nos referiremos en esta sección a la de Urioste, reservándonos un apartado especial para la de Husson, y ahorrándonos de paso el esfuerzo de comentar la propuesta de Szemiński, pues la suya sigue en lo fundamental a la del investigador francés, sin ofrecer mayores justificaciones respecto de la versión que propone.

Pues bien, comencemos observando que Urioste es el responsable, aunque indirecto, de que los estudiosos que acabamos de mencionar hayan caído en el error de creer que el texto de la <cachiua> estaba redactado en un dialecto ajeno al quechua sureño. De allí que, como se sabe, el quechuista boliviano solo se limita a transcribir las letras de la canción en forma corrida, renunciando a todo intento por traducirla. No obstante, a menos que haya habido errores de impresión, resultaba inevitable que la transcripción ofrecida fuera por momentos errática, con los consabidos problemas de segmentación a los que hicimos referencia. Como quiera que hubiese sido, según lo adelantamos, en una nota a su transcripción observa el autor que “aunque la estructura de [dicho] trozo es parecida a la del quechua, debe tratarse de un dialecto de éste que no hemos podido traducir” (cf. Urioste, *op. cit.*, 291). En verdad, sorprende dicha declaración, ya que, después de todo, el “dialecto” quechua vagamente aludido bien podría haber sido identificado sin mucha dificultad con solo consultar las gramáticas quechuas disponibles por entonces. Pero, al margen del empleo anacrónico y sesgado del término “quechua”, que en el pasaje citado parece entenderse como exclusivamente “sureño”, y más exactamente cuzqueño-boliviano, cabe preguntarse sobre las razones que pudieron obrar en la mente de Urioste para llegar a tal conclusión. Teniendo a la vista el texto, se nos ocurre que las rarezas que pudieron haber desorientado al antropólogo boliviano serían de orden léxico-gramatical: a la par que no entendía ciertas palabras y expresiones (como, por ejemplo, <aya>, <uicayro>), tampoco atinaría a comprender algunas construcciones verbales (concretamente, los casos de <sauacurimay>, <misacurimay>). Con todo, hay que reconocer en el autor su cautela, pues, al renunciar a toda traducción, a diferencia de los integrantes del primer grupo de intérpretes, evita caer en las deturpaciones formales y semánticas perpetradas por aquellos. Sin embargo, como veremos en seguida, la sugerencia de Urioste en el sentido de que el texto guamanpomiano estaría cifrado en una variedad dialectal diferente a la del sureño será tomada muy en serio por Husson, seguido después por Szemiński.

### 3. La versión de Husson

Perplejo, pues, ante los pasajes incomprensibles del texto, sobre todo a partir de un conocimiento exclusivo del quechua sureño, como en el caso de Urioste, Husson busca interpretarlos valiéndose de la información relativa a otros dialectos, esta vez propios de la rama central. Tras efectuar un análisis contrastivo léxico y gramatical del texto, el autor cree encontrar en él manifestaciones del quechua “waywash”<sup>5</sup>, lo que lo lleva a sostener que en la obra guamanpomiana, concretamente en los textos de las canciones que su autor consigna, estarían representados “tres grandes grupos de lenguas andinas”: el quechua “general”, el aimara y el mencionado quechua *huaihuash*. Así, pues, en lo que respecta a la <cachiua>, el texto estaría “marcado por una impronta *waywash* neta” (cf. Husson, *op. cit.*, cap. 5, 292). La pregunta que deberíamos formularnos en este punto tendría que ver entonces sobre cuáles serían los rasgos del quechua central que Husson cree divisar en el texto estudiado. Siguiendo los razonamientos del autor, tales indicios serían de orden léxico, pero sobre todo morfológico. Conviene entonces que pasemos a examinar tales rasgos indiciarios.

Desde el punto de vista léxico, el elemento probatorio que se invoca es el empleo de la voz <pani> ‘hermana de varón’, forma propia del quechua central, en oposición a su correspondiente <pana>, del quechua sureño. Ciertamente, la observación es correcta (cf. también el par <turi> versus <tura> ‘hermano de mujer’); sin embargo, hay que señalar que dicha variante es registrada también por el dialecto ayacuchano, subrama del sureño, especialmente en la zona fronteriza con el quechua central. Husson toma en cuenta esta situación geográfico-dialectal, pero alega que en el habla (o en la escritura) espontánea de Guaman Poma, es decir en otros contextos, nunca asomaría <pani>, por lo que el texto de la <cachiua> tendría un origen diferente, ajeno al dialecto familiar del cronista.

Morfológicamente, los elementos diagnósticos aducidos por Husson serían tres: (a) el empleo de la variante <-cta> del morfema acusativo (como en <lliclla-cta>), (b) el uso del conjetural bajo la apariencia de <-chi> (así, en <mayta-chi>); y (c) el registro de la marca de primera persona objeto en la forma de <-ma> (como en <saucuri-ma-y>). Al igual que en el caso de <pani>, el autor admite que, aun cuando la variante <-cta> se empleaba en el quechua general, el cronista indio emplearía casi exclusivamente la invariante <-ta> en sus propios escritos, de manera que aquí también estaríamos ante un dialecto

5 Siguiendo la terminología de Torero (1974), Husson llama “waywash” al grupo de dialectos pertenecientes al Quechua I o Central (hablado en los departamentos de Ancash, Huánuco, Pasco, Junín, y la sierra norte de Lima). Para la clasificación de los dialectos quechuas, ver Cerrón-Palomino (2003: cap. VIII, § 8.2.2).

que le era ajeno<sup>6</sup>. En cuanto a los otros dos rasgos, a diferencia de lo que ocurre con el primero, estaríamos llanos a admitir con el autor que ellos, en la medida en que son privativos del quechua central, serían indicadores incuestionables del origen no sureño del dialecto del texto. Sin embargo, como veremos en su momento, todo ello no ha sido sino producto de un espejismo formal, motivado sin duda por la idea de tener que buscar explicaciones a partir de otros dialectos quechuas, según lo sugería Urioste. Y aun admitiendo la tesis del autor, ¿cómo conciliar dichos rasgos con otros, presentes en el mismo texto, que definitivamente constituyen formas ajenas a su *huaihuash*? Nos referimos, por ejemplo, a la palabra <paya> ‘anciana’, o al sufijo aditivo <-pas>, cuyos correlatos centrales son *chakwash* y *-pis*, respectivamente. De manera que, con solo tomar en cuenta las observaciones hechas hasta aquí, la tesis del origen central de la <cachiua>, que luego Szemiński suscribirá íntegramente, no tiene sustento. Por de pronto, bástenos con adelantar que la explicación de los problemas entrevistados tiene que buscarse en otro nivel de la realidad lingüística andina, de la que la crónica de Guaman Poma fue su mejor exponente.

Ahora bien, no es difícil de advertir que, como consecuencia de lo que acabamos de señalar, tampoco tendrán sustento la interpretación semántica y la traducción del texto que finalmente nos ofrecerá el autor. Es más, Husson parece resignado a admitir que tampoco su *waywash* le permite entender otros pasajes de la canción en los que, aparte de la identificación penosa y no siempre acertada de ciertos elementos radicales contenidos en ellos, pasa por alto como incomprensibles los elementos morfológicos con los cuales aparecen ligados, llegando a sostener que tales expresiones constituirían “deformaciones operadas con fines de divertimento”, cuando no enunciados gramaticalmente inconexos, como en una suerte de “juego lingüístico de las canciones infantiles occidentales” (cf. Husson, *op. cit.*, 298). Como lo demostraremos más adelante, nada de esto tiene sustento, una vez que descartemos esquemas preconcebidos como el estar no ya solamente ante un texto escrito en quechua central, como lo sostiene Husson, sino incluso la idea de tener al frente una muestra del quechua general modélico, como han venido considerándola todos hasta la fecha, implícita o explícitamente.

Hay, además del mencionado, otro problema no menos grave que condujo al autor a ofrecernos una visión distorsionada del texto. Esta vez la fuente de dicho tropiezo estuvo motivada por la expresión <tira chupacta>, “la más abstrusa” de

---

6 Notemos, incidentalmente, que ni en el caso del empleo de <pani> versus <pana> ni en el uso de la marca acusativa <-cta> versus <-ta> se demuestra que, en efecto, Guaman Poma emplee con “preferencia” las formas sureñas y no sus equivalentes “centrales”. De hecho, por lo menos en lo que toca a la marca acusativa, el argumento no tiene base.

todas, según sus propias palabras, y que él traduce por “cola arrancada” (en acusativo). Para justificar dicha versión, observa el autor que le habría sido difícil llegar a ella si es que no hubiera tenido noticia de la existencia de un juego de jóvenes llamado “chupanta paqui”<sup>7</sup> descrito para la zona de Tarma (área del quechua central) por Adolfo Vienrich (1905: LXIV-LV, LXVII-LXXI). En dicho juego, según la descripción del autor tarmeño, “hombres i mujeres alternados, se cojen de las pretinas y cinturones formando una larga fila, cuya cabeza debe agarrar al último de la cola para no seguir arrastrándola” (cf. *op. cit.*, LXVII). Así, pues, Husson se vale del esquema coreográfico de este juego para “reconstruir” e interpretar la <cachiu>, pues asume que ésta debía haber tenido la misma estructura. Es más, llega a sostener que el <chupa paki>, juego nocturno de parejas, vendría a ser una supervivencia embozada de la *cachhua*, considerada como un “baile pernicioso” por los evangelizadores, de manera que el texto recogido por el cronista indio vendría a ser un exponente “menos ofensivo” o “más inocente” del mismo. ¿Qué podemos decir al respecto?

En verdad, no hace mucha falta observar que la identificación que Husson establece entre la <cachiu> y el <chupa paki> resulta enteramente forzada. De una cosa debemos estar seguros: que la primera es un género de danza (cf. González Holguín [1608] 1952: I, 129) mientras que el segundo, tal como lo describe Vienrich, es decididamente un juego, aunque conlleve “diálogos entonados en que las mujeres preguntan y los hombres contestan” (cf. *op. cit.*, LXVIII-LXIX). Es más, mientras que la *cachhua*<sup>8</sup> es una danza practicada en ciertas ocasiones especiales, el <chupa paki> es un juego de exclusiva significación agraria vinculado a la cosecha de papas. Pasando por alto tales diferencias, y partiendo del supuesto paralelismo entre ambas expresiones, Husson procede a interpretar la <cachiu>, analizándola gramaticalmente, previa segmentación y membretamiento de las unidades morfológicas identificadas, para traducirla en forma de diálogo, con preguntas y respuestas más bien imaginadas antes que reales, además de leerla en términos del quechua central, forzando el ritmo y la

7 La expresión, como nombre del juego, es incorrecta, pues ella constituye un imperativo: /çupa-n-ta paki-y/ “¡rompe su cola!”, exclamación lanzada por los jugadores. El nombre del juego debería ser, en todo caso, <chupa paki-y>, o sea “rompe cola”, frase verbal cuyo objeto directo (<chupa>) no puede llevar marca acusativa por depender de un verbo nominalizado (<paqui-y>).

8 Contra la sugerencia hecha por Husson, en el sentido de que la *cachhua* habría sido sistemáticamente proscrita por los evangelizadores, basta recordar que, al margen de tal prohibición, los propios evangelizadores se encargaron de adaptar dicho baile a los fines religiosos, como cuando se lo introdujo como parte de las festividades del nacimiento del Niño, según se sigue practicando en el valle del Mantaro.



estructura del texto, cuya composición resulta más bien fluida y cadenciosa, conforme veremos.

Tras haber demostrado el carácter deleznable de los fundamentos tanto lingüísticos como formal-estructurales sobre los cuales reposa la interpretación de Husson, es hora de que ofrezcamos nuestra lectura del texto guamanpomiano. Al fundamentar la versión postulada, forzoso será volver a referirnos al análisis léxico y gramatical emprendido por el estudioso francés para llegar a su propuesta de traducción, considerada por él mismo, si bien no “definitiva”, al menos una de las más logradas hasta entonces. Como quiera que, en efecto, la suya es producto de un trabajo minucioso y elaborado, requiere igualmente ser comentada con más detenimiento.

#### 4. Nuestra versión

Tomando en cuenta las observaciones señaladas, quisiéramos ofrecer aquí la restitución formal aproximada del texto, vertido ahora en versos que buscan restaurar la cadencia y el ritmo propios de la canción<sup>9</sup>. En la primera columna aparece el texto con la ortografía propia del autor; en la segunda ofrecemos nuestra interpretación fonológica provisional del mismo. Justamente, teniendo en cuenta la estructuración interna del canto, así como sus propiedades rítmicas, creemos que el copista omitió parte de un verso, la misma que, por el recurso del paralelismo propio de toda composición poética andina, puede ser “restituida” en forma aproximada, y eso es lo que hacemos precisamente en las versiones columnares proporcionadas (donde el agregado aparece entre corchetes). Tenemos entonces que la “cachiua dize aci”:

Chanca sauaylla pani  
chanca misaylla pani  
aya misaylla pani

Ch'anca sawaylla paniy  
ch'anca misaylla paniy  
aya misaylla paniy

maytachi cayta sauacurisac  
cutama lliellacta  
maytachi cayta misacurisac  
ciquisapacta

maytachi kayta sawakurisaq  
kutama llikllakta  
maytachi kayta misakurisaq  
sikisapakta

9 Sobre decir que la restitución del texto busca reproducir fielmente la ortografía empleada por el escribiente. La fijación gráfemica y fonológica definitiva del mismo, así como su “normalización” de acuerdo con la ortografía moderna, se hará al momento de presentar nuestra alternativa de interpretación (ver § 5).

aya misaylla pani chancia misaylla pani	aya misaylla paniy ch'anka misaylla paniy
maytachi cayta sauacurisc payacamacta maytachi cayta pusacurisc tira chupacta chancia sauaylla sauacurimay sacra uinchayquip misacurimay piti chunpiquip [pusacurimay]	maytachi kayta sawakurisc payakamakta maytachi kayta pusakurisc tita <sup>10</sup> ch'upakta ch'anka sawaylla sawacurimay sakra winchaykip misacurimay piti chumpiykip [pusacurimay]
uicayro uicayro apayro apayro suyror pini sallsall uayror pini sallsall	wiqayru wiqayru apayru apayru suyruru piñi sallsall wayruru piñi sallsall
chiuilloyqui pocoptin payallapas samoncam chiuilloyki pocoptin chichollapas samoncam chiuillollay chiuillo	ch'iwilluyki puquptin payallapas samunqam ch'iwilluyki puquptin chichullapas samunqam ch'iwillullay ch'iwillu

Antes de pasar a ofrecer nuestra versión castellana del texto, conviene que digamos por qué no creemos que la variedad que lo subyace sea la central. En la

10 Creemos que esta palabra, que en el texto original figura como <tira>, debe ser leída como <tita> 'grueso, gordo', presente en el quechua ayacuchano. No sería esta la primera vez en que el copista escribe <r> en lugar de <t>, pues también lo hace en la expresión <obeja chincando pacat tuta buscando mana tarinchos viracocha> (cf. Guaman Poma, *op. cit.*, 395), remedo del habla de los ladinos, donde la frase adverbial <pacat tuta> ha de leerse *paqar tuta* 'toda la noche' (cf. *paqarin* 'amanecer'), pues el primer término de la expresión nada tiene que ver con el verbo *paka-* 'esconder', como lo interpreta Urioste (cf. Guaman Poma [1615] 1980: 397). La lectura errática de *tita* como <tira> por parte de todos los traductores del texto, supuestamente un derivado anómalo del verbo /tira-/ 'arrancar, desgajar', ha acarreado como consecuencia no solo una serie de malentendidos sino que ha servido también, como en el caso de Husson, para asociar la <cachiua> con el juego tarmeño del *chupa pakiy*. Fuera de la posible errata en la escritura del vocablo, es probable que la alternancia <tita> ~ <tira> se daba en el quechua, como parece atestiguarlo Figueredo en su vocabulario chinchaisuyo, en el que encontramos la entrada <tira> como equivalente de "grueso" (cf. Figueredo [1700] 1754: 223), pero a la vez, en la sección castellano-quechua, se proporciona <tita> como heterónimo de la correspondiente voz castellana (p. 227).

sección anterior ya habíamos descartado el empleo de la variante <-cta> del acusativo como prueba de ello, quedando sin embargo los sufijos <-chi> y <-ma> como los probables candidatos en favor de una procedencia central. ¿Qué podemos decir al respecto? En relación con el primero de ellos señalemos que, efectivamente, hay dialectos del quechua central, como el huanca, donde el sufijo conjetural se manifiesta a través de la alternancia  $-\hat{c} \sim -\hat{c}i$ , en la que el segundo alomorfo se da tras un tema acabado en consonante. De manera que si el texto estuviera registrado en quechua central, habríamos esperado el primer alomorfo y no el segundo: es decir, tendríamos <mayta-ch> y no <mayta-chi>, como sin embargo aparece. De otro lado, en cuanto al empleo de <-ma>, como marca de primera persona objeto, creemos estar ante una falsa identificación, y ello en razón de la incoherencia gramatical y semántica que resulta de la propia interpretación de Husson. Según el autor, como se dijo, el texto de la canción se desarrollaría en forma de diálogo entre hombres y mujeres, y así, mientras las expresiones <saua-cu-ri-ma-y> y <misa-cu-ri-ma-y> se traducirían por “enlázame” y “atrápame”, dicho por el coro de mujeres —cosa por lo pronto inusitada, cuando no “escandalosa”, de acuerdo con la idiosincrasia femenina andina—, los hombres en cambio exclamarían, dirigiéndose a las mujeres no de manera directa sino indirectamente, aludiendo a una particularidad de estas, y por consiguiente evitando el diálogo interfacial, para decir algo como <sauacurisar/ cutama llicllacta> “enlazaré a la de la manta basta” o <misacurisar/ ciquisapacta> “atraparé a la de posaderas opulentas”. Para ser coherentes con la propia hipótesis del autor aquí habríamos esperado una alocución directa, algo como /sawa-ku-ri-sqa-yki/ ‘te enlazaré’ o /misa-ku-ri-sqa-yki/ ‘te apostaré’, respectivamente. De manera que tanto por motivos culturales como por razones de coherencia pragmática creemos que las expresiones <sauacurimay> y <misacurimay> no pueden estar conteniendo la marca transicional de interacción personal de segunda persona a primera (es decir ‘2> 1’), cuya forma es  $-ma$  en el quechua central, conforme lo señalamos<sup>11</sup>. Siendo así, ¿cómo interpretar tales expresiones?

Al respecto, quisiéramos proponer la siguiente hipótesis: tales citadas expresiones verbales serían formas híbridas quechua-aimaras, que seguramente constituyen manifestaciones propias del tipo de quechua que se empleaba en la región ayacuchana por la época en que Guaman Poma recogía sus canciones. Se

11 Hay, además, otro hecho que desvirtúa la interpretación ‘2> 1’, supuestamente expresada por la mujer, dirigiéndose al hombre: la voz <uincha> ‘diadema’, que es prenda exclusivamente femenina y no masculina, según nos lo precisan los vocabularios de la época (por ejemplo, González Holguín, *op. cit.*, I, 353; cf. también Bertonio [1612] 1984: II, 387). De manera que, según esto, la expresión <sacra uinchayquip misacurimay> correspondería al hombre y no a la mujer, que es la que usa *huincha*.

trataría de un tipo de quechua del área ayacuchana con fuerte impronta aimara, propia de hablantes que estaban en el tránsito preciso de sustituir su aimara ancestral, hablado todavía en la región en pleno siglo XVI (ver ensayo II-6), a favor de aquel. En efecto, a la luz de esta interpretación, tales expresiones pueden analizarse como /sawa-ku-ri:-ma-y/ y /misa-ku-ri:-ma-y/, respectivamente, donde el morfema *-:ma* (con capacidad de alargamiento vocálico sobre la vocal temática) expresa justamente la transición de primera a segunda persona, pudiendo por consiguiente traducírselas de manera más natural como “te enlazaré” y “te apostaré”, dicho por los hombres. Contrariamente a lo que podría pensarse, la forma aparentemente extraña del mencionado sufijo, cuya versión más conocida en el aimara collavino es *-sma*, corresponde todavía actualmente a la de algunos dialectos periféricos de la rama sureña de la lengua (cf. Cerrón-Palomino 2000: cap. VI, § 2.21.33.21). De esta manera, interpretado <:-:ma> como la marca ‘1 > 2’ del aimara local, queda en verdad descartada toda filiación del texto de la canción con alguna variedad del quechua central.

Ahora bien, contrariamente a lo que pudiera pensarse, no es solo el registro de este rasgo lo que nos induce a pensar en la naturaleza híbrida del texto, pues encontramos también allí otros dos morfemas propios del aimara. De hecho, uno de ellos es nada menos que el conjetural <-chi>, tal como aparece en la pregunta retórica <mayta-chi> ‘¿quién sabe a dónde?’ Aunque compartido por el quechua, creemos que, por las razones expresadas en párrafos precedentes, su presencia en el texto encuentra mejor explicación como sufijo aimara<sup>12</sup>. Por lo que concierne al otro morfema, igualmente presente en la canción, se trata del direccional *-ru*, que aparece en las exclamaciones <uicayro uicayro/ apayro apayro>, y que, según Husson, sería mero recurso lingüístico encargado de dotarles a las expresiones un carácter lúdico: nada de eso, pues, gracias a su identificación como sufijo aimara, es posible ahora encontrarle sentido a aquello que para el autor mencionado constituía solo un juego formal de palabras. Pero, además, aparte de tales sufijos, la impronta aimara del texto se echa de ver también en el léxico, interpretado hasta ahora en forma unánime como eminentemente quechua, siguiendo por lo demás, consciente o inconscientemente, la vieja hipótesis del “quechuismo primitivo”<sup>13</sup>. Conforme veremos en seguida, los

12 Por lo demás, conforme lo hemos señalado en otro lugar, dicho morfema se encuentra también en la variedad sureña de esta lengua (cf. Cerrón-Palomino 2008a: cap. V, § 1.4.4, cap. VI, § 1.3).

13 La expresión, creada por Porras Barrenechea ([1945] 1963: cap. II), alude a la corriente de pensamiento, liderada por Riva Agüero, según la cual el quechua vendría a ser la lengua matriz de la civilización peruana, en oposición al aimara que, a su turno, sería su equivalente boliviano. En la práctica, todavía subsistente a la fecha, dicha hipótesis se manifiesta cuando se quiere explicar la onomástica andina (y no solo el de la toponimia)

aimarismos léxicos del texto asoman en los primeros versos de la canción para repetirse después, a manera de *ritornello*.

En efecto, en la expresión <chanca sauaylla pani> (o en su gemela <chanca misaylla pani>) se ha interpretado <chanca> como la forma sureña de la voz quechua *chanka*, que tendría por lo menos tres significados: (a) “grupo étnico de los *chancas*” (Farfán), (b) las “pierna(s)” (Meneses y Szemiński), y (c) los “paso(s)” o “salto(s)” (Husson y Alberdi). De esta manera se ha querido ver en ellos una alusión directa, bien a los míticos *chancas*, a las piernas femeninas, o bien a los pasos o saltos propios del baile. Obviamente, la primera interpretación resulta absurda por inmotivada; en cuanto a la segunda, inducida por la naturaleza del baile y por otras alusiones de carácter sensual hechas en el mismo texto, concedamos que podría quizás tener alguna justificación; la tercera, en fin, sugerida también por el género de la danza, no deja de ser igual de forzada que la anterior. De nuestra parte, sostenemos que en general todas estas versiones son inmotivadas desde el momento en que, para entender el verdadero sentido de las expresiones que comentamos, comenzando por el significado de la palabra en discusión, hay que contrastarlas con el verso paralelo <aya misaylla pani>, en el que resulta crucial el significado de la voz <aya>. Lejos de prestar atención al recurso del paralelismo propio del quechua (y del aimara), los traductores mencionados no solo dejaron de lado el verso referido sino que vieron en <aya> una simple exclamación, como si estuviéramos ante un verso castellano (!). Después de todo, la interpretación errática resulta perfectamente comprensible desde el momento en que, como previsible, era imposible encontrarle a dicha palabra un significado quechua razonable; y así, trayéndola de los cabellos, Alberdi la traduce, al margen de toda lógica, como “muerto”, a la par que Szemiński, alterando caprichosamente <aya> por <uya>, prefiere leerla como “cara”<sup>14</sup>. Sin embargo, las anteojeras de estar seguros ante un texto quechua —fuera este sureño o no—, hizo que no se exploraran otras fuentes de interpretación. Una de estas, sin ir muy lejos, consistía en recurrir al aimara en busca de mejor explicación, pero para ello se necesitaba obviamente conocer la historia de nuestras lenguas andinas. Y así, con solo consultar los vocabularios de la variedad sureña de esta lengua, puede rápidamente encontrarse que <aya> significa “vn uso de hilo, lo que comunmente hilan de una vez en vn huso, o

---

exclusivamente a partir del quechua, ignorando el rol que desempeñó el aimara, lengua de origen centro-andino y no altiplánico, en la propia remodelación del quechua en épocas remotas. Para estos y otros puntos afines, ver nuestra discusión en los ensayos 6 y 7 del presente volumen.

14 Ciertamente, no descartamos que, en la segunda aparición de la expresión comentada, parece leerse <uya>; sin embargo, es obvio que aquí se está frente a una forma borrosa de <aya>, que es como aparece, nítidamente, en su primera ocurrencia.

husada” (cf. Bertonio [1612] 1984: II, 28), lo cual nos proporciona, de refilón, un paralelo exacto con la voz igualmente aimara <chanca>, es decir /ch’anka/ “hilo de lana &” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 77). De pronto, el paralelismo formal y semántico de los versos mencionados encuentra perfecto sentido, pues ahora resulta claro que las expresiones constituyen frases adverbiales ponderativas con verbo elíptico que, recurriendo a metáforas propias del entorno cotidiano andino, buscan idealizar a la pareja: de este modo, <chanca sauaylla pani> o <aya misaylla pani> pueden traducirse por “¡Oh, mujer, enlazable con hilos de lana!” y “¡Oh, mujer, apostable por husada de lana!”, respectivamente. Por lo demás, expresiones adverbiales del tipo mencionado, lejos de ser forzadas, son bastante comunes y espontáneas, como se las puede encontrar fácilmente en las canciones andinas contemporáneas, empleándose además como un estribillo, como en el presente caso (ver nota 16).

Pues bien, los aimarismos detectados en el texto no se agotan ciertamente con los rasgos morfológicos y léxicos vistos. Se advierten también allí, como efecto de la situación de bilingüismo sustractivo (del aimara en favor del quechua) imperante por entonces, la persistencia de fenómenos propios de la morfofonémica aimara: uno muy antiguo, paralizado ya en la actualidad, y otro vigente aún. El primero es el cambio delseudodiptongo /aw/ en /ay/, presente en la raíz quechua <uicay>, proveniente de /wiqaw/ ‘cintura’ (cf., por ejemplo, en el quechua cuzqueño actual, la forma /p’unchay/, por influencia aimara, a partir de \*p’unchaw ‘día’). El segundo fenómeno es la regla de truncamiento vocálico que afecta a todo modificador de frase nominal que tenga más de dos sílabas: tal es lo que ocurre precisamente en los modificadores <suyrur> ‘flecós’ y <uayrur> ‘cuentas de *huairuru*’ delante de <piñi> ‘collar’. Es decir, postulamos que las formas “llenas” de tales expresiones son \*suyruri piñi y \*wayruru piñi, respectivamente, en las que los modificadores acaban en vocal. Pero, podría redargüirse en relación con tales atributivos, y con razón, que sus formas originarias (*suyru* ‘pañó arrastradizo’ y *wayru* ‘superior’), según aparecen en los repositorios léxicos, no portan la sílaba final extra [ri]/ [ru], que obviamente, por razones de colocación, tampoco puede interpretarse como realización del morfema *-ru* visto más arriba, a propósito de las expresiones <uicayro> y <apayro>. Sin embargo, creemos que hay una explicación en favor de la sílaba extra: la forma *wayruru*, por lo pronto, no parece ser sino una haplología de \*wayru ruru ‘semilla preciada’<sup>15</sup>; y, por lo que respecta a <suyror>, creemos que esta forma

15 Creemos que ello es así, porque *wayru* aparece en los textos coloniales como raíz autónoma, asociada con las apuestas en los juegos, significando ‘excelencia, calidad suma’ (cf. González Holguín, *op. cit.*, I, 196); de hecho, la voz sigue empleándose en el castellano andino en la expresión *papa huairo*, que alude a una variedad de tubérculo de excelente calidad.

es apócope de \**suyru-ri*, con marca agentiva del aimara, hecho que armoniza perfectamente con el significado que González Holguín le da al lexema: “ropa larga que arrastra” (*cf. op. cit.*, I, 333). Queda así demostrado que la voz <suyrur>, al igual que <uayror>, muestra apócope de su vocal final.

## 5. Versión normalizada y traducción

En esta sección ofreceremos la forma restituida del texto, así como su traducción aproximada. Téngase en cuenta que la versión quechua que presentaremos difiere de la introducida en la sección § 4, en la medida en que ella está normalizada de acuerdo con la interpretación fonológica y morfológica postulada, siguiendo, además, las normas de ortografía y puntuación vigentes que rigen la lengua escrita incipiente. He aquí, pues, nuestra propuesta en versión normalizada con su respectiva traducción:

¡Ch'anka şawaylla, paniy!

¡Ch'anka mişaylla, paniy!

¡Aya mişaylla, paniy!

¡Oh, mujer, enlazable con hilo de lana!

¡Oh, mujer, apostable con hilo de lana!

¡Oh, mujer, sorteable por husada de lana!

¿Maytachi kayta şawakurişaq,  
kutama llikllakta?

¿Maytachi kayta mişakurişaq,  
sikisapakta?

¿A dónde me la llevara a esta,  
amantillada de costal como está?

¿A dónde la podré sortear a esta,  
tan culona como está?

¡Aya mişaylla, paniy!

¡Ch'anka mişaylla, paniy!

¿Maytachi kayta şawakurişaq,  
payakamakta?

¿Maytachi kayta puşakurişaq,  
tita ch'upakta?

¡Oh, mujer, sorteable por husada de lana!

¡Oh, mujer, apostable con hilo de lana!

¿A dónde me la llevara a esta,  
tan marchita como está?

¿A dónde me la condujera a esta,  
tan pantorrilluda como está?

¡Ch'anka şawaylla şawakurimay,  
şaqra winchaykip mişakurimay,  
pi'ti chumpiykip [puşakurimay]

¡Te llevaré cual madeja de lana,  
te apostaré por tu diadema raída,  
te conduciré de tu faja retaceada!

¡Wiqayru, wiqayru!

¡Apayru, apayru!

Şuyruri piñi, şallşall;

Wayruru piñi, şallşall.

¡La cintura, la cintura!

¡La recompensa, la recompensa!

Collar de flecos, *sallsall*;

Collar de *huairuro*, *sallsall*.

Ch'iwilluyki puquptin,

Payallapaş şamunqam.

Ch'iwilluyki puquptin,

Chichullapaş şamunqam.

¡Ch'iwillullay, ch'iwillu!

Cuando madure tu *chivillo*,

ancianas siquiera vendrán.

Cuando sazone tu *chivillo*,

concebidas siquiera vendrán.

¡Ay, *chivillito* mío, *chivillo*!

Como puede observarse, estructuralmente la canción, de naturaleza claramente festiva, consta de tres partes fundamentales: una primera, de invocación idealizadora de la mujer anhelada, que se repite como *ritornello* dos veces; la segunda, manifiesta en dos estrofas, constituye la ruptura de la visión imaginada ante una realidad grotesca y frustrante; y, finalmente, la última estrofa, que expresa una conformidad resignada, más bien caricaturizada, de la bien amada. Estilísticamente, la canción echa mano de recursos expresivos propios de la poética andina, como son la adverbialización del verbo con objeto incorporado (del tipo <chanca sauaylla> ‘enlazable con/como hilo de lana’)<sup>16</sup>; la pregunta retórica, con extraposición del objeto directo, como un recurso a la vez de relevamiento y ponderación (el efecto no sería el mismo en \*<maytachi cay payacamacta pusacurisac> que en <maytachi cayta pusacurisac payacamacta>, donde <payacamacta> ha sido pospuesta al verbo); y el paralelismo formal y semántico, observable en el estribillo (<aya misaylla pani/ chanca misaylla pani>) y en la última estrofa (<payallapas samuncam/ chichullapas samuncam>).

## 6. Justificación

En el presente apartado buscaremos fundamentar la versión normalizada y la traducción ofrecidas. Para ello, procederemos de manera progresiva, según lo exijan la forma y el contenido del texto, tomando en cuenta las observaciones adelantadas en las secciones previas (ver, especialmente, § 4).

### 6.1.

En primer lugar, en relación con el fonetismo subyacente a nuestra interpretación, hay que observar que aquel busca reproducir, ciertamente de manera hipotética, la pronunciación aproximada del quechua híbrido de la región

16 Por lo demás, expresiones del tipo *aawash killuylla* ‘desvainillable como las habas’, *akshu taqtaylla* ‘aporcable como la papa’, en el quechua huanca, constituyen requiebros en los que está presente una metaforización de inspiración eminentemente agraria. Para otros ejemplos, con variado simbolismo, ver Montoya *et al.* (1987: II: 48, 161).



ayacuchana de entonces. Dos son, en el texto, los rasgos que requieren destacarse: (a) la existencia de consonantes laringalizadas (= aspiradas y glotalizadas), y (b) el registro de dos sibilantes. En cuanto al primer fenómeno, atestiguado por cuatro palabras, a saber /ch'anka/, /ch'upa/, /ch'iwillu/ y /p'iti/, se las postula portando consonantes glotalizadas por el hecho de que ellas, la primera en aimara collavino y las restantes en quechua cuzqueño, aparecen consignadas así tanto en los vocabularios de la época como en el léxico de las variedades modernas de tales entidades. Creemos entonces que la misma pronunciación era válida para el quechua híbrido, de naturaleza transicional, que se hablaría en comarcas cercanas a la tierra de origen del cronista viajero, y del cual sería una muestra indirecta el texto que analizamos. Pero, admitámoslo también, podría haberse dado el caso de que, anunciando ya la configuración moderna del llamado quechua ayacuchano, simplemente podrían haber estado ausentes las modalidades articulatorias mencionadas (no hay ejemplos de la existencia de aspiradas en tan escueto corpus). Lo propio puede decirse del segundo de los rasgos señalados, y quizás en este caso con más razón que en el primero, puesto que Guaman Poma no parece distinguir las dos sibilantes que están presentes en el quechua sureño de la época: la sibilante dorsal, representada por <c (e,i), ç, z>, y la apical, notada como <s, ss> (cf. Landerman 1982, Mannheim 1988, Cerrón-Palomino 1990: § 3.5). Sin embargo, como se ha sugerido, creemos que ello podría deberse no tanto a que la variedad involucrada no hiciera tal distinción sino a que el propio cronista, o los escribas que lo ayudaban a copiar, simplemente no dominaban el empleo discriminado de tales consonantes y de las grafías con las que las representaban, como sí lo hacían los escritores más cultos de la época (cf., sobre este punto, Navarro Gala 2003: cap. II, § 2.2.2.2). Por consiguiente, preferimos restituir dicha distinción en el texto, sobre la base de la información documental y dialectológica: escribimos con <ç> y <s> lo que en GH aparece con <s, ss> y <ç>, respectivamente, hecho que se corresponde perfectamente con la distribución de tales sibilantes en el quechua central, que hasta ahora mantiene tal distinción. Por lo demás, como se sabe, dicha oposición desaparece en el quechua sureño hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII.

## 6.2.

En la primera estrofa, luego de haber sentado las bases para la interpretación de <chanca> y <aya> como voces aimaras, y no quechuas, gracias a lo cual los versos de la estrofa adquieren pleno sentido, conviene precisar los significados de los verbos <saua-> y <misa->, así como el del nombre <pani>. Comencemos observando que, en relación con /šawa-/ , el significado que nos proporciona el

primer codificador del quechua cuzqueño es el de “enlazar, hechar lazo corredizo a vno” (cf. Gonçález Holguín, *op. cit.*, I, 323). El verbo, como se ve, alude al acto de cazar, proceso que, en el plano simbólico, pasa a expresar la conquista de la mujer ansiada. En algunos dialectos modernos, como el quechua huanca, el verbo significa ‘cargar algo o a alguien al hombro’ (con la restricción semántica consistente en que, cuando se trata de un objeto, este debe ser algo flexible y alargado), por lo que su forma nominalizada, es decir *shaway*, equivale a una medida de peso portable por una persona (cf. Cerrón-Palomino 1976: 124). De manera que, subsumiendo los datos del registro documental y los de la información dialectal en un solo significado, creemos que /*şawa-*/ podría estar expresando la acción conjunta de ‘enlazar un objeto y llevarlo al hombro’, noción que calza simbólicamente con la figura de ciertas danzas sureñas (por ejemplo, el *khaxilu* puneño) en las que el mozo “caza” a su pareja para llevársela al hombro. Dicha caza ritualizada puede estar reflejando, en efecto, una antigua práctica cultural de conquista de la pareja femenina, cosa que naturalmente no podía ser vista con buenos ojos por los evangelizadores coloniales. Una expresión que recoge el jesuita cacereño, luego de proporcionarnos el sentido prístino y aséptico del verbo, es <casaracuyhuan sahuaycusca> (es decir /kasarakuywan şawaykuşqa/), que vendría a significar “los vnidos con el lazo del matrimonio”, donde el participio /*şawa-yku-şqa*/ puede traducirse como ‘enlazado’ o, finalmente, ‘unido’ (cf. Gonçález Holguín, *op. cit.*, I, 323). De manera que en el verso que nos ocupa creemos que “enlazable con hilo de lana” capta de modo ágil y descriptivo la frase adverbial /*ch’anka şawaylla*/. En cuanto al segundo verbo, que Gonçález Holguín registra como <missa->, con el valor de “ganar al juego, o apuestas” (cf. *op. cit.*, I, 242), creemos que aparece perfectamente contextualizado en nuestra traducción: “sorteable por husada de lana”<sup>17</sup>.

Finalmente, en relación con la voz <pani> ‘hermana de varón’, que preferimos traducir por ‘mujer’, apenas necesitamos justificarla, puesto que obviamente la invocación (es decir /*pani-y!*/, donde la -y vocativa es pasada por alto

17 Incidentalmente, Middendorf (1890: 590-591) tiene toda la razón cuando sostiene que, en un principio, el verbo no implicaba apostar en cualquier tipo de juego sino en uno especialmente: en “apostar entre los trabajadores ocupados en la cosecha del maíz á cual encuentra primero una mazorca con granos de dos colores”. De hecho, el jesuita anconense consigna la expresión <missa tonco>, con el significado de “mayz blanco y colorado” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 223), es decir la recompensa misma. No es difícil imaginar que el significado originario de la palabra se hubiese extendido después para aludir a todo tipo de apuesta.

por el escriba) no se dirige literalmente a la hermana del emisor<sup>18</sup>, en tanto que estamos ante un corro de bailarines propio de la *cachhua*, en el que participan hombres y mujeres, de modo que la “hermana” puede ser simplemente la compañera o amiga<sup>19</sup>.

