

¿Cómo debería un historiador leer las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII en quechua o en castellano basadas en informantes quechuahablantes?

How should a historian read 16th and 17th century written sources in Quechua or Spanish which are based on Quechua-speaking informants?

JAN SZEMIŃSKI

Universidad Hebrea de Jerusalén

msinqa@mail.huji.ac.il

<https://orcid.org/0000-0002-4159-5974>



RESUMEN

Los historiadores que estudian las épocas preincas, el Imperio inca y el periodo colonial, en muchos casos, no saben quechua ni se dan cuenta de la importancia del conocimiento de esta lengua. En esta nota, se mostrará a través de una serie de ejemplos los problemas que pueden surgir a causa de este desconocimiento. Cada ejemplo ilustra un problema y ofrece una sugerencia sobre cómo resolverlo.

Palabras clave: *quechua, aymara, vocabulario panandino, fuentes documentales coloniales, Incas, etimología, etnohistoria*

ABSTRACT

Historians studying the pre-Inca era, the Inca Empire, and the colonial period often do not know Quechua and are unaware of the importance of knowing the language. This article will show, through a series of examples, the problems that can arise from this lack of knowledge. Each example illustrates a problem and offers a suggestion for resolving it.

Keywords: *Quechua, Aymara, pan-Andean vocabulary, colonial documentary sources, Incas, etymology, ethnohistory*

HISTORICA XLVIII.2 (2024): 279-336 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202402.006>

En las tierras de *Inqap Runan* —el imperio del *Inqa*—, existieron en los siglos XVI y XVII decenas de lenguas, en su mayoría hoy muertas y nunca descritas o parcialmente descritas. El quechua es la lengua mejor descrita tanto en la Colonia como en la actualidad, y cuenta con el mayor número de textos hoy conocidos, aunque no son muchos. El segundo lugar lo ocupa el aimara. Otras lenguas ya muertas o casi muertas disponen a veces de uno o dos documentos, y, en la mayoría de casos, solamente de nombres: topónimos y antropónimos registrados en diversos momentos. Aquí considero solamente los textos quechuas y los documentos basados en fuentes de información quechua, pero escritos en castellano.

Por lo general, los historiadores no leen las fuentes en quechua de los siglos XVI y XVII, ni tampoco posteriores, en su lengua original, porque a menudo no tienen un adecuado conocimiento de dicho idioma. También en consideración del reducido número de fuentes escritas en quechua, recurren a traducciones hechas por los lingüistas, lo cual convierte en realidad a estas traslaciones en una subcategoría específica de fuentes basadas en traducciones y aprovechadas en castellano. Por otro lado, cuando un historiador sabe quechua, en la mayoría de los casos se trata de la variedad de su pueblo de origen, que es de algún modo subsumida acríticamente como si fuera la misma variedad usada por el autor de la fuente histórica en quechua. Tal presunción es obviamente equivocada.

Las fuentes creadas en castellano, pero basadas en informaciones recibidas a través de un intérprete, son las más abundantes y casi siempre son tratadas como obvias. En el mejor de los casos, el historiador aprovecha el *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Covarrubias, o el *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, colgado por la Real Academia Española en internet. Sin embargo, la lectura de textos quechuas accesibles basados en traducciones, o de documentos escritos en castellano, pero basados en informaciones transmitidas a través de intérpretes, en muchísimos casos, resulta equivocada o por lo menos inexacta. Las causas de esta situación son varias:

1. Los historiadores así como los mismos lingüistas muchas veces no han tomado en consideración el hecho de que en las lenguas de los *Inqap runan* existió un vocabulario de palabras que podríamos definir “panandinas”, esto es, usadas en diferentes lenguas junto con las palabras propias de cada lengua por separado. En cada lengua, las palabras panandinas fueron fonéticamente adaptadas y pronunciadas de acuerdo con la lengua local. No se sabe cómo y cuándo comenzó a existir tal vocabulario común, pero si juzgamos por los estilos llamados «culturas» por los arqueólogos, quizá comenzó a formarse ya con la difusión de la agricultura y el pastoreo. Su existencia en el siglo XVI es indudable.
2. Los historiadores y los lingüistas a menudo tampoco han considerado el hecho de que los diccionarios y las gramáticas de las lenguas andinas fueron hechos siempre con el fin misional de convertir a los andinos a la religión que sus autores profesaban; por ejemplo, la católica en la Colonia, o la del progreso universal en el siglo XX. Tanto en la Colonia como hoy, tal actitud de los compiladores de diccionarios y gramáticas eliminó u omitió ítems léxicos y formas usadas por grupos profesionales como administradores, sacerdotes, artesanos (metalurgistas, tejedores), agrónomos, pastores, geólogos, y también formas honoríficas antiguas y nuevas.
3. Los lingüistas se han dado cuenta de la evolución de las lenguas y dialectos de los *Inqap runan*. sin embargo, muchos historiadores, seducidos por el castellano del Siglo de Oro, que sigue siendo la lengua literaria del mundo hispánico, no han notado que, en el país de los Incas, el castellano, el quechua y el aimara se han transformado a lo largo del tiempo, con una serie de influencias mutuas.

El resultado de tan mala lectura de las fuentes ha a menudo inducido a los arqueólogos a afirmar que la historia del incanato puede ser estudiada solamente por ellos, puesto que las excavaciones revelan estructuras y objetos concretos y tangibles. El mismo resultado les permitió a los antropólogos afirmar que solamente ellos, casi todos exponentes de la corriente estructuralista, pueden entender y reconstruir la cultura incaica

y su versión colonial revelando las estructuras que han permanecido desde el pasado preinca. A nosotros los historiadores nos han dejado prácticamente sin trabajo, de algún modo “por incompetentes”. ¿Qué podemos hacer? A continuación, intentaré explicarlo.

El historiador debe aprender el quechua; sin embargo, el quechua que necesita es el aquel del siglo XVI o XVII que ya nadie habla, y que es conocido solo parcialmente, en comparación con el quechua del siglo XX y XXI. Entonces, en vez de pretender aprender el idioma, debe saber qué es lo necesario para entender expresiones quechuas, comenzando por las de los diccionarios.

Ejemplo 1

Para explicarlo mejor, miremos un ejemplo del diccionario de Diego Gonçalez Holguin: «*Acana sañu*, o, *acana*. El seruidor».¹ La primera lectura sugiere que se trata de una categoría de sirvientes, lo que confirma Nebrija anotando:

Servidor. cliens.tis. minister.tri.
 Servidor bacin. trulla trulle
 Servidor este mesmo. ꝑcaphium.ij.²

Los mismos significados de servidor se encuentran en el Diccionario de la Lengua Española:

Orinal.³

Los significados dados por Nebrija indican que debemos considerar dos posibilidades: un servidor como criado y un servidor como un recipiente, bacín u orinal. Para saber de qué se trata, viene el momento obligatorio de entender qué significa la palabra escrita por el jesuita: *acana* o *acanasañu*.

¹ Gonçalez Holguin 1608: Parte I, 3.

² Nebrija 1495: 179.1.