### 6.3.

En relación con la expresión <tita chupa> (véase nota 10 para la lectura del modificador), que nosotros interpretamos como /tita ch'upa/, hay que observar lo siguiente. En primer lugar, creemos que tanto la falsa lectura de <tira> como un derivado anómalo del verbo /tira-/ ‘arrancar’ (que en todo caso reclamaría un derivado como /tirasqa/ ‘roto, quebrado’) como la interpretación de <chupa> significando ‘cola, rabo’, indujeron a los estudiosos que nos precedieron a traducirla como “cola rota” o algo parecido. Contribuyeron a ello dos factores: (a) el desconocimiento de la raíz /tita/ ‘grosso, gordo’, presente aún en el quechua ayacuchano (por no mencionar el quechua central), y (b) la trampa de la escritura hipodiferenciada de las laringalizadas, que impidió que se reconociera en <chupa> la voz /ch'upa/ ‘pantorrilla’, registrada por González Holguín (cf. *op. cit.*, I, 122 : <chupan o ppusta>, donde la <n> del primer lexema es la marca posesiva de tercera persona). Todo ello apuntalado indirectamente,

18 González Holguín (*op. cit.*, I, 277) define la voz (en su variante <pana>) no solo como hermana de varón sino también como “prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linage, o conocida”.

19 Si bien tal es la lectura de <pani> que postulamos aquí, creemos que hay otra alternativa de interpretación, no menos plausible. Según ella, <pani> no sería la forma vocativa del nombre aludido sino una variante local del sufijo certitudinal aimara, de valor enfático, *-puni* ~ *-pini*, compartido también por el quechua sureño en la forma invariable de *-puni* (cf. Cerrón-Palomino 2008a: cap. VI, § 1,6). De esta manera, en el estribillo <aya misaylla pani/ chanca misaylla pani> estaríamos en verdad ante alocuciones generales lanzadas al aire, que estarían expresando rotundez y énfasis de parte del emisor, y no ante invocaciones dirigidas al oyente en particular. Gramaticalmente, entonces, el estatuto de <pani> sería el de un sufijo enclítico adosable a una expresión adverbial como <misaylla-pani>, y no una forma nominal flexionada para vocativo. Por lo demás, la razón por la que nadie sospechó hasta ahora de esta posibilidad es que la variante *-pani*, desconocida por los aimaristas tanto peruanos como bolivianos, solo se encuentra, de manera indirecta, como un préstamo de naturaleza sustrática, en la variedad chipaya del uro (cf. Cerrón-Palomino 2006: cap. VII, § 7.1). De ser viable esta interpretación, gramatical y pragmáticamente plausible, entonces tendríamos, de rebote, un rasgo aimaraico de la gramática del texto analizado, el mismo registraría el enclítico *-pani*, al igual que la variedad altioplánica del aimara de Oruro: una vez más, los rasgos arcaicos de una lengua se mantendrían en la periferie y no en el centro siempre innovador.

además, en virtud de una metáfora propia del castellano (cola = ‘trasero’), cuando, superando tales dificultades (sin mencionar la derivación inusitada del supuesto verbo ‘arrancar’, que ya no es pecado venial), podía haberse dado con el clavo, de modo de traducirla, como lo hacemos, por ‘pantorrilla gruesa’, es decir “pantorrilluda”, que hace juego con la imagen de la mujer de posaderas amplias (= <ciqui-sapa>), también aludida previamente en la canción.

#### 6.4.

En las expresiones adverbiales <sacra uinchayquip> y <piti chumpiquip> preferimos interpretar el sufijo <-p>, originariamente genitivo (variante de *-pa*, cuando la base acaba en vocal, como en los ejemplos discutidos), como manifestación de un ablativo: “por tu diadema raída” y “de tu faja despedazada”, respectivamente. Tales usos del genitivo no son del todo extraños en el quechua, como lo prueban algunos de sus dialectos actuales: por ejemplo, /uma-p/ ‘de cabeza’, es decir ‘patas arriba’, /waşa-p/ ‘de espaldas’, etc. Nótese, incidentalmente, que esta interpretación cuenta, además, con la posibilidad de que, en la variedad empleada en el texto, la marca del genitivo haya tenido también valor de ablativo, como resultado de un calco del aimara, ya que en esta lengua no solo el genitivo y el instrumental sino incluso el locativo tenían un mismo codificador: *-na* (ver Cerrón-Palomino 2000: cap. IV, §§ 5.3.14, 5.3.15).

#### 6.5.

En cuanto a las expresiones <uicayro> y <apayru>, que se reduplican en el texto de la canción, ellas han sido interpretadas erráticamente por casi la unanimidad de los traductores previos, seguramente en razón de su terminación extraña al quechua. Con todo, señalemos que Husson y Alberdi son los únicos que descubren en la primera de ellas la raíz <uicay> ‘cintura’, aunque el primero la traduce impropriamente por ‘cinturón’. Por lo que toca a la segunda expresión, la mayoría de los traductores aciertan en ver en ella el verbo *apa-* ‘llevar’, aunque luego, naturalmente, no se haya podido dar con el resto del material gramatical, en especial del sufijo *-ru*, que nosotros identificamos como aimara. Husson, sin embargo, creyó ver en ella la raíz nominal /apa/ ‘frazada’, mas al tropezar con la interpretación del resto de la frase, como en el caso de <uicayro>, prefirió, en este caso como en el anterior, tomarlas como listas gramaticalmente inconexas de sustantivos que solo tendrían en común el estar designando abrigos y prendas de vestir (*cf.* Husson, *op.cit.*, p. 297), armando de este modo una buena excusa para eludir su traducción como parte integral del cuerpo de la canción. Szemiński, por su parte, no obstante cuestionar la interpretación de Husson

como “poco convincente”, no se hace mayores problemas y las deja igualmente sin traducir. Por nuestra parte, según se vio, ambas expresiones han sido interpretadas como formas de base quechua pero con gramática aimara. Con todo, aclaremos que si bien esto resulta muy claro en <uicay-ru>, no podemos decir lo mismo de <apayru>, pues haría falta aclarar que esta se analiza como /apa-y-ru/, donde el verbo /apa-/ ‘llevar’ requería ser nominalizado previamente (en este caso por -y) antes de poder recibir el sufijo direccional -ru. En tal sentido, traducimos <apa-y> como ‘premio, recompensa’ o ‘dote’, siguiendo en esto a González Holguín (*cf. op. cit.*, I, 31).

## 6.6.

En relación con las expresiones <suyror piñi sallsall> y <uayror piñi sallsall>, que algunos de nuestros estudiosos simplemente evitaron traducir, ya se vio por lo pronto cómo la <r> final de los modificadores de <piñi>, que el jesuita cacereño consigna como “diges de indios que cuelgan en el pecho, o joyas” (*cf. González Holguín, op. cit.*, I, 286), y que nosotros traducimos sencillamente por ‘collar’, constituye, en el primer caso, la reducción del sufijo aimara -ri, predecible según se vio; y, en el segundo, el apócope de la sílaba final del compuesto wayru(ru)ru. Así, pues, por un lado, la raíz nominal a la cual se afija el morfema identificado es <suyru>, que el quechuista citado define como “ropa larga que arrastra” (*cf. González Holguín, op. cit.*, I, 333), y que nosotros preferimos traducir por ‘flecós’; y, de otro lado, la base nominal que se apocopa es <uayru> ‘semilla de huairuro’ (ver § 4, nota 15). De esta manera, en ambas frases, tendríamos “collar de flecos” y “collar de huairuro”, respectivamente. La palabra <sallsall>, por su parte, en la que Husson cree encontrar la raíz <salla> ‘tapiz, estera’, a partir de su registro como tal por Domingo de Santo Tomás ([1560] 1994b: II, fol. 166v), no es sino la forma reduplicada de la voz onomatopéyica, corriente en las hablas quechuas, para imitar el ruido producido por los cascabeles o las sonajas, en el caso concreto de la canción, de los flecos y las cuentas de huairuro, al ser sacudidos o zarandeados.

## 6.7.

La voz <chiuillu>, en fin, que no aparece sino en los diccionarios modernos, alude a un tordo de color negro muy subido y aterciopelado. Así la dan, por ejemplo, Middenforf (1890: 387) y Lira ([1941] 1982: 67): /ch’iwillu/ “pájaro de

color negro”<sup>20</sup>. Como peruanismo, de posible origen onomatopéyico, lo describe Juan de Arona (1884: 165-166), como “muy buscado” para la jaula, “por su agradable y fuerte canto, y muy amigo de andar en compañía talando las sementeras”<sup>21</sup>. El verbo /puqu-/ ‘madurar’, no refiere únicamente, como podría pensarse, al desarrollo de las plantas sino también al de los animales, incluyendo al ser humano, pues significa en general “engordar, o criarse con deleytes y buena vida” (cf. Gonçález Holguín, *op. cit.*, I, 292); y así, por ejemplo, puede hablarse de un <puccuk cauallu> “el caballo regalado y engordado” (cf. *op. cit.*, I, 294), pero también, modernamente, un hombre /puqu-sqa/ significa un varón ya maduro, completado en su desarrollo físico. Aparte del simbolismo sexual que puede estar expresando la frase <chiuilloyqui pucoptin> ‘cuando madure tu chivillo’, como sugiere Husson (p. 295), ignoramos qué otro valor simbólico habría tenido el tordo negro en el ciclo agrario de la vida del poblador andino, pues, a diferencia de lo que ocurre con el zorzal, aquel no aparece con frecuencia en la documentación colonial.

## 7. Apreciación final

Luego de la discusión efectuada en las secciones precedentes, creemos estar en condiciones de formular, a manera de resumen, algunas conclusiones tanto de índole específica, relativas al texto estudiado, cuanto de naturaleza general, emanadas del examen analítico del mismo. Como se advertirá, algunas de nuestras conclusiones tienen en verdad alcances teórico-metodológicos que valdría la pena que se tomaran en cuenta a fin de no caer en apreciaciones ligeras y distorsionadas como las que tuvimos la oportunidad de ver.

Así, por un lado, en relación con la filiación lingüística del texto, estamos en condiciones de descartar cualquier asociación de este con el quechua central. El análisis morfológico y léxico-semántico de la <cachiua> demuestra que la variedad quechua que subyace al texto es básicamente sureña, pero con impronta aimara muy notoria, como reflejando el tipo de quechua que se hablaba aún en la región ayacuchana, en la que el aimara estaba siendo desplazado por aquel, y que es cuando el cronista recoge, posiblemente de labios de sus mayores, la canción analizada. En tal sentido, y de rebote, el texto guamanpomiano constituye una prueba más de la presencia del aimara al oeste del Cuzco, y no solo en calidad de lengua de mitimaes, hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII,

20 Se trata del tordo parásito, de la familia *Molothrus bonariensis occidentalis* (cf. Koepcke 1964: 101).

21 La palabra, por lo demás, ingresó al castellano peruano, no solo como nombre del tordo sino sobre todo para aludir al color negro intenso: se habla de un “negro chivillo” o retinto.

algo que nuestros estudiosos del pasado prehispánico, endeudados todavía de la tesis del “quechuismo primitivo”, no alcanzan a entender. En tal contexto de prejuicios y desinformaciones resultan perfectamente comprensibles los descabros semánticos en los que se vieron involucrados quienes intentaron traducirlo y explicarlo no solamente a partir de un quechua sureño modélico sino incluso quienes creyeron ver, en las manifestaciones “desviantes” del texto, características atribuibles a un supuesto quechua central.

De otro lado, y en conexión con lo que acabamos de señalar, hay algo igualmente importante y dramático que observar, y del que no siempre se tiene conciencia clara aún, especialmente en nuestro medio: que para traducir documentos como el que acabamos de analizar no basta con que el traductor sea hablante de la lengua que subyace al texto, criterio imperante todavía en los predios de las ciencias sociales, pues hace falta conocer de manera sistemática no solo la gramática sino también la historia (profundidad temporal) y la dialectología (extensión territorial) de la misma. Pero no solo eso: como creemos haberlo demostrado, hace falta también conocer otro tanto del aimara en su conjunto, y no solamente de su variedad altiplánica (*cf.* Cerrón-Palomino 2000: cap. III, § 3.3). El conocimiento de la historia y distribución espacial, antigua y presente, de estas dos lenguas le permitirá al estudioso comprender mejor el panorama lingüístico andino en los precisos momentos en los que se escriben y producen documentos coloniales como el que nos entregó el ilustre cronista lucaneño.





## <Viracocha>: quechuización de una metonimia aimara

[La división de la palabra WIRAKOCHA] en los términos simples *wira* y *kocha* es absurda y contraria a la índole del idioma quechua; tan absurda como resultaría la división de la palabra *karaywa*, lagarto, en *Kara*, piel, e *ywa*, hierba, o sea el disparate de “hierba de piel” como nombre de lagartija: igual al disparate de *wira kocha* “lago de sebo” para nombre de dios que resulta de dividir el término simple de Wirakocha en los términos: *wira* y *kocha*.

Macedo y Pastor (1935: 363)

### 0. Propósito

El origen y el significado de <Viracocha> ha sido objeto de muchas especulaciones desde el siglo XVI hasta el presente, sin que se haya propuesto una etimología convincente que atienda a las cuestiones formales y semánticas del nombre de la divinidad andina. La razón de tales descabros etimológicos obedece a que se lo ha analizado a partir del quechua, como suele hacerse con la mayoría de los nombres culturales del incario, con las deturpaciones formales consabidas y las distorsiones semánticas que ello acarrea. En la presente entrega, luego de examinar críticamente las propuestas más elaboradas dentro de dicha práctica etimologizante, propondremos una etimología de índole metonímica de origen aimara para designar a una entidad de procedencia eminentemente lacustre, y lo haremos apoyados no solo en la documentación colonial pertinente sino también en los principios básicos de la lingüística histórica.

### 1. Desconcierto inicial

De los muchos nombres formalmente enigmáticos a los ojos de los historiadores tempranos del incario, uno de ellos, y quizás el más importante, fue el de <Viracocha>, que inicialmente designaba al Sol, tal como lo señala el primer gramático del quechua cuzqueño, al decirnos que “era epíteto del Sol, honroso nombre del Dios que adoraban los indios” (cf. González Holguín [1608] 1952: I, 353). Sin embargo, bajo el impacto del dogma cristiano, y en el afán por demostrar que los incas habían alcanzado por vía de la “lumbre natural” la noción abstracta de un dios supremo (creador del universo), la divinidad andina pasó a tener los mismos

atributos del dios judeo-cristiano. No contentos con la manipulación del significado originario del nombre, la forma del mismo también fue objeto de análisis e interpretación, atribuyéndosele gratuitamente un origen quechua. De esta manera, una de las interpretaciones más tempranas que se le dio, y que pasó a constituir la base de las etimologías que luego se formularon al respecto, fue la recogida por el cronista soldado, quien glosa y comenta el nombre, señalando que quiere “tanto dezir como ‘espuma de la mar’; y quanto al nombre es verdad porque ‘vira’ es nombre de manteca y ‘cocha’ de mar” (cf. Cieza de León [1551] 1985: V, 11)<sup>1</sup>.

Sin embargo, como se sabe, quien se encarga de rechazar dicha interpretación, tanto en forma como en contenido, es nada menos que el Inca Garcilaso. En efecto, oigamos la observación del ilustre cuzqueño al respecto:

Y dizen [los historiadores españoles] que el nombre *Viracocha* significa grosura de la mar, haziendo composición de *uira*, que dizen que es grosura, y *cocha*, que es mar. En la composición se engañan, también como en la significación, porque conforme a la composición que los españoles hazen, quería dezir mar de sebo, porque *uira*, en propria significación, quiere dezir sebo, y con el nombre *cocha*, que es mar, dize mar de sebo; *porque en semejantes composiciones de nominativo y genitivo, siempre ponen los indios el genitivo delante*. De donde consta claro no ser nombre compuesto (cf. Garcilaso [1609] 1943: V, XXI, 269; énfasis añadido).

Como puede verse, la observación del Inca toca tanto al aspecto formal del nombre (su “composición”) cuanto al significado, advirtiéndonos que este no puede derivarse de una interpretación literal, ni mucho menos lineal (de izquierda a derecha), en tanto que no estaríamos ante una designación compuesta sino frente a un nombre “propio”, es decir inanalizable<sup>2</sup>. Dicho sea de paso, uno de los historiadores a quienes parece recusar el Inca bien pudo haber sido Cieza de León, según se puede apreciar de la cita proporcionada previamente.

Pues bien, admitida la observación del Inca respecto del análisis gramatical errático del nombre, hecho a la manera del castellano (siguiendo el orden modificador + núcleo), queda, sin embargo, el significado de divinidad que le da,

1 La última precisión etimológica del cronista coincide exactamente con la que ofrece Betanzos, por la misma fecha. En efecto, refiere este historiador que “*vira* quiere dezir en esta lengua [quechua] manteca y *cocha* dize mar todo lo qual declarauan y dezian que quiere dezir manteca de la mar” (cf. Betanzos 1551: I, XV, 36v; énfasis agregado). De hecho, como se verá, la quechuiización *a fortiori* del nombre derivó en voz críptica a los oídos de los informantes de los cronistas citados.

2 Por “nombre propio” entiende el Inca, como todos los gramáticos de su época, nombre “primitivo”, es decir no derivado (sin estructura morfológica interna), en la idea de que una forma tal es por lo general inanalizable en términos de significado, al menos sincrónicamente hablando.

apoyándose para ello en la interpretación que Blas Valera le sugiere, en los siguientes términos:

El Padre Blas Valera, interpretando la significación deste nombre, lo declara por esta dición numen<sup>3</sup>, que es voluntad y poderío de Dios; dízele, no porque signifique esto el nombre Viracocha, sino por la deidad en que los indios tuvieron a la fantasma, que después del Sol le adoraron por Dios y le dieron el segundo lugar, y en pos dél adoraron a sus Incas y Reyes, y no tuvieron más dioses” (cf. Garcilaso, *op. cit.*, V, XXI, 269-270).

Dejando de lado semejante interpretación, y más aún la que le darán los historiadores de la época, es decir, despojándola “del disfraz cristiano que le pusieron los misioneros y los cronistas” (cf. Duviols 1977), queda claro que la designación hacía referencia únicamente al Sol, la divinidad suprema de los incas. En tal sentido, lo rescatable de las observaciones del Inca tiene que ver con el aspecto formal del nombre que con razón, en términos de plausibilidad semántica, le resulta completamente absurdo, por no decir un sinsentido.

En cuanto a la forma del nombre y, por consiguiente, de su significado, hay, además, algo que debemos tomar en cuenta. Se trata del registro de una variante que no ha tenido mayor difusión, y de cuya existencia nos enteramos solo a través de la documentación colonial: nos referimos a la forma <Viracochan>, que es como la registran Cristóbal de Molina (1573: fols. 15v-18v) y Titu Cusi Yupanqui ([1570] 2005: 75), entre otras fuentes. Dicha variante, como se puede apreciar, porta una nasal final, la misma que no parece haber inquietado mucho a quienes se ocuparon del tema, con algunas excepciones según veremos.

## 2. Prevalencia de la etimología popular

Tal como observa acertadamente Tschudi en el ensayo que le dedica a la divinidad incaica (cf. Tschudi [1891] 1918: 153-224), pese a que Garcilaso había llamado la atención sobre el carácter absurdo del significado literal del nombre como “espuma de mar”, “casi todos los autores hicieron caso omiso de la corrección y continuaron aferrados al primer significado, fundando sobre él diversas hipótesis” (cf. *op. cit.*, 189). El mismo juicio puede aplicársele también al fundador de la arqueología peruana, Julio C. Tello (1923), en cuyo estudio está igualmente presente, implícita o explícitamente, la consabida etimología popular; lo

3 La palabra numen es definida en el Diccionario de Autoridades como “lo mismo que Deidad. Llamaban así los gentiles à qualquiera de los Dioses fabulosos que adoraban” (cf. RAE [1726] 1984). De paso, “la fantasma” a la que hace mención el Inca alude a la visión que del Sol tuvo el joven inca Viracocha (el futuro Pachacutiy), en forma humana, ofreciéndole su ayuda para combatir a los chancas (cf. Garcilaso, *op. cit.*, IV, XXI, 217-219).

propio puede decirse de lo que pensaba al respecto el verdadero iniciador de los estudios históricos en el Perú (*cf.* Riva Agüero [1930] 1966a: 122). Frente a dicha tendencia, sin embargo, asombra constatar, por la fecha en que aparece, el cuestionamiento severo de Macedo y Pastor (1935) a la práctica de marras, ofreciendo una suerte de balance crítico de semejante postura entre los estudiosos de fines del siglo XIX y los primeros decenios del XX, a quienes, achacándoles su desconocimiento del quechua, particularmente de la estructura léxica de la lengua, les enrostra por sus “desatinos” y “disparates” etimológicos, tomando el nombre <Wirakocha> como una palabra compuesta, cuando en verdad se trataría de un radical léxico de naturaleza polisilábica (como lo serían los nombres de “dioses o genios, de algunos meteoros, animales y plantas”), y que simplemente significaría “Dios”.

Admitiendo la crítica en el sentido de lo absurdo de etimologizar el nombre de manera literal, la propuesta de Macedo es en verdad semejante a la del Inca Garcilaso, a quien sin embargo no cita (como no lo hace con respecto a las obras de los autores a quienes enjuicia): al igual que el cronista, asume la palabra en cuestión como voz quechua formalmente irreductible y semánticamente inanalizable (*ver* epígrafe).

Como era de esperarse, clarinadas en parte acertadas como la de Macedo y Pastor no parecen haber sido escuchadas por nuestros estudiosos, sobre todo cuando se ponen en juego argumentos lingüísticos. Así, modernamente, quien asombra por adherirse a la vieja tradición interpretativa es nada menos que Enrique Urbano, en la introducción a su reciente edición de la crónica de Cristóbal de Molina, tomando posición al respecto en los siguientes términos:

Desde muy temprano el nombre *Viracocha* fue traducido por “espuma” o “grasa” o “manteca” del mar o algo parecido a ello. Es voz unánime en todos los diccionarios que ésta es la traducción correcta; y no vale la pena discutirla en estas breves páginas. Tomémoslo tal como nos lo definieron los primeros cronistas (*cf.* Urbano 2008: XLVII).

Causa perplejidad leer dicho pasaje en un estudioso que en sus conocidos ensayos sobre mitología andina ha invocado la lingüística y la filología como recurso hermenéutico fundamental para la recta interpretación de las fuentes documentales (*cf.*, por ejemplo, Urbano 1981: XXI, XXIII, 1993: “Introducción”). A decir verdad, sin embargo, el mismo investigador había intentado ofrecer previamente una etimología distinta del nombre, recurriendo en dicha oportunidad al aimara. En efecto, luego de observar correctamente que la forma <virakhocha> consignada por Bertonio ([1612] 1984 I: 226, sub <Español>) es un claro quechuismo, parece sugerirnos, como alternativa etimológica, la palabra <vira>, que el jesuita italiano da como sinónimo de <huaa huaa> “el suelo, o cualquier

cosa que va cuesta a baxo” (cf. *op. cit.*, II: 388), en composición con <cota> “mar, laguna, charco” (cf. *ibidem*, II: 53). Acota, seguidamente, que la voz <kochallo> “handrajo, trapo, vestido muy roto” recogida por el anconense (*ibidem*, II: 56), no sería “del todo ajena a algunas figuras del Viracocha principal descritas por algunos cronistas” (cf. Urbano 1981: XXIV)<sup>4</sup>.

Lo que hay que señalar en relación con la etimología insinuada por el autor es que, previo aplauso por haber descartado todo significado inferido como suma de los componentes postulados para el compuesto, la alternativa propuesta no tiene ningún sustento ni formal ni semántico, y mucho menos aún la etimología popular que desliza al asociar <viracocha> con <kochallo>, voz esta última que nada tiene que ver con el parcial <cocha>, pues aquella parte de un radical distinto: /q<sup>h</sup>uça/. Por lo demás, ahora podemos estar seguros de que la voz <vira> ‘terreno en declive’, al igual que <huaa huaa>, versión reduplicada de la variante <huaa> de <huaya>, que a su vez es una forma alternante de <paya> ~ <baya>, constituyen palabras puquinas tomadas por el aimara lupaca, como lo prueba, en el segundo caso, la abundante toponimia que porta dicho elemento<sup>5</sup>.

### 3. Otras interpretaciones

Conforme se adelantó, a pesar de los cuestionamientos señalados respecto de los intentos por extraer el significado del nombre a partir de su contextura formal asumida como quechua, son varios los investigadores —entre quienes figuran incluso lingüistas del área andina— que persisten en la inveterada costumbre de porfiar en dicha práctica etimologizante. En lo que sigue examinaremos algunas de tales propuestas, seleccionando para ello las más elaboradas, tratando de demostrar,

4 Lo curioso de todo es que la historiadora Rostworowski, tan ásperamente criticada por el autor a raíz de sus liviandades filológicas, como justificando el *cliché* del “amor serrano”, parece estar de acuerdo con dicha sugerencia en su estudio sobre los dioses mayores precolombinos (cf. Rostworowski 1983: cap. 1, 35-36), dándola como una alternativa de interpretación del nombre.

5 En efecto, uno de los elementos diagnósticos más recurrentes que nos permite trazar el área de distribución del puquina con cierta confiabilidad es precisamente la forma <huaya> y variantes (<paya> ~ <baya>). Por mucho tiempo no sabíamos el significado exacto de esta palabra, que a estar por la ecuación <Yarabaya> = <Yarapampa> (nombre del lugar ocupado por un aillu colonial de Arequipa) pensábamos que podía equivaler a ‘planicie’; sin embargo, gracias a Bertonio justamente, quien recoge, conforme vimos, la forma reduplicada <huaa huaa>, hoy podemos estar seguros del significado del nombre: ‘terreno en declive, falda, pendiente’. De paso, la variante <huaa>, a partir de *waya*, es el resultado de la regla de elisión de yod propia del aimara (cf., en esta lengua, <maa> ~ <maya> ‘uno’, <paa> ~ <paya> ‘dos’, etc.).

como lo había hecho Macedo y Pastor respecto de las etimologías previamente formuladas, lo inviable que resulta el viejo procedimiento mencionado.

### 3.1. “Lago del viento”

No obstante haber rechazado, y con justa razón, el significado de <Viracocha> como “espuma de mar”, según lo hiciera ya el Inca Garcilaso, Tschudi no se resistió a ensayar una alternativa etimológica para el nombre, según la cual el primer elemento del compuesto asumido, es decir *wira*, vendría a ser una variación “metatésica” de la palabra *waira* ‘aire’. Fundamentaba su hipótesis señalando que

La derivación de *wira*, de *wayra*, no debe sorprendernos tanto, porque en ketšua esta metátesis no tiene nada de raro; por esto se podría decir que Wira Kotša es el “lago del viento” y dársele el nombre de “Dios del aire” al llevado por él. Para esta interpretación se debe tener en cuenta, que en la altiplanicie en donde está el lago Titikaka, se levantan de repente torbellinos huracanados muy violentos y perjudiciales, y bien se puede suponer que los habitantes primitivos de esa región hubieran combinado este fenómeno con la aparición mítica de la divinidad (*cf.* Tschudi, *op. cit.*, 191).

Según puede apreciarse, la etimología propuesta, atendiendo a su forma, carece de justificación, pues, aparte de la designación errática del fenómeno fonético invocado, que dista de ser metatésico, sugiere un cambio inusitado en la historia del quechua, y por consiguiente, desprovisto de todo respaldo empírico; y, de otro lado, en cuanto al significado, no es difícil advertir su motivación típicamente anecdótica. Curiosamente, sin embargo, el recurso a explicaciones semejantes lo encontraremos también entre nuestros lingüistas contemporáneos, como se verá más adelante.

### 3.2. “Almácigo vital”

En un libro publicado en 1987, el historiador polaco Ian Szemiński ofrece un intento de interpretación del nombre a partir de una lectura ligeramente diferente que hace de él. En efecto, a la par que sigue tomando el parcial <wira> como equivalente quechua de ‘grasa’, buscando al mismo tiempo asociarlo con la voz aimara <wila> ‘sangre’ (con el argumento de que ambos tendrían “cierto parecido semántico en tanto “sustancia y líquido vital”), descarta el significado de <cocha> como ‘mar’ o ‘lago’, proponiendo en su lugar la raíz casi homófona /q’ucha/, una de cuyas acepciones sería la de “almácigo, semillero”. De este modo, según el autor, <wira-qucha> significaría:

almácigo, o el que pone almácigo de la sustancia vital, del principio vital. Wira-quchan es simplemente el wira-qucha, el único, el determinado, a diferencia de cualquier almácigo de cualquier cosa (*cf.* Szemiński 1987: 20).

Sobra decir que la etimología propuesta, como aquellas a las que nos tiene acostumbrados el autor, resulta a todas luces completamente fantasiosa, para llegar a la cual no vacila en forzar sus datos lexicográficos. Así, en el presente caso, no nos dice de dónde saca el significado de “almácigo”, toda vez que la voz que cita, significa, como nombre “insolación”, y como verbo, “insolarse, asolearse” (ver, por ejemplo, Lira [1941] 1982: <’kocha>). De la propuesta del autor debemos rescatar, sin embargo, su preocupación por integrar dentro de la discusión la variante <Viracochan>, hasta entonces pasada por alto en las discusiones sobre el tema, con excepción de la de Rowe (1960), y cuya *-n* final es interpretada en el presente caso como el morfema quechua de tercera persona en función de superlativo o de singularizador: de allí la glosa ofrecida de <wiraquchan> como “simplemente el wira-qucha, el único, el determinado”. De otro lado, la asociación que hace entre *wira* ‘grasa’ y *wila* ‘sangre’, si bien puramente impresionista, como la que hacía Urbano entre <cocha> y <cota>, no lo parece tanto, según veremos en la etimología que propondremos.

### 3.3. “Lago de Huari”

La etimología propuesta por Alfredo Torero parte igualmente de la consideración de la voz como forma léxica compuesta formada por los elementos <wira> y <cocha>. Así lo señalaba en un trabajo, al tratar sobre el nombre <Huari>:

El nombre wiracocha es seguramente compuesto por cuanto ni el Quechua ni el Aru admiten normalmente raíces simples que posean cuatro sílabas, sino tres a lo sumo. El análisis más inmediato de esta palabra podría ser “lago de Wari”: /wira/ = /wari/ y /quca/ = “lago, laguna o mar”; en este caso la referencia sería indudablemente al lago Titicaca” (cf. Torero 1974: nota 54, 223)<sup>6</sup>.

Previamente, había señalado que “tanto *yaru* como *wira* (en Wiracocha) parecen no ser más que metátesis de *wari*” (cf. *op. cit.*, 114). Así, pues, para Torero no habría ningún problema en la identificación del parcial <cocha>, que asume como voz quechua. En cuanto al primer elemento, en cambio, aporta una novedad, al postular que /wira/ no sería sino una metátesis de /wari/, es decir el nombre de la divinidad centro-andina. En un trabajo posterior se reafirma en la hipótesis postulada, buscando justificar dicho entronque en términos culturales. Dice, en efecto, nuestro autor:

6 Señalemos de paso que en la terminología empleada por el autor <aru> designa a la familia lingüística aimara. Nótese, asimismo, que la desconcertante grafía <cr> en /quca/ simboliza a la africada retrofleja /ç/.

De algún modo, llevado quizá por los pastores de la puna, el culto a Huari se trasladó hacia el sureste andino, al altiplano del Collao, y se instaló en el Lago Titicaca, que devino en *lago de Huari* y en la divinidad cuzqueña *Huiracocha* (“lago de Huari”), con metátesis de *wari* a *wira*; y de allí, por el prestigio de Tiahuanaco o del Imperio de los Incas, tornó a la sierra norcentral como *Huari Viracocha*, el dios gigante surgido del lago Titicaca” (cf. Torero 1990: 249).

Pues bien, lo primero que tenemos que señalar es que la invocación a la metátesis por medio de la cual /wari/ habría cambiado a /wira/ resulta desprovista de toda motivación, de manera que la etimología propuesta parece un eco de la postulada por Tschudi. Ello porque, según puede constatarlo quienquiera que esté familiarizado con las lenguas andinas, lo normal en las metátesis es que el tras-trocamiento segmental implicado por el fenómeno afecta a sílabas íntegras, a veces reestructurándolas, y no a vocales aisladas (así, por ejemplo, en el doblete *ch’ullu* ~ *lluch’u* ‘gorro’ o en *qiwlla* ~ *qillwa* ‘gaviota’); de modo que en el caso propuesto se habría esperado algo como \**riwa*, lo que obviamente jamás se dio. Descartada toda relación formal entre *wari* y *wira*, por considerarla arbitraria, nada impide sin embargo que, efectivamente, en una suerte de teogénesis, el dios Huari se haya transfigurado en el dios altiplánico del Titicaca, es decir el Sol. Por consiguiente, la interpretación de <Viracocha> como “lago de Huari”, al descartarse el entronque formal del primer compuesto, resulta igualmente gratuita<sup>7</sup>.

### 3.4. “Mar del primer amanecer”

La etimología propuesta por César Itier es formulada en un libro de próxima aparición, de la lectura de cuyos capítulos pertinentes nos hemos beneficiado gracias a la probada gentileza del autor. Sostiene en dicha obra el estudioso francés (cf. Itier 2012: cap. III) que el elemento *wari* del compuesto provendría del quechua central \**waray* ‘amanecer’ que, tras sufrir monoptongación en *wari*, habría metatizado en *wira*, siguiendo el curso sugerido por Torero. Así, pues en dicha derivación, a diferencia de la postulada por este lingüista, la forma *wari* sería solo un eslabón intermedio de una cadena etimológica, en tanto que, descartando el origen extra-andino ulterior que le confiere aquel, prefiere atribuirle una etimología nativa al quechua. En cuanto al segundo elemento del compuesto, Itier coincide con Torero en identificarlo con la voz quechua /*qucha*/, pero esta vez, a diferencia de aquel, incorpora también en su discusión la variante <Viracochan>, como lo hace Szemiński, buscando explicar en ella el elemento sobrante, es decir la *-n* final.

7 En cuanto a *wari*, señálemoslo de paso, Torero le asigna una etimología de procedencia extra-andina, pues cree encontrar posibles cognados del nombre tanto en lenguas de la familia pano como en las arahuacas (cf. *art. cit.*, 249).



Postulada en tales términos la etimología propuesta, es decir *\*waray* > *wari* > *wira*, la designación completa de la divinidad andina habría significado “mar del primer amanecer”. La metátesis invocada en esta ocasión no sería gratuita, pues según nuestro autor ella habría respondido “a una necesidad de devolver al nombre Viracocha cierta transparencia o motivación”. Ello porque el mismo nombre *wari*, ajeno ya a su doblete *waray*, habría devenido en palabra ignota en los dialectos quechuas. Y, por lo que respecta a la forma <Viracochan>, la *-n* final es interpretada como la marca de la tercera persona posesora, que en la expresión significaría “la parte de un conjunto”. Oigamos lo que dice al respecto el propio autor:

En el caso Viracocha, el uso del posesivo de 3a. p. expresa la idea según la cual los distintos viracochas son otros tantos elementos constitutivos de un ser mayor, como lo son los órganos con respecto al interior del cuerpo (*cf.* Itier, *op. cit.*).

Y es que, según se ha venido sosteniendo, en realidad habría existido una “familia de viracochas” (*cf.* Rowe 1960, Urbano 1981: XXXIV), pues además de los dos hijos de la divinidad suprema —<Ymaymana Viracochan> y <Tocapu Viracochan>—, tendríamos a las deidades locales que llevaban el mismo epíteto (por ejemplo, el <Chanca Viracocha>), de todos los cuales el prototípico creador sería el <Tiqsi Viracochan><sup>8</sup>. Sin entrar a discutir este último punto, baste señalar que, según nuestra interpretación, la alusión a una familia de dioses portadores del nombre solo estaría indicando que el término <Viracocha> o <Viracochan>, como sinónimo de “numen”, podía aplicarse a otros dioses tanto menores como locales<sup>9</sup>. Y, en cuanto a la forma de la segunda variante, es decir

8 Sobre el epíteto de /tiqsi/ aplicado al nombre <Viracocha>, véase nuestro estudio sobre <Contiti> en el presente volumen.

9 La existencia de “varios viracochas”, según parece desprenderse de la lectura de los cronistas, entre ellos de Molina el cuzqueño, es asunto que requiere ser reexaminado con rigor filológico, partiendo del principio hermenéutico fundamental de que, en materia de nombres como el que estudiamos, es craso error tratar de interpretarlos a partir del quechua, o incluso del aimara, ya que ellos fueron acuñados seguramente en el “lenguaje particular” de los incas, es decir el puquina, y, por consiguiente, al haberse tornado ininteligibles, fueron reinterpretados en términos de las dos lenguas conocidas mencionadas. Justamente para superar los problemas de interpretación señalados, tan comunes entre nuestros historiadores, Enrique Urbano proponía, desde una perspectiva semiótica, la siguiente “regla de oro”, entre otras: “privilegiar la función (= hechos y gestos) en desmedro de las interpretaciones de los nombres quechuas o aymaras de los héroes: si es posible, éstos deben subordinarse a las funciones de los personajes” (*cf.* Urbano 1988: 204). En otro lugar insistirá sobre lo mismo, al señalar que la comprensión del fenómeno “no depende tanto de la semántica de los nombres empleados cuanto de las funciones o gestos que el propio ciclo mítico atribuye a cada uno de los héroes” (*cf.* Urbano 2008: XLV). Pues bien, la pregunta que debemos formularnos es entonces

<Viracochan>, creemos que la identificación hecha en ella de *-n*, como singularizador según Szemiński, y como partitivo de acuerdo con Itier, no pasa de ser un espejismo causado por la morfología del quechua.

Por lo que respecta a la etimología propuesta para el primer elemento del compuesto, o sea <vira>, creemos que ella resulta igualmente bastante forzada. Ciertamente es que, a diferencia de la práctica corriente entre los no especialistas, el autor se esmera en probar la “naturalidad” del cambio operado en \**waray* para dar *wari*, aportando algunos ejemplos que apoyarían su ocurrencia en las lenguas andinas. Sin embargo, tales ejemplos, lejos de sugerir la existencia de una regla fonológica, además de ser esporádicos, acusan una procedencia lingüística heterogénea (al interior del quechua y fuera de él)<sup>10</sup>. Además, recordemos que, según el autor, dicho cambio habría dado lugar a un doblete: *waray*<sup>11</sup> - *wari*, y es esta última forma la que habría sufrido metátesis, una vez más, “obedeciendo a una necesidad de devolver al nombre Viracocha cierta transparencia o motivación”. Por lo demás, nos parece que la hipótesis del étimo quechua va en contra de los propios argumentos esgrimidos por el autor, en la medida en que le estaría asignando una cronología relativamente “reciente” (fines del Intermedio Tardío, a lo sumo) como para haber llegado a ser formalmente enigmático y semánticamente alegórico. En suma, al contrario de lo que anuncia el autor, en el sentido de que la etimología del nombre “no plantea ningún problema”, creemos que las dificultades señaladas ponen en serios aprietos a la propuesta formulada. El mismo estudioso no puede sino reconocerlo, al decirnos que “parece imposible identificar con precisión el proceso histórico-lingüístico que llevó a [la] disociación de *waray* y *wari* en los dialectos del centro”, es decir el eslabón intermedio de la cadena etimológica postulada resulta siendo insalvable.

---

qué ocurre cuando las “funciones” o los “gestos” aparecen distorsionados de entrada al haber sido caracterizados a partir de una interpretación errática, en forma y significado, de los nombres. Como se ve, simplemente caemos en un círculo vicioso, por lo que no queda sino volver al examen etimológico de los nombres superando las interpretaciones tradicionales a favor del quechua o del aimara (ver § 4).

- 10 Así, por ejemplo, por un lado, se invoca el cambio \**ay*> (*e:*)> *i* que, además de ser propio del quechua de Huailas, es de implementación tardía (colonial tardío a lo sumo); y, por el otro, se cita el caso aislado del aimara *lupi*, procedente del quechua *rupay* ‘calor’.
- 11 Palabra que, según el autor, estaría presente en una expresión como <paucar huaray>. De paso sea dicho, nos parece que esta frase que es traducida algo forzosamente como “amanecer de flores” debe ser mejor glosada como ‘arder, estallar las flores’, a partir de la voz homófona, propia del quechua central, *waray* ‘arder’.