³ <https://dle.rae.es/servidor> jueves, 13 de febrero de 2025

Gracias a los lingüistas, sabemos que el quechua del Cuzco en el siglo XVI tuvo tres fonemas vocálicos: *a*, *i*, *u*. De vez en cuando, ocurrían también vocales largas marcadas así: *aa*, *ii*, *uu*. Por otra parte, una consonante escrita por el jesuita con la letra *c* pudo corresponder a una de las consonantes siguientes: *k*, *k'*, *kh*, *q*, *q'*, *qh*. Entonces, la palabra escrita *acana* puede leerse: *akana*, *ak'ana*, *akhana*, *aqana*, *aq'ana*, *aqhana*. Omito una variante con vocales largas, muy raras también en el siglo XVI.

Los lingüistas enseñan que en el quechua del Cuzco en los siglos XVI-XVII, cada palabra pudo componerse de una raíz y de sufijos. Casi todas las raíces se componían de dos sílabas. En tal caso, debemos buscar seis raíces: *aka*, *ak'a*, *akha*, *aq*, *aq'a*, *aqha*. Para abreviar el análisis, omito la suposición de que puede tratarse de una raíz que comenzaba con *h*: *haka*, *hak'a*, *hakha*, *haq*, *haq'a*, *haqha*.

Los sufijos en aquel tiempo se componían usualmente de una consonante y una vocal, o de una consonante sola, pero jamás de una sola vocal. Hubo también sufijos más complejos, que comenzaban con dos consonantes y una vocal. En el caso presente, tenemos un sufijo solo y simple *-na*. El sufijo *-na* formaba nombres de instrumentos, posibilidad o necesidad de ejecutar una acción, lugar para ejecutar la acción, una acción futura, y probablemente tuvo también otros significados que por ahora no necesitamos.

Irremediablemente, tenemos que buscar las seis raíces. He encontrado cuatro raíces indudables en los vocabularios de los siglos XVI y XVII.

aka 'cagar', 'cámara hacer',⁴ 'proveerse',⁵ 'cámara así hacer',⁶ 'proveerse hombre o animal';⁷ y su derivado

akana 'bacín, como servidor', 'bacín, o servidor',⁸ 'bacin, seruicio';⁹ además,

⁴ S. Thomas 1560: 25r, 106r, 144r; 26r.

⁵ Anónimo 1586, 1: A1r.

⁶ Anónimo 1586, II: [s.n]C6v y González Holguin 1608, II: 71.

⁷ González Holguin 1608: Parte II, 3.

⁸ S. Thomas 1560: 18v; 106r

⁹ Anónimo 1586, II: [s.n.]B8v.

aka ‘escoria de metal’, ‘hacer escoria el metal’¹⁰ ‘escoria’,¹¹ ‘el orín y escoria de metal’;¹²
aqha ‘chicha’;
aqha ‘hacer miel las abejas’.¹³

Cada raíz pudo y puede ocurrir con el sufijo *-na*, por ejemplo:

akana ‘lugar donde el metal se cubre de escoria’
aqhana ‘lugar o instrumento de hacer chicha’,
aqhana ‘lugar donde las abejas hacen miel’.

Sin embargo, solamente *akana* «bacín» corresponde con uno de los servidores enumerados por Nebrija o por el DLE.

Por su parte, los significados de *sañu*, que es una palabra y no un sufijo, anotados por los lexicógrafos, son los siguientes: «barrero de sacar barro», «barro de ollas», «loza, vaso de barro», «vaso de barro generalmente»,¹⁴ «loza, o cosa hecha de barro»,¹⁵ «loza»,¹⁶ «teja»,¹⁷ «la loza cocida»,¹⁸ y «barro para loza».¹⁹ *Akana sañu* significa, entonces, un servidor hecho de arcilla; y *akana*, un servidor cualquiera. Sin embargo, pudo significar también otros instrumentos; por ejemplo, *aqhana*, una olla para hacer chicha, o *aqhana*, un recipiente para conservar la miel de abejas.

No hubo, entonces, ninguna categoría de criados llamados *akana*, pero los historiadores de algún modo la hemos creado. Por lo tanto, el primer saber necesario es aprender la fonología quechua y la estructura de las palabras, para poder reconocer raíces y sufijos como sus componentes.

¹⁰ Anónimo 1586, I: A1r.

¹¹ Anónimo 1586, II: F2r.

¹² González Holguin 1608: Parte I, 3.

¹³ Anónimo 1586, II: A2r; [s.n.]D6v, y González Holguin 1608, I: 10.

¹⁴ S. Thomas 1560: 19v; 19v y 166v; 71r y 166v; 103r.

¹⁵ Anónimo 1586, I: I3v.

¹⁶ Anónimo 1586, II: [s.n.]G6r y González Holguin 1608, II: 199.

¹⁷ Anónimo 1586, II: L4v.

¹⁸ González Holguin 1608: Parte I, 323.

¹⁹ González Holguin 1608: Parte II, 56.

Ejemplo 2

La segunda regla obliga al historiador a recordar que el quechua no es la única lengua andina, y que diversos términos pueden provenir de otras lenguas. He aquí un ejemplo: en el capítulo 21, párrafos 31 y 33 de la edición de Gerald Taylor de *Ritos y tradiciones de Huarochirí*,²⁰ aparece la palabra *llaullaya*, que los intérpretes, tanto Taylor como Frank Salomon y George Urioste,²¹ dejaron sin traducir, ya que no se registra en los diccionarios quechuas. En el cuento, el héroe, quien recibió de alguien una *llaullaya* para defenderse contra un demonio (es decir, *wak'a*), se defendió con ella eficazmente.

El diccionario aimara de 1612 contiene las siguientes expresiones:

Llaullacafu, vel *Ccuchicaña*: «Es vna piedrecita como carnero, muy estimada delos hechizeros»;²²

Llallahua: «Papa, o animal moſtruoſo, como dos papas pegadas, o como vna mano, vn animal de cinco o Jeys pies &c»;

Llallahua haccuritha: «Tener por agüero el topar cò las tales papas al tiempo dela coſecha, y Jolian comerlas o guardarlas como cosa diuina,y las llaman Tominco»; y

Llallahua amca, caura, &c. «Papas o carnero moſtruoſo»²³.

Llallawa se registra también en los diccionarios modernos.

La fórmula exacta de la frase quechua original «chay pachas huc *llaullaya* (ñiycum) chayta vischomurcan», traducida por Taylor como «Entonces [alguien] lanzó lo que llamamos *llaullaya*», indica que el relator hablaba quechua y entendía la palabra como parte de la lengua local, probablemente el jacaru, una lengua hablada en Yauyos y Huarochirí al lado del quechua. Por falta de investigaciones comparativas, no puedo afirmar que la *llallawa* mencionada por Bertonio y la *llawllaya* de Huarochirí son la misma palabra, porque no tengo datos sobre la desaparición de la consonante *w* al final de sílaba y delante de otra consonante en

²⁰ Taylor 1987.

²¹ Salomon y Urioste 1991.

²² Bertonio 1612: 202.

²³ Ib.: 199.

otras palabras del aimara y del jacaru. Sin embargo, *llaullacafu* puede contener una raíz *llawlla* que quizás sea la base de *llawllaya*, simplificada en *llallawa* en aimara. El caso de *llawllaya*, nada único, simplemente indica que el historiador también debe saber buscar las raíces en los diccionarios aimaras.

Ejemplo 3

Dos ejemplos del Cuzco: las expresiones *hatun cuzco* y *caca cuzco* merecen una atención especial. La palabra *cuzco* en ellas significa miembros del grupo étnico que habitaba en el Cuzco a la llegada de los conquistadores. Hay muchas etimologías propuestas, todas las que conozco atribuyen a Cuzco un significado de un topónimo que describe desde rasgos del terreno hasta mitos sobre acciones de divinidades. Para mi análisis ahora, basta señalar que se trata de un etnónimo, derivado del topónimo, los cuzcos habitantes del Cuzco. Lo que requiere análisis son los adjetivos *hatun* y *caca*.

Donato Amado Gonzales, en su tesis de doctorado inédita, entre otras cosas, llamó la atención sobre los juicios que habían tenido lugar entre los indios *atun runas* de los cuatro *suyus* del Cuzco (¿*Quzqu tawantin suyu*?), llamados también *Hatun Cuzcos*. En el expediente de probanza, Luis de Quesada, escribano público de la ciudad del Cuzco, certificó: «Yo Luis de Quesada doy fe que el pleito, que ante mí se ha tratado entre descendientes de los yngas señores que fueron de estos reynos y los Caciques y comunidades de los quatro **suyos** que son pecheros».²⁴ Es interesante definir el grupo de los *hatunruna* o *Atunrunas*, identificados así al momento del empadronamiento de tributarios ordenado por el Virrey don Francisco de Toledo, en 1572, también como «comunidad de los cuatro *suyos* o pecheros».²⁵

Todos han tratado el adjetivo escrito *hatun* o *atun* como la palabra que significa grande; por tanto, *hatun runa* y *hatun Cuzco* significaría

²⁴ Archivo Regional del Cusco, ARC, Chacón Becerra Agustín. Prot. 71. 1778-1779. f. 116, citado en Amado 2018: 33.

²⁵ Amado 2018: 36.

gente grande o cuzcos grandes. Sin embargo, los diccionarios quechuas coloniales dicen: «Jornalero, el que lo anda *atun runa*», «Pechero *atun runa*», «Peon, jornalero *atun runa*», «*Atun* runá hombre trabajador, o jornalero»;²⁶ «*Hatun runa*. Hombre basto, o labrador mitayoc o aldeano que no es de la ciudad», «*Hatun runa*. Hombre baxo labrador, o del campo»;²⁷ «Aldeano forastero. *Hatun runa*», «Baxa persona vil... *hatun runa*». «Boçal. *Hatun runa*», «Peon jornalero. *Hatun runa*», y «villano».²⁸

Las explicaciones de los lexicógrafos no dejan duda de que la palabra escrita *hatun* en este caso tenía algo que ver con trabajo. En el diccionario aimara de 1612 aparece: *Hathutha* «Ocuparse, entender en algo».²⁹ La notación usada por Bertonio indica que la raíz en este caso era *hathu*, no *hatu*, como en la expresión *hatun runa*: «Gigante. *hatun carayruna*»;³⁰ «*Hatun runa*... Hombre alto de cuerpo»;³¹ «Gigante hijo dela tierra *atum runa*»;³² y «*haton runas* q[ue] son gigantes».³³

Los datos de los juicios entre los cuzqueños no dejan duda de que hubo un grupo llamado o apodado *hathun quzqu* «cuzqueños obreros», llamados también *hathun ayllu* «linajes obreros». Es un dato que exige mirar de otro modo las clasificaciones cuzqueñas de los linajes y de toda la población. Una tradición recogida de la boca de viejos vecinos de la reducción de Tiahuanaco, según la visita hecha en 1608 por Don Estevan Delartan, corregidor de la provincia de Pacajes, quizás aclara la confusión:

Y dizen los naturales dela d[ic]ha prouincia que no se acuerdan de cossa ninguna mas deque en tiempo antiguo hubo alli unos jigantes que truxeron las dichas piedras al dicho edificio y esto se entiende que es verdad porque ay un gigante labrado que el tamaño que se hecha de ver que esta fuera dela tierra es de dos baras en alto por que lo demas esta metido debajo dela tierra

²⁶ S. Thomas 1560: 67v; 83v; 84v; 111r.

²⁷ González Holguín 1608: Parte I, 148, 319.

²⁸ González Holguín 1608: Parte II, 25, 57[org. 59], 60[org. 62], 258, 330.

²⁹ Bertonio 1612, II: 124.

³⁰ González Holguín 1608: Parte II, 164[org. 194].

³¹ González Holguín 1608: Parte I, 148.

³² S. Thomas 1560: 63v.

³³ Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua 2019: 237, 335.

y ay vna piedra en el suelo del aposento del /6r / dicho edificio de treinta pies de quadra y las demas que ay son en mucha cantidad.

Y dicen los yndios antiguos que el ynga hizo cortes en el dicho edificio y que hizo medir la tierra desde Quito a Chile y hallo ser la mitad del paraje - Los dichos edificios y que para señal de ellos hizo poner vna piedra grandisima a la entrada del dicho edificio y que los españoles por notiçia quetenian de que auia mucho oro alli lo an desbaratado.³⁴

Parece que el intérprete no conocía la palabra *hathun*, sino solo *hatun*, y así convirtió a los obreros en gigantes.

Ejemplo 4

Los *caca cuzcos* fueron también un grupo de *ayllus* en el Cuzco. Bajo el gobierno colonial, tal como los *hathun quzqus*, trataron de conseguir estatus de nobles *inquas* descendientes de los reyes. Los investigadores opinan que su nombre de *caca cuzcos* establecía su parentesco con los *Inqas* gobernantes, o más exactamente, con las mujeres de los *Inqas*. Por tanto, interpretaron la palabra escrita *caca* como *kaka* «tío hermano de la madre», o cualquier otro parentesco con el lado de la madre, basándose en vocabularios coloniales: «tío hermano de la madre»; «tío, dicen hijos de la hermana de él»; «consuegro: dice el padre del hijo a su consuegro (padre de ella)»; «consuegro: dice ella a su consuegro padre del hijo»; «suegro: dice el yerno al suegro»; «cuñado: dice el yerno al hermano de su mujer»;³⁵ «suegro: dice el yerno».³⁶ Por ejemplo, John Rowe: «Los “caca cuzcos” son los que se consideraron tíos maternos (khaka) de los incas de sangre real, como, por ejemplo, los miembros del ayllu Anahuarque al cual había pertenecido Mama Anahuarque esposa de Pachacuti Inca Yupanqui».³⁷

Sin embargo, tal como en el caso de los *hathun quzqus*, las autoridades coloniales los consideraron tributarios, *hathun runas* y *yanakunas*, y no nobles, como le habría correspondido a suegros, cuñados o tíos de los gobernantes *Inqas*. No sé cómo acabaron sus pretensiones de nobleza,

³⁴ Archivo Nacional de Bolivia, ANB, CACH 1608.1101: 5v-6r.