## 4. Nuestra interpretación

La propuesta que pasaremos a formular parte de la premisa, previamente enunciada por el autor en otros trabajos de corte onomástico, según la cual la interpretación de los nombres correspondientes a las instituciones fundacionales del incario no puede hacerse asumiendo el quechua como la única fuente idiomática de tales designaciones. Ello por la sencilla razón de que habiendo sido el puquina la lengua primordial de los incas, reemplazada más tarde primeramente por el aimara y luego por el quechua, es lógico asumir que muchos de tales nombres provengan del mencionado idioma. Una vez devenido este en lengua completamente ignota (de allí la “lengua particular” de que nos hablan el Inca Garcilaso y otras fuentes), tales designaciones fueron reinterpretadas en quechua, cuando no en aimara, en el intento por hacerlos más inteligibles. Que dicho procedimiento fue la práctica seguida por nuestros historiadores (y quechuistas) de todos los tiempos nos lo ilustran las reinterpretaciones de voces como <titi>, <chauca> y <tocri>, todas de origen puquina, quechuidas *a fortiori* como /tiqsi/, /sawka/ o /awqa/ y /tukuyrikuq/, pero también las que se hicieron de las voces aimaras, una vez que la lengua pasó a ser el segundo idioma arcano de los incas, según lo prueban nombres como <vilaoma>, quechuidado también como <Villac Umu>, y el mismo <vilacota>, que pasaremos a estudiar en seguida.

Pues bien, la etimología que postulamos para <Viracocha> y su variante <Viracochan> parte de la premisa enunciada, y, en consecuencia, proponemos que el nombre no puede ser explicado a partir del quechua, como lo han venido haciendo nuestros predecesores, con alguna ligera diferencia en el caso de Sze-miński y quizás también de Torero. Descartada toda interpretación a partir del espejismo formal de su apariencia quechua, creemos que hay evidencia documental sólida para postular una etimología aimara para el nombre. En efecto, la hipótesis que propondremos parte de la lectura de algunos pasajes de la crónica del criollo huamanguino Ramos Gavilán, el historiador de la Virgen de Copacabana, gran conocedor de las antiguallas de los habitantes del lago Titicaca (*cf.* Espinoza Soriano [1972] 2003c: 477).

Así, hablando de la religión de los antiguos pobladores del “mar interior”, refiere el cronista agustino que Tupac Yupanqui habría institucionalizado, como parte del culto a la divinidad solar del lago, el sacrificio de “corderos sin mancha alguna, niños, y niñas de tierna edad, que no pasassen de catorce a quince años, los cuales assi mismo, no avían de tener mancha, ni lunar” (*cf.* Ramos Gavilán [1621] 1988: I, XVI, 108). Dicho sacrificio se hacía en la isla donde estaba la roca sagrada en la que se había aparecido la divinidad solar tras la noche oscura de los siglos. Más tarde, su hijo Huaina Capac, según relata el mismo cronista,

acordó mudar lugar, y fue a otra isla que caía a la vista de Titicaca hacia Guancané, pueblo de Omasuyo, que antiguamente llamaban Apinguela, y agora se dize Vilacota, que quiere dezir lago, o mar de sangre, allí porfió algún tiempo en llamar a su Dios (*cf.* Ramos Gavilán, *op. cit.*, I, XXX, 181).

Prosigue el cronista relatándonos que Huaina Capac, tan aficionado como era a los oráculos, incrementó los sacrificios a la divinidad solar. Y así refiere que

en lo que era sangre de inocentes dobló la crueldad con tanto exceso que todo era sangre; y de aquí tomó la isla vezina el llamarse lago, o mar de sangre; porque en ella se degollavan los niños, y animales, y la sangre se ofrecía en las caxuelas [que ordenó preparar] (*cf.* Ramos Gavilán, *op. cit.*, I, XXX, 183-184).

Pues bien, la hipótesis que postulamos es que la antigua isla de <Apinguela><sup>12</sup> habría tomado el nombre de <Vilacota>, teñidas sus playas de púrpura, deviniendo en “mar, o lago de sangre”, a raíz del ingente sacrificio de niños y camélidos que eran ofrendados a la divinidad lacustre, que no era sino el Sol<sup>13</sup>. Es más, con el tiempo, el término <Vilacota> habría pasado a designar, por metonimia, a la antigua divinidad suprema de los tiahuanacotas, es decir al Sol, cuando la designación de <Contiti>, el nombre originario de la divinidad lacustre (ver ensayo I-5 del presente volumen), se había tornado ininteligible tanto a los hablantes del aimara como del quechua<sup>14</sup>. Pero, naturalmente, no les sería difícil

12 Registrada también como <Apinhuela>, aparece en los diccionarios geográficos de Paz Soldán (1877) y Stiglich (1922) haciendo alusión a unas islas o islotes del lago. El segundo de los autores se refiere a ella como “Islotes en el Titicaca al S. de Campanario y que desprenden dos farallones. El principal, es alto, acantilado y afecta la forma de un bonete. La línea [fronteriza peruano-boliviana] pasa por su cumbre, viniendo de Campanario y yendo a la cumbre de Coati” (*cf.* Stiglich 1922: 104).

13 En cuanto a su etimología, el nombre sugiere una expresión frasal atribuible al puquina (*cf.* ensayo 2, § 6.1.1), analizable como <api-n guela>, donde el núcleo no parece ser sino mera variante ortográfica de <vila>, es decir /wila/ ‘sangre’, quedando como enigma el modificador <api-n(a)>. Con todo, de ser correcta la etimología del núcleo de la frase, la mención a la sangre estaría presente en los dos nombres de la isla. De paso, topónimos como <Apinhuaylla> (distrito de Sirca, provincia de Abancay) y <Apingollas> (en el cantón de Caracato, Sicasica, La Paz) no parecen sino designaciones conmemorativas algo distorsionadas de <Apinguela>. En cambio, el topónimo <Avicaya>, registrado en los departamentos bolivianos de La Paz, Cochabamba y Oruro, podría estar portando la variante <avi>, es decir /awi/, forma lenizada de <api>, según regla del puquina (*cf.* ensayo I-5, § 5). Finalmente, no estaría de más traer a cuento que el nombre de la pasiflora nativa <apincoya> ‘granada’ podría estar sugiriéndonos que el elemento <api-n(a)> hacía referencia a un matiz especial de rojo, tal vez el adquirido por la sangre en las aguas del lago.

14 Quedarían también otras designaciones de la misma divinidad, las mismas que resultarían igualmente enigmáticas a los hablantes de quechua y aimara: nos referimos, por un lado, a

a los quechuahablantes de la época (como no lo es actualmente entre los hablantes bilingües de quechua y aimara) correlacionar <vilacota> con su equivalente quechua <viracocha>, aun cuando con ello se inducía a derivar una forma semánticamente aberrante, según lo denunciaba ya el Inca Garcilaso en su tiempo. Con ello, en verdad, el nombre cobró una doble oscuridad formal y semántica: en primer lugar, es muy posible que hubiese perdido su motivación original dentro del aimara, resemantizándose para referir a la misma divinidad; en segundo término, al ser reanalizado como voz quechua, las condiciones estaban dadas para provocar interpretaciones absurdas como las mencionadas<sup>15</sup>.

---

<Taguapaca> ~ <Taapaca>, variantes que pueden reconstruirse como \**Tawa-paka*, a la par que formas como <Tuapaca> y <Tarapaca> no serían sino variantes cacográficas de las anteriores; por otro lado, a <Tunupa> ~ <Tunuupa>, igualmente restituible como \**Tunu-yupa* (a estar por la evidencia de Bertonio, quien registra la segunda forma, donde la raíz <tunu> ‘cepa’ no debe confundirse gratuitamente con <thunu> ‘soberbio’), variando con <Tonapa>, que ya parece mera cacografía. Sobra decir que tales nombres no pueden reducirse a una forma arquetípica, por lo que hay que ver en ellos dos epítetos, aunque seguramente correspondientes a la misma divinidad que, según Cieza de León, entre otros, era el mismo <Viracocha> (cf. Cieza [1553] 1985: 9). Para Urbano, quien llama la atención sobre el dato ofrecido por una *carta annua* de 1603 en la que se hace referencia a <Puçi caka> como “Dios” o “creador de todas las cosas” (cf. Urbano 2008: XLVI), la forma <Tauapaca> no sería sino calco de <Puçi caka>, donde <puçi> es ‘cuatro’ en aimara (en verdad <pusi> con <s> y no con cedilla). La sugerencia parece tener base, aunque sale sobrando el segundo componente: <caka> no es conmutable con <paca>. Por lo demás, asociar la variante <Tarapaca> con <Taparaco (haque)> “rebolto, travieso” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II: 337) como efecto de cierta metátesis resulta igualmente arbitrario (cf. Urbano 1988: 208). ¿No será entonces que la idea del dios “burlón” y “embustero” tan defendido por el autor provenga precisamente de una vieja etimología popular como la postulada por el autor comentado? La idea no nos parece improbable.

<sup>15</sup> Para Rowe (1960: 411-412), sin embargo, las cosas habrían ocurrido al revés, pues según él la forma aimara <Wilaqota> sería un calco semántico de <Wiraqocha>. Al respecto, debemos señalar que la idea del calco a favor del aimara no tiene sustento a la luz de los ejemplos en dirección contraria previamente citados como producto de una práctica iniciada tempranamente entre los historiadores y quechuistas coloniales. Que sepamos, no ocurrió otro tanto en aimara con los nombres de las instituciones incaicas. De otro lado, digamos de paso, la postura del ilustre arqueólogo respecto de la etimología de <Viracocha> es idéntica a la del Inca Garcilaso y a la de Macedo, ya que en ambos casos, como se vio, se toma la palabra como un lexema quechua inanalizable. Finalmente, agreguemos que, en términos dialectales, la evidencia lingüística del acuñamiento tardío de la forma <Viracocha> es contundente: las variantes /wila ʔuça/ en el quechua huanca y /wira qutsa/ en el ancashino solo pueden derivar del quechua sureño \**wira quça* y no de una versión más antigua, que en todo caso habría sido \**wira quça* (a partir

Por lo demás, en cuanto a la variante <Viracochan>, hay que señalar que la *-n* final, lejos de ser el sufijo quechua partitivo (o la extraña “*-n* de respeto” a que hacía alusión Rowe 1960: 416), no es sino la forma apocopada del derivativo aimara *-ni*, que expresa posesión (ver Cerrón-Palomino 2008b: II-3, § 3). De este modo, la forma restituida *\*wila quta-ni* podía significar, descriptivamente, ‘(aquel) que tiene un lago de sangre’, en clara alusión a la divinidad solar y a la antigua isla <Apinguela>, el lugar del culto<sup>16</sup>.

Para terminar, resta referirnos al significado que Bertonio le asigna al nombre <Virakhocha>, término claramente prestado del quechua al aimara, y que significaría “sabio según los ingas, o fue nombre propio de vno de aq[ue]llos antiguos muy sauió” (cf. Bertonio [1612] 1984: I, 226). Nótese ahora que esta significación no parece del todo extraña, pues según el cronista Ramos Gavilán, el inca Huaina Capac

Aviendo visitado la tan repetida Titicaca, llevado no sé de qué espíritu, o de la luz natural, el poco fundamento, y ninguna razón que su padre tuvo en aquella vana Religión, determinó cambiar todos aquellos sacrificios con la adoración de un solo Idoló, a quien llamavan Yatiri (que quiere dezir el que todo lo sabe) mandando que solo este nombre se invocasse, dexando sepultados en olvido los otros (cf. Ramos Gavilán, *op. cit.*, I, XXX, 180).

Al margen de la supuesta reforma religiosa atribuida al inca, pero también de los razonamientos agustinianos del cronista, lo que hay que rescatar del pasaje ofrecido, y que concuerda con la glosa que Bertonio le asigna a <Viracocha>, es que uno de los atributos de la divinidad suprema incaica era su inconmensurable sabiduría. Y aquí, una vez más, encontramos otro ejemplo de reinterpretación. En efecto, no parece haber duda de que el epíteto <(Pacha) yachachic> con el que se trataba de hacer más inteligible el arcano de <Contiti>, pero también el no menos oscuro <Viracocha>, era la reinterpretación del nombre aimara <Yatiri>, más exactamente *\*yati-y-ri*, equivalente, morfema por morfema, del quechua *yacha-chi-q*. De esta manera, el enigmático <Contiti> podía recibir en quechua no solo ya el atributo de <Viracocha>, igualmente desconcertante, sino el más comprensible de <(Pacha) yachachic>.

---

de la cual se habrían esperado *\*wila ŷuça/*, en el huanca, y *\*wira quça/*, en el ancashino, formas que nunca se dieron).

16 Que el poseor implícito del ‘lago de sangre’ era nada menos que el Sol nos lo hace saber, indirectamente, el cronista Pachacuti Yamqui Salcamaygua, al relatarnos la visita del inca Huascar al Titicaca, donde “manda poner un ymajen del sol hecho de oro, y después lo adora deziendo que adoraba a *Uiracochan Inti*, añadiendo el nombre con *Inti*” (cf. Pachacuti [1613] 1993: fol. 36v). De esta manera, <viracochan>, de puro epíteto arcano en que había devenido, parecía recobrar mayor sentido con mención del poseor explicitado.

## 5. A manera de resumen

El excursus etimológico efectuado ha servido para confirmar nuestra premisa inicial en el sentido de que al tratar sobre el significado de los nombres institucionales del incario hay que evitar caer en la práctica tradicional consistente en explicarlo todo a partir del quechua. Como se habrá podido apreciar, quienes etimologizaron el nombre <Viracocha> lo hicieron asumiendo, en forma total o parcialmente, un origen quechua del mismo. En tal sentido, el esfuerzo estuvo destinado a tratar de salvar de algún modo la interpretación inicial del término por parte de los primeros historiadores españoles. En el presente caso, sin embargo, había que prestar oídos al Inca Garcilaso, para quien, como vimos, el nombre no podía significar aquello que parecía sugerir, y ello por la sencilla razón de que la glosa literal extraída desembocaba en un significado desprovisto de toda plausibilidad semántica. Postulando la voz como proveniente del aimara <vilacota>, no resulta forzada su reinterpretación en la forma de <viracocha>, a la luz de las adaptaciones interlingüísticas efectuadas con otros ejemplos similares; pero también, de manera crucial, encontramos la motivación original de la designación, algo que de aferrarnos a un étimo quechua no es posible encontrar. De igual modo, la variante <Viracochan>, cuya *-n* final desorientó a los etimologistas por querer explicarla a partir de la gramática quechua, cobra sentido si es que se la interpreta como la forma sincopada del sufijo posesivo aimara *-ni* (como en el caso del topónimo peruano <Oyón>, equivalente de su cognado boliviano <Uyu-ni>). Por lo demás, conviene destacar también la mayor antigüedad de la designación de la isla como <Apinguela>, una composición de estructura puquina, en comparación con el nombre de reemplazo <Vilacota>, que acusa una formación estrictamente aimara (lengua familiar aún a los últimos incas como Huaina Capac).





## Parte III. Quechua



## 13

# Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes Centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua

[...] hago merced al dicho Gonzalo Holguín de nombrarle y proveer por tal lengua e intérprete general de las dichas lenguas quichua, puquina y aimará, que son las que generalmente se hablan por los indios de estos Reinos y Provincias del Perú [...].

Toledo [1575] 1986-1989: Vol. II, 97-100)

## 0.

En la presente contribución ofrecemos un cuadro interpretativo de la historia y evolución de las llamadas lenguas mayores del antiguo Perú: el quechua, el aimara y el puquina, buscando trazar en términos generales sus emplazamientos iniciales, su propagación, sus contactos y convergencias, en tiempos y espacios diferentes, dentro de los Andes Centro-sureños. Como se sabe, el primer intento por ofrecer un modelo diseñado para comprender de manera orgánica la historia “externa” de tales procesos idiomáticos y culturales fue el ofrecido por Alfredo Torero, tal como puede apreciarse en sus trabajos publicados, con ligeras modificaciones entre una y otra entrega, en el último tercio del siglo pasado y comienzos del presente (*cf.* Torero [1970] 1972, 1987, 2002: cap. 3). Dicho modelo, que es el que se ha venido manejando hasta hace poco, con leves diferencias relacionadas con determinados aspectos de la historia particular de las familias lingüísticas involucradas, viene siendo últimamente objeto de serios cuestionamientos, esta vez a partir de enfoques de naturaleza interdisciplinaria, al punto de que ha comenzado a designársele algo desdeñosamente como “modelo tradicional”<sup>1</sup>. La exposición que ofrecemos en la presente contribución, si

---

1 Quienes plantean una revisión drástica del modelo por ellos llamado “tradicional” o “conservador” son Heggarty (2008), Heggarty y Beresford-Jones (2010, 2011, 2012), Beresford-Jones y Heggarty (2011a, 2011b). Una revisión moderada del modelo en cuestión la ofrece Adelaar (2011, 2012a, 2012b). Sobre decir que el presente trabajo disiente de la posición asumida por los colegas mencionados, en especial de la de los dos primeros, aunque dista lejos de haber sido redactado con la intención expresa de rebatir sus planteamientos. De todos modos, como es natural, será inevitable pronunciarnos en

bien enmarcada en líneas generales dentro del modelo mencionado, introduce una serie de modificaciones que atañen a los aspectos geográficos y cronológicos relativos al emplazamiento original de las lenguas estudiadas, así como a la fragmentación y posterior difusión de las mismas. Se postula igualmente, en tiempos y espacios, el fenómeno de convergencia idiomática del quechua y del aimara, responsable del isomorfismo tipológico-estructural que los caracteriza. Adicionalmente, buscaremos incluir al puquina dentro del panorama lingüístico ofrecido, presentándolo esta vez en contacto directo con el aimara e indirecto con el quechua tras el derrumbe de los estados Huari y Tiahuanaco, en tiempos que precedieron largamente al Horizonte Tardío. Según se verá en su momento, los argumentos a favor de dicha inclusión son de orden fundamentalmente documental, onomástico y mito-histórico.

Concebido en tales términos, el trabajo está dividido en cuatro secciones: en la primera postulamos los emplazamientos iniciales de las tres lenguas, situándolas dentro del período arqueológico denominado Intermedio Temprano; en la segunda, nos ocupamos de los fenómenos de contacto y convergencia de las lenguas en los Andes Centrales, en este caso del quechua y del aimara, durante el Horizonte Medio; en la tercera sección esbozamos los procesos de desplazamiento operados por algunos de los vástagos de tales lenguas durante el Período Intermedio Tardío; finalmente, en la cuarta sección, abordamos los procesos de despliegue y sustitución idiomáticos que se dieron en el Horizonte Tardío. Cieran el trabajo, a manera de resumen, algunas de las conclusiones más importantes que se derivan de la exposición. Como se hará evidente, nuestra argumentación buscará respaldarse en lo posible en informaciones de tipo lingüístico, arqueológico y etnohistórico.

## 1. Lenguas mayores del Perú: emplazamientos iniciales

En esta sección propondremos los asentamientos iniciales asignables a las tres lenguas andinas mayores del antiguo Perú: el quechua, el aimara y el puquina, a partir de los cuales se expandieron hasta converger en los Andes Centro-sureños durante el Período Intermedio Tardío.

### 1.1. Foco inicial del quechua

Asumimos aquí que el pre-proto-quechua (pre-PQ) habría tenido como asiento originario la sierra centro-norteña peruana, ocupando un espacio coincidente

---

algun momento de nuestra discusión respecto de algunos de los puntos tratados por ellos, en especial aquellos que inciden en los planteamientos reformulados aquí.

con el que abarca el quechua central actual, que se localiza en los departamentos de Áncash, Huánuco, Pasco, Junín y sierra norte de Lima. Descartamos un emplazamiento inicial costeño de la lengua primordial, como se ha propuesto<sup>2</sup>, basándonos en evidencias de corte etnohistórico y onomástico. En efecto, por un lado, las fuentes coloniales sugieren, cuando no lo señalan explícitamente, el valle del río Chillón como una frontera étnica y lingüística que se remontaría a épocas preincaicas. Así, en el diario de viaje de su segunda visita pastoral, iniciada en julio de 1593, el arzobispo Toribio de Mogrovejo, a su paso por la costa norte, partiendo de Carabaillo, deja entrever que en todos los pueblos y doctrinas correspondientes a las actuales provincias de Huaral, Huaura y Barranca se hablaba un idioma ajeno al quechua, ya que apenas se lo nombra como “lengua” a secas (cf. Mogrovejo [1593] 2006: 6-7), lo que contrasta cuando, al internarse en las serranías de Áncash, se hace mención explícita a la “lengua general de linga” (pp. 9-12). El dato será confirmado por el historiador Cobo algunas décadas después al observar que los “naturales de Caraguayllo y sus términos eran de la una nación [de las dos que habitaban en el valle de Lima], cuya lengua corre desde allí adelante por el corregimiento de Chancay y banda del septentrion” (énfasis agregado; cf. Cobo [1653] 1956: VII, 301). Según nuestra interpretación, la lengua a la que hace mención el jesuita historiador sería la quingnam (por otro nombre conocida como “pescadora”), la quinta entidad idiomática de la costa centro-norteña prehispánica (cf. Cerrón-Palomino 1995: cap. I, § 1.1.3). En apoyo de esta hipótesis hay que señalar que buena parte de la onomástica —nombres de curacas y topónimos— que aparece registrada en los documentos relativos a los señoríos étnicos del Chillón y de Huaura dados a conocer por María Rostworowski (1972, 1978, respectivamente), acusa un origen extraño no solo al quechua y al aimara sino también al mochica, dejando la posibilidad de asignársele precisamente al quingnam<sup>3</sup>. Ciertamente encontramos también en dicha documentación nombres atribuibles

2 Torero, su patrocinador, habla de un posible “paleoquechua”, que habría estado asociado con Caral (2002: cap. 2, §2.3.2). Ruth Shady, que le toma la palabra, va más allá, dando como un hecho aquello que no pasa de ser una conjetura (cf. Shady 2001: 52, 2006: 62, 84, 86). El propio Torero, sin embargo, no descarta la posibilidad de que “el lugar original de partida del quechua antiguo se haya situado, no en la costa ni en las vertientes marítimas, sino en la sierra —en Áncash, Huánuco, Pasco o Junín—, o, mejor aún, entre sierra y costa; esto es, se haya gestado en la relación misma [sic]” (cf. Torero 2002: cap. 3, § 3.2.10, 87).

3 Lengua por lo demás inferida, mas no documentada. El reciente hallazgo en las ruinas de la antigua iglesia de Santa María Magdalena de Cao de un documento retaceado en el que se registra el sistema numeral (decimal) de una lengua ignota, aunque con préstamos léxicos y ahormamiento de origen quechua obvios, constituye evidencia decisiva de la existencia del mencionado idioma (cf. Quilter *et al.* 2010).

a las lenguas andinas serranas, pero ellos denuncian a todas luces un origen tardío, como lo prueban los híbridos frecuentes que portan el sufijo castellano *-(a)l* (Caral, Huaral, Guarangal, Chilcal, etc.)<sup>4</sup>. De postularse un emplazamiento previo del quechua al norte del valle del Chillón, no habría como explicar su poca o nula presencia en dicha región, a menos que uno acepte su desplazamiento previo por parte del quingnam, cosa del todo improbable<sup>5</sup>. Por lo demás, ya en el plano simbólico, los mitos que informan sobre las contiendas entre los dioses norteños como Con y Vichama, ambos enfrentándose a la divinidad “sureña” Pachacamac, sugieren seguramente antiguas confrontaciones entre las sociedades de los valles norteños y las de la región de Lima y sectores aledaños (*cf.* Rostworowski 1978: 145).

En suma, los datos disponibles parecen indicar un origen eminentemente serrano de la lengua, en el territorio delimitado previamente, según lo estarían demostrando tanto su profunda diversificación, con dialectos casi ininteligibles entre sí, como la no existencia de huellas de que se haya hablado allí otro u otros idiomas que no sean el propio quechua, según lo estaría indicando la apabullante toponimia asignable a esta lengua<sup>6</sup>. En tal sentido, no resulta arbitrario asociar la lengua inicial (en su estadio de pre-PQ) con la fase primordial de la

---

4 Por lo demás, las pesquisas de carácter onomástico realizadas en la región por Gálvez Astorayme (2003), que sin duda buscaban apoyar la hipótesis de Torero-Shady, adolecen de los errores típicos a los que nos tienen acostumbrados los aficionados. De paso sea dicho, querer derivar el nombre <supe> a partir del quechua *\*supay* ‘espíritu, fantasma’, haciéndolo pasar —debemos suponerlo— por el cambio del diptongo <ay> en <e>, fenómeno propio del quechua del Callejón de Huailas, para glosarlo como “valle sagrado” (*cf.* Shady 2001: 83), no tiene ningún sustento. En el mejor de los casos, de aceptarse dicha etimología, ella estaría probando precisamente una designación tardía e impuesta desde fuera.

5 Véase ahora el cuidadoso estudio de Salas (2010), en el que el autor demuestra, comparando los datos ofrecidos por el texto mencionado del arzobispo Mogrovejo (*cf.* Mogrovejo [1593-1605] 2006) correspondiente a la segunda visita (1593-1599) y a la cuarta (1605-1606), la sustitución del quingnam por el quechua en las zonas costeras de Lima y Áncash, gracias al empleo de esta lengua como medio de evangelización (*cf.* Salas, *art. cit.*, 115-116).

6 En tal sentido, creemos que el registro de topónimos atribuibles al aimara en la zona (*cf.* Cerrón-Palomino 2000: cap. VII, § 3.3, 292-293), y que Beresford-Jones y Heggarty (2011a) invocan en apoyo de su correlación lingüístico-cultural Aimara = Chavín, apunta no a una presencia raigal de la lengua sino a una imposición más bien superficial y más tardía sobre un territorio de habla quechua y de otros idiomas desplazados (ver § 2.1).

cultura chavín, en una profundidad temporal que se remonte por lo menos al Período Formativo (1500 a. C.-200 d. C.), o quizás antes<sup>7</sup>.

## 1.2. Emplazamiento original del aimara

Por lo que respecta al punto inicial de partida de esta lengua, en su fase primordial de pre-proto-aimara (pre-PA), nos reafirmamos en nuestra postulación previa, similar a la propuesta por Torero (1987: 339), ubicándola en la costa centro-sureña (Lima e Ica) y sus serranías adyacentes, y asociándola, en la parte sur, con las culturas de Paracas y Nazca (400 a. C.-500 d. C.). Al igual que en el caso del quechua, aquí también basamos dicha hipótesis en el hecho de que, por un lado, no hay evidencias, que se sepa, de que se haya hablado otro idioma en dicho espacio; y, de otro lado, la toponimia correspondiente, atribuible a la lengua, es compacta e inconfundible. A ello debe agregarse, aunque con las salvedades del caso, en vista de la ausencia de dialectos aimaras intermedios, la mayor fragmentación dialectal que parecen ofrecer entre sí las variedades aimaras tupinas (el jacaru y el cauqui) en comparación con sus correspondientes sureñas o altiplánicas (*cf.* Cerrón-Palomino 2000: cap. III, §3.3).

A partir de su ubicación inicial, el pre-PA habría empezado a escindir-se en dos grandes ramas, configurando una central (PAC), que al igual que en el caso del quechua seguiría ocupando su emplazamiento originario (que más tarde le será cedido al quechua), y otra sureña (PAS), esta vez eminentemente serrana, proyectándose en dirección este. Dicha ruptura, aunque iniciada ya en una etapa previa, habría tenido lugar en el Período Intermedio Temprano (200 a. C.-550 d. C.). De hecho, por lo que toca a la rama sureña, la arqueología descubre, para el período comprendido entre 200 a. C. y 200 d. C., contactos estilísticos compartidos por Paracas y Huancavelica-Ayacucho (Bonavia 1991: cap.V, 222 ss., Kaulicke 1995: 572-576). Posteriormente se produce lo que se conoce con el nombre de “nazquización” de Ayacucho, caracterizada por el registro en esta región de elementos alfareros procedentes de Nazca<sup>8</sup>.

7 De hecho, un dato nada desdeñable que refuerza esta hipótesis proviene de la onomástica: la etimología del nombre del lugar y, por extensión, de la cultura de la misma designación, remonta a una forma quechua antigua \**ĉaw-i-n*, lo suficientemente irrecognocible a partir del quechua actual como para considerarla como un enigma (*cf.*, por ejemplo, la conclusión a la que llega Burger 1992: cap. 5, 128), pero glosable literalmente como ‘su centro’, o sea ‘el medio de X’.

8 Ver, al respecto, Isbell (2011), aunque, en cuanto a correlaciones lingüísticas, el autor esté pensando más bien en el quechua antes que en el aimara como la lengua del pueblo receptor.

### 1.3. Emplazamiento del puquina

Tratándose de una lengua extinguida por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX, sin mayor registro documental propiamente lingüístico, no es posible, como en los casos del quechua y del aimara, invocar criterios de geografía dialectal que permitan postular su posible emplazamiento inicial. Sin embargo, gracias a la información documental colonial de los siglos XVI y XVII, pero también sobre la base de una toponimia presente en una vasta área (que tiene en los elementos <coa>, <paya> ~ <baya> ~ <huaya>, <raque> ~ <laque> y <estaca> su máxima expresión), es posible trazar el área geográfica cubierta por la lengua, tal como lo hacen, entre otros, Bouysse-Cassagne (1975, 1988: Parte 1) y Torero (1987: 343-345). En efecto, del archipiélago idiomático puquina que se infiere de los documentos coloniales, jaloneado además por una toponimia persistente, puede sostenerse que la lengua se emplazaba inicialmente en la cuenca del lago Titicaca —el renombrado “lago de Poquina” del que nos habla Guaman Poma—, cubriendo toda la meseta del altiplano y rebasándolo, por la vertiente occidental de los Andes, desde las cabeceras del río Colca (Arequipa) hasta Arica e Iquique, y por la vertiente oriental de los Andes, desde el noreste del lago, y siguiendo por la cordillera oriental de los Andes, hasta cubrir el antiguo territorio del Charcas colonial (Sucre y Potosí)<sup>9</sup>. Descartamos, en tal sentido, por lo señalado en § 1.2, la presencia previa del aimara en dicho territorio, idea a la cual siguen aferrados algunos arqueólogos y lingüistas, particularmente aquellos que trabajan en el lado boliviano (cf. Browman 1994, Albarracín-Jordán 1996: cap. 10, 294-296, Pärssinen 2003a: 237), ignorando los replanteamientos formulados en la materia, sobre todo en el campo lingüístico, a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Para más detalle sobre el particular, ver ensayo II-9 del presente volumen.

De otro lado, el descarte mencionado conlleva también una rectificación de carácter designativo, además de reivindicativo. En efecto, el examen de la documentación colonial (cf. Julien 1983: cap. 2, Bouysse-Cassagne 1987: III, 128, Torero 1987), apoyado por la evidencia lingüística, impone un deslinde étnico y glotonímico en el sentido de que por *colla*, así como por *puquina*, deben comprenderse, por lo menos inicialmente, a pueblos de habla puquina y no de lengua

9 Dicho espacio coincide aproximadamente con el asignado al territorio de los collas (entendiéndose estos como puquina-hablantes) por Sarmiento de Gamboa. Dice, en efecto, el mencionado cronista-cosmógrafo, que los dominios del collacapac cubrían “desde veinte leguas del Cuzco hasta los Chichas y todos los términos de Arequipa y la costa de la mar hacia Atacama y las montañas sobre los Mojos” (cf. Sarmiento de Gamboa [1572] 1965: [37], 242).



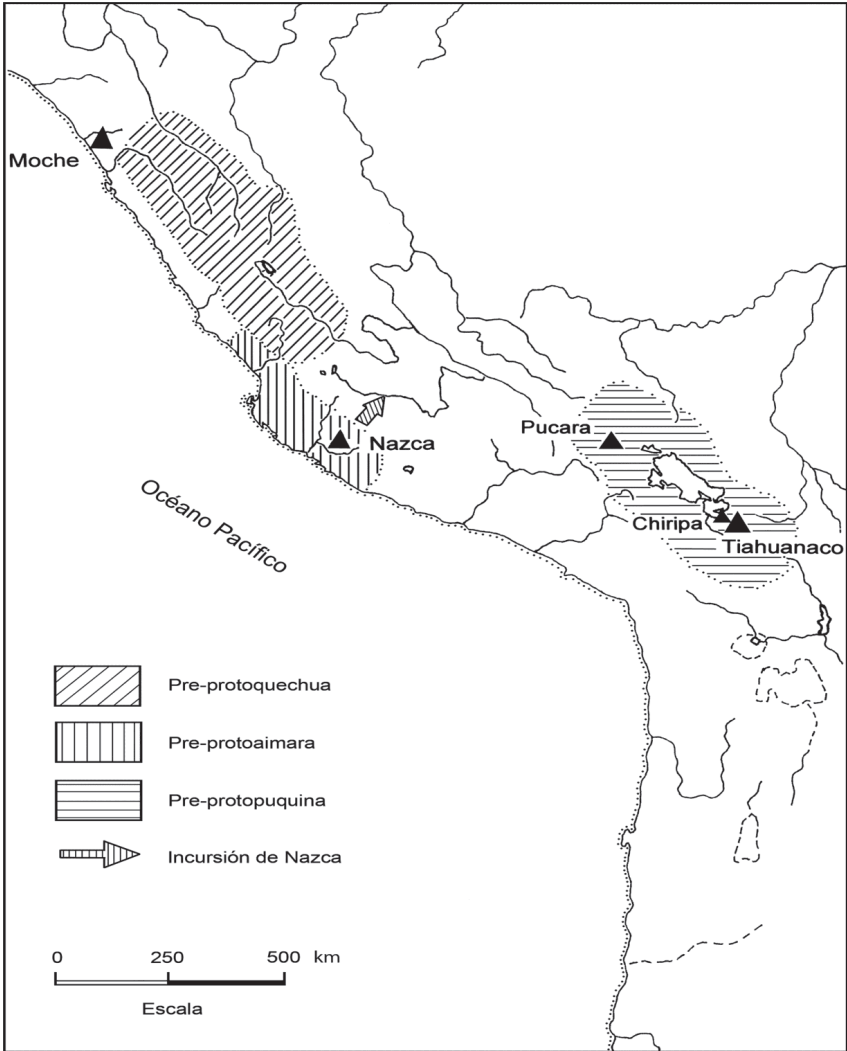
aimara<sup>10</sup>. Desde la perspectiva de su cultura material, de otro lado, su asociación con la civilización tiahuanacota, y quizás aún con la de los antecedentes de esta, es decir de Pucará y Chiripa, parece encontrar consenso en los últimos tiempos (cf. Janusek 2007: 25-26). Precisemos, sin embargo, que el puquina no era seguramente la única lengua de la región: de hecho, a lo largo del eje acuático Titicaca-Poopó-Coipasa, en las islas y orillas de los lagos, y a un lado y otro del Desaguadero, se hablaba, en boca de los uros, sus moradores tradicionales, una lengua ajena a la puquina, que la sobrevivirá<sup>11</sup>.

Por lo demás, dada la escasa información que se tiene, no es posible saber a qué otras lenguas habría desplazado el puquina en tan variado y dilatado territorio que llegó a cubrir; tampoco podemos conocer, aunque sí suponer, el grado de fragmentación dialectal que ofrecería la lengua en tan extensa geografía. Aun cuando no es posible precisar exactamente la frontera Tiahuanaco-Huari (cf. Goldstein 2005: cap. 5, 164), podría señalarse tentativamente que, en su máxima cobertura por el norte, que es la que nos interesa destacar aquí, el puquina habría llegado hasta la frontera natural de La Raya (Sicuni), y, por el este, hasta la región del Colca (Arequipa), entrando en contacto por consiguiente con el aimara, que ocupaba los territorios al norte de la frontera delineada (ver mapa 1).

---

10 No ignoramos, por lo demás, el hecho de que designaciones como ‘colla’, ‘aimara’ y ‘uro’ adquieran en la documentación colonial del siglo XVI una connotación más bien fiscal y tributaria antes que étnica y lingüística. Como resultado de tales usos ambiguos, no debe sorprender, sin ir muy lejos, la confusión entre uros y puquinas, la misma que persiste hasta la actualidad, cuando lingüísticamente está demostrado que puquina y uro son lenguas genéticamente distintas (cf. Cerrón-Palomino 2006: cap. I, § 4).

11 Notemos, sin embargo, que la posición de Torero al respecto era diferente. En efecto, este investigador postula el proto-puquina como lengua de Pucará y el proto-uruquilla como el idioma de los creadores de Chiripa (cf. Torero 1992). Según Torero, entonces, los “uros paleolíticos” habrían adoptado esta última lengua, inicialmente un idioma de agricultores y pastores, abandonando la suya propia. Para fundamentar lo último, el autor cree encontrar, en el léxico uruquilla (= uro-chipaya) que examina, vocablos “culturales” cuya existencia demostraría que la lengua debió corresponder a una sociedad agropastoril (cf. *art. cit.*, 181-182). Al respecto, debemos señalar que al tiempo en que el autor examina el léxico referido, este era notoriamente rudimentario como para poder esbozar una hipótesis como la formulada. Con los datos de que disponemos ahora (cf. Cerrón-Palomino y Ballón Aguirre 2011), creemos estar en condiciones de sostener que el léxico cultural atribuido al uruquilla estaría acusando más bien una procedencia puquina y aimara, naturalmente en calidad de préstamo. De esta manera, la lengua de los “hombres del agua” siempre habría sido la misma que sobrevive a la fecha en labios de los chipayas.



Mapa 1. Emplazamiento inicial del quechua, aimara y puquina (elaboración: Nicanor Domínguez Faura, octubre de 2011).

## 2. Contactos y convergencias en el Horizonte Medio

Conforme parecía entreverlo Uhle poco más de una centuria atrás, el quechua se habría ahormado dentro de las estructuras del aimara en algún momento de su evolución protohistórica (cf. Uhle [1910] 1969: 47-48). Que esta hipótesis tiene un sustento real lo podemos confirmar por el hecho de que, en la medida en que todos los dialectos quechuas muestran la impronta aimara mencionada (cf. Cerrón-Palomino 2008a), el amoldamiento respectivo tuvo que haber ocurrido antes de la dispersión geográfica inicial de la lengua matriz.

Precisamente, el afán por entender de manera más comprensible el fenómeno de convergencia aludido es lo que ha guiado recientemente a Adelaar (cf. Adelaar 2012a, 2012b) a postular un modelo interpretativo que resumimos en los siguientes términos: (a) se asume que en una primera etapa puramente hipotética, pero no por ello inverosímil, las lenguas primigenias —designadas como *pre-proto-quechua* y *pre-proto-aimara*, respectivamente— habrían sido distintas en términos tipológicos; (b) en un segundo momento, tras un contacto intenso y prolongado entre los hablantes de ambas lenguas originarias, el pre-PQ se habría remodelado profundamente dentro de las estructuras del pre-PA, a la par que este también habría sufrido alguna influencia, si bien en menor escala, y sobre todo en el nivel léxico. De este modo se habrían constituido tanto el *proto-quechua* (PQ) como el *proto-aimara* (PA), a los cuales se puede llegar, como en efecto se ha hecho, en aplicación del método comparativo.