³⁵ Anónimo 1586, I: 3r; 4r; 4r; 4r; 4r.

³⁶ Anónimo 1586, II: L3r.

³⁷ Rowe 2003: 73.

ya que aquí me ocupo solamente del adjetivo *caca* de la expresión *caca cuzcos*. La lista de las raíces posibles es grande:

kaka ‘tío hermano de la madre’.

kaka ‘cierto tributo antiguo’, ‘alcabala, o tributo juntar’, ‘contribuir’, ‘contribuir con tributo’, ‘recaudar renta, o recaudar tributo’;³⁸ ‘contribuir, tributar, impuesto’.³⁹

k’aka ‘grieta formada bajo los dedos generalmente de los pies, rajadura profunda de la piel que viene a ser molestos’.⁴⁰

qaqa ‘cerro, peña, roca’.

q’aq’a ‘limeta, vaso boquiangosto’, ‘la limeta, o vaso boquiangosto’, ‘un vaso boquiangosto que suena así [como hacer ampollas el agua] cuando le hinchén’;⁴¹ ‘calabazo boquiangosto’.⁴²

q’haqa ‘bestia fiera’.⁴³

No todas las raíces son posibles. De todas ellas, merece atención especial el significado de: *kaka* ‘cierto tributo antiguo’, ‘alcabala, o tributo juntar’, ‘contribuir’, ‘contribuir con tributo’, ‘recaudar renta, o recaudar tributo’, ‘contribuir, tributar, impuesto’. Asumimos que la lectura *kaka* es la correcta; sin embargo, no se puede descartar: *q’aq’a* ‘tierra virgen sin barbechar, sembrar en terreno virgen’.⁴⁴ A su vez, en aimara existe una raíz: *qaxa* ‘Montón de productos agrícolas, como ser papa, etc. en el terreno donde se los cosecha’;⁴⁵ cavar, agujerear la tierra para sembrar o para sacar papas,⁴⁶ que quizás describe una idea similar a la *kaka* ‘tributo, tributar’.

Sugiero, entonces, que, en el Cuzco, antes de la llegada de los españoles, hubo *ayllus* sin duda cuzqueños clasificados unos como *bathun ayllu*, otros como *kaka ayllu*, *q’aq’a ayllu* o *qaxa ayllu*. Quizás los primeros

³⁸ S. Thomas 1560: 8r, 111v; 33r; 111v; 90r.

³⁹ Calvo Pérez 2009: 1696.

⁴⁰ Lira 1982: 114.

⁴¹ González Holguín 1608: Parte I, 1, 120, 289-290.

⁴² González Holguín 1608: Parte II, 69.

⁴³ S. Thomas 1560: 20v.

⁴⁴ Lira 1982: 123.

⁴⁵ De Lucca 1983: 213.

⁴⁶ De Lucca 1983: 250.

fueron obreros de construcción, y los segundos especialistas en abastecer de tubérculos a las autoridades. El ejemplo no es el único en los Andes centrales. El historiador debe tomar en cuenta que su imagen del Cuzco y de las organizaciones andinas se basa en lo que entendieron o pensaron de entender los autores de los documentos, y siempre recordar que diferentes palabras pueden ser escritas de la misma forma.

Ejemplo 5

En los *Mitos de Huarochirí*, el capítulo octavo describe la lucha del dios Parya Qaqa contra otro dios, Wallallu Qarwinchu. En el pasaje donde Parya Qaqa encuentra a un hombre con ofrendas para Wallallu Qarwinchu y le ordena darle una parte de estas y volver a casa, le promete lo siguiente:

17. [...] ñocaca runacta camasac *amiyucta llatayucta* huarTECTARI *añasiyocta* hucta caricta hucta huarTECTA ynam camasac [...].⁴⁷

La palabra *añasiyocta* del texto quechua está acompañada con una nota al pie de página:

La forma original era quizás añacha. Hay una nota al margen que se refiere a este pasaje difícil: hijos/ curaca. o ancacha. el 1º/chauca el 2º/ lluncu, el 3º/ sullca. el 4º/ llata el 5º/ ami el 6º - y(ndios) (?)/ hijas - / Paltacha o cochucha. la 1ª/ cobapacha - la 2ª/ apuche (âpuche?)= ampuche) - la 3ª/ sullcacha la 4ª/ ecacha (a≠ h) la 5ª/ anacha o nasi.⁴⁸

Taylor lo tradujo: «Soy yo quien va a animar a la humanidad, a los que son protegidos por Ami y por Llata y a las mujeres protegidas por Añasi (a los unos voy a animar como hombres, y así mismo a las otras como mujeres)». La traducción está acompañada con una nota al pie de página, de importancia especial para entender el párrafo:

Se trata probablemente de los huacas tutelares de los checas, «hermanos menores» de los quinti (véase 11:7). Se pueden reconocer los nombres de

⁴⁷ Taylor 1987: 150.

⁴⁸ Ib.

Ami y Llata, respectivamente quinto y sexto hijos, y quizás también el de Añasi - Anacha o Nasi (sin cifra) entre las hijas en una lista que aparece al margen: «Hijos: Curaca o Ancacha el primero, Chauca el segundo, Lluncu el tercero, Sullca el cuarto, Llata el quinto, Ami el sexto, - indios (?) - Hijas: Paltacha, o Cochucha la primera, Cobapacha la segunda, Ampuche la tercera, Sullcacha la cuarta, Ecacha la quinta, Anacha o Nasi». No se indica de quiénes son hijos o hijas. Sin embargo, se trata probablemente de una filiación establecida entre Pariacaca y los antepasados y dioses étnicos de los ayllus locales.⁴⁹

Salomon lo interpretó así: «I will bring people into being, males under the care of Ami and Llata, and females under that of Añasi; one as the male and one as the female, that's how I will have them live».⁵⁰ En la nota 193 explica:

Ami and Llata: These poorly understood persons reappear in chapter 11 (sec. 157). The phrasing *amiyoc ... llatayoc añasiyoc* «possessors of Ami ... possessors of Llata... possessors of Añasi» suggests that these persons are prototypes of a group that held Ami, Llata, and Añasi as their *huacas* and protectors. While this detail has not been resolved, the gist can be partly clarified. The foretelling allusion addressed to a prototypical man of the group whose origin chapter 11 relates seems to mean, «You are afraid now because you are powerless, but I later will supply a kind of people to be subordinate to you. The man will have *Ami* and *Llata* as his *huacas* and the woman will have *Añasi*». The prophecy comes true in chapter 11, where the lastborn persona of Paria Caca relieves the equally lastborn Checa of their powerlessness by forcing some of the Yunca aborigines to subordinate themselves as the «little Amis and Llatas» of the Checa.

Ami means sick from overeating; llata, 'naked' (González Holguín 1952[1608]: 24, 212). *Añasi* may relate to *añas* 'skunk'. If they are Quechua, which is uncertain, the names seem to suggest lowly attributes of babies: nakedness, nausea, smelliness. Babyhood may symbolize junior genealogical rank.⁵¹

Salomon también incorporó en el texto la nota marginal en castellano, la cual tradujo al inglés (pero lo dejó sin comentario):

⁴⁹ Ib.: 151.

⁵⁰ Salomon 1991: 67-68.

⁵¹ Ib.

Sons	Daughters
Curaca or Ancacha the 1st	Paltacha or Cochucha the 1st
Chauca the 2d	Cobapacha the 2d
Llunco the 3d	Ampuche the 3rd
Sullca the 4th	Sullcacha the 4th
Llata the 5th	Ecancha the 5th
Ami the 6th	Ancha Añasi the 6th

En el capítulo 11, se cuenta cómo Tutay Kiri, un hijo de Parya Qaqa, conquistó a un grupo. En el cuento, se dice:

14. tutayquiris cay sisicaya huaycucta mama huaycuctahuan uraycurcan quillu tamya puca tamya purispa
15. chaysi runacunaca huaquinca pachan llactanpi suyarcen muchancampac
16. chái muchaccunactas canan manatac paypas allcocharcanchu
17. Yallinrac tiacoy ychaca yayaitam ricsinquitac chaymanta cay checacu-nactam canan huauque ñispatac causâqui Paycunap sullca huauquinmi cani ñispa
18. cay ñiscan simicamam chay sant pedro mamapi cac runacunapas *amichayqui llatachayquim* cani ñispa canan camapas ñincu.⁵²

Taylor traduce:

14. /Se dice que/ Tutayquire bajó por las quebradas de Sisicaya y de Mama [convirtiéndose en] lluvia amarilla y roja.
15. Entonces los otros hombres lo esperaban en sus propias comunidades a fin de adorarlo
16. y a éstos, él de ninguna manera los despreció.
17. Al contrario, [les dijo]: «Quedaos, pero reconoceréis a mi padre; desde hoy viviréis tratando a los checa de “hermanos” y os consideraréis como sus hermanos menores».
18. /Sabemos que,/ conforme a sus palabras, hasta hoy los hombres que residen en San Pedro [de] Mama dicen: «Somos vuestros *Amicha*, somos vuestros *Llatacha*».⁵³

⁵² Ib.: 206-208.

⁵³ Taylor 1987: 207-209.

Salomon traduce:

Tutay Quiri descended down Sici Caya ravine and also down the ravine of the Mama river, moving in the form of yellow rain and red rain. The people, some of them, waited for him in their own lands and villages in order to pay him homage. He didn't humiliate these worshippers. On the contrary, he said to them: «Stay here, you shall come to recognize my father. Living henceforth, address the Checa as “brothers” and say, “We are their brothers, the youngest ones”». An in fact to this day, just as he said, people who leave in San Pedro Mama address the Checa, saying, «I'm your little *Ami*, your little *Llata*». ⁵⁴

A mi parecer, en la conquista por Tutay Kiri, los conquistados recibieron cierto estatus social dentro de una organización que describía las relaciones entre todos los grupos participantes con términos de parentesco: padre, hermanos. A la vez, el manuscrito muestra que en la misma organización unos grupos fueron tratados como algo externo y añadido, a pesar de tener tierra. Una de las pruebas es que en la lista al margen en el capítulo octavo aparecen en la posición primera un *kuraka*, es decir, mayor, y en la posición cuarta, un *sullk'a* o *sullk'acha*, que siempre se refiere al menor de los hermanos. Los siguientes, en la posición quinta y sexta, no pertenecen al grupo previo, y son de algún modo añadidos. En tal caso, también en la primera cita, *ami*, *llata* y *añasi* describen categorías sociales y no divinidades. La nueva humanidad creada por Parya Qaqa, es decir, la comunidad de sus creyentes y partidarios dispondrá de los *ami*, *llata* y *añasi*. No he logrado explicar los nombres «Ecacha la quinta, y Anacha o Nasi» (la sexta). ¿Quiénes eran los *ami*, *llata* y *añasi*?

La clave la ofrece la palabra *llata*, en Cuzco *llat'a*. Fray Domingo de Santo Thomas, en 1560, anotó: «Desnudar a otro *llatani*.gui, o llustini. gui [f44v], *Llatani*.gui, o llusticuni.gui desnudarse [f146r]». González Holguin contiene:

Chuncaypi *llattantucuni*. Estoy pobre de perder al juego. *Llattan* pachallâ pacarinchik. Desnudos con cueros nacimos. *Llatâ* tucuni, o huacchâ tucûi. Dios rayco. Hagome pobre desnudo por amor de Dios. [207],

⁵⁴ Salomon 1991: 80.

Llattâ ppachhanac mana pachayoc./El pobre que no alcanza vn vestido”.
[207-208], *Llatan* mana pachayoc. El desnudo o el mal vestido. [268],
Llattannya. Desnudo, o roto, o mal vestido, o pobre.[207].

La revisión de los significados revela que los *llata* o *llat'a* fueron personas desnudas, es decir, pobres. *Ami* ocurre en ambos diccionarios con el significado de algo odiado, cuya presencia causa fastidio.⁵⁵ González Holguín ofrece las siguientes glosas: «tener hastío, dar en rostro lo ordinario» [I:16], «aburrir padre o madre a sus hijos y no los criar ni sustentar ni tratar como hijos» [I: 219], «fastidiar algo» [II:154], «hastío tener» [II:172], «odiarlo por disgustarse de algo» [II:240].⁵⁶ El significado es comparable con el de *qiza* ‘pobre mendigo, desechado, maltratado’,⁵⁷ despreciable y despreciado, pero también pobre.

En González Holguín, fuera de «*añas* zorrilla que hiede [17]», se encuentra también: «*Añassu*, o *huarmimaci*. Conblessa manceba del casado como su muger [17]». *Añasu* no difiere de *supari* en aimara: «Sierua, criada, o esclava: Aunque antiguamente seruia tambien de concubina, o muger menos principal que aquella que era legitima muger».⁵⁸

Las tres palabras no se refieren a divinidades, sino a grupos sociales o individuos de un estatus determinado, tanto de varones como de mujeres. Su estatus fue definido frente a otros grupos que participaban en la misma organización. Desafortunadamente, se sabe muy poco sobre los modos de representar la participación de grupos de estatus bajo en una organización mayor. ¿Fueron representados por una *wak'a*, protectora de pobres, odiados y siervas? Quizás un estudio de los nombres de hijas aclararía muchas dudas, pero un buen estudio exige una investigación que incluya todos los teónimos, etnónimos y topónimos del manuscrito de Huarochirí.

⁵⁵ Santo Thomas 1991: f53v, 64v, 108v.

⁵⁶ González Holguín 1608: Parte I, 16, 219; Parte II, 154, 172, 240.

⁵⁷ Anónimo 1586, I: H5v.

⁵⁸ Bertonio 1612, II: 328.