Ahora bien, lo interesante dentro del cuadro de acontecimientos ofrecido es constatar que el PQ, una vez remodelado, mostraría ya el mismo perfil tipológico del PA<sup>12</sup>: la mejor evidencia que se tendría al respecto es que, tal como se adelantó, no existe, en todo el universo dialectal pasado y presente del quechua, una variedad que no lleve el sello aimara mencionado. Lo propio no puede decirse de los dialectos derivados del PA, en la medida en que muchos de ellos han desaparecido sin que tengamos registros de su existencia. Como quiera que hubiese sido, a partir de tales reconfiguraciones se habrían desarrollado posteriormente los dialectos respectivos de las proto-lenguas. De otro lado, en cuanto a cuestiones de tiempo y espacio, Adelaar propone la sierra centro-norteña como el escenario en el que se habría producido el fenómeno, situándolo dentro del Período Formativo (1500 a. C.-200 d. C.), más específicamente en su etapa

---

12 Para completar el modelo ensayado por Adelaar falta señalar que, al lado del fenómeno de convergencia mencionado, se habría producido otro, de tipo más bien *local*, esta vez entre las variedades sureñas descendientes del PQ y del PA, en tiempos incaicos y de consecuencias menos espectaculares, como puede observarse, por ejemplo, en la incorporación de sufijos del aimara sureño dentro del quechua altiplánico (cf. Adelaar 1987a).

tardía y final (800 a. C.-200 d. C.), haciéndolo coincidir por consiguiente con el desarrollo y el auge socio-político y cultural de Chavín. Dentro del esquema ofrecido quedan apenas insinuados, debido a la naturaleza de la propuesta, tanto la procedencia original del pueblo primordial quechua-hablante que incursiona en territorio aimara-hablante como los factores que habrían desencadenado dicha intrusión en dirección norte-sur.

Pues bien, ¿qué debemos decir respecto de la propuesta mencionada? En primer lugar, no dudamos en manifestar que el modelo de convergencia postulado constituye un primer paso destinado a explicar de manera comprensible los fenómenos de isomorfismo tipológico que presentan las familias quechua y aimara. En cambio, por lo que toca a la cronología de la convergencia postulada, así como la modalidad de contacto responsable del fenómeno, creemos que los acontecimientos señalados y los mecanismos invocados pudieron haber ocurrido de manera diferente. En efecto, en cuanto al aspecto cronológico, somos de la idea de que el fenómeno de convergencia se habría producido en tiempos mucho más tardíos, correlacionables con la expansión huari en dirección de la sierra y costa centro-norteñas, acontecimiento que habría tenido lugar, en su fase llamada Chaquipampa, entre 600-800 d. C. (ver Makowski 2011). Y, en cuanto a los pueblos y lenguas en contacto, habrían sido grupos de hablantes de la rama sureña del aimara (PAS) quienes incursionaron en territorio centro-norteño, en el que por entonces se hablaba el pre-PQ, estableciéndose un contacto intenso y prolongado, responsable del remodelamiento tipológico-estructural de la lengua de los dominados respecto del idioma de los conquistadores sureños. De esta manera, la causación que postulamos para dar cuenta de dicho ahormamiento es de carácter superestratístico, de arriba hacia abajo, antes que sustratístico, de abajo hacia arriba, como se propone en el modelo de Adelaar. Postulamos así que los rasgos estructurales propios del proto-AS adquiridos por el pre-PQ, responsables del remodelamiento tipológico mencionado, fueron el resultado del afán por acercar el idioma de los dominados a la lengua de prestigio, es decir la de los dominantes, del mismo modo en que los indígenas ladinos del siglo XVI “se iban tras los españoles” en materia de gramática quechua, según lo denuncian tanto González Holguín ([1607] 1975: III, 119-119v) como el Inca Garcilaso ([1609] 1943: VI, XXIX, 65). Por lo demás, que un fenómeno como el señalado no es del todo extraño, incluso sin salirnos del mundo andino, nos lo ilustra el caso del uro-chipaya, lengua originariamente de tipología ajena al área, pero que tras siglos de subordinación de sus hablantes a los del aimara, ha remodelado su estructura a tal punto de semejarse no solo a la de este idioma sino también a la del quechua (ver Cerrón-Palomino 2006: cap. XIV).

Planteada en tal sentido la alternativa ofrecida, hay que señalar que, a diferencia de la propuesta de Adelaar, en cuyo modelo la cronología sugerida para explicar los fenómenos de convergencia es de carácter puramente inferencial, desprovista por consiguiente de toda correlación de tipo arqueológico que apoye la incursión de conquistadores quechuahablantes en dirección norte-sur, en la nuestra contaríamos con el respaldo de los testimonios materiales respectivos que dan cuenta de la incursión de agentes de la civilización huari invadiendo territorios de habla quechua y no al revés (ver sección siguiente).

Por lo demás, contrariamente a las tesis revisionistas de Heggarty y Beresford-Jones en favor del quechua como la lengua asignable a Huari (véanse Heggarty y Beresford-Jones 2010 y Beresford-Jones y Heggarty 2011b), seguidos en todo o en parte por Adelaar (2012a, 2012b), Isbell (2011) y McEwan (2012), volvemos a ratificarnos aquí en cuanto a la tesis en favor de la correlación histórico-cultural entre la mencionada sociedad y su expresión lingüística a través del aimara, una vez desprendido este del pre-PA inicial costeño.

## 2.1. Proyecciones y desplazamientos

De acuerdo con el modelo postulado, los emplazamientos originarios de las pre-proto-lenguas habrían sido la sierra centro-norteña para el pre-PQ y la costa y sierra centro-sureñas para el pre-PAS (ver mapa 2).

En cuanto al PQ, este habría comenzado a expandirse, a partir del emplazamiento original postulado, ocupando una zona estratégica de crucero que conecta en forma transversal la sierra con la costa y con la selva, hacia fines del año 800 d. C.<sup>13</sup>, proyectándose hacia la costa centro-sureña, donde se configuraría más tarde como Quechua II, y desmembrándose por consiguiente del resto del quechua que, a su vez, en su larga permanencia en territorio de geografía violenta y accidentada, habría intensificado su diversificación, configurándose como Quechua I. Admitamos, sin embargo, que, dado el estado de nuestros conocimientos, no es posible señalar los agentes que habrían desencadenado la desmembración del QII y su proyección en dirección de la costa centro-sureña peruana<sup>14</sup>.

13 La fecha propuesta para el tiempo de la primera expansión del PQ coincide aproximadamente con la que postulaba inicialmente Torero ([1970] 1972: 98), valiéndose de sus cálculos glotocronológicos, aunque luego, en sus estudios posteriores, se vería obligado a rebajarla hasta principios del primer milenio (*cf.* Torero 1983). Incidentalmente, nótese que la cronología que proponemos coincide a grandes rasgos con la que se postula para el surgimiento de las lenguas románicas (*cf.* Elcock 1960: cap. V).

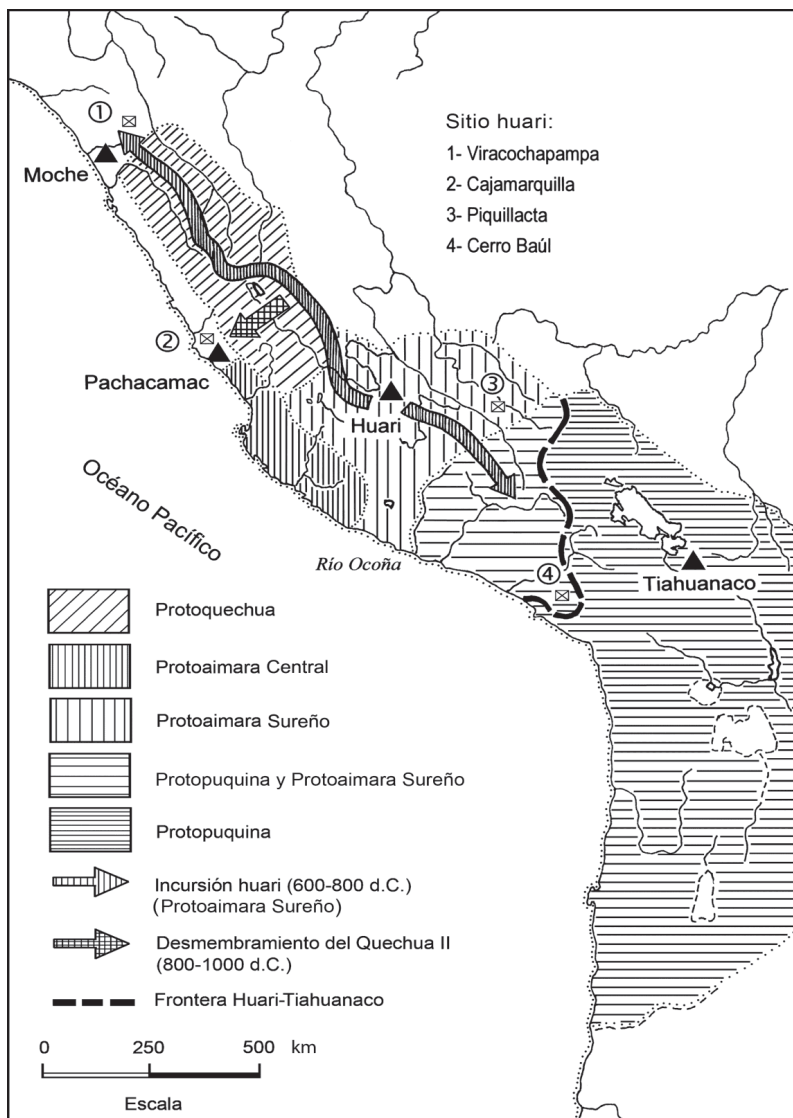
14 Sirva la ocasión para señalar que no estamos de acuerdo con quienes cuestionan la primera escisión del PQ en QI y QII (ver, por ejemplo, Beresford-Jones y Heggarty 2011b, Pearce y Heggarty 2011), tratando de explicar las diferencias dialectales del quechua

Por lo que respecta al PAS, los acontecimientos parecen ser menos difusos. Una vez erigido en lengua del imperio huari (600-1000 d. C.), el aimara conseguirá expandirse en toda la sierra sureña, cubriendo, por el norte, hasta topar con el antiguo territorio del pre-*proto-quechua* (en la frontera actual Junín-Huancavelica); y, por el sur, llegando hasta la región del Cuzco. El empuje y poderío de huari conseguirá desplazar a las lenguas habladas en la sierra centro-sureña, hasta el punto de reducirlas al mínimo, imponiéndose como una “lengua general”, pero no conseguirá suplantar, en su expansión hacia el norte, al quechua, como tampoco al *culli*, al *quingnam* o al *mochica*, en la costa y en la sierra norteñas, lo cual encuentra su explicación en el hecho de que la dominación huari en el norte habría sido predominantemente cultural e ideológica, antes que militar y expansiva (cf. Kaulicke 2001: 347, Castillo 2001: 176-177, Topic y Topic 2001: 214, Ponte 2001: 244-245).

Con todo, en su calidad de lengua dominante, el aimara seguirá influyendo en los dialectos quechuas, especialmente en las variedades del QI y QII, dejando en ellas una segunda impronta, que se descubre no solo en el léxico sino, de manera más interesante, en la onomástica. Por el sur, es de suponerse que la lengua no sobrepasaría los límites conseguidos por el expansionismo huari, que se habría detenido ante la presencia de la otra potencia estatal que era Tiahuanaco, sin descartar posibles contactos con el *puquina*, en los territorios actuales de Arequipa y de Moquegua (región del *Colesuyo*). Un dato de tipo material, y otro de orden onomástico íntimamente relacionado con el primero, vendría a ser, en el primer caso, la correlación entre la presencia de andenerías y la ocupación huari (cf. Goldstein 2005: cap. 5, 166); y, en el segundo, el registro de topónimos como <Huarochiri> ‘el que construye andenes’ (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-1, § 3), en la sierra central, y <Pampachiri> ‘el que allana la tierra’, en la sierra sur, que constituyen epítetos de cuño eminentemente aimara que recuerdan los atributos sobrenaturales de la divinidad huari, constructora de andenes y acueductos a lo largo de su paso civilizatorio.

---

invocando el modelo del continuum dialectal. No dudamos que el modelo mencionado capta de manera más realista la diversificación dialectal del quechua al interior del QI y QII, pero no alcanza a explicar de manera convincente la separación abrupta y tajante entre ambas ramas primarias (ver también lo señalado por Adelaar 2012b), como la que se da no solo en términos lingüísticos sino también geográficos en la vieja frontera Junín-Huancavelica. Obviamente, dejando de lado todo afán reduccionista, tanto el modelo arbóreo como el de la vieja teoría de las ondas pueden ser invocados, de manera complementaria, para explicar la diferenciación interna de los dialectos quechuas en su conjunto.



Mapa 2. Proyecciones y desplazamientos del quechua, aimara y puquina (elaboración: Nicanor Domínguez Faura, octubre de 2011).

Por lo demás, la documentación colonial del siglo XVI referida al espacio ocupado por el aimara durante la dominación huari en la región, nos habla no solamente de la existencia de idiomas “bárbaros” o “ignotos” sino también, mostrando distintos grados de dialectalización, de hablas <hahua simi> “lenguas fuera de la general” (entendiéndose por esta el quechua), al lado del aimara y del quechua (*cf.* Monzón [1586] 1965a: 221-222; [1586] 1965b: 230; [1586] 1965c: 239; Ulloa y Mogollón [1586] 1965: 328-329). Por lo que toca a la región del Cuzco, la documentación colonial nos informa no solo acerca de la existencia de un “aimara cuzqueño” (*cf.* Tercer Concilio [1584] 1985: “Annotaciones”, fol. 79v) sino también, de manera más interesante, nos proporciona lo que podría ser una evidencia decisiva que demuestra que la lengua de los incas, por lo menos hasta el reinado de Pachacutiy, fue una variedad local del aimara (ver ensayos I-1, § 3 y II-9 en el presente volumen), idioma previamente propulsado por los huaris. Como quiera que tales variedades aimaras cedieron ante el empuje del quechua proveniente de Chíncha, resulta difícil, si no imposible, conocer el grado de fragmentación dialectal al que habría llegado la lengua. La mención en la documentación colonial a cierta variedad aimara hablada en la jurisdicción de Vilcashuamán (*cf.* Carabajal [1586] 1965: 214), caracterizada como “corrupta”, hace pensar en un grado de diversificación parecida a la que presentaba el quechua costeño respecto del cuzqueño en la época colonial, es decir una diferencia esperable dentro de un tiempo como el correspondiente al desarrollo del imperio huari. Sin embargo, la distancia dialectal entre la variedad sobreviviente del AC (testimoniada hoy únicamente por el jacaru y el cauqui) y la del AS actual, presenta un grado de diversidad algo más pronunciado que el que se da entre los dialectos quechuas central y sureño modernos, y cuya separación inicial remontaría por lo menos al Intermedio Temprano (200 a. C.- 550 d. C.).

### 3. Lenguas y pueblos en el Intermedio Tardío

En esta sección intentaremos bosquejar la situación lingüística que sobrevino a la caída de los dos grandes estados que entraron en contacto en los andes sureños y que sucumbieron aproximadamente por la misma época. Dejando de lado la discusión sobre las causas que determinaron la desintegración de tales sociedades, tema especulado ampliamente por los arqueólogos, nos concentraremos en los desplazamientos lingüísticos que se desencadenaron luego de dichos acontecimientos. Concretamente, nos referiremos, en primer término, a la difusión del aimara en tierras altiplánicas; en segundo lugar, a la incursión del puquina en la región del Cuzco; y, por último, a la suplantación del aimara por el quechua en visperas de la expansión incaica.



### 3.1. El aimara altiplánico

Tras la decadencia súbita del estado huari, por motivos que los arqueólogos se esmeran en dilucidar, sobrevino una larga etapa de desintegración social e involución cultural que dio lugar a la emergencia de distintas unidades sociopolíticas que se disputaban el poder, invadiendo territorios y sujetando pueblos a su paso. Dentro de dicho escenario, grupos de habla aimara habrían comenzado a irrumpir en territorios australes, desbordando las fronteras del antiguo estado altiplánico, tal como parece desprenderse de la temprana documentación colonial. En efecto, buscando conciliar las informaciones aparentemente contradictorias proporcionadas por la documentación cronística, es posible trazar, tal como lo sugiere Torero, una doble vía de incursión de pueblos aimarófonos en el altiplano en varias oleadas: por las vertientes occidentales de los Andes, siguiendo la cuenca del Osmore (Moquegua), hasta llegar a la región de los Carangas, y por el paso natural del Vilcanota, en dirección del lago y la región septentrional de la meseta del Titicaca (*cf.* Torero 1987: “Respuesta”, § 7). En dicha incursión, seguramente de carácter violento, según puede inferirse a partir de las noticias aisladas que nos proporcionan las fuentes (*cf.*, por ejemplo, Cieza de León [1551] 1985: cap. IV), los invasores de lengua aimara fueron sujetando a los grupos locales e imponiendo en ellos su idioma, tal como lo hicieron con los puquina-collas y los uros. La documentación colonial, en particular la “Copia de curatos” dada a conocer por Bouysse-Cassagne (1975), al informarnos sobre la distribución de pueblos y lenguas de la jurisdicción del obispado de Charcas, permite apreciar hasta qué punto el aimara, constituido en lengua de los distintos señoríos, había conseguido imponerse en el altiplano, tanto que, a simple vista, más parecía una lengua originaria de la región.

En cuanto a las variedades ancestrales de las cuales derivarían las altiplánicas, dada la ausencia total de su registro, apenas se podría aventurar que serían, por un lado, la llamada “conde” o “cuzqueña”, que se habría proyectado por el flanco occidental andino; y por el otro, la “aymaray”, hablada en la cuenca alta del río Pampas, que se habría propagado por la región septentrional del Titicaca. Por lo demás, de la documentación colonial (*cf.* Tercer Concilio, *op. cit.*: “Annotaciones”, fol. 78; Bertonio [1603] 1879: “Al lector”, 12) se desprende que tales variedades no se diferenciaban mucho de las hablas en torno al lago, tanto que Bertonio podía decirnos que su gramática valía por igual, salvo ligeros reajustes, para “contes”, “aymarays” y el resto de las “naciones” de parla aimara establecidas en el altiplano (ver ensayo II-9, § 4).

Modernamente, las variedades del aimara altiplánico constituyen una sola lengua por encima de sus diferencias regionales y sociales, y, en tal sentido, no parecen haber cambiado mucho desde hace cuatrocientos años, que es cuando

comenzó a ser registrada. Es precisamente esta situación uno de los argumentos fundamentales en los que nos basamos los lingüistas para descartar la tesis del emplazamiento altiplánico original de la lengua que, de otro lado, o ignora o mediatiza la presencia inicial del puquina en la región. Cronológicamente, la antigüedad de tales variedades debe remontarse a lo sumo a los siglos XII o XIII, es decir la correspondiente al período arqueológico del Intermedio Tardío (ver Cerrón-Palomino 2000: cap. VII, § 3.4).

### 3.2. Incursión del puquina en el área cuzqueña

Como se sabe, los mitos fundacionales del imperio incaico coinciden en señalar el Títicaca como el lugar de procedencia de los ancestros de los primeros incas, quienes habrían iniciado desde allí su marcha en dirección del valle del Huatanay. Otorgándoles un fondo de historicidad a tales relatos, quisiéramos ver en ellos la representación simbólica de acontecimientos ocurridos en tiempos del Intermedio Tardío. En tal sentido, postulamos que, tras el colapso de Tiahuanaco, debió producirse el éxodo de un grupo de jefes puquina-collas en dirección noroeste, huyendo quizás de los pueblos invasores de habla aimara, que copaban la región lacustre, apoderándose de sus tierras y de sus ganados, al mismo tiempo que los desalojaban de sus islas sagradas del Títicaca (*cf.* Cieza de León [1551] 1985: cap. XLI, 121).

Ahora bien, en el ensayo I-2 hemos procurado aportar evidencias que buscan respaldar la interpretación histórica formulada, apoyándonos en la interpretación de datos provenientes de distintas disciplinas, como la etnohistoria, la arqueología y la lingüística, por lo que sería repetitivo de nuestra parte volver a tratar aquí sobre el tema. Sin embargo, conviene recordar que, en términos de la distribución de lenguas y pueblos, de asumirse el panorama lingüístico esbozado en § 1.3, el idioma de los jefes collas migrantes y de sus respectivos acompañantes, tendría que haber sido el puquina<sup>15</sup>. Interesa entonces indagar

---

15 Debemos señalar nuestra coincidencia en este punto con el historiador finlandés Hiltunen, quien llega a sostener una hipótesis semejante a la desarrollada por el presente autor, aquí y en otros lugares previos, si bien apoyándose, lamentablemente, en la interpretación bastante deleznable de datos lingüísticos de escaso o nulo valor, y, por consiguiente, diferentes de los manejados por nosotros (*cf.* Hiltunen 1999: cap. IV, 266, 268). Sin embargo, aun cuando desde el punto de vista arqueológico todo parece indicar que los contactos culturales entre la región del Cuzco y el Títicaca se remontarían a etapas propias del Período Intermedio Temprano (*cf.* McEwan 2012), no creemos que tales interacciones puedan estar indicándonos la presencia de la lengua puquina en el valle del Cuzco en épocas tan tempranas como la señalada, según lo sugiere McEwan, buscando respaldar la tesis de Hiltunen, que se basa en datos lingüísticamente espurios, conforme lo señalamos.

sobre las consecuencias de carácter idiomático que habrían tenido que experimentar los collas migrantes una vez establecidos en la región del Cuzco.

Como se recordará, en § 2 dejamos trazado el panorama aproximado de la distribución geográfica alcanzada por el aimara en el Horizonte Medio. Según se mencionó allí, esta lengua, vehículo del imperio huari, habría llegado a imponerse en el valle del Cuzco, desplazando y absorbiendo a los idiomas locales de la región, de los cuales ya no quedan noticias ni en los documentos coloniales más tempranos. En dicho contexto, la incursión de los jefes collas y sus respectivas comitivas en el área vaticinaba un costo sociolingüístico inmediato, al colocar a los intrusos en una situación de completa minoría idiomática. Los relatos ofrecidos por los cronistas nos recuerdan, sin embargo, que el grupo migrante logró imponerse sobre los caudillos y fratrías locales, tras continuas escaramuzas cuando no mediante alianzas estratégicas, consiguiendo de esta manera erigirse en una suerte de jefatura victoriosa y dominante. Con todo, esta condición ventajosa desde el punto de vista sociopolítico no cambiaría la condición demográficamente minoritaria de su lengua, cuya extinción resultaba inminente a falta de una retroalimentación sostenida, además de su transmisión precaria, en el seno de matrimonios cuyo componente femenino provenía inevitablemente de los grupos locales. No es, pues, difícil imaginar que, en tales circunstancias, el puquina de los collas advenedizos habría desaparecido, a lo sumo, en el lapso de unas tres generaciones, como ocurre por lo general en casos semejantes, cuando los migrantes no reciben un refuerzo demográfico constante. Sin embargo, los jefes collas antecesores de los incas míticos, una vez que doblegaron y sometieron a los diferentes curacazgos locales, y rodeados en esta ocasión de una aureola divina en tanto “hijos del Sol”, habrían logrado imponer, si bien no su lengua, sus valores culturales e ideológicos procedentes de la región lacustre, todos ellos expresados *en* y asociados *a* su lengua originaria: el puquina. Pasado el tiempo, cuando las primeras dinastías consolidaban su dominio en el valle, quedaría, en la memoria de sus descendientes, el vago recuerdo de que sus ancestros hablaban una lengua ignota, como ignotos y arcanos se mostraban ante ellos los términos propios de las instituciones incaicas, que desde entonces comenzarían a ser reinterpretados, primeramente en aimara, y más tarde en quechua.

De esta manera, la “lengua particular” de que nos habla el Inca Garcilaso, entre otros, y que no sería sino el puquina, habría desaparecido del entorno privado y exclusivo de los incas primordiales, cediendo ante el aimara, el idioma de uso general en toda la región desde su llegada con los huari. Felizmente, a este respecto, la evidencia lingüística permite sostener que los incas míticos, e incluso los primeros de los llamados históricos, tuvieron el aimara como lengua materna. Ello debió ser así, en efecto, por lo menos hasta el reinado de Pachacutiy (ca. 1440), quien, tras la conquista de los soras, ocurrida luego de su victoria

sobre los chancas, decide celebrar dicha hazaña ordenando componer un himno que la perennizara. Gracias a los informantes de Betanzos y al cuidado con que el cronista supo consignar el dato, ahora estamos en condiciones de sostener que el idioma en el que fue compuesto dicho himno era de cuño aimara, lo que constituye evidencia no solo de que la lengua del soberano mencionado era una variedad de la impuesta por Huari sino, de manera mucho más importante, que el idioma oficial del imperio era el aimara (ver ensayos I-1 y II-8 en el presente volumen). Como hemos tratado de argumentar, sin embargo, tanto la variedad aimara que emerge del texto del himno como buena parte del léxico institucional del incario, muestran una huella de sello puquina inconfundible (ver ensayos I-2, § 6.1, I-3, I-4 y I-5 del presente volumen).

### 3.3. Propagación del Chínchay sureño

Como se adelantó en § 2.1, una de las ramas desprendidas del PQ se habría proyectado a la costa, aproximadamente hacia fines del siglo VIII, entrando en contacto, en el área centro-sureña, al sur del valle del Chillón, con la rama central del PA, donde se conformaría más tarde, ya bastante diferenciada de la matriz serrana, como proto-QII. En dicho territorio se irán configurando, durante el Horizonte Medio, una variedad centro-costeña, en torno a Lima (QIIA), y otra sureña, en la región de Chíncha (QIIB). Naturalmente, quedan por explicar tanto el factor desencadenante de la propagación del PQII en dirección de la costa central así como los agentes que permitieron su contacto y su imposición sobre el aimara central de la región. Siendo nuestra intención ocuparnos solo del desarrollo de la rama meridional del quechua, nos centraremos en la difusión de esta en dirección de los Andes sureños, a partir de su emplazamiento original chinchano, en tiempos del Período Intermedio Tardío, es decir luego del colapso del imperio huari.

La postulación del señorío de Chíncha como gran propulsor del quechua se basa en el hecho de que tanto las crónicas como las fuentes de carácter regional son unánimes en señalar el extraordinario poderío que había alcanzado la mencionada sociedad en tiempos preincaicos. El cronista Cieza es muy elocuente cuando, al hablar sobre el señorío respectivo, refiere que estaba localizado en el “hermoso y grande valle de Chíncha, tan nombrado en todo el Perú, como temido antiguamente por los más de los naturales” (*cf.* Cieza de León [1553] 1984: cap. lxxiii, 218). Tanta era la importancia que había tenido dicho señorío, antes y después de la conquista incaica, que el último de sus curacas, antes de ser muerto por las huestes de Pizarro en Cajamarca, alternaba en dignidad con el propio inca, en cuanto a mando y poderío, conforme el mismo soberano lo reconocía, al considerarlo sin ambages como “muy su amigo” (*cf.* Pizarro [1571]

1978: cap. 29, 222). Los imponentes restos monumentales estudiados por Menzel ([1953] 1967), en especial la huaca de La Centinela, capital del señorío, y la de San Pedro, así como la red de caminos que se originaba en ellos, dan cuenta del poder alcanzado por los señores de la etnia costeña, cuyo prestigio, si bien subordinado al de Pachacamac en lo religioso (cf. Santillán [1563] 1968: § 28, 392-393), rebasaba las fronteras de su emplazamiento regional.

De hecho, el mismo cronista soldado nos informa que los chinchas hacían alarde del poder que habían alcanzado y blasonaban de su empuje y audacia, al contarnos que

viéndose tan poderosos, en tiempo que los primeros Ingas entendían en la fundación de la ciudad del Cuzco, acordaron salir con sus armas a robar las prouincias de las sierras. Y assí dizen que lo pusieron por obra, y que hizieron gran daño en los Soras y Lucanes: y que llegaron hasta la gran prouincia de Collao. De donde después de auer conseguido muchas victorias y auido grandes despojos, dieron la vuelta a su valle (Cieza [1553] 1984: lxxiii, 219).

Que las incursiones chinchas en la sierra sureña y en el altiplano no eran “jactancias falsas”, como pretende minimizarlas el Inca Garcilaso ([1609] 1943: VI, XIX), lo sabemos ahora gracias al hallazgo de un documento del último cuarto del siglo XVI, de carácter local, dado a conocer por María Rostworowski [1970] 1989)<sup>16</sup>. En efecto, dicho documento, que trata sobre aspectos administrativos y tributarios en tiempos de los incas, tiene la virtud de ponernos al tanto sobre los elementos determinantes gracias a los cuales habrían alcanzado los señores de Chíncha el poderío y prestigio de que disfrutaban. Tales factores, según se desprende del “Aviso”, serían, en primer lugar, la disponibilidad que tenían de contar con seis mil mercaderes que se desplazaban en dos direcciones, por vía marítima, hasta Quito y Puerto Viejo, y, sierra adentro, hasta el Collao, pasando por el Cuzco; y, en segundo término, el comercio a larga distancia de productos obtenidos e intercambiados dentro del ámbito del circuito comercial establecido. Los productos que se adquirirían, para ser intercambiados o comprados (hay indicios de que se empleaban “monedas” de bronce), eran, por un lado, el cobre y los metales preciosos que se obtenían de la región altiplánica, y por el otro, el apreciado *mullu* de los mares cálidos de Guayaquil y Puerto Viejo. Fuera de tales productos, los prósperos mercaderes también comercializaban chaquiras de oro y esmeraldas, tan estimadas por los señores de Ica, “mui amigos de ellos” y sus “vecinos más cercanos”, al mismo tiempo que llevaban mates y calabazas,

---

16 Nos referimos al famoso informe que lleva el título “Aviso de el modo que había en el gobierno de los indios en tiempo del Inga y cómo se repartían las tierras y tributos”, que, según la autora mencionada, sería obra de fray Pablo de Castro y dataría de alrededor de 1570.

altamente apreciados por los pueblos altiplánicos, según informa el cronista Lizárraga, que en su obra echa mano del texto del “Aviso” (*cf.* Rostworowski, *art. cit.*, 228). Se entiende, por lo demás, que el comercio en la costa se realizaba por vía marítima, donde la hegemonía naval de los chinchanos era proverbial, según lo reconocería el propio inca Atahualpa (*cf.* Pizarro, *op. cit.*, *ibidem*)<sup>17</sup>; en la sierra, en cambio, el trato comercial debía efectuarse mediante caravanas de llamas, o simplemente empleando la fuerza humana, lo que no sorprendería dado el impresionante número de mercaderes involucrados en el oficio. De esta manera, los chinchas desplegarían su dominio tanto comercial como militar, poderosos agentes que habrían facilitado la difusión de la variedad quechua que empleaban. Tal es precisamente la hipótesis del origen chinchano del quechua sureño formulada por Torero (1974: II, § 1), apoyándose en las fuentes que acabamos de mencionar, en especial en el citado documento comentado por la historiadora Rostworowski. Argumentaba, en efecto, el mencionado lingüista, que la información documental examinada constituía evidencia de peso para sostener la difusión del quechua chinchay, siguiendo las rutas comerciales establecidas, tanto hacia el norte, llegando hasta el Ecuador, como en dirección sureste, alcanzando el área cuzqueña y quizás también altiplánica<sup>18</sup>.

Admitiendo, sin embargo, que la idea de la difusión de la variedad chinchana pudiera deberse exclusivamente al poderío económico y quizás también

---

17 Señalemos, sin embargo, que la ruta comercial por vía marítima es algo que ha sido cuestionado por Hocquenghem (1993), quien aduce varias razones que ponen en tela de juicio el poderío naval de los chinchanos, relegándolo a la actividad pesquera antes que al servicio del comercio lejano. No obstante, creemos que la alternativa del comercio por vía terrestre no excluye la posibilidad de su correlato marítimo, de cuyo despliegue nos enteramos precisamente a través de las referencias consignadas por Pedro Pizarro. Ver ahora, sobre el tema, las interesantes observaciones formuladas por Gabriela Ramos en relación con el cuestionamiento de las rutas de comercio marítimo como elemento difusor de la cultura en épocas prehispánicas. La historiadora mencionada aporta, en efecto, datos que le permiten sostener que “los indios continuaron navegando a lo largo de la costa durante el período colonial, siguiendo una práctica afirmada sobre la base de habilidades conseguidas antes de la conquista española; y que las autoridades étnicas de la costa central formaban alianzas preferentemente —o incluso de manera exclusiva— con sus similares de la costa norte” (*cf.* Ramos 2011: 24-25).

18 Más precisamente, Torero pensaba que el “poderío del reino de Chincha antes del Tahuantinsuyo y su relación intensa tanto con las sierras contiguas a la costa sur peruana cuanto con el litoral del extremo norte del Perú y con el Ecuador, permiten ahora comprender mejor cómo pudo extenderse a esas dos diferentes zonas las variedades Chinchay del quechua, que lingüísticamente encuentra su enlace solo si se las plantea irradiadas desde la costa central y sur del Perú. El desarrollado comercio y el intenso intercambio humano pueden explicarlo” (*cf.* Torero, *op. cit.*, 96).

militar de los chinchas no parecía del todo convincente, sobre todo cuando, como en el presente caso, se trataba de explicar un fenómeno de desplazamiento idiomático alcanzado en el lapso de unas cuatro centurias, se imponía buscar, para que el modelo adquiriera mayor contundencia, la intervención de otro agente difusor, esta vez de naturaleza más dinámica y expeditiva: el rol desempeñado por los chancas como los propagadores intermediarios de dicha difusión.

En relación con la credencial asignada al grupo étnico mencionado, como se sabe, la documentación colonial es pródiga al relatar sus proezas, presentándolo como una de las “naciones” que habría puesto en jaque al imperio incaico en gestación. Es más, fuentes fidedignas, entre ellas Betanzos y Cieza, hacen referencia a la existencia de una verdadera confederación de distintas “naciones” lideradas por los chancas, ocupando la cuenca del río Pampas, en un radio de aproximadamente 30,000 km<sup>2</sup> (Ravines 1994: cap. III, 476). Dicha confederación, que habría incluido, entre otros grupos étnicos, a los astos, chocorbos, angaraes, soras y lucanas, habría conseguido someter a los quichuas y demás pueblos a la redonda, antes de acercarse a las puertas del Cuzco. Previa o simultáneamente, los generales de Uscovilca, el líder de la liga, habían marchado, conquistando pueblos, por la región del Condesuyo, llegando hasta los chinchas, “cincuenta leguas más allá de los Charcas”, y, por el Antisuyo, hasta tocar el territorio de los chiriguano (*cf.* Betanzos [1551] 2004: I, VI, 66). El ponderado Cieza nos refiere asimismo que, tras la derrota definitiva sufrida ante los cuzqueños, el victorioso Inca Yupanqui —en adelante Pachacutiy Inca Yupanqui—, llega a perdonar a los generales chancas sobrevivientes, premiándolos por su valentía y coraje, para enrolarlos luego en las filas de su ejército vencedor, comandando sus propias huestes, para más tarde emprender sus conquistas del Collao y del Chinchaisuyo (*cf.* Cieza [1551] 1985: XLVI, 137; XLVIII, 141, 145).

Con tales credenciales, las hazañas alcanzadas por los chancas, que a menudo suscitan cierto escepticismo entre historiadores y arqueólogos, no dejan de tener, más allá de la aureola mítica que las envuelve, un trasfondo de plena historicidad. Lo que nos interesa destacar de todo ello es, por un lado, la referencia a la existencia de una confederación de pueblos liderados por jefes chancas, capaces de organizar y movilizar un poderoso ejército de distintos frentes y en diferentes direcciones, y que, aun cuando sus generales fueran finalmente derrotados por los incas, prefirieron una honrosa alianza con sus vencedores, a quienes acompañaron luego en las guerras de conquista que siguieron al triunfo de los cuzqueños. De otro lado, interesa señalar que el escenario de las campañas realizadas por los ejércitos chancas coincide exactamente con el espacio en el que, según nos lo refiere Cieza de León, incursionaban los chinchas, y no solo por razones comerciales sino también en son de conquista. En ambos casos estamos hablando de la

sierra sureña y altiplánica, que es precisamente el área en la que se irá imponiendo el Quechua IIC, desplazando al aimara de la región. Chinchas y chancas, en suma, serían los responsables de la difusión de la variedad sureña del quechua, iniciada en el Período Intermedio Tardío, y en tiempos en que los incas míticos apenas estaban logrando consolidar su liderazgo, es decir cuando “los primeros Ingas entendían en la fundación de la ciudad del Cuzco”, según refiere Cieza ([1553] 1984: lxxiii, 219).

Ciertamente, como ha sido señalado, las informaciones que contamos con respecto a la composición y la procedencia de las unidades sociopolíticas que formaban parte de la confederación chanca son vagas e imprecisas. De hecho, las opiniones de los estudiosos respecto de la existencia misma de dicha confederación están divididas, pues hay quienes la dan como una realidad (*cf.* Rostworowski [1953] 2001: 314-316, Favre 1983: 12, González Carré 1992, por citar solo algunos exponentes), pero tampoco faltan quienes, sobre todo en ausencia de evidencias materiales más contundentes que las ofrecidas, creen ver en la guerra de los chancas más bien un “mito disfrazado de historia” (*cf.* Zuidema 1977: 48, Duviols 1979: 371, Santillana 2002, Bauer *et al.* 2010). En esta parte, como se puede apreciar, los puntos de vista de los estudiosos están claramente enfrentados.

De otro lado, si el *historicismo* de la confederación chanca es un tema polémico, mucho más lo es sin duda el tipo de relación que habría existido entre los señores de Chíncha y los jefes de la confederación chanca, más allá de su vecindad geográfica, que obviamente entraba dentro de la red comercial establecida por los mercaderes costeños, en sus travesías por la sierra sureña. Sin embargo, que una suerte de alianza y colaboración pudo haber existido entre ambos poderes, parece sugerírnoslo el jesuita anónimo, cuando relata, hablando de la casta sacerdotal poderosa de los <vilaomas>, considerados como la segunda persona del inca, que

en tiempo de Viracocha Inca, fueron muchos destos ministros causa principal para que se amotinasse y rebelasse el pueblo, y particularmente Anta Huaylla con los Chinchas, de donde resultaron grandes guerras y casi perderse el reyno (Anónimo [1594] 2008: 35).