Ejemplo 6

Hasta ahora, he presentado ejemplos de malentendidos derivados de la comprensión de un texto quechua y su traducción. Viene la necesidad de mirar problemas en la comprensión de textos producidos en castellano, pero basados en informaciones contadas en quechua. *Suma y narración de los Incas*, escrita por Juan de Betanzos en 1551, y ahora accesible en una excelente edición de Hernández Astete y Cerrón-Palomino,⁵⁹ contiene ejemplos interesantes.

Ynga Yupangue tuvo tres amigos jóvenes llamados «el uno Vicaquirao y el otro Apomayta y el otro *Quilescache Urcoguaranga*».⁶⁰ Junto con ellos, organizó la defensa del Cuzco contra los chancas. Los mismos lo acompañaron después de la victoria en una visita a su padre, llamado en este caso Viracocha Ynga Ynga.⁶¹ El análisis de todos los nombres y sus significados exige un libro aparte. Aquí analizaré solamente la primera parte de lo que parece el nombre del último enumerado: *Quilescache Urcoguaranga*. Cerrón-Palomino, en el índice de personas,⁶² reconstruyó la forma fonémica del nombre como *kili-ʃ kachi urqu waranqa*.

Los diccionarios del quechua contienen:

Killiskachi: «funcionario que se encargaba de detener a los delincuentes de la nobleza»;⁶³ «funcionario encargado de capturar a los nobles en casos de haber estos quebrantado alguna ley. V. *kinistaki*»;⁶⁴

Kinistaki o *Kinistakis*: «funcionario encargado de juzgar a las autoridades que incurrían en algún crimen; chismear, mentiroso, chismoso»;⁶⁵ «chismoso»;⁶⁶

K'illiskachi: «fue un gran mentiroso y chismoso y del dizen. *Quilliscachip* hucninmi canqui. Eres mentiroso chismoso como otro *quilliscachi*. *Quillis-*

⁵⁹ Betanzos 2015.

⁶⁰ Ib.: 137.

⁶¹ Ib.: 147.

⁶² Ib.: 448.

⁶³ Lara 2001: 118.

⁶⁴ Lira 1982: 104.

⁶⁵ Chouvinc y Perroud 1970, II: 84.

⁶⁶ Guardia Mayorga 1970: 83.

cachini. Lleuar chismes y mentiras falsamente o sin razon», «Yquicu runa, o *quilliscachi*. Chismoso o mentiroso por estos ayillos que lo eran». ⁶⁷

Phelipe Guaman Poma de Ayala menciona muchas veces a los *K'illis Kachi Inqas* como un subgrupo de los *Inqas* funcionarios del aparato de represión incaico, pero también como un nombre propio, etnónimo y topónimo. ⁶⁸

Entre los cuatro amigos defensores del Cuzco, tres tuvieron nombres compuestos de dos palabras, pero el cuarto, último en la enumeración, tiene un nombre compuesto de cuatro palabras: *k'illis kachi urqu waranqa*. Los primeros tres son *Inqas* del *Quzqu*. *Urqu Waranqa* está precedido por dos palabras que pueden describir su pertenencia al grupo de los *k'illis-kachi*, quienes o bien vivieron en un pueblo llamado *K'illis Kachi* o bien su función era de pertenencia al servicio de inteligencia y represión incaico, o ambas cosas a la vez. No sé decir si *k'illis kachi* es en este caso un topónimo, un etnónimo o una profesión. El problema es en parte sintáctico. Cuando un texto es quechua, *Ataw Wallpa Inqa* lleva su título y función después de su nombre propio. Cuando el texto es castellano, *Inqa Ataw Wallpa* lleva el título y función delante de su nombre propio. El texto de Betanzos está escrito y redactado en castellano; por esto supongo que se trata de título profesional o etnónimo de *Urqu Waranqa*, indudablemente también un *K'illis Kachi Inqa*, y no un *Quzqu Inqa*.

El ejemplo indica que el historiador debería considerar la sintaxis y los significados posibles de lo que parece un nombre propio. También indica que los autores de fuentes escritas en castellano a veces no entendieron la información recibida, obvia para los informantes indígenas. Además, obliga a considerar las palabras quechuas o andinas que aparecen juntas en una información sobre un acontecimiento como un conjunto de palabras que se relacionan entre sí, como en este caso los nombres de los cuatro personajes.

⁶⁷ Gonçalves Holguin 1608: Parte I, 308, 371.

⁶⁸ Szemiński 2016: 172-176.

Ejemplo 7

Tomemos el ejemplo de la palabra escrita en castellano *viracocha*. Los autores de las fuentes tempranas la traducen como *wira qucha* (grasa o espuma del mar) y explican que tal nombre fue dado a los españoles por los indios, porque los españoles habían venido por el mar. La traducción ofrecida viola las sintaxis quechua y aimara, toma los significados más frecuentes de ambas palabras y cambia el significado de *wira* (grasa en espuma del mar). Sin embargo, de esta manera no es posible reconstruir el significado.

Para establecerlo es necesario considerar los contextos en los que ocurre *viracocha* en las fuentes castellanas, quechuas, y también aimaras. En el caso de los vocabularios accesibles, tenemos que usar tanto los coloniales como los modernos, ya que no podemos saber en qué dialecto y en qué diccionario una palabra habría sobrevivido. Un buen ejemplo es la palabra *wari* con el significado anotado en el quechua tarmeño: «stone which has the supernatural power of changing itself into a human being; dug up stone; wise, miraculous».⁶⁹ Con tal significado no la he encontrado en otros diccionarios.

En fin, para entender la segunda parte de *viracocha*, que es el núcleo descrito por *wira*, debemos revisar todos los significados de las raíces: *qucha*, *q'ucha*, *qhucha*, y en aimara también *quta*, *q'uta* y *qhuta*, ya que en muchas palabras a la consonante *ch* en quechua corresponde una *t* en aimara. Fuera de *qucha* o *quta* 'mar, lago, estanque', en quechua y aimara existe también: *qucha* 'almáciga, hacer almácigas o semilleros',⁷⁰ 'almácigo',⁷¹ 'poner un almácigo',⁷² *qhucha* 'semillero, almácigo, vivero, almácigo de árboles',⁷³ 'semillero almáciga'.⁷⁴

Quizás *wira-qucha* significa un vivero, semillero de *wira* 'grasa, agua de riego' o *wila* 'sangre', en breve: un antepasado fundador de linaje

⁶⁹ Adelaar 1977: 492.

⁷⁰ De Lucca 1983: 228.

⁷¹ Layme Pairumani 1997: 150.

⁷² Cusihuamán 1976: 115.

⁷³ De Lucca 1983: 247.

⁷⁴ Layme Pairumani 1997: 157.

humano o cualquier otro. *Wira Quchan*, tal como aparece en textos de oraciones quechuas del Cuzco, sería un dios creador antepasado de todos los seres, de la misma manera que *mallki qucha*, que significa un «almácigo o planta»,⁷⁵ es un antepasado fundador de todos los árboles frutales. No pretendo fijar aquí el significado de *wira qucha* ni tampoco de *wiraqucha* o *wiraxucha* («caballero»), sino sugerir que el trabajo de comparar significados entre quechua y aimara en cuanto sea posible en el caso de palabras culturales es obligatorio. Además, hay que cuidar la regla de que la traducción de expresiones andinas que parecen compuestos de dos o más palabras debe comenzar desde la última parte y no desde la primera. Don Phelipe *Guaman Poma* de Ayala se llamaba en quechua un *puma guerrero*.

Ejemplo 8

Fuera de la dificultad de entender palabras y expresiones quechuas que ocurren en las fuentes, el investigador debe enfrentar otro problema, que es el uso y significado de palabras castellanas en textos que describen la realidad andina. Para ilustrarlo, me remitiré a los casos de las palabras *pedir* y *numerar*.

La palabra *pedir* aparece en las visitas. En Chucuito, el 12 de abril de 1567, don Martín Cusi, cacique principal de la parcialidad de *Urin saya*, provincia de Chucuito: «preguntado qué tributos daban al *Inqa* en su tiempo y en qué cosas dijo que al *Inqa* le daban *todo lo que les pedía* y que no tenían tasa señalada».⁷⁶ Otro *mallku*, don Pedro Cutinbo, «gobernador que ha sido del cacicazgo principal de la parcialidad de *Anan saya* de esta provincia [Chucuito]», en Chucuito el 17 de febrero de 1567, preguntado qué tributo daban al *Inqa* en su tiempo y en qué cosas, dijo que «*todo lo que él quería pedir le daban como a su señor*». La frase se encuentra dentro de una enumeración larga de gente, trabajo y productos enumerados por el *mallku*.⁷⁷

⁷⁵ Gonçalves Holguin 1608: Parte II, 27.

⁷⁶ Garcí Díez de San Miguel 1964: 31.

⁷⁷ Ib.: 39.

También en Chucuito, el 12 de febrero de 1567, don Martín Cari, cacique principal de la parcialidad de *Anan saya*, provincia de Chucuito, preguntado: «qué tributos daban al *ynga* en su tiempo y en qué cosas dijo que no sabe más de que en aquel tiempo *el ynga pedía algunas veces muchos tributos y otras veces pocos y no tenía tasa cierta y que les llevaba lo que pedía*».⁷⁸

Sospecho que, para los visitantes, la palabra *mañay* ‘pedir por ruegos’, era completamente incomprensible: un rey no pide, sino manda. En quechua, existe la raíz *maña*, traducida mayormente entre los lexicógrafos coloniales (del quechua) así: «(es) prestar (son ambos) prestar lo que se ha de volver luego», «es solo pedir por un rato prestado lo que se vuelve luego lo mismo en número (porque no se enajena ni aquí se dice deudor ni acreedor)», «pedir», «pedir prestada toda cosa», «también es prestar cosa que se consume»;⁷⁹ «dar prestado», «emprestar por un rato lo que no se gasta», «prestar a volver lo mismo».⁸⁰

El lexicógrafo no revela que, como siempre en los Andes, *mañay* es mutuo, ya que el que pide en una oportunidad, a la vez otorga a la persona que se le pidió el derecho de pedir cuando aparezca la necesidad y oportunidad. Los pedidos son mutuos. Los señores de Chucuito hablaban aimara. Sin embargo, no he logrado precisar cuál de las palabras aimaras correspondía a *mañay*.

Todos los significados enumerados por el lexicógrafo no corresponden a un rey que manda, sino a una persona que pide un favor y a la vez sugiere que lo recompensará. En el manuscrito de Huarochirí, el *Tupa Inqa Yupanki* en *Hawk'ay Pata*, en el *Quzqu*, invocó favores pasados ya dados para pedir un favor nuevo. La sugerencia de recompensa es obvia, a pesar de que también el *Inqa* sugiere una sanción si nadie satisface su pedido: «*mana yanapawayta munaptiykiqa kanallanmi tukuyiniykichikta ruphachichisqayki* [Si no querréis ayudarme, ahora mismo os mandaré quemar a todos]».⁸¹

⁷⁸ Ib.: 18.

⁷⁹ González Holguin 1608: Parte I, 223.

⁸⁰ González Holguin 1608: Parte II, 103, 130 y 276.

⁸¹ Taylor 1987: 340.

Entonces, un pedido del *Inqa* implicaba tres fases: pedido al que el *Inqa* tiene derecho por sus méritos anteriores, respuesta positiva de los jefes implicados, y negociación sobre el modo de ejecutar el pedido. Una vez ejecutado el pedido, debe llegar la recompensa dada por el *Inqa*. Un *mañay* siempre es seguido por una negociación y una recompensa una vez ejecutado. El ejemplo de *mañay* ‘pedir’ obliga a considerar que los verbos describen acciones, y las acciones forman secuencias tanto en la vida como en las fuentes.

Ejemplo 9

La palabra *numerar* ocurre en un cuento sobre las conquistas incaicas en «El Dorado»:

A esta provincia se llama Dorado &. En donde halló un reino grande llamado *Iskay Uya*, rica tierra y la gente de ella mucho más belicosa que cuantos naciones de por acá. Los cuales dicen que se sustenta con carne humana. Y lo que es de echar ponzoñas y venenosas saben como gente que tienen pactos con los demonios. Y son grandes flecheros. Con quien han habido dos batallas muy reñidísimas. Y con la tercera vez los del *Inqa* a los contrarios le hacen rendir. Porque aunque los de por acá no eran tanto como ellos en ánimo y fuerza, solo han llevado ventaja de armas. Y la gente con buena orden y concierto. Y todos vestidos de oro y plata y plumerías. Al fin con esto les da espanto muy grande.

Dicen que en este tiempo, cuando estaba ya para *numerar* a todas las provincias y gente de ella para dejar ordenanzas, le llegó la nueva que como el *T'upa Inqa Yupanki* había desterrado a una provincia sujeto de un capitán para los *Chiri Wanaes*. De cuya nueva el capitán *Apu Kiwakta* manda pregonar a sus subditos estando en los *Antis*. Al fin viene con su gente volviendo a su tierra, dejando a el ejército del *Inqa* con su general *Uthurunku Achachi*. De que fueron la causa que los *Iskay Uyas*, y *Upa Taris*, y *Manaris* se toma sus armas. Porque el dicho *Uthurunku Achachi* en faltando otro miembro estaba medio manco. En semejantes ocasiones los gobernadores no habían de hacer tales agravios a los vasallos &. Porque por falta de aquel capitán se vinieron el real del *Inqa* al *Quzqu* dejando la conquista hecha. Que por lo menos los trabajos de tres ejércitos no fueron de poco valor y tantas muertes, que si en aquel tiempo hubieran dejado la ordenanza, el día de hoy estuviera sujeto a la corona de Castilla. Principalmente hubieran sido cristianos.⁸²

⁸² Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua 2019: 210, 310-311.