El pasaje, como puede apreciarse, hace mención a la guerra de los chancas, que en la versión “oficial” incaica es vista como una sublevación, pero, de manera más interesante, esta vez hace alusión, en forma conjunta, a chinchas y chancas con la casta sacerdotal incaica, confabulando y participando en la invasión armada. Sobra decir que el dato etnohistórico, que sugiere una alianza entre los poderes costeños y serranos, comulgando quizás de una misma ideología



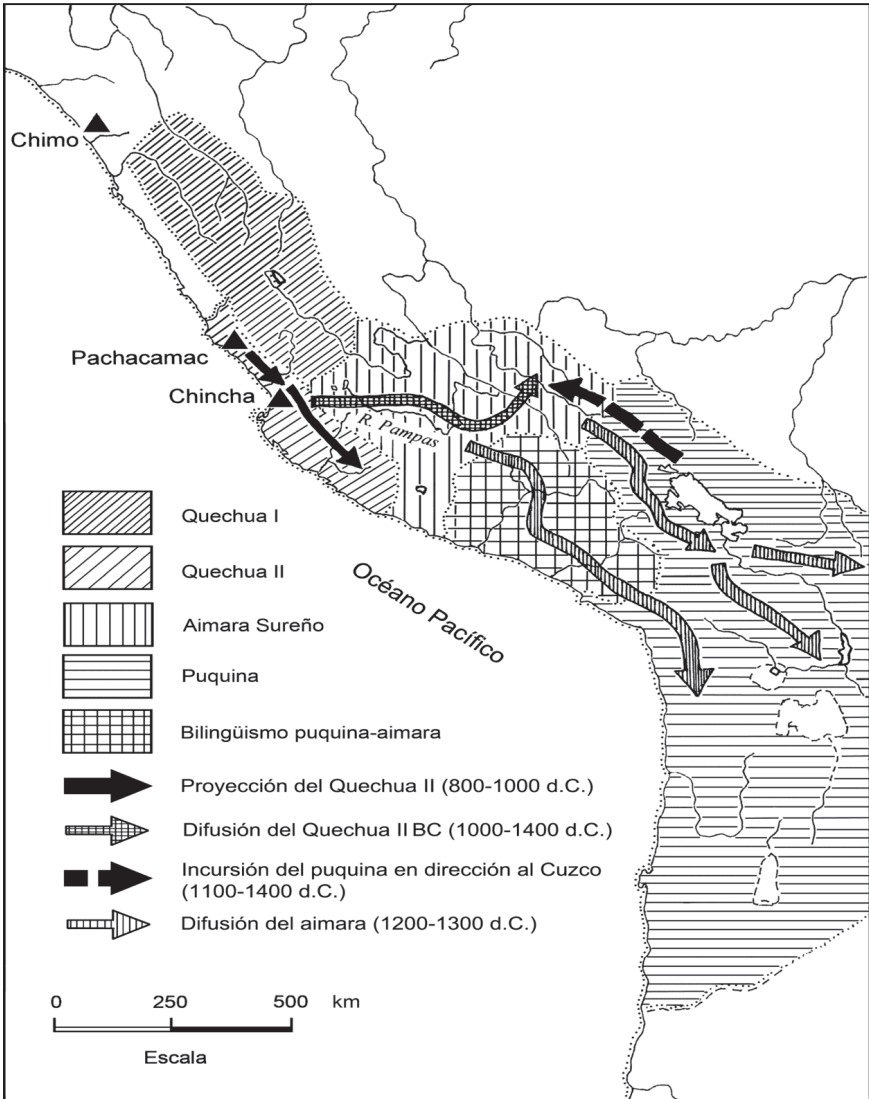
religiosa<sup>19</sup>, resulta, contra los escépticos, no menos revelador. Hace falta, no obstante, el auxilio de la arqueología para desentrañar las evidencias materiales de tal coalición. Sin embargo, mientras los especialistas de esta disciplina sigan empeñados en descartar de plano la información etnohistórica que no cuente necesariamente con un respaldo material, y de otro lado, en tanto sigan priorizando el estudio de sitios monumentales, con el consiguiente descuido de la investigación de yacimientos menos espectaculares, no podremos avanzar en la comprensión de temas como el señalado.

Con todo, en relación con los contactos interétnicos mencionados, podemos señalar, desde el punto de vista lingüístico, que algunos de los nombres de los generales chancas, mayormente de etimología aimara, parecen sugerir ciertas conexiones entre los pueblos que la tradición señala como integrantes de la coalición. Tal es el caso, por ejemplo, del capitán Astu Huaraca, participante en el ataque al Cuzco, cuyo primer nombre estaría indicando vínculos con los señores de Chocorbos. En efecto, hablando de este grupo étnico huancavelicano, Damián de la Bandera ([1557] 1968: 494), nos refiere que hubo “otro señor [...] que se llamaba Asto Capac, que señoreó mucha tierra”. Los astos, efectivamente, constituyeron un curacazgo prehispánico que ocupaba las cuencas de los ríos Mantaro y Vilcamayo (cf. Lavallée y Julien 1983: cap. I). Recordemos también, por lo demás, que los señores de Chíncha y Lunahuaná se apellidaban <Rucana>, tal como figura en la “Relación” de Castro y Ortega y Morejón ([1558] 1968), señalando una clara conexión con los lucanas de la región de Ayacucho. Por lo demás, todos estos nombres propios, en especial los de los generales y capitanes chancas, conforme lo señalamos, acusan un origen aimara, lo cual no debe extrañar, puesto que corresponden a individuos cuya lengua originaria, antes de ser quechuizados, era la aimara (ver mapa 3).

Ahora bien, de aceptarse la hipótesis de la procedencia chinchana del quechua sureño, conviene preguntarse si esta entidad idiomática guarda alguna relación con la variedad del chínchay sureño, tal como esta se conoce a través de la obra gramatical y lexicográfica del primer gramático de la lengua, fray Domingo

---

19 Nos referimos al culto a Pachacamac, difundido paralelamente por chinchas y chancas en sus conquistas serranas. Según una tradición recogida por el cronista Santillán, el dios costeño le había revelado a la madre de Thupa Inca Yupanqui, cuando este estaba aún en su vientre, que “el Hacedor de la tierra estaba en los yungas, en el valle de Irma”. Y así, tiempo después, “siendo ya hombre y señor el dicho Topa Inga, la madre le dijo lo que pasaba, y sabido por él, determinó de ir á buscar el Hacedor de la tierra al dicho valle de Irma, que es el que agora se dice Pachacama, y allí estuvo muchos días en oracion y hizo muchos ayunos” (cf. Santillán, *op. cit.*, 392). Sobre el topónimo <Irma>, ver Cerrón-Palmino (2008b: II-1, § 4).



Mapa 3. *Lenguas y pueblos en el Intermedio Tardío (elaboración: Nicanor Domínguez Faura, octubre de 2011).*

de Santo Tomás ([1560] 1994a, 1994b). Al respecto, debemos señalar que en otro lugar (ver ensayo III-14 en el presente volumen) aportamos evidencia suficiente que prueba de manera convincente por lo menos tres aspectos relacionados con el problema planteado: (a) que el registro indirecto (de naturaleza onomástica básicamente) y directo (el corpus quechua de Pedro de Quiroga y de Betanzos) de la variedad hablada en la región ayacuchana-cuzqueña presenta los mismos rasgos fonológicos que el quechua chinchano o “marítimo”; (b) que dicha variedad seguía empleándose allí aún en la segunda mitad del siglo XVI; y (c) que la entidad dialectal aludida era una de las manifestaciones de la “lengua general” usada como vehículo del expansionismo quechua iniciado por Pachacutiy Inca Yupanqui. De esta manera, en términos cronológicos, son los pueblos convocados o sometidos por los chinchas y chancas quienes se quechuizan gradualmente, a lo largo del período Intermedio Tardío (900-1400 d. C.), mientras que los cuzqueños, a quienes seguramente no les era del todo extraño el quechua en razón de las incursiones de los chinchas a su territorio inicial, solo mudarán de idioma tras someter a los chancas y tomar contacto con los señores de Chíncha, luego del reinado de Pachacutiy, hecho que ocurre probablemente en la segunda mitad del siglo XV. Que esto parece haber sido así, se desprende de las propias fuentes documentales ampliamente discutidas en el ensayo II-7 del presente volumen. Así, por ejemplo, en la “Descripción de la provincia de Vilcas Guaman” leemos lo siguiente, a propósito de la situación lingüística de la región:

Háblase generalmente en esta provincia la lengua general que llaman quíchua, *la cual les mandó hablar el inga Guaynacapac a todos los indios deste reino*, aunque entre ellos hay otras diferencias de lenguas, traídas desde donde tuvieron su principio y origen (énfasis agregado; cf. Carabajal [1586] 1965: 206).

Coincidentemente, la misma referencia a Huaina Capac como el soberano que habría declarado el quechua como lengua oficial la encontramos en la crónica del cronista Murúa. En efecto, el historiador mercedario recoge la tradición según la cual a dicho inca

se atribuye haber mandado en toda la tierra se hablase la lengua de Chinchay Suyu, que agora comúnmente se dice la Quíchua general, o del Cuzco, por haber sido su madre Yunga, natural de Chíncha, aunque lo más cierto es haber sido su madre Mama Oello, mujer de Tupa Inga Yupanqui su padre, y esta orden de que la lengua de Chinchay Suyu se hablase generalmente haber sido, por tener él una mujer muy quechua, natural de Chíncha (cf. Murúa [1613] 1987: I, XXXVII, 136).

Como puede verse, el recuerdo de que el quechua era una lengua que acababa de ser adoptada por los incas permanecía aún fresca en la memoria de los pueblos recientemente anexados al imperio, como vívida estaba aún en el

recuerdo de los descendientes de los señores de Chíncha, a mediados del siglo XVI, la llegada de los incas a su territorio, al afirmar que

[e]n este comedio que puede aver hasta ciento y cinq[ue]nta años poco m[a]s o menos vino p[or e]stos llanos vn ynga llamado capa yupangue que fue el primer ynga que oyeron dezir (*cf.* Castro y Ortega y Morejón, *op. cit.*, 478).

Ello permite comprender también por qué, en pleno siglo XVI y comienzos del XVII, todavía subsistían variedades aimaraicas en el territorio ocupado por el quechua ayacuchano, como lo atestiguan las “Relaciones geográficas” mencionadas en secciones precedentes. Sobra decir que, de haber sido el imperio huari el propulsor del quechua en dicho espacio geográfico, como lo vienen sosteniendo Beresford-Jones y Heggarty (2011a, 2011b), no se entendería cómo un imperio vigoroso, con un ejército poderoso y un aparato administrativo eficiente, no fue capaz de imponer su lengua en quinientos años de dominio y control, borrando del mapa las variedades locales del aimara y las lenguas ajenas a él, que todavía subsistían allí más allá del siglo XVI<sup>20</sup>. De otro lado, de manera mucho más realista, tampoco la tesis de la expansión quechua propulsada por el estado huari durante el Horizonte Medio puede explicarnos la escasa fragmentación del quechua sureño no obstante los catorce siglos que habrían transcurrido supuestamente desde los inicios de su expansión. Por el contrario, creemos que las razones aducidas hasta aquí parecen indicar, de manera natural, que la presencia del quechua en la región sureña peruana no puede remontarse más allá del Intermedio Tardío.

En términos dialectales, nótese ahora que, comparados el quechua moderno ayacuchano-cuzqueño con el empleado en la zona hasta bien entrado el siglo XVI, las diferencias saltan a la vista. Para comenzar, resulta obvio que si bien gramaticalmente estamos ante dialectos afines, fonológicamente el QIIC ha perdido sus rasgos chinchaisuyos. De otro lado, tampoco el QIIC, para hablar solo de la región sureña peruana actual, constituye una realidad homogénea. Y así, en efecto, la dialectología distingue dentro de dicha rama por lo menos dos variedades nítidamente separables, teniendo el río Pachachaca (Apurímac), como su frontera divisoria: hacia el oeste se encuentran las hablas del tipo ayacuchano,

---

20 De allí que cuando Beresford-Jones y Heggarty (2011a, 2011b) y Heggarty y Beresford-Jones (2011) minimizan el legado lingüístico del aimara en los Andes centrales sosteniendo que su presencia se reduciría a la toponimia y a unos cuantos bolsones de hablantes dispersos, la misma que sería incompatible con lo que podría esperarse de la difusión idiomática emprendida por un poderoso estado conquistador como el de Huari, lo hacen anacrónicamente, partiendo de la constatación de la situación lingüística correspondiente a la encontrada en el siglo XVI, es decir transcurridos por lo menos seis siglos desde la caída del estado mencionado.

llamado también “chanca”; al sureste, a su turno, se extienden las del tipo cuzqueño, conocida también como “inca”. Las isoglosas que separan ambos dialectos constituyen rasgos privativos de la segunda variedad: en efecto, tanto el registro de consonantes aspiradas y glotalizadas como el debilitamiento de las consonantes oclusivas en posición final de sílaba son rasgos exclusivos del quechua cuzqueño o “inca”<sup>21</sup>.

Pues bien, ¿cómo explicar dicha diferencia, si asumimos que el quechua chinchano del cual derivan tales dialectos no registraba los rasgos mencionados, en especial el primero de ellos? La respuesta supone tocar dos aspectos atingentes a la historia del quechua sureño: (a) su *deschinchaización*, y (b) su reconfiguración posterior. Creemos que ambos procesos son consecuencia, tal como lo señalamos en el ensayo II-12 del presente volumen, siguiendo la propuesta de Itier (2000), de la política de estandarización del quechua impulsada por el Tercer Concilio Limense (1583-1584) que, tomando como base el dialecto cuzqueño, busca implantar una “lengua general”, nueva κοινή esta vez inducida y empleada no solo como medio de evangelización sino también como vehículo de comunicación entre las ciudades integradas dentro del circuito económico y social establecido entre Huancavelica y Potosí. De esta manera, en efecto, la *deschinchaización* supuso el rechazo de todo rasgo de sonorización, considerado como signo de “corrupción” dialectal<sup>22</sup>. Sin embargo, dicho “correctivo” no impidió el que se gestaran más tarde dos variedades distintas prohijadas por la mencionada κοινή. ¿Cómo explicar la distinta configuración moderna de tales dialectos?

Tradicionalmente se ha sostenido que el cuzqueño adquiere sus propiedades particularizantes —las modificaciones laríngeas y el desgaste de sus consonantes en posición final de sílaba— como resultado de un sustrato aimara. Ello no obstante, la tesis sustrática parece contradecirse desde el momento en que, asumiendo que la variedad ayacuchana tuvo igualmente al aimara como lengua de sustrato, debíamos esperar allí la emergencia de los mismos fenómenos, lo que ciertamente no se da. Una manera de resolver el problema, naturalmente en

21 Para dar algunos ejemplos, a manera de ilustración, por un lado, mientras que el cuzqueño distingue entre *pacha* ‘tierra’ y *p’acha* ‘vestido’, *tanta* ‘harapiento’ y *t’anta* ‘pan’, *chaki* ‘pie’ y *ch’aki* ‘seco’, etc., el ayacuchano registra, en cada caso, para ambos significados, la forma llana, sin glotalización; de otro lado, voces como *rapra* ‘rama de árbol’, *utqa* ‘rápido’, *chakra* ‘chacra’, *uchpa* ‘ceniza’, etc., propias del ayacuchano, se pronuncian en la variedad cuzqueña como [raɤra], [usq<sup>h</sup>a], [čaxra] y [usp<sup>h</sup>a], respectivamente.

22 Fenómeno que se daba solo en contexto tras consonante nasal. Así, por ejemplo, dejando de lado la africada /č/, en <cumbe> ‘tejido fino’, <indi> ‘sol’, <chunga> ‘diez’ y <songon> ‘corazón’, que comenzaron a reinterpretarse como /qumpi/, /inti/, /čunka/ y /šunqu(n)/, reescribiéndose como <compi>, <inti>, <chunca> y <sonco(n)>, respectivamente.

calidad de hipótesis, es atribuyendo a cada variedad sureña una génesis y una configuración diferentes en términos cronológicos, sociales y políticos. Lo que quisiéramos decir es que los dialectos ayacuchano y cuzqueño se gestan a la vez en diferentes contextos sociolingüísticos y políticos, y en distintas etapas de quechuzación. Sostenemos, en efecto, que si bien ambas entidades se configuran como segundo idioma, en la primera instancia estamos hablando de la adquisición de la lengua por parte del común de la gente, que en condiciones semejantes toma como arquetipo a los grupos culturalmente dominantes, que en este caso habrían sido los chinchas y los chancas quechuzados; en la segunda instancia, por el contrario, son los grupos de poder, esta vez los miembros de la casta dirigente cuzqueña, quienes adoptan el quechua como segundo idioma, y en tales condiciones, el quechua aprendido por ellos, interferido por su aimara materno, es decir con aspiradas y glotalizadas, que a su vez fomentarían el debilitamiento de los segmentos oclusivos en final de sílaba, es el que se impondría como norma. En tal sentido, el proceso nivelador promovido por el uso masivo de la nueva lengua general habría tenido la virtud de eliminar la sonorización chinchaisuya, mas no la de suprimir o erradicar —más allá de la ortografía propuesta por el III Concilio— la distinción de consonantes larinalizadas, ajena a los dialectos centro-norteños y al castellano, pero connatural al aimara y al puquina de las poblaciones sureñas. Para este aspecto de la reconfiguración del quechua cuzqueño, ver ensayo final, § 4, nota 14.

#### **4. Contactos idiomáticos en el Horizonte Tardío**

Tal como se mencionó en la sección precedente, los incas, que hasta el reinado de Pachacutiy tenían el aimara como lengua oficial, al expandir su territorio en dirección noroeste, tras la victoria alcanzada sobre los chancas, toman contacto con poblaciones bilingües de aimara y quechua, como lo eran los diversos grupos étnicos que ocupaban los actuales departamentos de Ayacucho, Apurímac y del norte de Arequipa, pero también, y de manera más importante, con pueblos que por entonces ya serían monolingües quechuas, como los de Huancavelica, Ica y Lima, sin contar las poblaciones que habitaban en toda la sierra central, desde Junín hasta Áncash, monolingües natos de QI; y, más al norte, entrarían en contacto igualmente con otros tantos pueblos, en distintos grados de bilingüismo, esta vez de lengua local y, nuevamente, de variedades de Quechua II. Dentro del panorama lingüístico bosquejado, con poblaciones monolingües y bilingües (en ocasiones incluso trilingües), el quechua, ya fuera como segunda lengua o como idioma materno, y para referirnos solo al territorio peruano actual, estaba bastante difundido en toda la costa y sierra centro-sureñas.

La omnipresencia de la lengua en tan vasto territorio, si bien claramente fragmentada en dos grandes grupos dialectales —QI y QII—, habría sido una razón suficiente para convencer a los sucesores de Pachacutiy sobre la conveniencia de asumirla como lengua general del imperio, tal como parece sugerirlo la tradición recogida por los cronistas del siglo XVI. De esta manera, los mismos soberanos cuzqueños, familiarizados con la lengua desde antes de la invasión del Cuzco por los chancas, debieron haber pasado por un proceso de bilingüismo aimara-quechua, que finalmente devino en monolingüismo quechua: una vez más, y siempre por razones de estado, los incas mudarían de lengua, tal como lo habían hecho sus ancestros de origen puquina.

Más tarde, en las guerras de expansión incaica, tanto en dirección del Chinchaisuyo como del Collasuyo, los soberanos cuzqueños afianzarían la presencia del quechua en el norte, especialmente en el Ecuador, a la vez que lo impondrían en el sur, como en el caso de Cochabamba. En las campañas del sur emprendidas más allá de la frontera de La Raya, los cuzqueños se reencontrarían con el aimara que, a lo largo del Intermedio Tardío, venía imponiéndose entre las poblaciones originarias de habla puquina, uro y atacameña, por mencionar solo algunas de las entidades idiomáticas a las que iba desplazando. Recordemos, sin embargo, que si bien la lengua de los collas estaba siendo eliminada de la mayor parte de su territorio, quedaban aún, en los extremos norte y sureste del altiplano, así como en la vertiente occidental del Pacífico, áreas que no habían sido aimarizadas por completo, según se puede deducir de la documentación colonial. Ello quiere decir que las campañas incaicas de conquista y reconquista del Collao habrían puesto nuevamente a los soberanos cuzqueños en contacto con la lengua de sus ancestros, que para entonces, bilingües de aimara-quechua, les resultaría completamente ignota ya. Surge entonces la pregunta, planteada hace algún tiempo, a raíz precisamente de unos comentarios formulados por Adelaar (1987b) al trabajo de Torero (1987): los pueblos de las riberas del lago, como Coata y Capachica, que hoy día son quechua-hablantes, ¿habrían pasado directamente del puquina al quechua o lo habrían hecho primeramente a través del aimara? La pregunta deja de ser trivial si advertimos que las hablas quechuas de Puno, del Callejón del Colca, así como la de Potosí, acusan un sistema morfológico interferido de sufijos derivativos aimaras (*cf.* Adelaar 1987a, para el caso de Puno, y Chirinos-Maque 1996, para la región del Colca). Como advierte Adelaar, mientras no se tengan datos de las hablas quechuas mencionadas previamente, no se está en condiciones de absolver la interrogante planteada<sup>23</sup>.

---

23 Primeros sondeos realizados en esa dirección (agosto de 2009) parecen indicar que el quechua de Capachica apenas registra tres de los diez sufijos aimaras encontrados por

A propósito del problema aludido, Paul Heggarty (en comunicación personal, 4-V-09) observa nuestra hipótesis de la sustitución directa del puquina por el aimara entre los incas míticos señalando que los términos institucionales del incario que atribuimos a dicha lengua (ver ensayo I-2, § 6.1.2) constituirían, por la forma en que pasaron al quechua, una evidencia en contra de nuestro planteamiento, sosteniendo como una alternativa de interpretación la posibilidad de que dicha terminología pudo haber pasado directamente del puquina al quechua, sin mediación aimara, lo que a su vez implicaría la presencia del quechua en el valle del Cuzco como resultado de la expansión huari, de acuerdo con la postura revisionista que asume. Los nombres en cuestión serían <hisi> ‘mes’ (que nosotros reconstruimos como *\*khisi*) y <capac> ‘jefe’ o ‘principal’. Como se sabe, el primero pasa al quechua en la forma de <quiz>, a manera de una posposición de los nombres de los meses del año (así, por ejemplo, en <aymoray quiz> ‘mayo’), a la par que el segundo lo hace en la forma presentada, es decir acabando en consonante. Lo anómalo en la quechuización de tales nombres radicaría en que, de haber pasado por el filtro aimara, deberíamos esperar *\*<quizi>* y *\*<capaca>*, respectivamente, pues una de las reglas más conspicuas de esta lengua es que ella no tolera lexías que acaben en consonante: en el primer caso, la palabra no habría necesitado de mayor reajuste, mientras que en el segundo, es decir <capac>, requería de una vocal final de apoyo (= paragoge) para ser pronunciable en la lengua. Ocurre, sin embargo, que el quechua acabó registrando <quiz> y <capac>, es decir suprimiendo la vocal final del original puquina, en el primer caso, y la vocal paragógica aimara, en el segundo; en ambas instancias, el procedimiento está reñido con las reglas de la lengua. ¿Hasta qué punto esta observación es una evidencia en contra de la tesis planteada por nosotros?

Al respecto debemos señalar que, en algún momento de su evolución, al quechua no le fue ajeno el proceso de truncamiento vocálico, como lo prueba el tratamiento de los sufijos aimaras *\*-wi* y *\*-ni*, según lo hemos demostrado en otro lugar (cf. Cerrón-Palomino 2008b: II-3). Nótese, sin ir muy lejos, que la misma suerte le cupo al nombre *\*qulla-wi*, que devino en [qullaw], base sobre la cual se formó la versión castellanizada <Collao>. De manera que no debe extrañar que las formas *\*khisi* y *\*qhapaq(a)*, previamente asimiladas por el aimara cuzqueño, hayan devenido en <quiz> y <capac>, respectivamente, en boca de los quechua-hablantes. Ayudarían en ello, por un lado, la naturaleza posposicional de la primera palabra; y, por el otro, en el caso del segundo término, la misma lengua aimara mostraba propensión a suprimir la vocal de todo elemento

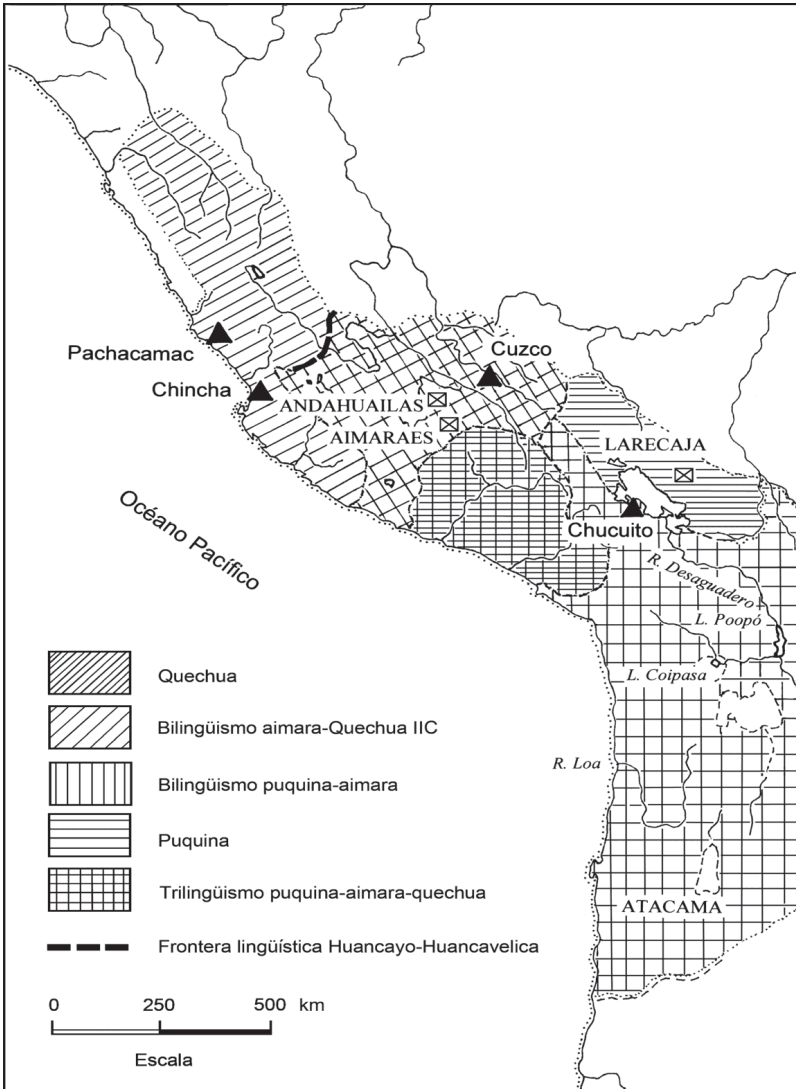
---

Adelaar en la variedad de Azángaro, lo cual estaría corroborando su gestación como dialecto aprendido directamente y no con mediación del aimara. Agradecemos a Equicio Paxi Coaquira por habernos ayudado en el trabajo de verificación.



modificador de más de tres sílabas, que era el caso de <capaca>, en frases atributivas del tipo <capaquiqui> ‘señor’ (\*<qhapaq(a) iki>), <capacomí> (\*<qhapaq(a) umi>) ‘señora’, <capac laymi> ‘fiesta del Sol’ (\*<qhapaq(a) laymi>), hecho que a su vez motivaría, en el quechua, su reinterpretación como <capac>. Del mismo modo debe explicarse otra aparente contradicción, no señalada por nuestro comentarista, que estaría dada por el tratamiento de la vibrante inicial /r/ de voces puquinas que, al pasar por el filtro aimara, debían mostrar su cambio en lateral /l/ (por el hecho de que al aimara siempre le repugnó la vibrante inicial). Tal fue seguramente el caso de la voz *layqa* ‘sacerdote’, que aparece documentada en puquina como <reega>, con el cambio mencionado. Sin embargo, nombres como <raymi> ‘fiesta principal’ y <roca> ‘jefe’, asignables igualmente al puquina, no muestran el cambio esperado —no, al menos en su forma moderna institucionalizada dentro del quechua— como sí ocurre en la documentación colonial, pues allí encontramos <laymi> y <loca>, respectivamente. ¿Cómo explicar que el quechua no registre estas formas que llevan el sello aimara? La respuesta no se deja esperar: se trata, sin duda, de nombres que fueron reinterpretados posteriormente, cuando el quechua cuzqueño se remodelaba como nueva “lengua general”, tal como ocurrió seguramente con la designación de la divinidad <vilacota>, que devino en <uiracocha> (ver ahora ensayo II-12). En suma, para terminar con este punto, creemos haber demostrado que no hay base para sostener que la mudanza idiomática del puquina al quechua se haya hecho de manera directa, pues al tiempo en el que los primeros incas abandonan su lengua originaria el quechua aún no había traspasado la cuenca del río Pampas.

Por lo demás, volviendo al tema de la expansión quechua, sobra señalar que en espacio de poco más de cien años, que es el tiempo escaso que duró la dominación incaica en su fase histórica, no podía esperarse que el idioma propulsado por los últimos incas se impusiera sobre las regiones recientemente anexadas al imperio. De manera que el afianzamiento de la lengua, sobre todo en los territorios del norte y del sur del antiguo territorio incaico, exceptuada quizás Cochabamba, que sabemos que fue repoblada sistemáticamente por Huaina Capac (recordemos que el nombre de la ciudad aparece registrada como <Cotabamba>), se debió en buena medida al resultado de la política desplegada por la administración colonial, que asumió el quechua o el aimara, según la composición étnica de los pueblos reducidos y el predominio local de que disfrutaban estas lenguas, como medio de evangelización y de administración fiscal (ver mapa 4).



Mapa 4. Contactos idiomáticos en el Horizonte Tardío (elaboración: Nicanor Domínguez Faura, octubre de 2011).

## 5. Apreciación final

Llegados a este punto, solo nos queda resumir, a modo de conclusión, las postulaciones básicas formuladas a lo largo de nuestra exposición. En primer lugar, en cuanto a los emplazamientos iniciales a partir de los cuales se difundieron las lenguas estudiadas, debemos señalar que, a la par que seguimos adhiriendo en líneas generales al modelo interpretativo tradicionalmente aceptado, hemos introducido, basándonos en razones de orden lingüístico, particularmente onomástico, algunas revisiones que considerábamos necesarias. De esta manera, en relación con el quechua, lengua para la cual se postulaba un origen costeño, hemos sugerido una interpretación alternativa, asignándole una procedencia centro-andina, en conexión íntima con la génesis y el desarrollo de la civilización chavín; en cuanto al aimara, nos ratificamos en la propuesta inicial formulada, postulando una localización costeña, centro-sureña más específicamente, con proyecciones hacia las estribaciones serranas inmediatas; finalmente, respecto al puquina, idioma de localización circunlacustre inicial, proponemos su difusión posterior como vehículo de Tiahuanaco en toda la región altiplánica, territorio compartido por el uro a lo largo del eje acuático Titicaca-Coipasa. En segundo término, postulamos la tesis del amoldamiento de la versión primordial del quechua dentro del arquetipo inicial del aimara en su configuración sureña, como un proceso ocurrido en tiempos asignables al Horizonte Medio y como resultado de la incursión de Huari (fase Chaquipampa) y consiguiente dominio cultural sobre las poblaciones quechua-hablantes centro-andinas. En tercer lugar, en cuanto a la propagación del aimara en la sierra sureña, nos limitamos a desarrollar argumentos adicionales que abonan a favor de la hipótesis establecida del expansionismo huari como el agente responsable de dicha difusión, descartando implícitamente el quechua como alternativa idiomática asignable a dicho agente, por razones de índole cronológica y dialectal. En cuarto término, intentamos afianzar la hipótesis, igualmente establecida, del origen chinchano del quechua sureño peruano, impulsado por chinchas y chancas, lo que traerá como consecuencia el desplazamiento del aimara de la región, tras el colapso de Huari; creemos que los argumentos de tipo etnohistórico, arqueológico y lingüístico desarrollados, si bien controvertidos algunos de ellos, refuerzan la tesis del carácter relativamente “reciente” de la difusión de la variedad quechua mencionada. En quinto lugar, en relación con el puquina, volvemos a sostener, apoyados en argumentos provenientes de la lingüística, la mito-historia y la arqueología, su identificación como la “lengua particular” de los incas míticos, cuyas huellas persistirán en el léxico institucional incaico, remodelado sucesivamente en labios de los incas históricos, primeramente por el aimara y luego por el quechua, según se tratara de la lengua oficial de turno. Finalmente, en consonancia con la tesis

de la cobertura altiplánica del puquina en territorios que hoy se reparten el aimara y el quechua, postulamos, una primera etapa de aimarización de la región, tras la debacle de Tiahuanaco, seguida por otra, esta vez de quechuización, impulsada por el expansionismo incaico en tiempos prácticamente históricos.

En suma, como habrá podido apreciarse, persistimos en ciertos planteamientos que, desde nuestro punto de vista, no pueden ser descartados tan fácilmente en aras de la aplicación de modelos interpretativos que pueden ser muy atractivos a simple vista, pero que parecen sacrificar la realidad de los hechos, a la manera de Procusto, a esquemas generalizantes previamente imaginados.

## Origen chinchano del quechua sureño

[A Huaina Capac] se atribuye haber mandado en toda la tierra se hablase la lengua de Chinchay Suyu, que agora comúnmente se dice la Quíchua general, o del Cuzco, por haber sido su madre Yunga, natural de Chíncha, aunque lo más cierto es haber sido su madre Mama Oello, mujer de Tupa Inga Yupangui su padre, y esta orden de que la lengua de Chinchay Suyu se hablase generalmente haber sido, por tener él una mujer muy querida, natural de Chíncha.

Murúa [1613] 1987: I, XXXVII, 136)

### 0. Propósito

De acuerdo con la versión estándar de la difusión prehispánica del quechua, la variedad que se habría difundido en la sierra sur-peruana hacia fines del Período Intermedio Tardío (1000-1400 d. C.) sería de procedencia costeña, a partir de su configuración previa en la región de Chíncha, teniendo como su frontera más norteña los límites actuales entre los departamentos de Junín y Huancavelica<sup>1</sup>. En tal sentido, para emplear los membretes usados en los trabajos de clasificación y zonificación de los dialectos quechuas, la variedad propagada vendría a ser una rama del llamado Chínchay Sureño (*cf.* Torero 1974: II, § 1). Modernamente, sin embargo, los dialectos prototípicos del sur peruano —los llamados ayacuchano y cuzqueño—, y que se distribuyen a un lado y otro del río Pachachaca respectivamente, en el actual departamento de Apurímac, a la par que presentan rasgos propios de su configuración ulterior, muestran una fisonomía fónica notoriamente ajena a la de su ancestro chinchano, tal como este nos es conocido gracias a su tempranísima codificación efectuada por fray Domingo de Santo Tomás (1560), de tal modo que, a simple vista, no parece que hubiera base alguna para el tronque postulado. La hipótesis en favor de la filiación propuesta, no obstante apoyarse en evidencias de carácter más bien fragmentario —básicamente de carácter documental y onomástico—, no dejaba de ser lo

---

1 Para el marco histórico-cultural dentro del cual se habría proyectado el quechua chinchano en dirección de la sierra centro-sureña andina, así como para explicar el agente responsable de dicha propagación, ver el ensayo anterior al presente, en especial § 3.3.

suficientemente persuasiva como para relegarla al plano de la pura especulación. Ocurre, sin embargo, que ahora creemos estar en condiciones de aportar, por primera vez, la evidencia genuinamente lingüística que faltaba. Así, pues, en las secciones siguientes, trataremos de demostrar que los parlamentos quechuas consignados por Pedro de Quiroga en sus *Colloquios* (ca. 1569), y que nosotros atribuyéramos a la variedad costeña, constituyen en verdad un valioso corpus que ilustra de manera contundente el uso y la vigencia del tipo de quechua chinchano en la segunda mitad del siglo XVI en pleno territorio en el que hoy día solo encontramos las manifestaciones modernas del Quechua II-C, es decir el grupo supradialectal ayacuchano-cuzqueño.

## 1. Rasgos chinchanos del quechua sureño

Hasta hace poco, la hipótesis de la procedencia costeña del quechua sureño se basaba, a falta del registro explícito de sus manifestaciones coloniales, en ciertos indicios proporcionados por las fuentes documentales de la segunda mitad del siglo XVI, particularmente las crónicas tempranas, pero sobre todo las conocidas “Relaciones geográficas”. En el presente caso, además, contábamos con un documento de referencia de primer orden: la famosa “Relación de Chíncha”, escrita por Cristóbal de Castro y Diego de Ortega y Morejón ([1558] 1968). Con ser esta una fuente escueta, de escabrosa redacción, salpicada de voces quechuas de notación incierta, permite sin embargo la extrapolación de los rasgos definidores de la variedad chinchana, de manera de emplearlos como elementos diagnósticos que nos ayuden en la probanza de la filiación costeña de las variedades sureñas de la lengua. Tales rasgos son de orden fundamentalmente fonológico y léxico<sup>2</sup>, según tendremos ocasión de ver.

Desde el punto de vista fonológico, y admitiendo la naturaleza insegura del paleografiado del texto comentado, cinco serían los atributos caracterizadores de dicha variedad, a saber: (a) sonorización de las oclusivas sordas tras nasal, como

---

2 Como se adelantó, dichos indicadores se encuentran también en los primeros tratados de la lengua escritos por el ilustre sevillano fray Domingo de Santo Tomás ([1560] 1994a, b), quien, según todos los indicios, parece haber elegido el quechua chinchano —llamado también marítimo o costeño—, hoy completamente extinguido, como base de su descripción. En este caso, sin embargo, hay que tomar en cuenta, por un lado, la naturaleza codificadora de su gramática, que por lo mismo oculta ciertos fenómenos o nivela determinadas tendencias; y, por el otro, el carácter pandialectal de su vocabulario que, al incorporar voces de distinta procedencia (el cronista lucaneño lo describirá como un “quichua todo rrebuolto”; cf. Guaman Poma [1615] 1936: 1079), dificulta la posibilidad de inferir isoglosas léxicas.

en <chunga> ‘diez’ e <ynga> ‘inca’<sup>3</sup>; (b) lateralización de /r/, especialmente en posición inicial de palabra, así en <lorin> ‘dentro, bajo’, <loco> ‘anciano’ y <luna> ‘gente’, provenientes de \**ruri-n*, \**ruku* y \**runa*, respectivamente; (c) elisión de la aspirada glotal en principio de palabra, como en <atun> ‘grande’, <ocha> ‘falta’, cuyos étimos remontan a \**hatu-n* y \**huča*; (d) registro de la sibilante palatal, representada por <x>, como una variante opuesta a la sibilante dorsal /s/, como en <Xauxa> en lugar de <Sausa> ‘Jauja’; y (e) supresión de /q/ en final de dicción, según vemos en <capaocha> ‘regicidio’ (proveniente de \**qhapaq huča*), <ochacamayo> ‘juez’ (remontable a \**huča kama-yuq*), <tocorico> ‘veedor’ (etimologizable como \**thuqri-ku-q*), <pachacama>, el nombre de la diinidad costeña (proveniente de \**pača kama-q*), etc. Léxicamente, de otro lado, el documento nos proporciona por lo menos dos ejemplos que, aunque provengan de un mismo étimo, acusan una procedencia chinchaisuya (= “centro-norteña”), a saber <agra-> ‘escoger’ (que remonta a \**akra-* y no a su correspondiente sureña *akla-*), y <guamara> ‘niño’ (que apunta a \**wamra*, diferente de su contraparte meridional *warma*).

Pues bien, conviene destacar que tales propiedades las encontramos también en la documentación colonial referida a la región en la que se configurarían más tarde las variedades ayacuchana y cuzqueña. Así lo prueban, en efecto, la diligencia emprendida con dicho objeto por Alfredo Torero sobre la base de las informaciones proporcionadas por las “Relaciones geográficas” (cf. Torero 2002: cap. 3, § 3.6.6), y la que ofreceremos nosotros a partir del examen de los materiales quechuas registrados por el cronista Juan de Betanzos (1551).

Por lo que respecta a las “Relaciones geográficas”, particularmente las reportadas por Luis de Monzón referidas a los repartimientos de Atunsora (cf. Monzón ([1586] 1965a) y de San Francisco de Atunrucana y Laramati (cf. Monzón ([1586] 1965b), colindantes con los valles costeños de Nazca y Acarí (Ica), Torero encuentra en ellas los mismos rasgos entresacados de la “Relación de Chíncha”, asomando esta vez en algunos nombres, la mayoría de los cuales de orden onomástico. Así, en términos fónicos, tales ejemplos delatan: (a) la sonorización de las consonantes tras nasal (como en <tambo> ‘posada’, <pamba> ~ <bamba> ‘llanura’<sup>4</sup>); (b) cambio de *r* en *l* (tal los casos de <lurin> ‘dentro’ y del

3 Conviene tener presente, aquí y en adelante, que este fenómeno estaba en proceso de generalización, de manera que parecía haber arrasado con las consonantes graves (/p, k, q/), mas no con la alveodental /t/, que solo estaba siendo afectada en el nivel de raíz, mas no en el de los sufijos (el ablativo *-manta*, por ejemplo, nunca aparece como \**-manda*, tal como se da hoy en el ecuatoriano). Para <inga>, proveniente de \**inqa* y no de *inka*, ver ensayo I-1, § 4, y particularmente nota 18.

4 Si bien la regla involucrada predice correctamente la sonorización de la segunda bilabial (por estar tras nasal), lo propio no ocurre en la variante <bamba>, frecuente en la

topónimo <Lucana>, proveniente de \**rukana* ‘dedo’); (c) eliminación de la aspirada inicial (como en <atun> ‘grande’); y (d) supresión de la /q/ final (según se ve en el nombre propio de <Topa>, en lugar de <Topac>). A ellos debe agregarse también el registro de <x>, tal como puede verse en el topónimo ayacuchano de <Caxamalca>. Desde el punto de vista léxico, por otro lado, Torero identifica por lo menos cinco términos de origen “centro-norteño”, es decir chinchaisuyo, a saber: <caxa> ‘espina’, <circa> ‘cerro’, <guachua> ‘ganso andino’, <rasu> ‘nieve’ y <marca> ~ <malca> ‘pueblo’, que aparecen en los topónimos <Caxamalca> ‘Pueblo de espinas’, <Guachuacirca> ‘Cerro de gansos’ y <Caruaraso> ‘Nieve amarilla’. Aquí también podría agregarse a la lista con todo derecho el adjetivo <carua> ‘amarillo’. Tales nombres se oponen a sus formas sureñas respectivas /kička/, /urqu/, /wałata/, /rit'i/, /laqta/ y /q'iłu/, de las cuales solo queda /wačwa/ en el ayacuchano actual, aunque alternando con /wałata/.

Por lo que respecta a los materiales quechuas registrados en la crónica de Betanzos, estos también ilustran ampliamente al menos parte de los fenómenos fónicos que acabamos de ver. Nos referimos, en primer lugar, a la sonorización de las oclusivas, como puede apreciarse en <tanbo> ‘mesón’, <guanbo> ‘embarcación’, <chanbi> ‘hacha’; <yndi> ‘sol’, <randi> ‘sustituto’; <yunga> ‘zona cálida’, <çangaguaçi> ‘cárcel’; y <hango> ‘blanco’, <ynga> ‘soberano’, <changa> ‘chanca’ (nombre del grupo étnico conocido). En segundo lugar, advertimos también la tendencia a la supresión de la consonante /q/ en final de palabra, tal como se puede constatar en <llactacamayo> ‘gobernador’, <guacchacoya> ‘amador de pobres’, <tocorrico> ‘veedor’, <Cuxirimachi> ‘el de habla cautivante’, etc., expresiones que debían portar una <c> final (es decir -q), responsable del significado agentivo que conllevan, y sin la cual carecerían de sentido. En tercer lugar, encontramos abundante muestra del empleo de <x>, como en <oxota> ~ <uxuta> ‘sandalia’, <cuxi> ‘feliz’, <axco> ‘saya’, <paxxa> (es decir *paq-ša*) ‘claridad de la luna’, <llaxa> ‘despojo’, para referirnos solo al vocabulario común, pues por lo demás son numerosos los topónimos que portan dicha sibilante (<Caxamalca>, <Xauxa>, <Quiquixana>, <Xicllapampa>, etc.). También asoman, aunque tímidamente, los otros rasgos: así, podemos detectar <atari> ‘levantar(se)’, en lugar del moderno *hata-ri-*, mientras que el cambio \**r*> *l*, y no necesariamente en comienzo de dicción (como en <landy> ‘sustituto’ o <laymi>

---

toponimia (cf. <Tumbamba>, <Riobamba>, <Antabamba>, <Condebamba>, etc.). La explicación hay que buscarla no en el quechua sino en la manera en que el componente <pamba> fue reanalizado como <bamba>, previa asimilación regresiva, en labios de los españoles (la segunda bilabial contagia de sonorización a la primera). Por lo demás, no son infrecuentes los topónimos que portan dicha forma asimilada, como lo prueban <Bambamarca> y <Bonbón>, forma esta última que deriva de \**punpun*, voz onomatopéyica que remeda el estallido de truenos.



‘rito festivo’, según notación frecuente en otros documentos de la época) apenas se deja ver, indirectamente, en la pronunciación aimarizada de topónimos como <Caxamalca> y <Sola> ‘Sora’ (ver, al respecto, ensayos I-1, § 3 y II-6, § 5.2.1.1).

Aparte de tales informaciones, debemos señalar que el corpus quechua consignado en la obra de Betanzos es mucho más rico e interesante que el entrevisto en los documentos previamente examinados, ya que, a diferencia de estos, no solo registra vocablos sueltos o expresiones aisladas, sino que tiene la ventaja de ofrecernos verdaderas muestras de textos discursivos, si bien escuetos, que supuestamente constituyen transcripciones directas de arengas, reflexiones y encargos atribuidos a los incas por la tradición oral recogida de labios de los informantes del cronista (ver Apéndice 1). Allí salen a relucir en esta ocasión, de manera espontánea y libre de todo intento normativo, varios de los rasgos presentados hasta aquí, entre ellos la sonorización y la presencia de la sibilante palatal. Aparecen esta vez operando en el nivel de la gramática de la lengua, puesto que los elementos que llevan el sello chinchaisuyo del quechua consignado no son raíces léxicas aisladas, como las vistas en los ejemplos anteriores, sino que forman parte del aparato morfológico de la lengua. De este modo, por lo que respecta al fenómeno de sonorización, son los sufijos <-ngui> ‘segunda persona de presente-futuro’ y <-nga> ‘tercera persona de futuro’ los que lo registran (en lugar de sus versiones actuales *-nki* y *-nqa*, respectivamente) en expresiones como <tiangui> ‘tienes/ tendrás’ y <canga> ‘habrá’. Lo propio puede decirse de <unanchanga>, en la expresión <pacha unan changa>, “que quiere dezir conceder del tiempo que podemos presumir por reloj” (cf. Betanzos, *op. cit.*, I, XV, 33), donde el sufijo <-nga> (es decir *-nqa*), que modernamente devino en *-na*, funciona como nominalizador potencial del verbo *una-ncha-* ‘señalar’. De otro lado, en relación con el registro de <x>, encontramos igualmente dos sufijos, el hortativo <-xun> y el reportativo de segunda mano <-xi> (en lugar de sus formas actuales *-sun* y *-si*, respectivamente), ilustrando el empleo de la sibilante involucrada, como puede verse, por un lado, en <atixũ> ‘venceremos’ y <atarixun> ‘nos levantaremos’ (correspondientes a sus versiones modernas /ati-sun/ y /hata-ri-sun/, respectivamente); y, por el otro, en <atarixunxi> ‘dicen que nos levantaremos’ (que actualmente corresponde a /hata-ri-sun-si/).

Tales son, pues, los rasgos chinchanos rastreables, como se vio, en la documentación colonial referida a los espacios territoriales correspondientes a la sierra centro-sureña peruana, todos ellos ausentes en las variedades quechuas modernas de la región, en donde apenas han quedado algunas huellas, como testigo de su antigua presencia, en la toponimia local (<Andesuyo>, <Limatambo>, <Carhuaraso>, etc.), cuando no han sido remodelados bajo el modelo del cuzqueño moderno (<Apurimac>, <Carmenca>) o han sido arrastrados dentro de

la pronunciación castellana moderna (<Cajamarca>, <Jauja>, <Quiquijana>). Es seguramente a una modalidad de quechua semejante a la caracterizada en los párrafos precedentes a la que alude Ulloa y Mogollón en su “Relación de la provincia de los collahuas”, cuando nos dice que los indios “de la provincia de *Cavana* hablan la lengua general del Cuzco *corruta y muy avillanada*” (énfasis agregado; cf. Ulloa [1586] 1965: 329), donde lo de “corruta” y “avillanada” no se puede entender modernamente, en la medida en que dicha variedad no difiere mucho de la cuzqueña actual, sino en tanto se la juzgaba con los mismos ojos de la época en que se evaluaba en términos muy similares a la variedad marítima descrita por fray Domingo de Santo Tomás, precisamente por registrar tales rasgos<sup>5</sup>.

Pues bien, tras la exposición hecha hasta aquí, creemos estar en condiciones de señalar que las trazas del quechua chinchano identificadas en la documentación examinada son suficientes para apuntalar la tesis de la procedencia costeña del quechua sureño, y así es como ella, en ausencia de una alternativa antagónica (descartada la versión tradicional del origen cuzqueño de la lengua), parece haber encontrado cierto consenso entre los especialistas del área. Faltaba, sin embargo, la prueba contundente a favor de la mencionada hipótesis, la misma que, a la par que afianzara las evidencias acumuladas a la fecha, aportara los datos lingüísticos decisivos que demostraran el uso corriente del quechua chinchano en la sierra centro-sureña peruana por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVI. Nuestro paso siguiente estará destinado a proporcionar dicha evidencia.

## 2. Nueva documentación

Asumiendo que los materiales examinados hasta aquí constituyen prueba de la indudable presencia de rasgos chinchanos en el quechua de la región centro-sureña peruana del siglo XVI, no debe perderse de vista que tales informaciones comportan a lo sumo una evidencia indirecta respecto de la existencia de la variedad quechua mencionada, toda vez que, debido a la naturaleza de su registro (procedente de la tradición oral fundamentalmente), no constituyen prueba directa

5 La designación de dicha variedad como “chinchaisuyo” perdurará hasta el siglo XIX, según se puede ver en un documento redactado por Clemente Almonte (1813), cura de Andahua (Condesuyos, Arequipa), y dado a conocer por Luis Millones. Se dice allí que en el partido de Condesuyos “el idioma general [...] es el *quichua*; [también hablan algunos] la aymará, coli, puquina, isasi y *chinchaysuyo*” (énfasis agregado; cf. Millones 1971). Nótese como, en el pasaje citado, *quichua* (es decir la variante cuzqueñizada moderna) se opone a *chinchaysuyo*.

y palpable de su empleo como lengua de uso común y corriente en el contexto temporal y espacial delimitado. Sin embargo, conforme lo anunciáramos, creemos que dicha carencia puede ser remediada ahora, en gran medida, gracias a los textos quechuas ofrecidos por el canónigo Pedro de Quiroga en sus “Colloquios de la verdad”, obra escrita hacia fines de la década del 60 del siglo XVI, pero que permaneció inédita hasta 1922<sup>6</sup>.

Conforme lo señalamos en el estudio que hicieramos sobre el quechua registrado por el autor mencionado (*cf.* Cerrón-Palomino 1991), el corpus lingüístico en referencia está constituido por cuatro parlamentos en boca del personaje central de la obra, el indio ladino Tito, los mismos que se reducen, en textos de variada extensión, a una lamentación, a dos protestas, y a una súplica trunca, que remata en castellano (ver Apéndice II). Los parlamentos aludidos constituyen un valiosísimo corpus por dos razones fundamentales: en primer lugar, el material contenido en ellos es coherente con los conocidos rasgos chinchanos encontrados en los documentos inspeccionados hasta aquí; y, en segundo término, a diferencia de estos, los proporcionados por el presbítero Quiroga son, por primera y única vez, producto de su propia cosecha, pues se trata de textos elaborados por él mismo, haciendo uso contante y sonante de la lengua que había conseguido dominar estupendamente como experimentado doctrinante de indios que era. Los textos del “Colloquio” tienen, pues, la virtud de probar de manera fehaciente que el quechua sureño colonial, antecesor de las variedades de Ayacucho y del Cuzco, no solo estaba entroncado directamente con la variedad costeña de la lengua sino que se lo usaba amplia y plenamente en la región meridional peruana a lo largo del siglo XVI. En tal sentido, quisiéramos rectificarnos aquí de la posición asumida en el artículo previamente citado, en el que, por un lado, le asignábamos al material quechua una filiación directamente costeña, descartando toda procedencia serrana; y, por el otro, poníamos en duda la paternidad del mismo, sugiriendo que pudiera ser, si no elaboración del propio fray Domingo de Santo Tomás, al menos el producto de una redacción que habría contado con el asesoramiento del ilustre sevillano.

---

6 La obra, cuyo subtítulo anuncia que Trata de las Causas e inconvenientes que impiden la Doctrina Xpiana e conversión de los indios de los Reinos del Piru. Otrosi trata de la entrada y conquista de aquel Reino y de los daños e males e agravios que los indios padeçen y el estado en que al presente esta la justicia e doctrina que se les administran, fue editada por Julián Zarco Cuevas, en Sevilla, como parte del Tomo VII de la Biblioteca Colonial Americana, pp. 37-130. El documento fue editado posteriormente, con sendos estudios introductorios de carácter filológico y textual, por Daisi Rípodas Ardanaz (1992) y recientemente, de manera mucho más esclarecedora, por Ana Vian Herrero (2009).

¿Cómo explicar el cambio radical en nuestras apreciaciones sobre el origen y la autoría del material quechua de los “Colloquios”? Al respecto, debemos confesar que dos fueron las razones fundamentales por las cuales habíamos llegado a nuestra primera conclusión. En primer lugar, partimos de un presupuesto en el que habíamos caído los especialistas del área, consistente en asumir que las variedades modernas del ayacuchano y del cuzqueño eran versiones evolucionadas de formas dialectales originarias configuradas en sus espacios geográficos respectivos, incompatibles por consiguiente con hablas que registrarán los conocidos rasgos chinchanos, y cuya presencia podía explicarse en todo caso como fenómenos incidentales de superestrato. Dentro de esta concepción, la sola idea de que en una etapa tardía como la colonial pudiera gestarse variedades como la ejemplificada por Quiroga quedaba fuera de lugar<sup>7</sup>. De otro lado, en cuanto a la paternidad de los parlamentos quechuas, las noticias del autor de la obra con que contábamos hasta entonces eran sumamente escuetas y fragmentarias que no permitían, más allá de las insinuaciones que hace (pues dice tener “muy larga experiencia de muchos años [...] doctrinando aquellos naturales”), adivinar su condición de experto lenguaraz y de esforzado cura doctrinante. Gracias a las pesquisas emprendidas por Daisy Rípodas y Ana Vian Herrero, a las cuales deben añadirse las oportunas precisiones que viene aportando nuestro colega y amigo Luis Miguel Glave en su retiro de Sevilla, hoy podemos disponer de mayor información sobre la vida y la obra del clérigo Quiroga, en particular sobre su actuación perulera, conflictiva y polémica, en la segunda mitad del siglo XVI, teniendo como escenario la sierra centro-sureña del Perú colonial.

Así, pues, para referirnos solo a algunos aspectos del periplo vital del sacerdote (¿franciscano?) que inciden en el tema que nos interesa<sup>8</sup>, debemos

---

7 Sospechamos que esta es la razón por la cual Torero, al comentar nuestro trabajo citado, tampoco se atreve a considerar como muestra de quechua sureño el de los textos en consideración, prefiriendo señalar que se trataría de una variedad cercana a la costeña (cf. Torero 1995: 15, nota 2). Incidentalmente, las diferencias en la notación de las sibilantes que el mencionado investigador cree ver en ambos autores no son tan evidentes como lo sostiene, pues, al revisar todo el corpus quechua del dominico, pronto caemos en la cuenta de que DST no solamente emplea <gua> en interior de palabra (<chagua> ‘crudo’, <guagua> ‘criatura’, <tagua> ‘cuatro’, etc.) sino que también, al lado de <puxa-> ‘conducir’, escribe <pusa-> para lo mismo.

8 Los jalonamientos biográficos ofrecidos, que enriquecen y corrigen algunos de los datos aportados en nuestro trabajo citado (cf. *art. cit.*, § 1), han sido tomados de los estudios preliminares de Rípodas Ardanaz (cf. *op. cit.*, § 2) y de Vian Herrero (cf. *op. cit.*, cap. II), a los cuales deben agregarse las noticias inéditas y de primera mano que nos brindara en comunicación personal nuestro amigo Luis Miguel Glave (13-05-2010 y 26-11-2010), las mismas que obligan a revisar algunos aspectos del periplo indiano del autor,

mencionar que Pedro Marino de Quiroga, nacido en Medina del Campo alrededor de 1520, se encuentra en el Perú hacia 1546 o 1547, sin que sepamos por ahora más de él por espacio de una década. En efecto, diez años después figura ya como apoderado de Diego y Francisco Hilaquita, hijos de Atahualpa residentes en el Cuzco, certificando una probanza que se había hecho en tal sentido unos años antes (1554), motivo que lo habría acercado a fray Domingo de Santo Tomás, quien abogaría más tarde por otro de los hijos del inca, apellidado también Hilaquita. En 1557 lo encontramos actuando como doctrinero de los indios del repartimiento de Velille (Chumbivilcas), donde no obstante que la mayor parte de la población hablaba la “lengua chunbibilca”, que no era sino una variedad aimaraica, no faltaban algunos que se manejaran por “la general del inga” (cf. Acuña [1586] 1965: 322). En la segunda mitad de 1561, estando en el tambo de Andahuailas como cura remunerado por el capitán y encomendero Diego Maldonado “El Rico”, participa en un sonado caso a favor de la perpetuidad de las encomiendas, oponiéndose a la delegación de curacas que se dirigían a Lima para contradecir dicha disposición<sup>9</sup>. Regresa a España no antes de 1562, donde permanece por espacio de ocho años, tiempo dentro del cual debió haberse empeñado en redactar sus “Colloquios” (siendo 1569 la fecha más probable de su composición). Nombrado como canónigo del Cuzco algunos años después, regresa al Perú en julio de 1570, y al año siguiente lo encontramos ejerciendo paralelamente el cargo de comisario de la Inquisición de Lima en la ciudad imperial. El virrey Toledo, conocedor de su pericia en cuestiones indianas, lo designa visitador eclesiástico de la provincia de Arequipa, y en 1573 viaja a Charcas para intervenir en una cuestión de límites con el obispado del Cuzco. No se sabe la fecha de su muerte, acaecida en la ciudad imperial, pero ello debió haber ocurrido entre 1588 y 1592.

Pues bien, no obstante las lagunas de información respecto de la vida y obra de tan importante personaje, creemos que las pinceladas biográficas ofrecidas

---

entre ellos la fecha de su regreso a España, que inicialmente se pensaba que habría ocurrido en 1560.

9 Resulta interesante, desde el punto de vista lingüístico, el pleito en el que se ven envueltos el intérprete de la delegación de la comitiva cuzqueña, el mestizo panameño Antón Ruiz y nuestro autor, entre otras cosas, por la traducción del término <landy> (proveniente de *\*ranti*), que en quechua significaba simplemente ‘reemplazo, sustituto’. Quiroga acusa a Ruiz de estar soliviantando el ánimo de los curacas al emplear el mencionado vocablo dándole el significado de ‘venta’, queriéndoles hacer entender que eso era precisamente lo que buscaba el rey, venderlos como esclavos a sus encomenderos, bajo la figura de la perpetuidad. Agradecemos a Luis Miguel Glave por detallarnos los incidentes en torno a la actuación de nuestro autor en Andahuailas, destacando la importancia de los alcances manipulatorios de que es objeto la voz quechua <landy>.

son suficientes para formarnos una idea del rol preponderante que jugó como doctrinero de indios y perito en quechua en distintos escenarios que cubren el territorio comprendido entre Andahuailas y Charcas. No debe sorprender entonces que uno de los cuestionamientos fundamentales que formula en sus “Colloquios”, en especial en el último, que trata “de la doctrina xpiana y conversión de aquellas gentes y de las causas que lo impiden”, tenga que ver con los procedimientos de evangelización seguidos hasta entonces, los mismos que, aparte de llevarse a cabo de manera violenta y compulsiva (“a coçes y puñadas”), pasaban por alto las barreras idiomáticas que impedían una comprensión del mensaje cristiano por parte de los naturales (“ni sabeis nuestra lengua ni nosotros entendemos la vuestra, y querriades que os entendiésemos los conceptos y adivinasemos lo que nos quereis decir”, se queja Tito). De esta manera, Quiroga se declara tempranamente partidario de la evangelización en lengua indígena, adelantándose a las disposiciones sinodales de la época, y que, aunque aprobadas en el II Concilio Limense (1567-1568) haciendo eco de los decretos emanados del Concilio Tridentino, solo se llevarán a la práctica luego de las medidas adoptadas en tal sentido por el Concilio Tercero (1583-1584). Por lo que respecta a los textos quechuas que ofrece en su obra, ahora creemos estar en condiciones de despejar toda duda de que no fuera producto de su competencia y dominio personal de la lengua (“que fácil es de aprender, o a lo menos entender”).

### 3. El quechua de Quiroga

En relación con los textos quechuas de los “Colloquios” debemos recordar que ya nos hemos ocupado de ellos en el artículo mencionado previamente, en el que ofrecemos un análisis fonológico y léxico-gramatical de los mismos, de manera que nos relevamos de la necesidad de volver sobre el tema<sup>10</sup>. Bastará entonces con destacar acá, una vez más, los rasgos “chinchaisuyos” del corpus respectivo. De los elementos diagnósticos conocidos, encontramos allí, dadas la parvedad

10 En tal sentido, la versión interpretada y transliterada que ofrecemos de ellos en el Apéndice II, es prácticamente la misma que dimos a conocer con anterioridad. Sírvanos la ocasión para señalar que en dicho trabajo la versión del original del primer texto presenta la supresión de una línea, que en esta oportunidad ha sido restablecida. Señalemos también de paso que las interpretaciones de los textos ofrecidas en la reediciones de los “Colloquios”, la de Gunnar Mendoza en la edición de Rípodas y la de Carmelo Chaparro en la versión de Vian Herrero, pecan de los mismos errores a los que nos tienen acostumbrados los quechuistas de buena voluntad: la lectura anacrónica de los textos a partir del quechua moderno de sus intérpretes contemporáneos, en este caso el chuquisaqueño y el cuzqueño, respectivamente. Ver, sobre lo último, nuestra discusión en el ensayo II-11.

del texto y la naturaleza perlocutoria del mismo, uno de ellos manifiestamente presente y otro más bien sugerido. Veamos los dos casos por separado.

El primero es el de la sonorización. Como en el caso de los materiales de Betanzos, en los del canónigo Quiroga el fenómeno en cuestión se da no solo en el nivel léxico, como en <indi> ‘sol’ (es decir *\*inti*), <inga> ‘inca’ (o sea *\*inqa*), y <sũngu> ‘corazón’ (es decir *\*šunqu*), sino también, y de manera mucho más interesante, en el nivel gramatical, concretamente en el sufijo de segunda persona actora <-ngui>, según se ve en <çaquiguarcangui> ‘me dejaste’ (o sea, *\*saqi-wa-rqa-nki*) y en <macahuangui> ‘me pegas’ (es decir *\*maqa-wa-nki*), etc. El segundo fenómeno, esta vez sugerido, es la distinción entre las sibilantes dorsal /s/ y apical /š/, representadas mediante las grafías <ç> y <s>, respectivamente. Tenemos así, por un lado, <çaqui-> ‘dejar, abandonar’ (es decir *\*saqi-*) y <cauça-> ‘vivir’ (o sea *\*kawsa-*); y por el otro, <simi> ‘boca’ (es decir *\*šimi* ‘boca’), <pusa-> ‘conducir’ (o sea *\*puša-*), que también se da en el sufijo de primera persona de futuro <-sac>, como en <casac> ‘seré/ estaré’ (es decir *\*ka-šaq*) y en <villasacmi> ‘diré/contaré’ (o sea *\*wiša-šaq-mi*). No estamos aquí, entonces, ante una variedad como la registrada por Betanzos, donde la distinción de sibilantes se hace entre /s/ y /š/, en la que la segunda se correlaciona con /š/. Esto se puede apreciar también en la forma como escribe el topónimo nuestro autor: <Casamalca> (es decir /kaša-malka/; cf. pág. 389 de la ed. de Vian Herrero) y no <Caxamalca>, que es como lo hacen el cronista mencionado (cf. Betanzos, *op. cit.*, I, II, 4) y otros historiadores de su época. En tal sentido podemos señalar que las sibilantes del texto de los “Colloquios” se parecen más a las de la variante registrada en la primera gramática quechua que, a diferencia de lo que ocurre en el vocabulario, registra la oposición dorsal-apical (/s/ versus /š/) y no la dorsal-palatal (/s/ versus /š/). Tocamos así, en este punto, un tema nebuloso y muy poco comprendido de la historia del quechua sureño en su conjunto, del que tampoco se libra naturalmente la variante marítima de la lengua. Todo conduce a pensar que en el quechua sureño de la primera mitad del siglo XVI confluían los dos sistemas de sibilantes que, con el pasar del tiempo, hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, irían fusionándose en ambos casos a favor de la dorsal /s/, con pérdida de los fonemas equivalentes /š/ ~ /s/, que es lo que caracteriza a los dialectos sureños modernos en su conjunto (ver, para el tema, nuestra discusión en Cerrón-Palomino 2012b: 8, § 2).

#### 4. La “lengua general”

Según se desprende de la documentación aportada, en particular la de Betanzos y la de Quiroga, no parece haber duda de que la variedad de quechua adoptada

como lengua oficial por los últimos incas de la dinastía cuzqueña (ver, por ejemplo, la cita de Murúa en nuestro epígrafe) haya sido precisamente un dialecto muy semejante al llamado chinchaisuyo o marítimo. Gracias a los textos ofrecidos por Quiroga, de puño y letra personales, ahora podemos estar seguros de que dicha variedad *κοινή*, afianzada y difundida como lengua vehicular en las campañas de conquista incaicas, seguía teniendo vigencia en los tiempos iniciales del período que Lockhart llama de la “conquista”, y que el estudioso norteamericano extiende hasta 1560 (cf. Lockhart [1968] 1982: 17). Como se dijo, tal variedad no se diferenciaba mucho del quechua subyacente a la gramática del Nebrija indiano, quien, por otra parte, en ningún momento declara la procedencia geográfica concreta del dialecto que describe —ahora ya lo sabemos— en razón del carácter funcionalmente ecuménico que lo caracterizaba, incluso tras el derrumbe del imperio, cuando redactaba su tratado gramatical y compilaba su vocabulario<sup>11</sup>. Se nos hace evidente también como, para los orejones del Cuzco de quienes el cronista soldado obtiene la información respectiva, “la lengua general que se usó por todas las provincias” habría sido “la que usavan y hablaban” los *quichos* de Andahuailas (cf. Cieza de León [1551] 1985: XXIV, 104), los mismos que a su vez, hay que inferirlo, la habrían aprendido de los chinchas y chancas antes de aliarse con los incas (ver ensayo anterior, § 3.3)<sup>12</sup>. Como en el caso de sus aliados, los soberanos cuzqueños también se quechuarían luego, abandonando su aimara local, oficial por lo menos hasta el reinado de Pachacuti Inca Yupanqui.

Debemos precisar, sin embargo, que la “lengua general” a la que nos estamos refiriendo no es la misma de la que nos hablan los traductores del Tercer Concilio Limense ni sus seguidores, entre ellos los ilustres mestizos Blas Valera y Garcilaso (cf., por ejemplo, Garcilaso Inca [1609] 1943: VI, III-IV), para

11 Declara el ilustre sevillano, en la dedicatoria de su obra al Rey, que el idioma que describe “es le[n]gua que se comunicaua, y de que se *vsaua* y *vsa*, por todo el señorío de aquel gran señor llamado Guaynacapa, q[ue] se estiēde por espacio de mas de mil leguas en largo, y mas de ciēto en ancho. En toda la qual se vsaua generalmente della de todos los señores, y principales de la tierra, y de muy gran parte de la gente comu[n] della” (énfasis agregado; cf. Santo Tomás, *op. cit.*: “Prólogo”). Nótese, particularmente, la continuidad del uso de la lengua al momento de dar remate a su obra, la misma que saldrá a luz diez años después de haber sido elaborada.

12 No extrañe entonces que, cuando el mismo cronista cita a guisa de ejemplo algunas palabras de la “lengua general”, de la que él dice haber aprendido “lo que [le] bastava para preguntar muchas cosas por donde quiera que andava”, lo haga ilustrándonos sin proponérselo la presencia de dos de los rasgos chinchaisuyos que mencionamos. En efecto, en la breve lista de ejemplos ofrecidos encontramos <luna> “hombre”, <lle> “orejias” y <sunga> (sic) “las narizes”, todas provenientes de \**runa*, \**rinri* y \**sinqa*, respectivamente (cf. Cieza de León [1551] 1985: cap. XXIV, 70).



quienes el referente de dicho membrete no es ya la *lingua franca* en uso hasta la segunda mitad del siglo XVI, a la que recusan explícitamente<sup>13</sup>, sino la variedad normalizada que entroniza el sínodo limeño tomando como dialecto modélico el cuzqueño, que para entonces, decapitada la *élite* incaica que se manejaba con la variedad aprendida de los *quichoas*, había venido reconfigurándose en los términos en que lo conoceríamos más tarde, constituyéndose en una nueva *κοινή*<sup>14</sup>.

Si la remodelación mencionada estaba ocurriendo con el dialecto cuzqueño, ¿qué suerte corría la “lengua general” hablada al poniente del Cuzco, entre Andahuailas y Huancavelica, pasando por Huamanga? ¿Cómo explicar la fisonomía actual del llamado quechua ayacuchano que, aunque distinta de la del cuzqueño, se muestra más próxima a la de este, por lo menos fonológicamente (al haber “recuperado” sus consonantes sordas y restablecido la /r/ inicial) y léxicamente (al haberse depurado de “centralismos”), en relación con la que osentaba hasta bien entrado el siglo XVI? En una palabra, ¿cómo entender el proceso de *deschinchaización* por el que atravesó el quechua ayacuchano, que ahora forma parte de la rama sureña a la par que el cuzqueño (QII-C)? La respuesta, ya sugerida por Torero (1995: 14) y elaborada por Itier (2000), parece estar en los profundos cambios políticos y administrativos de la colonia que modificaron sustancialmente la estructura socioeconómica del sureste peruano, teniendo la explotación de las minas de Porco, Potosí y Oruro como su eje central, a partir

13 Así, lo hacen, en efecto, al declarar, para la parte que nos interesa, que “los que hablá corruptamente esta lengua mudan la *ca*, *qui*, en *ga* [,] *gui*, como en *Inga*, *ringui*, por *ynca*, *ringui* [‘vas’]: la *r*. en *l*, como *chilin* por *chirin* haze frío” (énfasis provisto; cf. Tercer Concilio [1584-1585] 1985: “Anotaciones”, fol. 74 v). Tenemos allí, como se ve, dos de las características propias del quechua de origen chinchano: la sonorización de las oclusivas sordas tras nasal y la lateralización de la *r*, aunque en esta oportunidad, y en vista del ejemplo ilustrativo proporcionado, más parece efecto de sustrato aimara.

14 Entre los factores que coadyuvaron a dicha reconfiguración pueden mencionarse, en primer lugar, la cuasi extinción de la nobleza incaica cuzqueña, usuaria de la variedad chinchana de la lengua, a raíz de las guerras civiles desatadas por Huascar y Atahualpa, así como la “despoblación” de la ciudad del Cuzco “y los de en torno della” para que fuesen a Quito a “hazer el nuevo Cuzco” (cf. Betanzos, *op. cit.*, II, fol. 125v); en segundo lugar, la composición multiétnica de los mitmas asentados por disposición de los últimos incas en el Cuzco y regiones contiguas, los cuales debieron aprender el quechua de la población mayoritaria del lugar, con fuerte interferencia aimara; en tercera instancia, la selección hecha por el Tercer Concilio Limense a favor de dicha variedad como medio de evangelización, afianzándola y dotándola del prestigio que necesitaba. Sobre la presencia de mitmas en el Cuzco incaico y el rol integrador que jugaron en el proceso de transfiguración étnica y reconfiguración idiomática de la región, ver ahora Gabriela Ramos (2011: 26-28).

de las cuales se establecieron redes que tejieron y engarzaron toda la región sureña comprendida entre Huancavelica por el norte y Potosí por el sur, concentrando productos y mercancías, y movilizandó ingente mano de obra en las ciudades que jalonaban dicho espacio: Huancavelica, Guamanga, Cuzco, La Plata y Potosí. Dentro de dicho panorama propiciado por la *pax toledana* fue desarrollándose la nueva *κοινή*, basada esta vez en el quechua normalizado y apuntalado por el Tercer Concilio, cuyos mentores trasladaron al mundo andino la idea renacentista del hablar cortesano como el dechado del buen decir. De esta manera, el circuito comunicativo de trajinantes establecido por el mercado interno colonial (cf. Glave 1989), y para hablar solo de las ciudades serranas conectadas por él, tuvo como *lingua franca* la nueva “lengua general” de base cuzqueña, responsable de la remodelación de la variedad quechua hablada entre Huancavelica y Andahuailas, deviniendo finalmente en el ayacucho-chanca moderno<sup>15</sup>.

## 5. Observaciones finales

En este apartado terminal, quisiéramos destacar, a manera de resumen, algunos de los aspectos más saltantes que se derivan de la discusión ofrecida en las secciones precedentes del trabajo y de la hipótesis central que la subyace. En primer lugar, nos referiremos a los aspectos que atañen directamente al tema desarrollado en él; en segundo término, haremos alusión a las implicaciones que acarrea, desde el punto de vista de la historia del quechua sureño, la postulación del origen chinchano de la variedad sureña de la lengua.

En cuanto al primer punto, debemos destacar cuatro aspectos que parecen desprenderse con bastante robustez del examen de los materiales examinados de Pedro de Quiroga y de Juan de Betanzos: (a) la corroboración del origen chinchano del quechua sureño, gracias al registro de datos lingüísticos que por su naturaleza y por la forma en que han sido consignados superan sustancialmente los que hasta ahora se manejaban; (b) habiendo probado ser afín a la chinchana, la variedad sureña (hablada entre Huancavelica, Guamanga, Andahuailas y el Cuzco) era otra de las manifestaciones locales de la “lengua general” del inca-rio; (c) como tal, se trataba de una variedad en proceso de arraigo dentro de un

---

15 A esta nueva *lingua franca* se refiere con seguridad fray Diego de Ocaña, confundiendo términos —hoy lo sabemos—, cuando nos dice que la “lengua del Cuzco es la que se habla generalmente por todo el Pirú, porque el Inga mandó que se hablase en todas partes para que se entendiesen todos. Porque hay tanta variedad de lenguas, que en cada pueblo es diferente la una de la otra, y con la general que uno sepa, pasará por todas partes entendiéndole” (cf. Ocaña [1605] 2010: 470).

territorio de habla originariamente aimaraica y conviviendo con hablas supérestites de la misma; y (d) queda demostrada su vigencia hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVI, en que empezará a reconfigurarse, en plena etapa colonial, a partir de otro modelo deliberadamente inducido, esta vez con base proveniente del Cuzco.

Con respecto al segundo punto, las consecuencias más drásticas de la hipótesis adelantada serían: (a) que el quechua sureño moderno, y el ayacuchano en particular<sup>16</sup>, serían de formación relativamente reciente, no pudiendo remontar más allá de fines del siglo XVI; (b) en términos cronológicos, su configuración sobre la base de la proto “lengua general” de corte chinchaisuyo habría ido consiguiéndose a costa del desplazamiento gradual del aimara, la lengua vehicular de Huari, a lo largo del Período Intermedio Tardío; (c), por consiguiente, la hipótesis sugerida por Heggarty y Beresford-Jones (ver ensayo III-13, § 3.3) en el sentido de que el quechua sureño habría sido difundido por Huari, que habría sido su “driving force”, y no por los chinchas y chancas tardíos, tropieza con serias dificultades de orden cronológico como el que acabamos de señalar; y (d), del mismo modo, sostener que una forma antigua del quechua ayacuchano, que habría estado más próximo al proto-quechua, y que pudiera haber sido la “lengua matriz” de todos los dialectos sureños, como lo hace Adelaar (2011, 2012a, 2012b), encuentra su mayor obstáculo ante la demostración del carácter tardío, en verdad colonial, de la configuración de dicha variedad.

---

16 El siguiente pasaje de la “Relación de la ciudad de Guamanga”, territorio donde floreciera la capital de Huari (Viñaque), es muy elocuente al respecto. Leemos allí que los indios de la jurisdicción mencionada tienen “diferentes lenguas, porque cada parcialidad habla su lengua diferente, aunque todos hablan la general del Cuzco que les mandaron hablar generalmente los Ingas, y se han quedado en este uso, que es muy necesario, usando la suya y la natural entre sí” (*cf.* Ribera y Chaves [1586] 1965: 188). De esta manera, la “lengua general” de corte chinchaisuyo (y no la “general del Cuzco” como se lee en el pasaje; *cf.* con lo señalado en la nota anterior) se imponía por encima de las hablas de los mitmas trasladados allí por los incas y de los indios de visita establecidos posteriormente por el virrey Toledo (*cf. loc. cit.*, 184).

# Apéndice I

## Quechua de Betanzos (1551)

1.

<aco çapa ynğa aucayquita atixũ llaçxainioc tiangui cuna punchaupi>  
|aku, sapa inça, awça-yki-ta ati-şun, llaşa-y-ni-yuq tiya-nki kuna(n) p'unchaw-pi|  
“bamos solo Rey y vençeremos a tus enemigos que oy en este dia ternas contigo  
prisioneros” (I, VII, 12).

2.

<cay pacha tucoptin atarixunxi llaçanchic runa caoçarispa aichantin ymanam  
cuna canchic>  
|kay pacha tuku-pti-n ata-ri-şun-şi llaçan-chik runa, kawsa-ri-şpa, aycha-ntin,  
ima-na-m kuna(n) ka-nchik|  
“que quiere dezir desde que este mundo se acaba desde que nos emos de leban-  
tar todas las gentes con uida y con esta carne bien ansi como agora somos” (I,  
XX, 49v-50).

3.

<caiñoç aprandicanga/ caiño caprandicachun>  
|kay ñuqa-p randi ka-nqa kay ñuqa-p randi ka-chun|  
“que dize este sera en lugar de mi persona/ ese sea en lugar de mi persona” (I,  
XXVII, 64).

## Apéndice II

### Quechua de Pedro de Quiroga (1569)

#### (a) Versión original

##### *Primer texto*

<A ingaya a apoya maipi Cangui Capac ya indi yayaiqui guan chu cangui ya guacchai quicta hinapacchu çaquí guarcangui capacya pusaguay are caillaiqui man casac ingaya, suguita [sic] ruroita mi cupullaguai inguaya [sic] çaçau [sic] manchu sina ña caricui pachapi cauçaita monanichu pusaguai indiya pusaguai guanacaureya>

“O Señor y Rey mio; o gran Señor, ¿A dónde estas Rey y Señor mio; estas, Señor, con tu padre y Señor nuestro Sol? ¿Y para esto desamparaste y dexaste a tus pobres? Señor y Rey mio, llevame, pues, y estare a par de Ti, Señor Rey mio. Suplícote que comas mi corazón y mis entrañas: ¿puedo yo vivir con tantos y tan grandes trabajos? ¿Quiero yo vida? Llevame, Sol mio y Señor, llevame Dios mio y Hacedor mio”.

##### *Segundo texto*

<Ay, Ay, ymanam señor ya, y ma manta maca huangui a Dios ya>

“¿Qué es esto señor? ¿Por qué causa me castigas y me das, o señor Dios?”

##### *Tercer texto*

<Pichare rimarca Castilla psiminta chicalla señoría, chicalla apoya; y ma hochay manta açota huangui, a Dios ya?>

“¿Qué se yo quien hablava lengua de Castilla? No mas, señor mio: no mas, capitán; por qué culpa o causa me açotas, o señor Dios?”

##### *Cuarto texto*

<Chicalla señor ya villa sacmi apoya>

“No mas, señor mio, que yo, hablare capitán”.

## (b) Versión normalizada

*Primer texto*

|¡A inga-ya, a apu-ya! ¿May-pi ka-ngi, qhapaq-ya? ¿Indi yaya-yki-wan-chu ka-  
ngi-ya? ¿Wakcha-yki-kta hina-paq-chu saqi-wa-rqa-ngi? ¡Qhapaq-ya, puşa-wa-y  
ari qaylla-yki-man ka-şaq, inga-ya! ¡Şungu-y-ta, ruru-y-ta mikhu-pu-lla-wa-y,  
inga-ya! ¿Kawsa-y-man-chu şina ñaka-ri-ku-y pacha-pi? ¡Kawsa-y-ta muna-ni-  
chu! ¡Puşa-wa-y, indi-ya, puşa-wa-y, wanaqawri-ya!|

‘¡Oh, inca mío, oh mi señor! ¿Dónde estás poderoso señor mío? ¿Acaso estás,  
pues, con tu padre el Sol? ¿Acaso me abandonaste para ser huérfano tuyo? ¡Oh,  
señor mío, llévame, pues! ¡Estaré cerca de ti, oh, inca mío! ¡Come, inca mío, mi  
corazón y mis entrañas! ¿Podría acaso vivir en esta tierra de sufrimientos? ¡No  
quiero vivir! ¡Llévame, oh Sol, llévame oh Huanacauri!’

*Segundo texto*

|¡Ay, ay, ima-na-m, señor-ya? ¿Ima-manta maqa-wa-ngi-ya, Dios-ya?|  
‘¿Qué pasa, señor mío? ¿Por qué causa me castigas, pues, Dios mío?’

*Tercer texto*

|¡Pi-ch-ari rima-rqa Castilla-p şimi-n-ta! ¡Chhika-lla, señor-ya, chhika-lla apu-  
ya! ¿Ima hucha-y-manta azota-wa-ngi-ya, Dios-ya?|  
‘¿Quién, pues, habría hablado la lengua de Castilla? ¡Ya no más, señor mío, bas-  
ta ya, mi señor! ¿Por qué falta mía me azotas, oh señor Dios?’

*Cuarto texto*

|¡Chhika-lla, señor-ya! ¡Willa-şaq-mi, apu-ya!|  
‘¡Basta ya, señor mío! ¡Hablaré, señor mío!’

# Índice de términos

El índice ofrecido comprende tres secciones: (a) nombres comunes; (b) nombres propios de divinidades, de personajes míticos, y de jefes étnicos; y (c) topónimos. Lejos de ser una lista exhaustiva, solo se consignan los términos que, a lo largo de la exposición, han sido objeto de algún tratamiento, sea que se los haya invocado a manera de ejemplo o hayan sido etimologizados.

En la primera columna aparecen los nombres tal como fueron registrados en los materiales empleados; en la segunda se ofrece su filiación idiomática y la etimología respectiva propuesta; finalmente, en la tercera columna, se hacen los envíos al texto por secciones, número de ensayo y párrafos.

La ortografía de las formas etimológicas es la correspondiente a la de los alfabetos oficiales del quechua y del aimara tanto en el lado peruano como en el boliviano, salvo en casos inevitables en los cuales se echa mano de algunos símbolos especiales ([ĉ], [š] y [š̃]).

Notemos, finalmente, que P, A y Q son abreviaciones para puquina, aimara y quechua, respectivamente. Por lo demás, las combinaciones P/A, P/Q quieren indicar que la naturaleza híbrida del nombre, pudiendo tener filiación aimara o quechua con base puquina; Q/A o A/Q, por su parte, remiten a una etimología quechua-aimara o aimara-quechua, respectivamente.

## Nombres comunes

<acso ~ acxo ~ axco>	< Q	*aqšu	(I-1, § 4)
<auca ~ sauca>	< P	*chajuka	(I-3, § 3.1.1)
<cachi>	< P	*qachi	(I-3, § 3.1.1)
<capac>	< P	*qhapaq	(I-2, § 6.1.2; I-4, § I; III-13, § 4)
<coa ~ coac>	< P *	quwa(q)	(I-2, § 5)
<corequenque>	< P/Q	*quri qinqi	(I-3, § 3.3)
<chima>	< P	*chima	(I-3, § 3.1.4)
<huacanqui>	< P/Q	*wak'a-na iki	(I-4, § 2.5)
<huaya ~ baya ~ paya>	< P	*paya	(II-8, § 3.1, n. 5; II-12, § 2, n. 4)
<inca>	< P	*inqa	(I-1, § 4)
<inti ~ indi> ~ <anti>	< P	*inti	(I-2, § 6.1.2, n. 32)
<iqui>	< P	*iki	(I-2, § 5, n. 18; I-4, § II)

<layca>	< P	<i>*rayqa</i>	(I-2, § 6.1.1)
<panaca>	< P/A	<i>*pañ-a-qa</i>	(I-3, § 3.1.13)
<poques>	< P/Q	<i>*puqi-ş</i>	(I-2, § 5, n. 15)
<punchao>	< Q	<i>*pun-çaw</i>	(I-2, § 6.1.2)
<quiruyqui>	< P	<i>*kiru iki</i>	(I-4, § 2.1)
<quiz ~ quis>	< P	<i>*khisi</i>	(I-2, § 6.1.2; III-13, § 4)
<raque ~ laque>	< P	<i>*raqhi</i>	(I-2, § 5, n. 14; II-8, § 3.1, n. 5)
<raymi ~ laymi>	< P	<i>*raymi</i>	(I-2, § 6.1; III-13, § 4)

## Nombres propios

<Ailli>	< P	<i>*aylli</i>	(I-3, § 3.1.10)
<Apu Maita>	< P/Q	<i>*apu mayta</i>	(I-3, § 3.1.8)
<Ari Capaquiui>	< P	<i>*ari qhapaq iki</i>	(I-4, § 2.1)
<Atecaqui>	< P/Q	<i>*ati-(q) iki</i>	(I-4, § 2.1)
<Ateyqui>	< P/Q	<i>*ati iki</i>	(I-4, § 2.1)
<Ayar ~ Ayara>	< P	<i>*ayar</i>	(I-3, § 3.1.1)
<Ayarcache>	< P	<i>*ayar qachi</i>	(I-3, § 3.1.1)
<Ayra Canchi>	< P	<i>*ayra kanchi</i>	(I-2, § 6.1.2)
<Coaquiri>	< P/A	<i>*quwa ka-ri</i>	(I-2, § 5)
<Coarete>	< P	<i>*quwa titi</i>	(I-2, § 5)
<Collique>	< P	<i>q'ulli iki</i>	(I-4, § 2.1)
<Contiti ~ Condici>	< P	<i>*q'uñi titi</i>	(I-5)
<Copaique>	< P	<i>*qupa iki</i>	(I-4, § 2.1)
<Cuniraya>	< P/Q	<i>*q'uñi-ra-ya-q</i>	(I-5, § 7, n. 19)
<Curique>	< P/Q	<i>*quri iki</i>	(I-4, § 2.1)
<Çocço>	< P	<i>*suqsu</i>	(I-3, § 3.1.11)
<Chipinique ~ Pichinique>	< P/Q	<i>*chipi-na iki</i>	(I-4, § 2.1)
<Chuchi Capac>	< P	<i>*chuchi qhapaq</i>	(I-2, § 6.1.2)
<Hahuanina>	< Q	<i>*haway-ni-n</i>	(I-3, § 3.1.6)
<Iñaca>	< A	<i>*iñaqa</i>	(I-3, § 3.1.12)
<Localarama>	< P	<i>*ruqa rarama</i>	(I-2, § 6.1.2; I-3, § 3.1.3)
<Manco Capac>	< P	<i>*mallqu qhapaq</i>	(I-3, § 3.1.2)
<Pinao Capac>	< P/A	<i>*phina-wi qhapaq</i>	(I-2, § 6.2, n. 38)
<Quesintuu>	< P	<i>*qisi-na tuyu</i>	(I-2, § 6.1.1, n. 24)
<Rauraua>	< P	<i>*rawarawa</i>	(I-3, § 3.1.5)



<Roca ~ Loca>	< P	<i>*ruqa</i>	(I-2, § 6.1.2; I-3, § 3.1.3)
<Ruquiçapana>	< P	<i>*ruqa sapana</i>	(I-2, § 6.1.2)
<Taguapaca ~ Taapaca>	< P	<i>*tawa paka</i>	(II-12, § 4, n. 13)
<Tirique>	< P	<i>*titi iki</i>	(I-4, § 2.1)
<Tocay Capac>	< P/A	<i>*tuqa-wi qhapaq</i>	(I-2, § 2)
<Tunuupa ~ Tunupa>	< P	<i>*tunu yupa</i>	(II-12, § 4, n. 13)
<Uicaquirau>	< P/A	<i>*wisa kira-wi</i>	(I-3, § 3.1.7)
<Umantuu>	< P/A	<i>*uma-na tuyu</i>	(I-2, § 6.1.1, n. 24)
<Usca Mayta>	< P	<i>*uska mayta</i>	(I-3, § 3.1.9)
<Viracocha>	< A	<i>*wila quta</i>	(I-5, § 8, n. 20; II-12).
<Yatiri>	< A	<i>*yati-y-ri</i>	(II-12, § 4)
<Yupanqui>	< P/Q	<i>*yupa-na iki</i>	(I-1, § 4; I-4, § 2.2-2.4)

## Topónimos

<Acahuana ~ Acamana>	< P	<i>*aka wana</i>	(I-2, § 6.2; II-6, § 5.1.2.3, n. 10)
<Apuyahuiria>	< Q/A	<i>*apu hawira</i>	(II-6, § 5.1.2.3)
<Azqui>	< A	<i>*aski</i>	(II-7, § 4)
<Candarave>	< A	<i>*kança-ra-wi</i>	(I-1, § 4, n. 16)
<Capamarca>	< P/A	<i>*qhapaq marka</i>	(II-7, § 4)
<Carmenca ~ Carmenga>	< Q	<i>*qharmi-nqa</i>	(I-3, § 3.2.1)
<Caruacuchu>	< Q/A	<i>*qawra kuchu</i>	(II-7, § 4)
<Caruaraso>	< Q	<i>*qarwa rasu</i>	(II-7, § 4; III-14, § 1)
<Caxamalca>	< Q	<i>*kaša marka</i>	(III-14, § 1)
<Colcampata>	< P/Q	<i>*qullqa-na pata</i>	(I-1, § 4; I-2, § 6.1.1; II-8, § 3.1)
<Collocalla>	< A	<i>*qullu kalla</i>	(II-6, § 5.1.2.3)
<Cotacotabamba>	< Q/A	<i>*quta quta pampa</i>	(II-6, § 5.1.2.3)
<Coylloriti>	< Q/A	<i>*quyllu rit'i</i>	(I-3, § 3.1.7, n. 26)
<Cozco>	< P/A	<i>*qusqu</i>	(I-3, § 3.2.4; II-6, § 5.1.2.3; II-8, § 2.1.1)
<Challampaya>	< P/A	<i>*challa-na paya</i>	(II-8, § 3.1, n. 4)
<Chamacamarca>	< A	<i>*ch'amaka marka</i>	(I-1, § 5; II-7, § 4)
<Chaquillchaca>	< P/Q	<i>*chakill chaka</i>	(I-3, § 3.2.3)
<Chavin>	< Q	<i>*çaw-i-n</i>	(III-13, § 1.1, n. 7)
<Chuquicancha>	< Q/A	<i>*chuqi kança</i>	(II-7, § 4)

<Chuquimarca>	< A	<i>*chuqi marka</i>	(II-6, § 5.1.2.3)
<Guachuacirca>	< Q	<i>*wachwa sirka</i>	(III-14, § 1)
<Hachacachi>	< P/A	<i>*hach'a qachi</i>	(I-3, § 3.2.5)
<Haucaipata ~ Hauquipata>	< P/Q	<i>*chajuka pata</i>	(II-8, § 2.3)
<Huarochiri>	< A	<i>*waçu-cha-ri</i>	(III-13, § 2.1)
<Incancala>	< P/A	<i>*inqa-na qala</i>	(I-2, § 6.1.1)
<Iquitiri>	< P	<i>*iki titi</i>	(I-5, § 7)
<Moray(a)>	< P/A	<i>*mora-wi</i>	(I-2, § 6.1.2)
<Morochata>	< P/Q	<i>*muru ch'ata</i>	(I-2, § 6.1.2)
<Ollantaytambo>	< Q/A	<i>*ulla-nta-wi tampu</i>	(II-6, § 5.1.2.3; II-8, § 2.2)
<Omanamaru>	< Q/A/	<i>*uma-na amaru</i>	(I-1, § 4; I-2, § 6.1.1; II-6, § 5.1.2.3; II-8, § 3.1)
<Omapacha>	< Q/A	<i>*uma pacha</i>	(II-7, § 4)
<Oruisa>	< Q	<i>*uru-ysa</i>	(II-7, § 4)
<Pachachiri>	< Q/A	<i>*pacha-cha-ri</i>	(II-6, § 5.1.2.3)
<Pallata>	< P/Q	<i>*paya ch'ata</i>	(I-2, § 6.1.2)
<Pampachiri>	< Q/A	<i>*pampa-cha-ri</i>	(III-13, § 2.1)
<Paralaque>	< P	<i>*para laqhi</i>	(II-8, § 3.1, n. 5)
<Poquencancha>	< P/Q	<i>*puqi-na cancha</i>	(I-1, § 4; I-2, § 6.1.1; II-8, § 3.1)
<Poquenpuquiu>	< P/Q	<i>*puqi-na pukyu</i>	(I-1, § 4; I-2, § 6.1.1; II-8, § 3.1)
<Quimsachata>	< P/Q	<i>*kimsa ch'ata</i>	(I-2, § 6.1.2)
<Quinota>	< Q/A	<i>*qiñwa uta</i>	(II-7, § 4)
<Quiraquirá ~ Quilaquila>	< P	<i>*killa killa</i>	(I-3, § 3.1.7, n. 26)
<Quiruas>	< Q	<i>*qhiçwa-ş</i>	(I-3, § 3.17, n. 26)
<Solan>	< A	<i>*şura-ni</i>	(I-1, § 4)
<Soracocha>	< A/Q	<i>*şura qucha</i>	(I-1, § 4)
<Soravito>	< P/Q	<i>*şura wit'u</i>	(I-1, § 4)
<Soras>	< A/Q	<i>*şura-ş</i>	(I-1, § 4)
<Soray(a) ~ Solay(a)>	< A	<i>*şura-wi</i>	(I-1, § 4)
<Surichata>	< P/Q	<i>*suri ch'ata</i>	(I-2, § 6.1.2)
<Sutimarca>	< A	<i>*sut'i marka</i>	(II-6, § 5.1.2.3)
<Ticcicocha>	< Q	<i>*tiqşi qucha</i>	(I-5, § 3, n. 5)
<Tilivilca>	< P/A	<i>*titi willka</i>	(I-5, § 7)
<Titicachi>	< P	<i>*titi qachi</i>	(I-5, § 7)
<Titihamaya>	< P/A	<i>*titi amaya</i>	(I-5, § 7)
<Titinhuayani>	< P/A	<i>*titi-na waya-ni</i>	(I-2, § 6.1.1)

<Tococachi>	< P	<i>*toto qachi</i>	(I-3, § 3.2.5)
<Tutupaya>	< P	<i>*toto paya</i>	(I-3, § 3.2.5, n. 45)
<Umachata>	< P/A	<i>*uma-na ch'ata</i>	(I-2, § 6.1.1)
<Villcanuta>	< P/A	<i>*willka-na uta</i>	(I-1, § 3.2; I-2, § 6.1.1; II-8, § 3.1)
<Yarabaya>	< P	<i>*yara paya</i>	(II-12, § 2, n. 4).



## Bibliografía general

ACOSTA, José de

[1588] 1954 *De procuranda indorum salute. Obras*. Madrid: BAE, Ediciones Atlas, pp. 390-608.

[1590] 1954 *Historia Natural y Moral de las Indias*. En *Obras* del P. Acosta. Madrid: BAE, Ediciones Atlas, pp. 3-247.

[1590] 1998 *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica. Edición facsimilar y estudio introductorio de Antonio Quilis.

ACOSTA, Orlando

1998 “La muerte en el contexto uru: caso chipaya”. *Eco Andino*, 5, pp. 8-40.

ACUÑA, Francisco de

[1586] 1965 “Relación fecha por el corregidor de los Chumbivilcas”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.): *RGI*, pp. 310-325.

ADELAAR, Willem F.H.

1987a “Aymarismos en el quechua de Puno”. *Indiana*, 11, pp. 223-231.

1987b “Comentarios” a TORERO, Alfredo 1987. *Revista Andina*, 10, pp. 373-375.

2011 “Trayectoria histórica de la familia lingüística quechua y sus relaciones con la familia lingüística aimara”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, pp. 239-254.

2012a “Modeling convergence: Towards a reconstruction of the history of Quechua-Aymaran interaction”. *Lingua*, 122: 5, pp. 461-468.

2012b “Cajamarca Quechua and the expansion of the Huari State”. En HEGGARTY, Paul y David Beresford-Jones (eds.): *Archaeology and Language in the Andes. Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 197-217.

ADELAAR, Willem y Pieter Muysken

2004 *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

ADELAAR, Willem y Simon van de Kerke

2009 “Puquina”. En CREVELS, Mily y Pieter Muysken (eds.): *Lenguas de Bolivia. Tomo I: Ámbito andino*. La Paz: MUSEF y Plural Editores, pp. 125-146.

ALBARRACÍN-JORDÁN, Juan

1996 *Tiwanaku. Arqueología regional y dinámica segmentaria*. La Paz: Plural Editores.

ALBERDI, Alfredo

1986 “Cachiua: baile nocturno”. *Qateq Ruqana*, 2, pp. 6-8.

ALBÓ, Xavier y Félix Layme

1993 “Los textos aymaras de Waman Poma”. En DUVIOLS, Pierre (ed.): *Religions des Andes et langues indigènes. Équateur-Pérou-Bolivie avant et après la conquête espagnole. Actas del III Coloquio de Estudios Andinos* (Aix-en-Provence, 1989). Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, pp. 13-42.

2005 “Más sobre el aymara de Guaman Poma”. En HUSSON, Jean-Philippe (ed.): *Entre tradición e innovación. Cinco siglos de literatura amerindia. Actas del simposio “Fondo autóctono y aportes europeos en las literaturas amerindias. Aspectos metodológicos y filológicos”* (Varsovia, julio de 2000). Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 101-172.

ALBORNOZ, Cristóbal de

[1581] 1989 “Instrucción para descubrir todas las huacas del Piru y sus camayos y haciendas”. En URBANO, Enrique y Pierre Duviols (eds.): *Fábulas y ritos de los incas*. Madrid: Historia 16, pp. 163-198.

ALCEDO, Antonio de

[1786] 1967 *Diccionario geográfico de las Indias Occidentales o América*. Madrid: BAE, Ediciones Atlas, tomo IV, p. 302.

ÁLVAREZ, Bartolomé

[1588] 1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid: Ediciones Polifemo.

ANCHORENA, Dionisio José

1874 *Gramática quechua ó del idioma del imperio de los incas*. Lima: Imprenta del Estado.

ANÓNIMO (¿Alonso de Barzana?)

1586 *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada quichua, y en la lengua española*. Lima: Antonio Ricardo Editor.

ANÓNIMO (¿Blas Valera?)

[1594] 1968 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Madrid: BAE, Tomo CCIX, Ediciones Atlas, pp. 153-188.

[1594] 2008 *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Edición y estudio de Chiara Albertin. Madrid-Berlín: Iberoamericana/Vervuert.

ANÓNIMO

[1608] 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gérald Taylor. Lima: IFEA e IEP.

ARANÍBAR, Carlos

1991 “Índice analítico y glosario” a su edición de los *Comentarios*. Lima: Fondo de Cultura Económica, Tomo II.

ARONA, Juan de

1884 *Diccionario de peruanismos*. Lima: Librería Francesa Científica, J. Gallard.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

[1621] 1999 *La extirpación de la idolatría en el Pirí*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.

ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS

2010 *Diccionario de americanismos*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.

ASTVALDSEN, Astvaldur

2000 *Jesús de Machaca: la marka rebelde*. La Paz: Cuadernos de Investigación, 54, CIPCA.

AUZA ARCE, Carlos

1943 “Cosco”. *Revista del Museo Nacional*, XII: 2, pp. 124-224.

BAHNER, Werner

1966 *La lingüística española del Siglo de Oro*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, S.L.

BALLIVIÁN, Manuel V.

1890 *Diccionario geográfico de la República de Bolivia. Tomo Primero: Departamento de La Paz*. La Paz: Imprenta y Litografía de “El Nacional”.

BARZANA, Alonso de

[1575] 1954 “Carta Anua al Provincial”. En ACOSTA, José, *Obras*. Madrid: BAE, Ediciones Atlas, pp. 266-268.

BARRAGÁN ROMANO, Rossana

1994 “Indios de arco y flecha?” *Entre la historia y la arqueología del norte de Chuquisaca (siglos XV-XVI)*. Sucre: Ediciones ASUR 3.

BARRANCA, Sebastián

1868 *Ollanta ó sea la severidad de un padre y la clemencia de un Rey*. Lima: Imprenta Liberal.

1876a “Fragmentos de una gramática para el cauqui”. *El Siglo*, 25-26.

1876b “Primer suplemento a la gramática quichua. Dialecto chinchaysuyo”. *El Siglo*, 26.

- [1876] 1920 *Estudios filológicos sobre el dialecto chinchaysuyo*. Tirada especial de la *Revista Histórica*. Lima: Sanmarti y Ca., Impresores.
- BAUER, Brian S.  
2008 *Cuzco antiguo: tierra natal de los incas*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.
- BAUER, Brian S. y Charles Stanish  
2003 *Las islas del Sol y de la Luna. Ritual y Peregrinación en el lago Titicaca*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.
- BAUER, Brian S. *et al.*  
2010 *The Chanka. Archaeological Research in Andahuaylas (Apu-rimac), Peru*. Los Angeles, California: Costen Institute of Archaeology Press/ UCLA.
- BELLEZA CASTRO, Neli  
1995 *Vocabulario jacaru-castellano/castellano-jacaru*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.
- BERESFORD-JONES, David y Paul Heggarty  
2011a “What role for language prehistory in redefining archeological ‘culture’? A case-study on new Horizons in the Andes”. En ROBERTS, B. y M. Van der Linden (eds.): *Investigating Archaeological Cultures: Material Culture, Variability and Trans-mission*. Nueva York: Springer, pp. 355-386.  
2011b “Broadening our horizons: towards an interdisciplinary prehistory of the Andes”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, pp. 61-84.
- BERTONIO, Ludovico  
[1603] 1879 *Arte y grammatica muy copiosa de la lengva aymara*. Leipzig: B.G. Teubner.  
1612 *Arte de la lengva aymara, con vna silva de phrases de la misma lengva y declaracion en romance*. Chucuito: Francisco del Canto Editor.
- [1612] 1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES e IFEA.
- BETANZOS, Juan Díez de  
1551 *Suma y narración de los incas*. Palma de Mallorca. Ms.
- [1551] 1968 *Suma y narración de los incas*. Ed. de Jiménez de la Espada. Madrid: BAE, Tomo CCIX, pp. 1-56.
- [1551] 1987 *Suma y narración de los incas*. Ed. de Ma. del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.
- [1551] 1996 *Narrative of the Incas*. Trad. y ed. de Ronald Hamilton y Dana Buchanan. Austin, Texas: University of Texas Press.
- [1551] 2004 *Suma y narración de los incas*. Ed. de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Polifemo.



BIRD, Robert McK *et al.*

- 1983 “Quechua and Maize: Mirrors of Central Andean Culture History”. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 15: 1-2, pp. 197-240.

BLANCO, Federico

- 1901 *Diccionario geográfico del departamento de Cochabamba*. La Paz: Ministerio de Gobierno y Fomento.

BLANCO, Pedro Aniceto.

- 1904 *Diccionario geográfico de la República de Bolivia: Departamento de Oruro*. La Paz: Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica.

BONAVIA, Duccio

- 1991 *Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo XV*. Lima: Ediciones Edubanco.

BONAVIA, Duccio (ed.)

- 1992 *Estudios de Arqueología Peruana*. Lima: FOMCIENCIAS.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse

- 1975 “Pertinencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI”. En COOK, Noble David (ed.): *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*. Lima: UNMSM, pp. 312-328.

- 1987 *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz: Hisbol-IFEA.

- 1988 *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. La Paz: Hisbol.

- 1992 “Le lac Titicaca: histoire perdue d'une mer intérieure”. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 21: 1, pp. 89-159.

- 2004 “El Sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII)”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 8, pp. 59-97.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse y Philippe Bouysse

- 1984 “Volcan indien, volcan chrétien. A propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional)”. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome LXX, pp. 43-68.

BRIGGS, Lucy Th.

[1976] 1993 *El idioma aymara: variantes regionales y sociales*. La Paz: ILCA.

BROWMAN, David L.

- 1980 “Tiwanaku Expansion and Altiplano Economic Patterns”. *Estudios Arqueológicos*, 5, pp. 107-120.

- 1981 “New Light on Andean Tiwanaku”. *American Scientist*, 69, pp. 408-419.

- 1984 “Tiwanaku: Development of Interzonal Trade and Economic Expansion in the Altiplano”. En BROWMAN, David *et al.* (eds.): *Proceedings of the 44 International Congress of Americanists* (Manchester, 1982). Oxford: BAR International Series 194, pp. 117-141.
- 1994 “Titicaca Basin Archaeolinguistics: Uru, Pukina and Aymara AD 750-1450”. *World Archaeology*, 26, pp. 235-251.
- BURGER, Richard
- 1992 *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. Nueva York: Thomas and Hudson.
- BÜTTNER, Thomas Th. y Dionisio Condori
- 1984 *Diccionario aymara-castellano*. Puno: Proyecto Experimental de Educación Bilingüe.
- CABELLO VALBOA, Miguel
- [1586] 1951 *Miscelánea antártica*. Lima: Instituto de Etnología, UNMSM.
- CALANCHA, Antonio de la
- [1638] 1976 *Crónica moralizada*. Lima: UNMSM.
- CALVO PÉREZ, Julio (ed.).
- 1993 *Estudios de lengua y cultura amerindias I*. Valencia: Universidad de Valencia.
- 1997 *Ollantay. Edición crítica de la obra anónima quechua*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”. “Apéndice 1. Léxico quechua”. En MOLINA, Cristóbal de ([1573] 2008): *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición de Julio Calvo y Henríque Urbano. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.
- 2008 “Apéndice 1. Léxico quechua”. En MOLINA, Cristóbal de ([1573] 2008): *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición de Julio Calvo y Henríque Urbano. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.
- CANTOS DE ANDRADA, Rodrigo
- [1586] 1965 “Relación de la Villa Rica de Oropesa y minas de Guancavelica”. En *Relaciones geográficas de Indias*, I. Madrid: Ediciones Atlas, pp. 303-309.
- CAPOCHE, Luis
- [1585] 1959 *Relación general de la Villa Imperial*. Madrid: BAE, Ediciones ATLAS, Tomo CXXII, pp. 73-241.
- CARABAJAL, Pedro
- [1586] 1965 “Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos 1965, I, pp. 205-219.

- CÁRDENAS, Bernardino de  
1602 *Memoria y relación de las cosas muy graves que acaecieron en este reino del Perú*. Ms. Expediente 3198.
- CÁRDENAS BUNSEN, José  
1997a *La redacción de la Nueva Coronica y buen gobierno*. Lima: PUCP. Tesis de Licenciatura.  
1997b “Escribir es nunca acabar: una aproximación a la conciencia metalingüística de don Felipe Guaman Poma de Ayala”. *Lexis*, XXI: 1, pp. 53-84.
- CÁRDENAS TIMOTEO, Clara  
1989 *Los unaya y su mundo: aproximación al sistema médico de los shipibo-conibo del Río Ucayali*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- CARRANZA, Luis  
[1884] 1988 “Etimologías de algunos nombres de la Zona del Centro”. *La ciencia en el Perú en el siglo XIX. Selección de artículos publicados*. Lima: Editorial EDDILI, pp. 247-263.
- CARREÑO CABREJOS, Pablo  
2011 “Las africadas del quechua central: cronología de tres cambios lingüísticos”. *Sorda y Sonora*, 1: 1, pp. 4-29.
- CARRIÓN ORDÓÑEZ, Enrique  
1993 “Cuzco, con z”. *Histórica*, XVII: 2, pp. 267-270.
- CARVALHO NETO, Paulo de  
1964 *Diccionario del folklore ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- CASTILLO, Luis Jaime  
2001 “La presencia de Wari en San José de Moro”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4, pp. 143-179.
- CASTRO, Cristóbal de y Diego de Ortega y Morejón  
[1558] 1968 “Relación De Chíncha”. *Biblioteca peruana*. Lima: Editores Técnicos Asociados, S.A., Tomo III, pp. 478-489.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo  
1976 *Diccionario Quechua: Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación/ IEP.  
1985 “Panorama de la lingüística andina”. *Revista Andina*, 6: 2, pp. 509-572.  
1989 *Lengua y sociedad en el valle del Mantaro*. Lima: IEP.  
1990 “Reconsideración del llamado *quechua costeño*”. *Revista Andina*, 16: 2, pp. 335-409.

- 1991 “El Inca Garcilaso o la lealtad idiomática”. *Lexis*, XV: 2, pp. 133-178.
- 1992 “Diversidad y unificación léxica en el mundo andino”. En GONDENZZI, Juan Carlos (comp.): *El quechua en debate: ideología, normalización y enseñanza*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”, pp. 205-235.
- 1993 “Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso”. *Lexis*, XVII: 2, pp. 219-257.
- 1994 “Quechuística y aimarística: una propuesta terminológica”. *Signo & Seña*, 3, pp. 21-53.
- 1995 “Dialectología del aimara sureño”. *Revista Andina*, 25: 1, pp. 103-172.
- 1997a “Cuzco y no Cusco ni menos Qosqo”. *Histórica*, XXVIII: 2, pp. 165-170.
- 1997b “El *Diccionario quechua* de los académicos: cuestiones léxico-gráficas, normativas y etimológicas”. *Revista Andina*, 29: 1, pp. 151-205.
- 1997c “La primera codificación del aimara”. En ZIMMERMANN, Klaus (ed.): *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Madrid-Berlín: Iberoamericana/Vervuert, pp. 195-257.
- 1997d “Reducción y ensamblaje en la formación de sufijos del quechua”. *Lexis*, XXI: 2, pp. 185-210.
- 1998a “Examen de la teoría aimarista de Uhle”. *Indiana*, 15, pp. 79-106. También aparecido en KAULICKE, Peter (ed.): *Max Uhle y el Perú antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 85-120.
- 1998b “Préstamos castellanos y cronología de un cambio: las sibilantes del aimara collavino”. En *Homenaje al Dr. Germán de Granda*, “Anuario de Lingüística Hispánica”, XII-III, pp. 235-245.
- 1998c “El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas”. *Revista Andina*, 32, pp. 417-452.
- 1999 “Tras las huellas del aimara cuzqueño”. *Revista Andina*, 33, pp. 137-161.
- 2000 *Lingüística aimara*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.
- 2001 “Tschudi y Barranca: las incidencias de un desbarranque”. En KAULICKE, Peter (ed.): *Aportes y vigencia de Johann Jakob von Tschudi (1818-1889)*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 139-174. También aparecido, con otro título y con ligeras diferencias, en *Boletín de Filología*, XXXVIII, pp. 23-47.
- 2003 *Lingüística quechua*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”, 2.<sup>a</sup> edición.

- 2006 *El chipaya o los hombres del agua*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- 2007 “Reconstrucción del proto-uro: fonología”. *Lexis*. XXI: 1-2, pp. 47-104.
- 2008a *Quechumara: estructuras paralelas del quechua y del aimara*. La Paz: PROEIBANDES-Plural Editores.
- 2008b *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- 2012a “Unravelling the enigma of the ‘particular language’ of the Incas”. En HEGGARTY, Paul y David Beresford-Jones (eds.): *Archaeology and Language in the Andes. Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press.
- 2012b *Tras las huellas del Inca Garcilaso*. Por aparecer.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo y Enrique Ballón Aguirre
- 2011 *Chipaya. Léxico y etnotaxonomía*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- CHIRINOS RIVERA, Andrés
- 2010 *Quipus del Tahuantinsuyo. Curacas, incas y su saber matemático en el siglo XVI*. Lima: Editorial Commentarios.
- CHIRINOS RIVERA, Andrés y Alejo Maque
- 1996 *Eros andino*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de
- [1553] 1984 *Crónica del Perú, Primera Parte*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- [1551] 1985 *Crónica del Perú, Segunda Parte*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- CLEMENTS, James F. y Noam Shany
- 2001 *A Field Guide to the Birds of Peru*. Temecula, California: Ibis Publishing Company.
- COBO, Bernabé
- [1653] 1956 *Historia del Nuevo Mundo. Obras del P. Bernabé Cobo*. Madrid: BAE, Ediciones Atlas. Tomos I-II.
- COELLO, Oscar
- 2009 “La lengua secreta de los incas (ficción y realidad) en los *Comentarios Reales*”. En MARTOS CARRERA, Marco *et al.* (eds.): *Actas del Congreso Internacional “Las Palabras de Garcilaso”*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, pp. 11-121.
- CONDORI CRUZ, Dionisio
- 2011 *Aymara-kastilla aru pirwa. Diccionario aimara-castellano*. Puno: Corporación MERU E.I.R.L.

CORDERO, Luis

[1895] 1992 *Diccionario quichua-castellano y castellano-quichua*. Quito: Proyecto EBI, Corporación Editora Nacional.

CRAIG, Morris y Adriana von Hagen

1993 *The Inka Empire and its Andean Origins*. Nueva York: Abbeville Press Publishers.

CREVELS, Mily y Pieter Muysken (eds.).

2009 *Lenguas de Bolivia. Tomo I: Ámbito andino*. La Paz: MUSEF y Plural Editores, pp. 125-146.

CÚNEO-VIDAL, Rómulo

1978 *Diccionario histórico-biográfico del Sur del Perú. Obras Completas*. Lima: Gráfica Morsom, Vol. 6.

DÁVILA BRICEÑO, Diego

[1586] 1965 “Descripción y relación de la provincia de Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Manuel 1965, I, pp. 155-165.

DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine

2004 “El lenguaje como parodia: instancias del uso particular del quechua de Guaman Poma y de Pachacuti Yamqui Salcamaygua”. *Revista Andina*, 39, pp. 227-255.

DE LA BANDERA, Damián

[1557] 1968 “Relación del origen e gobierno que los Ingas tuvieron”. *Biblioteca Peruana*. Lima: Editores Técnicos Asociados, S.A., Tomo III, pp. 493-510.

DE LA FUENTE, Rodrigo y Jerónimo Hernández

[1572] 1965 “Relación del cerro de Potosí y su descubrimiento”. En *RGI*, I, pp. 357-361.

DE LA GRASSERIE, Raoul

1894 *Langue Puquina*. Leipzig: K.F. Koehler, Libraire-éditeur.

DE LA VIÑAZA, Conde

[1892] 1977 *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Madrid: Ediciones Atlas.

DE LUCCA, Manuel

1987 *Diccionario práctico aymara-castellano/ castellano-aimara*. La Paz: “Los Amigos del Libro”.

DEL RÍO, Mercedes

2002 “Pucará, Tambo y reducciones. Poder político y territorialidad entre los suras de Paria (Charcas) del siglo XVI”. En FLORES ESPINOZA, Javier y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y*

*los Andes: Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP, Tomo II, pp. 663-678.

DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor

- 1994 “Juan de Betanzos y las primeras cartillas de evangelización en la lengua general del Inga (1536-1542)”. *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XVII*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”, CHELA 12, pp. 65-74.
- 1998 “Dos breves notas sobre el cronista Juan Díez de Betanzos”. *Revista Andina*, 31: 1, pp. 211-224.
- 2011a “Para una cartografía de la lengua puquina en el Altiplano Colonial (1548-1610). *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, pp. 309-328.
- 2011b “Los poderes de los Incas cuzqueños al capitán Garcilaso de la Vega, a don Melchor Carlos Ynga, a don Alonso Fernández de Mesa, y a fray Jerónimo de Oré”. Por aparecer.

D'ORBIGNY, Alcides

[1839] 1944 *El hombre americano considerado en sus aspectos fisiológicos y morales*. Buenos Aires: Editorial Futuro.

DUFFAIT, Erwan

- 2005 “Choquequirao en el siglo XVI: etnohistoria e implicaciones arqueológicas”. *Bulletin de l'Institut d'Études Andines*, 34: 2, pp. 185-196.

DURAND, Juan

- 1921 *Etimologías Perú-bolivianas*. La Paz: Talleres Gráficos “La Prensa” de José L. Calderón.

DURSTON, Alan

- 2007 *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

DUVIOLS, Pierre

- 1976 “Punchao, ídolo mayor del Coricancha. Historia y tipología”. *Antropología Andina*, 1-2, pp. 156-183.
- 1977 “Los nombres quechua de Viracocha, supuesto “Dios Creador” de los evangelizadores”. *Allpanchik*, 10, pp. 53-63.
- 1979 “La guerra entre el Cuzco y los chancas: ¿historia o mito?”. *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, 20: 117, pp. 363-371.
- 2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP e IFEA.

ELCOCK, W.D.

1960 *The Romance Languages*. London: Faber & Faber Limited.

ESCOBAR, Alberto (comp.).

[1970] 1972 *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: IEP.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1982 “Fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentario en torno al anónimo de Charcas de 1604”. En CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (comp.): *Aula Quechua*. Lima: Ediciones Signo Universitario, pp. 163-202.

1987 *Los incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru Editores.

2003a “La rebelión nativista de los cocaleros de Songo y Challana, 1623-1624”. *Temas de Etnohistoria Boliviana*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), pp. 405-465.

2003b “Caracara: etnohistoria de una nación aymara”. *Temas de Etnohistoria Boliviana*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), pp. 23-77.

[1972] 2003c “Alonso Ramos Gavilán: vida y obra del cronista de Copacabana”. *Temas de Etnohistoria Boliviana*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), pp. 467-552.

FARFÁN, José M. Benigno

1938 “Cantos de amor y elegías de la *Nueva Coronica* de Guaman Poma de Ayala”. En BASADRE, Jorge (ed.): *Literatura Inca*. Biblioteca de Cultura Peruana. París: Desclée de Bouwer, pp. 85-91.

FAVRE, Henri

1983 “Introducción” a LAVALLÉE, Danièle y Michèle Julien 1983.

FERRELL RAMÍREZ, Marco

1996 “Textos aimaras en Guaman Poma”. *Revista Andina*, 28, pp. 413-455.

FIGUEREDO, Juan de

[1700] 1754 “Vocabulario de la lengua chinchaisuyo, y algunos modos mas usados della”. En TORRES RUBIO, Diego de: *Arte, vocabulario de la lengua quichua, general de los indios del Perú*. Lima: Imprenta de la Plazuela San Christoval, pp. 213-231.

FLORES ESPINOZA, Javier y Rafael Varón (eds.)

2002 *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G-Y*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

FORBES, David

1869 “On the Aymara Indians of Bolivia and Peru”. *Journal of the Ethnological Society of London*, 2: 13, pp. 193-305.



GALDOS RODRÍGUEZ, Guillermo

- 2000 *El puquina y lo puquina. Comentarios de una lengua que ya no se habla, de la que mucho se habla*. Arequipa: Facultad de Ciencias Histórico-Sociales, UNAS.

GÁLVEZ ASTORAYME, Isabel

- 2003 “Evidencias quechuas en la onomástica quechua de Supe-Caral”. *Fabla*, II: 2, pp. 63-82.

GÁLVEZ PEÑA, Carlos M.

- 1998 “Prólogo” a la edición de OLIVA, Giovanni Anello [1631] 1998), pp. IX-LXII.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

- [1609] 1943 *Comentarios Reales de los Incas*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.

- [1617] 1944 *Historia general del Perú*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.

- [1609] 2002 *Primera Parte de los Comentarios Reales*. Edición facsimilar y estudio preliminar de José Luis Rivarola. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

GIRAULT, Louis

- 1989 *Kallawayá: el idioma secreto de los incas*. La Paz: UNICEF-OPS-OMS.

GISBERT DE MESA, Teresa

- 1987a “Los cronistas y las migraciones aimaras”. *Historia y Cultura*, XII, pp. 1-39.

- 1987b *Arte textil y mundo andino*. La Paz: Gisbert y Cía., pp. 128-147.

GLAVE, Luis Miguel

- 1989 *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI/XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

- 1992 *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cuzco, siglos XVI-XX*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

GLAVE, Luis Miguel y María Isabel Remy

- 1983 *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI y XIX*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.

GLOWACKI, Mary y Gordon McEwan

- 2001 “Pikillacta, Huaró y la gran región del Cuzco: nuevas interpretaciones de la ocupación wari de la Sierra Sur”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 5 pp. 31-49.

GOLDSTEIN, Paul S.

- 2005 *Andean Diaspora. The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire*. Gainesville: University Press of Florida.
- GONÇÁLEZ HOLGUÍN, Diego  
 [1607] 1975 *Gramatica y arte nveva de la lengva general de todo el Perv, llamada lengua qquichua, o lengua del Inca*. Cabildo Vaduz-Georgetown: Franz Wolf, Heppenheim a.d.B. Edición facsimilar.
- [1608] 1952 *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM.
- GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique  
 1992 *Los señoríos chankas*. Lima: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- GRIMM, Juan M.  
 [1896] 1989 *La lengua quichua*. Quito: Proyecto EBI. Edición facsimilar.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
 [1615] 1936 *Nueva corónica y buen gobierno*. París: Institut d'Ethnologie.  
 [1615] 1980 *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno. México: Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ FLORES, Fray Pedro  
 [1574] 1964 "Padrón de mil indios ricos de la Provincia de Chucuito". En DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci [1567] 1964: *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, pp. 305-363
- GUZMÁN, Manuel  
 [1920] 1989 *Gramática de la lengua quichua*. Quito: Proyecto EBI. Edición facsimilar.
- HARDMAN DE BAUTISTA, Martha J.  
 1966 *Jaqaru: Outline of Phonology and Morphology*. The Hague: Mouton.
- [1966] 1975 "El jaqaru, el kawki y el aymara". *Actas del Simposio de Montevideo*. México: Editorial Galache, pp. 186-192.  
 1975 "Proto-jaqui: reconstrucción del sistema de personas gramaticales". *Revista del Museo Nacional*, XLI, pp. 433-456.  
 1985 "Aymara and Quechua: Languages in contact". En MANELIS KLEIN, Harriet E. y Louisa Stark (eds.): *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*. Austin, Texas: The University of Texas Press, pp. 617-643.
- HEGGARTY, Paul  
 2005 "Enigmas en el origen de las lenguas andinas: aplicando nuevas técnicas a las incógnitas por resolver". *Revista Andina*, 40, pp. 9-57.

- 2008 "Linguistics for Archaeologists: a Case-study in the Andes". *Cambridge Archaeological Journal*, 18, pp. 35-56.
- HEGGARTY, Paul y David Beresford-Jones
- 2010 "Agriculture and Language Dispersals: Limitations, Refinements, and an Andean exception?" *Current Anthropology*, 51: 2, pp. 163-191.
- 2011 "Archaeology, Language, and the Andean Past: Principles, Methods, and the 'New State of the Art'". *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, pp. 29-60.
- 2012 "A Cross Disciplinary Prehistory for the Andes? Surveying the State of the Art". En HEGGARTY, Paul y David Beresford-Jones (eds.): *Archaeology and Language in the Andes. Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 409-434.
- HEGGARTY, Paul y Adrian J. Pearce (eds.)
- 2011 *History and Language in the Andes*. Londres: Palgrave/ Macmillan.
- HEGGARTY, Paul y David Beresford-Jones (eds.)
- 2012 *Archaeology and Language in the Andes. Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press.
- HEMMING, John y Edward Ranney
- 1990 *Monuments of the Incas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco
- 2008 "Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37: 1, pp. 29-45.
- HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo
- [1800] 1979 *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. Madrid: Ediciones Atlas, Vol. I.
- HILTUNEN, Juha H.
- 1999 *Ancient Kings of Peru*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- HILTUNEN, Juha J. y Gordon McEwan
- 2004 "Knowing the Inca Past". *Andean Archaeology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., pp. 235-254.
- HOCQUENGHEM, Anne-Marie
- 1993 "Rutas de entrada del *mullu* en el extremo norte del Perú". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 22: 3, pp. 701-719.
- HUSSON, Jean-Philippe
- 1985 *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala*. París: L'Harmattan.
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar

- [1964] 1982 *Lenguas indígenas de Bolivia*. La Paz: Librería-Editorial “Juventud”.
- ISBELL, William H.
- 1985 “El origen del Estado en el valle de Ayacucho”. *Revista Andina*, 5, pp. 57-106.
- 1988 “City and State in Middle Horizon Huari”. En KEATING, Richard W. (ed.): *Peruvian Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 164-189.
- 2011 “La arqueología wari y la dispersión del quechua”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, pp. 199-220.
- ITIER, César
- 1993 “Estudio y comentario lingüístico” a la edición de la *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti, pp. 129-178.
- 2000 “Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII”. En MILLONES, Luis *et al.* (eds.): *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 47-59.
- 2011a “What was the *Lengua General* of Colonial Peru?”. En HEGGARTY, Paul y Adrian J. Pearce (eds.): *History and Language in the Andes*. Nueva York: Palgrave and Macmillan, pp. 63-85.
- 2011b “Las panacas no existieron”. En Adelaar, Willem *et al.* (eds.): *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 180-193.
- 2012 *Viracocha o el océano: naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: IFEA. Por aparecer.
- IZAGUIRRE, Bernardino
- 1927 *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú: relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- JANUSEK, John W.
- 2007 “Centralidad regional, ecología religiosa y complejidad emergente durante el Período Formativo en la cuenca del lago Titicaca”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 11, pp. 23-51.
- JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto
- [1943] 1996 *El Ecuador interandino y occidental*. Quito: UPS y ABYA YALA. 4 Vols.

- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.)  
 [1881-97] 1965 *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: BAE, Ediciones Atlas. 3 Vols.
- [1551] 1968 *Suma y narración de los incas*. Lima: Biblioteca Peruana, Tomo III, 197-294.
- JULIEN, Catherine J.  
 1983 *Hatunqolla: a View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region*. Berkeley: University of California Press.  
 2002 “Punchao en España”. En FLORES ESPINOZA, Javier y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP, Tomo II, pp. 709-715.
- KAUFFMANN DOIG, Federico (ed.)  
 [1954] 1956 *Estudios sobre el cauqui (1851-1953) y Vocabulario de la lengua cauqui: un inédito de Pablo Patrón*. Lima: edición del autor.
- KAULICKE, Peter  
 1995 *Los orígenes de la civilización andina. Arqueología del Perú*. Lima: Editorial Brasa S.A, Tomo I.  
 2001 “La sombra de Pachacamac: Huari en la Costa Central”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4, pp. 313-358.
- KOEPCKE, María  
 1964 *Las aves del departamento de Lima*. Lima: Talleres Gráficos Morson S.A.
- KORPISAARI, Antti y Martti Pärssinen  
 2005 *Pariti: isla, misterio y poder*. La Paz: Producciones CIMA.
- LA BARRE, Weston  
 1948 *The Aymara Indians of Lake Titicaca Plateau, Bolivia*. Washington: American Anthropological Association.
- LANDERMAN, Peter  
 1982 “Las sibilantes castellanas, quechuas y aimaras en el siglo XVI: un enigma tridimensional”. En CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (ed.): *Aula Quechua*. Lima: Ediciones Signo Universitario, pp. 203-234.
- LAS CASAS, Bartolomé de  
 [1559] 1909 *Apologética Historia Sumaria*. Madrid: Baylli/Bailliére é hijos, Editores.
- LATCHAM, Ricardo  
 1927 “The Totemism of the Ancient Andean Peoples”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 57, pp. 55-87

- LAVALLÉE, Danièle y Michèle Julien  
1983 *Asto: curacazgo prehispánico de los Andes Centrales*. Lima: IEP.
- LEHMANN, Walter  
1937 *Vocabular des Uro-dialectes von Ts'imu bei Puno*. Berlín: Instituto Iberoamericano. Ms.
- LEHNERT, Roberto  
1987 "En torno a la lengua kunza". En RITCHIE KEY, Mary y Fred C.C. Peng (eds.): *Language Sciences*, 9: 1, pp. 103-112.
- LIRA, Jorge A.  
[1941] 1982 *Diccionario kkechuwa-español*. Bogotá: Cuadernos Culturales 5.
- LOCKHART, James  
[1968] 1982 *El mundo hispanoperuano 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco  
[1555] 1993 *Historia general de las Indias*. Lima: Imprenta DESA S.A. Edición facsimilar.
- LÓPEZ, Vicente Fidel  
1871 *Les races aryennes du Pérou*. Paris: A la Librairie A. Franck.
- LOZA, Carmen Beatriz  
1984 "Los Quirua de los valles pacaños: una tentativa de identificación en la época prehispánica". *Revista Andina*, 4, pp. 591-605.
- MACEDO Y PASTOR, Celso  
1935 "La esfinge: Wirakocha a la luz de la ciencia lingüística". *Revista Histórica*, IX: 4, pp. 357-380.
- MACERA, Pablo  
1989 *Geografía colonial: Arequipa*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, UNMSM, Tomo I.
- MAKOWSKI, Krzysztof  
2011 "Horizontes y cambios lingüísticos en la prehistoria de los Andes Centrales". *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, pp. 95-122.
- MALKIEL, Yakov  
1968 *Essays on Linguistic Themes*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- MALLO, Nicanor  
1903 *Diccionario geográfico del Departamento de Chuquisaca*. Sucre: Imprenta "Bolívar".
- MANNHEIM, Bruce  
1988 "New Evidences on the Sibilantes of Colonial Southern Peruvian Quechua". *International Journal of American Linguistics*, 54, pp. 168-208.

- 1990 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin, Texas: The U. of Texas Press.
- MARKHAM, Clements R.  
1864 *Contributions toward a Grammar and Dictionary of Quichua, the Language of the Incas of Peru*. London: Trübner & Co.
- [1871] 1902 *Las posiciones geográficas de las tribus que formaban el imperio de los Incas, con un 'Apéndice' sobre el nombre aymara*. La Paz: Imprenta de "El Comercio".
- [1871] 1923 *Posesiones [sic] geográficas de las tribus que formaban el imperio de los incas [...]*. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Ca. Con anotaciones de José María Camacho.
- MARTÍNEZ, Gabriel  
1981 "Espacio lupaca: algunas hipótesis de trabajo". En CASTELLI, Amalia et al. (comps.): *Etnohistoria y antropología andina. Jornada del Museo Nacional de Historia*. Lima: Centro de Proyección Cristiana, pp. 263-280.
- MATOS MAR, José  
1956 "Yauyos, Tupe y el idioma kauke". *Revista del Museo Nacional*, XXV, pp. 3-46.
- McEWAN, Gordon  
1992 "El Horizonte Medio en el Cuzco y la Sierra del Sur peruano". En BONAVIA, Duccio (ed.): *Estudios de Arqueología Peruana*. Lima: FOMCIENCIAS, pp. 279-309.  
2012 "Indicators of Possible Driving Forces for the Spread of Quechua and Aymara Reflected in the Archaeology of Cuzco". En HEGGARTY, Paul y David Beresford-Jones (eds.): *Archaeology and Language in the Andes. Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 247-263.
- McEWAN, Gordon, Arminda Gibaja y Melisa Chatfield  
2005 "Arquitectura monumental en el Cuzco del Período Intermedio Tardío: evidencias de la continuidad en la reciprocidad ritual y el manejo administrativo entre los Horizontes Medio y Tardío". *Boletín de Arqueología PUCP*, 9, pp. 257-280.
- MEDINACELL, Ximena  
2003 *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca, siglo XVII*. La Paz: IFEA e Instituto de Estudios Bolivianos.
- MEIKLEJOHN, Norman  
1988 *La iglesia y los lupaqas durante la colonia*. Cuzco: CERA "Bartolomé de Las Casas".

MENESES, Teodoro

1982 “Cuatricentenario de la Cátedra de Quechua en San Marcos”. En CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (ed.), *Aula Quechua*. Lima: Ediciones Signo Universitario, pp. 238-246.

1984 “Taquies de Huaman Poma de Ayala”. En ROMUALDO, Alejandro (comp.): *Poesía peruana. Antología general: poesía aborigen y tradicional popular*. Lima: EDUBANCO, Tomo I, pp. 102-115.

MENZEL, Dorothy

[1953] 1967 “The Inca occupation of the South Coast of Peru”. En ROWE, John y Dorothy Menzel (eds.): *Peruvian Archaeology. Selected Readings*. California: A Peek Publication, pp. 217-234.

MERCADO DE PEÑALOSA, Pedro

[1586] 1965 “Relación de la provincia de los Pacajes”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.): *Relaciones Geográficas de Indias, I*, pp. 334-341.

MERCIER Y GUZMÁN, Francisco

1765 “Clave de la Lengua Aymara”. En *Sermones varios en lengua aymara para todo el año*. Juli, Ms., Vol. II, fols. 244r-254v.

MEYERS, Albert

2002 “Los incas: ¿bárbaros advenedizos o herederos de Tiahuanaco?”. *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G-Y*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 525-535.

MEYERS, Rodica

2002 *Cuando el Sol caminaba por la tierra. Orígenes de la intermediación kallawayá*. La Paz: Plural Editores.

MIDDENDORF, Ernst W.

1890 *Wörterbuch des Runa Simi o den der Keshua-Sprache*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

1891 *Die Aymará Sprache*. Leipzig: F.A. Brockhaus.

[1891] 1959 *Las lenguas aborígenes del Perú*. Lima: UNMSM.

[1891] 1959 “Prólogo” a su *Die Aymará Sprache*. Traducido al castellano en *Las lenguas aborígenes del Perú*. Lima: Instituto de Literatura, UNMSM, pp. 56-102.

MILLONES SANTA GADEA, Luis

1971 “Pastores y tejedores de los Condesuyos de Arequipa: informe etnológico al Concejo de Regencia”. *Boletín de la Biblioteca Nacional*, XXV: 57-58 pp. 3-14.

MIRÓ QUESADA, Aurelio

1994 *El Inca Garcilaso*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.



MOGROVEJO, Santo Toribio de

[1593-1605] 2006 *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

MOLINA, Cristóbal de

1573 *Relacion de las fabvlas i ritos de los Ingas*. Madrid: Biblioteca Nacional, ms. 3169.

[1573] 1989 *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Madrid: Historia 16.

[1573] 2008 *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición, estudios y notas de Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres.

MONTESINOS, Fernando de

[1642] 1930 *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú*. Lima: Librería e Imprenta Gil, S.A.

MONTOYA, Rodrigo *et al.* (comps.)

1987 *La sangre de los cerros. Urqkunapa yawarnin*. Lima: CEPES, Mosca Azul y UNMSM.

MONZÓN, Luis de

[1586] 1965a “Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.): *Relaciones Geográficas de Indias*, I, 220-225.

[1586] 1965b “Descripción de la tierra del repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.): *Relaciones Geográficas de Indias*, I, 226-236.

[1586] 1965c “Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.): *Relaciones Geográficas de Indias*, I, 237-248.

MURÚA, Martín de

[1613] 1987 *Historia general del Perú*. Madrid: Historia 16.

[1611] 2001 *Historia General del Perú*. Madrid: DASTIN, S.L. Edición de Manuel Ballesteros Gabrois.

[1590] 2004 *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*. Madrid: Testimonio Compañía Editorial, S.A.

MURRA, John V. (ed.)

1991 *Visita de los valles de Sonqo de los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

MUYSKEN, Pieter

1997 “Callahuaya”. *Contact Languages: A Wider Perspective*. Amsterdam: Benjamins, pp. 427-447.

- 2009 “Kallawayá”. En CREVELS, Mily y Pieter Muysken (eds.): *Lenguas de Bolivia. Tomo I: Ámbito andino*. La Paz: MUSEF y PLURAL, pp. 146-167.
- NAVARRO GALA, Rosario
- 2003 *Lengua y cultura en la “Nueva corónica y buen gobierno”*. Valencia: Facultad de Filología, Universitat de València.
- OBLITAS POBLETE, Enrique
- 1968 *El idioma secreto de los incas*. La Paz: Editorial “Los Amigos del Libro”.
- OCAÑA, Diego de
- [1605] 2010 *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1590-1605*. Madrid-Berlín: Iberoamericana/Vervuert.
- OLIVA, Giovanni Anello
- [1631] 1998 *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- ONDEGARDO, Polo
- [1559] 1985 “Tratado de los errores y svpersticiones delos Yndios”. *Confesionario para los cvras de indios*. En TERCER CONCILIO LIMENSE [1584-1585]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 265-283.
- [1571] 1990 *El mundo de los incas. Notables daños de no guardar a los indios sus fueros*. Madrid: Historia 16.
- ORÉ, Jerónimo de
- [1598] 1992 *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: AUSTRALIS. Ed. facsimilar.
- 1607 *Ritvale sev Manvuale Pervanvm [...]*. Neapoli: Jacobum Carlinum et Constantinum Vitalem.
- PACHACUTI, Joan de Santa Cruz
- [1613] 1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Cuzco: IFEA y CERA “Bartolomé de Las Casas”. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier.
- PALAO BERASTAIN, Juan
- 1995 *Pukara. Primera gran cultura del Altiplano*. La Paz: Producciones CIMA.
- PAREDES, Mónica
- 2003 “Prácticas funerarias incaicas en Sacsayhuamán: enterramientos ceremoniales y complejo funerario”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 7, pp. 79-111.

PARKER, Gary J.

- 1963 “La clasificación genética de los dialectos quechuas”. *Revista del Museo Nacional*, XXXII, pp. 241-252. “Comparative Quechua Phonology and Grammar III: Proto-Quechua lexicon”. *Working Papers in Linguistics*, 1: 4, pp.1-61. Universidad de Hawaii: Departamento de Lingüística.
- 1969 “Comparative Quechua Phonology and Grammar III: Proto-Quechua lexicon”. *Working Papers in Linguistics*, 1: 4, pp.1-61. Universidad de Hawaii: Departamento de Lingüística.

PÄRSSINEN, Martti

- 2003a “Copacabana: ¿el nuevo Tiwanaku? Hacia una comprensión multidisciplinaria sobre las secuencias culturales post-tiwanacotas de Pacasa, Bolivia”. En LORANDI, Ana María *et al.* (eds.): *Los Andes: cincuenta años después. Homenaje a John Murra*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, pp. 229-280.
- 2003b *Tawantinsuyu: el estado inca y su organización política*. Lima: IFEA-Fondo Editorial de la PUCP.

PATRÓN, Pablo

- s/f “Escritos”, Apéndice 2, Foll. 375. Ms. Lima: Archivo de la Biblioteca Nacional.

PAZ MALDONADO, Juan de

- [1586] 1965 “Relación del pueblo de Sant-Andrés de Xunxi”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.): *Relaciones Geográficas de Indias*, II, pp. 261-264.

PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe

- 1877 *Diccionario geográfico estadístico del Perú*. Lima: Imprenta del Estado.

PEARCE, Adrian J. y Paul Heggarty

- 2011 “‘Mining the Data’ on the Huancayo-Huancavelica Frontier”. En HEGGARTY, Paul y Adrian J. Pearce (eds.): *History and Language in the Andes*. Londres: Palgrave/ Macmillan, pp. 117-146.

PEASE G.Y., Franklin

- 1985 “Cases and variations of verticality in the Southern Andes”. En MASUDA, Shozo *et al.*: *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokyo: University of Tokyo Press, pp. 141-160.
- 1995 *Las crónicas y los Andes*. Lima: FCE-PUCP-IRA.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan

- 1631 *Ritval formulario e institucion de cvras*. Lima: Geronymo de Contreras, editor.

PIZARRO, Pedro

[1571] 1978 *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

PLATT, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne and Olivia Harris

2006 *Qaqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas siglos XV-XVII*. La Paz: IFEA-PLURAL.

POLIA MECONI, Mario

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

POLO, José Toribio

1901 “Indios uros del Perú y Bolivia”. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Tomo X, pp. 445-482.

PONTE, Víctor

2001 “Transformación social y política en el Callejón de Huaylas, siglos III-X d. C.” *Boletín de Arqueología PUCP*, 4, pp. 219-251.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1948 *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala*. Lima: Talleres Gráficos de la Editorial Lumen S.A.

1961 *Antología del Cuzco*. Lima: Librería Internacional del Perú.

[1945] 1963 *Fuentes históricas peruanas*. Lima: Librería e Imprenta “Mिनerva”.

PROTZEN, Jean-Pierre

2005 *Arquitectura y construcción incas en Ollantaytambo*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

QUILTER, Jeffrey *et al.*

2010 “Traces of a lost language and number system discovered on the North Coast of Perú”. *American Anthropologist*, 112: 3, pp. 357-369.

QUIROGA, Pedro de

[1569] 1922 *Libro intitulado Coloquios de la Verdad*. Sevilla: Centro Oficial de Estudios Americanistas.

[1569] 2009 *El indio dividido. Edición crítica y estudio de los Coloquios de la verdad de Pedro de Quiroga*. Madrid-Berlín: Iberoamericana/Vervuert.

RAIMONDI, Antonio

[1864] 1945 *Notas de viajes para su obra “El Perú”*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, Vol. 3.

RAMÍREZ, Balthazar

[1597] 1906 “Description del Reyno del Pirú, del sitio, temple, prouincias, obispados y ciudades”. En MAURTUA, Víctor M.: *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana*. Barcelona: Imprenta de Heinrich y Comp. Tomo I, pp. 281-363.

RAMOS, Gabriela

2011 “Language and Society in Early Colonial Peru”. En HEGGARTY, Paul y Adrian J. Pierce (eds.): *History and Language in the Andes*. Nueva York: Palgrave and Macmillan, pp. 19-38.

RAMOS, Gabriela (comp.)

1993 *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XVII*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”, CHELA 12 pp. 65-74.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

[1621] 1988 *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.

RAVINES, Roger

1994 *Historia general del Perú: Las culturas preincas*. Lima: Editorial Brasa S.A, Tomo II.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

[1726] 1984 *Diccionario de autoridades*. Madrid: Gredos.

RETAMAL ÁVILA, Julio

2000 *Testamentos de indios en Chile colonial: 1564-1801*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello- Red Internacional del Libro Editores.

RIBERA, Pedro de y Antonio de Chaves y de Guevara

[1586] 1965 “Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.): *Relaciones Geográficas de Indias*, I, 181-204.

RÍPODAS ARDANAZ, Daisy

1992 “Estudio preliminar y edición de los *Coloquios de la verdad*”. Valladolid: Instituto de Cooperación Iberoamericana Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista.

RIVA AGÜERO, José de la

[1930] 1966a “Raza y lengua probables de la civilización de Tiahuanaco”. *Obras Completas*, Tomo V. Lima: PUCP, pp. 115-170.

[1937] 1966b “Civilización tradicional peruana. Época prehispánica”. *Obras Completas*, Tomo V, pp. 176-252.

RIVAROLA, José Luis

- 1996 “La lengua materna ‘mamada en la leche’. Origine, interpretazione e funzione di un *topos* nel Inca Garcilaso”. *Cultura Neolatina*, LVII, pp. 57-84.

RIVERO, Mariano y J. J. von Tschudi

- [1854] 1971 *Peruvian Antiquities*. Nueva York: Krauss Reprint Co.

RIVET, Paul y Georges Créqui-Montfort

- 1951 *Bibliographie des langues aymará et kiçua*. Paris: Institut d’Ethnologie.

ROCA, José Luis

- 2007 *Ni con Lima ni con Buenos Aires: la formación de un estado nacional en Charcas*. La Paz: IFEA-Plural Editores.

ROMÁN Y ZAMORA, Jerónimo

- [1575] 1897 *Repúblicas de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*. Madrid: Victoriano Suárez, Editor.

ROSTWOROWSKI, María

- 1972 “Las etnias del valle del Chillón”. *Revista del Museo Nacional*, XXXVIII, pp. 250-314.
- 1977 “Breve ensayo sobre el señorío de Ychma”. *Etnia y Sociedad*. Lima: IEP, pp. 197-210.
- 1978 “El señorío de Huaura en el siglo XVI”. *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: IEP, pp. 123-147.
- 1983 *Estructuras andinas del poder*. Lima: IEP.
- 1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP.
- [1970] 1989 “Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios”. En *Costa peruana prehispánica*. Lima: IEP, pp. 213-238.
- [1972] 1989 “Ruinas de Concón: derrotero histórico”. *Costa peruana prehispánica*. Lima: IEP, pp. 167-174.
- 1993a “La antigua región del Colesuyu”. *Ensayos de historia andina*. Lima: IEP, pp. 219-229.
- 1993b “Los ayarmaca”. *Ensayos de historia andina*. Lima: IEP, pp. 241-280.
- 1998 *Ensayos de Historia Andina II*. Lima: IEP y Banco Central de Reserva del Perú.
- [1953] 2001 *Pachacutec*. Lima: IEP.

ROWE, John H.

- 1960 “The Origins of Creator Worship among the Incas”. En DIAMOND, S. (ed.): *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*. California: University of California, pp. 408-429.

- 1981 “Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco”. *Histórica*, V: 2 pp. 209-261.
- [1985] 2003 “Probanza de los incas nietos de los conquistadores”. *Los incas del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII*. Cuzco: Instituto Nacional de Cultura, pp. 79-116.
- RUIZ ALARCO, Francisco E.
- 1951 *Barranca: biografía y obras*. Lima: Editorial Universitas. 2 Vols.
- SAIGNES, Thierry
- 1983 ¿Quiénes son los kallawaya? Nota sobre un enigma etnohistórico”. *Revista Andina*, 1, pp. 357-384.
- 1985 *Los Andes Orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: IFEA-CERES.
- SALAS, Adalberto y María Teresa Poblete
- 1997 “El aimara de Chile (fonología, textos, léxico)”. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXIII: 1, pp. 121-203, 2, pp. 95-138.
- SALAS, José Antonio
- 2010 “La lengua pescadora”. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 50, pp. 83-127.
- SAN PEDRO, Juan de
- [1560] 1992 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- SANTILLÁN, Hernando de
- [1563] 1968 *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas. Biblioteca Peruana*. Lima: Editores Técnicos Asociados, S.A., Tomo III, pp. 377-463.
- SANTILLANA, Julián I.
- 2002 “Chancas e incas: un nuevo examen”. En FLORES ESPINOZA, Javier y Rafael Varón Gabai (eds.): *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Lima: Fondo Editorial de la PUCP, Tomo II, pp. 553-566.
- SANTO TOMÁS, Domingo de
- [1560] 1994a *Grammatica de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar, transliteración y estudio preliminar de Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- [1560] 1994b *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar, transliteración y nota preliminar de Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro  
 [1572] 1965 *Historia Indica*. Madrid: BAE, Ediciones Atlas, Tomo CXXXV, pp. 195-279.
- SILVERMAN, Helaine (comp.)  
 2004 *Andean Archaeology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- SORIA, María Belén y Miguel Pinto  
 1996 *Geografía de la costa, siglo XIX: Tarapacá*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, UNMSM.
- SOUKUP, Jaroslav  
 1980 *Vocabulario de los nombres vulgares de la flora peruana y catálogo de los géneros*. Lima: Editorial Salesiana, s/f.
- SPURLING, Geoffrey Eugene  
 1992 *The organization of craft production in the Inka State*. Ithaca, Nueva York: Cornell University. Ph.D. dissertation.
- STARK, Louisa  
 1972 “Machaj-Juyay: Secret Language of the Callahuayas”. *Papers in Andean Linguistics*, I: 2 pp. 199-227.
- STIGLICH, Germán  
 1913 *Geografía comentada del Perú*. Lima: Casa Editora Sanmarti y Ca.  
 1922 *Diccionario Geográfico del Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- SZEMIŃSKI, Jan  
 1987 *Un kuraca, un dios y una historia*. San Salvador de Jujuy: Talleres Gráficos Gutenberg.  
 1990 “Un texto en el idioma olvidado de los inkas”. *Histórica*, XVI: 2, pp. 379-388.  
 1993 “Textos andinos”. En *Nueva coronica y buen gobierno*. Prólogo y edición de Franklin Pease. Lima: FCE, pp. 191-193.  
 1997a *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje*. Lima: IEP y Banco Central de Reserva del Perú.  
 1997b *De las vidas del inka Manqu Qhapaq*. Cáceres: Fundación Xavier de Salas, Convento de la Coria, 1997.  
 1998 “Del idioma propio de los incas cuzqueños y de su pertenencia lingüística”. *Histórica*, XXII: 1, pp. 135-168.
- SHADY, Ruth  
 2001 “Caral-Supe y la costa norcentral del Perú: la cuna de la civilización y la formación del estado prístino”. En LOHMANN VILLENA, Guillermo *et al.* (eds.): *Historia de la Cultura Peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, Tomo I, pp. 45-87.



- 2006 “La civilización caral: sistema social y manejo del territorio y sus recursos. Su trascendencia en el proceso cultural andino”. *Boletín de Arqueología de la PUCP*, 10, 58-59.
- TAYLOR, Gérald
- 1985 “Un documento quechua de Huarochirí-1607”. *Revista Andina*, 5: 1, pp. 157-185.
- 1987 “Introducción” a su edición de *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IEP e IFEA.
- [1608] 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: IEP.
- TELLO, Julio César
- 1910 *La antigüedad de la sífilis en el Perú*. Lima: Sanmarti y Ca.
- 1923 “Wira Kocho”. *Inca*, I, 1, pp. 94-102, 157-177.
- TELLO, Julio C. y Toribio Mejía-Xesspe
- [1941-42] 1979 “Las lenguas del centro andino”. En *Paracas, II Parte*. Lima: UNMSM, Cap. 1II, § 2, pp. 7-29.
- TERCER CONCILIO LIMENSE
- [1584-85] 1985 *Doctrina Christiana, y catecismo para instrucción de los Indios [...] con vn confesionario, y otras cosas [...]*. Edición facsimilar. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- THOMASON, Sara G. (ed.)
- 1997 *Contact Languages: A Wider Perspective*. Amsterdam: Benjamins.
- TITU CUSI YUPANQUI, Diego de Castro
- [1570] 2005 *Instrucción del Inga [...] para el muy ilustre Señor el Licenciado Lope García de Castro*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- TOLEDO, Francisco de
- [1575-80] 1986-89 *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. Sevilla: CSIC. Tomo II.
- TOPIC, John R. y Theresa Lange Topic
- 2001 “Hacia la comprensión del fenómeno huari: una perspectiva norteña”. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4, pp. 181-217.
- TORERO, Alfredo
- 1964 “Los dialectos quechuas”. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2, pp. 446-478.
- [1970] 1972 “Lingüística e historia de la sociedad andina”. En ESCOBAR, Alberto (comp.): *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: IEP, pp. 51-106.
- 1974 *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

- 1983 “La familia lingüística quechua”. En POTTIER, Bernard (comp.): *América Latina en sus lenguas indígenas*. Caracas: UNESCO-Monte Ávila Editores, pp. 61-92.
- 1984 “El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso del Ecuador”. *Revista Andina*, 4, pp. 367-389.
- 1987 “Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI”. *Revista Andina*, 10, pp. 329-405 (con debate).
- 1990 “Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales”. *Revista Andina*, 15, pp. 237-263.
- 1992 “Acerca de la familia lingüística uriquilla (Uru-Chipaya)”. *Revista Andina*, 19, pp. 171-191.
- 1994 “El idioma particular de los incas”. En CALVO PÉREZ, Julio (ed.): *Estudios de lengua y cultura amerindias I*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 231-240.
- 1955 “Acerca de la lengua Chinchaysuyo”. En ITIER, César (comp.): *Del siglo de oro al siglo de las luces*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”, pp. 13-31.
- 1998 “El marco histórico-geográfico en la interacción quechua-aru”. En DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine *et al.* (eds.): *50 años de estudios americanistas de la Universidad de Bonn*. Bonn: Universidad de Bonn, Bonner Amerikanistische Studien 30, pp. 601-630.
- 2002 *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*. Lima: IFEA-Editorial Horizonte.
- TRELLES ARÉSTEGUI, Efraín
- 1991 *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- TSCHUDI, Johann Jakob von
- 1844-1846 *Untersuchungen über die Fauna Peruana*. Saint Gallen: Druck und Verlag van Scheitling und Zollikofer.
- 1853a *Die Kechua-Sprache*. Viena: Aus der Kaiserlich-königlichen Hof-und Staatsdruckerei.
- 1853b *Die Kechua-Sprache Worterbuch*. Viena: Aus der Kaiserlich-königlichen Hof-und Staatsdruckerei.
- [1846] 1854 *Travels in Peru during the Years 1833-1842 on the Coast, in the Sierra, across the Cordilleras and the Andes into the Primeval Forests*. London: David Bogue.
- 1884 *Organismus der Khetsua-Sprache*. Leipzig: F.A. Brockhaus,
- [1891] 1918 *Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú antiguo*. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.

- UHLE, Max  
 [1910] 1969 “Los orígenes de los incas”. *Estudios de Historia Incaica*. Lima: UNMSM, pp. 29-69.
- [1911] 1969 “El aillu peruano”. *Estudios de Historia Incaica*. Lima: UNMSM, pp. 14-28.
- ULLOA Y MOGOLLÓN, Joan de  
 [1586] 1965 “Relación de la provincia de los collaguas”. En JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.): *RGI*, pp. 326-333.
- URBANO, Henrique  
 1981 *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.
- 1988 “Thunupa, Taguapaca, Cachi. Introducción a un espacio simbólico andino”. *Revista Andina*, 11, pp. 201-219.
- 2008 Introducción a la vida y obra de Cristóbal de Molina”. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición, estudios y nota de Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres, pp. XXXIX-LI.
- URBANO, Henrique (comp.)  
 1993 *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.
- URIOSTE, Jorge  
 1980 “Estudio analítico del quechua en la *Nueva Coronica*”. En *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Prólogos y edición de John Murra y Rolena Adorno. México: Siglo Veintiuno e IEP.
- URTON, Gary  
 2004 *Historia de un mito: Pacaritambo y el origen de los inkas*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.
- VALCÁRCEL, Luis Eduardo  
 1925 *Del ayllu al imperio*. Lima: Editorial Garcilaso.
- 1937 “Sobre el origen del Cuzco”. *Revista del Museo Nacional*, VIII: 2, pp. 190-223.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen Escalante  
 1995 “El inka vive”. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 59-60, pp. 107-118.
- 2000 Agua, riego, alianza y competencia en mitos del Cuzco”. En MILLONES, Luis (ed.): *Desde afuera y desde dentro (ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac)*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 261-294.

VARA CADILLO, N. Saturnino

1920 *Estudios filológicos sobre el dialecto chinchaysuyo*. Tirada especial de la *Revista Histórica*. Lima: Sanmarti y Ca. Impresores.

VIAN HERRERO, Ana

2009 *El indio dividido. Fracturas de conciencia en el Perú colonial*. Madrid-Berlín: Iberoamericana-Vervuert.

VIENRICH, Adolfo

1905 *Tarmap Pacha-Huaray. Azucenas Quechuas*. Tarma: Imprenta "La Aurora de Tarma".

VILLANUEVA CRIALES, Juan E.

2007 "Las escudillas del rasgo 1 en la isla de Pariti: interpretación y consideraciones desde un enfoque iconográfico". *Chachapuma*, 1, pp. 53-62.

VILLAR, Leonardo

1895 "Lingüística nacional. Lenguas coexistentes con la keshua". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, V: 7-9. pp. 317-350.

VILLCA AYMA, Gerardo

2004 *Chhik'a aru pirwa. Uru uru Turina arruta*. Oruro: Ms.

YUCRA PACOMPIA, Marcelino

2008 *Amantani en el Titikaka*. Arequipa: Gráfica G & C.

ZÁRATE, Agustín de

[1555] 1995 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

ZUIDEMA, Tom R.

1973 "The Origin of the Inca Empire". En *Les grandes empires. Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions*, 31, pp. 733-757.

1977 "Mito e historia en el antiguo Perú". *Allpanchik*, 10, pp. 15-52.

[1977] 1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.

1995 *El sistema de ceques del Cuzco*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

2010 *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú/Fondo Editorial de la PUCP.

## **Sprachen, Gesellschaften und Kulturen in Lateinamerika**

Gegründet von Kerstin Störl, Germán de Granda (†)

Herausgegeben von Kerstin Störl, Rodolfo Cerrón-Palomino

- Band 1 Kerstin Störl: Zur Übersetzbarkeit von Sprachkontaktphänomenen in der Literatur. Analyse spanischsprachiger pro-indianischer Prosa aus dem Peru des 20. Jahrhunderts. 2002.
- Band 2 Anja Dieckmann: Afrikanismen in der modernen Umgangssprache Kubas. Einfluss der *música popular*. 2002.
- Band 3 Germán de Granda: Estudios Lingüísticos Hispanoamericanos. Historia, Sociedades y Contactos. 2003.
- Band 4 Margarethe Herzog: Lebensentwürfe zwischen zwei Welten. Migrationsromane karibischer Autorinnen in den USA. 2003.
- Band 5 Anja Yvette Weiss: Schule und ethnische Identitäten in den Anden Perus. Eine soziolinguistische Studie. 2003.
- Band 6 José M.<sup>a</sup> Enguita Utrilla. Para la historia de los americanismos léxicos. 2004.
- Band 7 Hans-Otto Dill: Dante criollo. Ensayos euro-latinoamericanos. Capítulos de recepción iberoamericana de literatura europea. 2006.
- Band 8 Instituto de Literatura y Lingüística "José Antonio Portuondo Valdor". Cuba (ed.). Directora: Nuria Gregori Torada: Visión geolectal de Cuba. Colaboraron: Sergio Valdés Bernal (prologuista), Lourdes Montero Bernal, Marcia Morón García, Lidia Santana González, América Menéndez Pryce. 2007.
- Band 9 Wiltrud Mihatsch / Monika Sokol (eds.): Language Contact and Language Change in the Caribbean and Beyond / Lenguas en contacto y cambio lingüístico en el Caribe y más allá. 2007.
- Band 10 Kerstin Störl (ed.): Con optimismo e imaginación. La realidad cubana de hoy y su reflejo lingüístico. 2007.
- Band 11 Hans-Otto Dill: Die lateinamerikanische Literatur in Deutschland. Bausteine zur Geschichte ihrer Rezeption. 2009.
- Band 12 Cornelius Griep: Die Wirkung des offiziellen Diskurses auf die Alltagssprache in Kuba. 2011.
- Band 13 Rodolfo Cerrón-Palomino: Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua. 2013.