El texto aclara que una parte del ejército conquistador abandonó el ejército del *Inqa* y se fue a su tierra por un destierro de una parte de los suyos a los Chiri Wanaes, lo que el cronista describe como si *Uthurunqu Achachi* se hubiera convertido en manco. En consecuencia, no se pudo ejecutar la acción de «numerar a todas las provincias y gente de ella para dejar ordenanzas». Diego Gonçalez Holguin anotó un verbo *yuptura*, que significaba: «contar a personas»,⁸³ «contar de gente», «numerar gente de guerra o hacer alarde»;⁸⁴ un derivado de la raíz *yupa*, cuyos significados eran: «contar y hacer cuentas», «tener o contar o estimar por algo», «[contar] para todas las cosas»,⁸⁵ «contar numerando», «marcar por medir a ojo, o tener por tal, o por algo», «numerar contar».⁸⁶

La acción planeada después de la conquista consistiría en numerar primero y finalmente dejar ordenanzas. En este caso, se trata de hacer un censo de población, un *runa khipu*, y establecer la administración como consecuencia de saber la cantidad de familias y sus jefes. Las ordenanzas deben referirse a reorganización, asignación de tierras y negociación de trabajos para el imperio. En fin, el verbo escondido detrás de *numerar* era probablemente *yupturay*, como primer acto de organizar la población a la manera y según las exigencias del imperio, para poder llegar a *mañay*, la presentación de exigencias por imponer a cada grupo conquistado y pasar a la negociación sobre el modo de cumplirlas. No puedo estar seguro de si el *numerar* presente en la cita significa solamente contar la población o quizás también dar números; es decir, rangos decimales a las nuevas provincias y sus subdivisiones.

Ejemplo 10

Ambos ejemplos indican que un historiador que lee fuentes en castellano, pero de origen quechua, tiene que preguntarse: ¿qué significa la palabra en castellano?, ¿qué palabra o palabras utilizó el informante andino del autor del texto castellano?, ¿el autor del texto castellano entendió la infor-

⁸³ Gonçalez Holguin 1608: Parte I, 374.

⁸⁴ Gonçalez Holguin 1608: Parte II, 87, 238.

⁸⁵ Gonçalez Holguin 1608: Parte I, 373, 374.

⁸⁶ Gonçalez Holguin 1608: Parte II, 87, 216, 238.

mación andina correctamente?, ¿el autor del texto castellano que entendió la palabra andina supo elegir la palabra castellana correctamente?

He aquí una ilustración del problema: «solo cuci uanan chire de puro enojo le conquisto y mato al ynga tocap capac pinau capac por que auia quebrado asu aguelo cincheroca ynga y sacado *dos dientes de fuera con una hondada* que le auia tirado tocap capac ynga».⁸⁷ Según el cronista Phelipe Guaman Poma, Cuci Uanan Chire fue un capitán e hijo de Lloque Yupanqui Ynga. En la vida de *Zinchi Ruq'a Inqa*, el cronista no mencionó ninguna *pérdida de dos dientes con una hondada*. En cuanto a la vida del segundo capitán, solamente escribió: «pelearon con el primer ynga tocap capac y pinaucapac ynga y le mato a los suso d[ic]hos dos ermanos topa amoru [sic] uari tito ynga y murieron cin conquistar mas yn[di]os y tierras estos d[ic]hos capitanes».⁸⁸ ¿Por qué el autor escribió, al tratar la vida del tercer capitán, *dos dientes de afuera* mientras que al abordar la vida del tercer capitán describió dos capitanes hermanos, ambos hijos de *Zinchi Ruq'a Inqa*, muertos en guerra?

La palabra quechua *kiru* (diente) escrita según la ortografía castellana del siglo XVI y XVII tenía la forma *quiru*. De la misma manera, podrían escribirse muchas otras palabras quechuas que existieron o que existen o que pudieron existir: *kiru*, *k'iru*, *khiru*, *qiru*, *q'iru*, *qhiru*. Entre ellas, existe también *k'iru*, como en la expresión *q'imi k'iru* («los privados del *Inqa*, los que andan al lado del Rey, los de su cámara y llave dorada»),⁸⁹ conservada hoy en el Cuzco con el significado de «cuña, cuñeta».⁹⁰ La palabra *hawa* pudo significar una posición afuera o una posición encima, como en *hawapi* 'afuera', 'encima'.⁹¹

Parece que Guaman Poma cometió un error al traducir la palabra escrita *quiru* o *quiro* como diente en vez de una persona que es como una cuña del *Inqa*. Los capitanes murieron en una batalla a hondazos, donde los enemigos estaban en un lugar por encima del lugar de los

⁸⁷ Guaman Poma 1615?: 150[150].

⁸⁸ Guaman Poma 1615?: 148[148].

⁸⁹ González Holguín 1608, I: 301.

⁹⁰ Lira 1982: 118.

⁹¹ González Holguín 1608, II: 18; 131.

capitanes. Todo esto sugiere que los capitanes *Inqas* cuzqueños con su ejército sitiaron una *pukara* de Tocay Capac y Pinau Capac, líderes de otra facción de la nación *Inqa*.

Errores similares ocurren también en textos escritos por los cronistas hablantes de castellano. Fernando de Montesinos, en su segundo libro de las *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú* (1644), en la descripción del gobierno del rey 62 de su lista, incluye el fragmento siguiente:

Con todo el Rey Titu mando aperçuiuir a todos sus gouernadores y alos capitanes y hiço preuenciones y defensas fortificando los presidios y fortaleças mandando que todos estuuiesen en Vela y que las espías Se multiplicassen por todas partes estando enesta preuencion tubo auiso que muchas tropas de gentes venian marchando porla via del collado y que los hombres feroçes que porlos Andes venian se iban aZercando Y que entrellos se hauia algunos de color prieto y lo mesmo Los delos llanos y todos hauian hordenado gruesos exerçitos y venian taLando los campos y apoderandososse delos pueblos y çiudades Los gouernadores delas tierras pordonde passauan no hauian podido Resistirle y asi determino el Rey Juntar Su poder para oponersse aesta gente contra Los del collado ymbio algunos Capitanes y otros para que se opusiesen alos delos Andes enlos passos peligrosos delas puentes y Rios.⁹²

La descripción de las prevenciones, fortificaciones y espías es una ampliación retórica, ya que es lo que todo rey debe hacer en caso de esperar una invasión. La descripción de los invasores es más interesante: unos enemigos venían por el Collao, es decir, por el altiplano; otros, por los Andes. Entre el primer y el segundo grupo había gente de color *prieto*, y *lo mesmo los de los Llanos*. Como en el Tawantin Suyu no hubo negros antes de la conquista española, entonces, para la presencia de los *prietos* hay que encontrar otra explicación.

En el siglo XVI, tanto en quechua como en aimara, se usaba la palabra *yana* ‘negro’. Su homónimo *yana* significaba *siervo*, cuyo trabajo pertenece enteramente a su dueño. En tal caso, no se trataría de una invasión, sino de una rebelión de siervos contra las instituciones imperiales. Aquellos «*yanas venian taLando los campos y apoderandososse delos pueblos y çiudades*». Los campos son, en los Andes, fuentes de abastecimiento de

⁹² Szemiński 2009: 180.

los almacenes. La destrucción de campos y la toma de pueblos y ciudades corresponde bien con una rebelión de siervos, *yanas*.

Sin embargo, hay también otras posibilidades interpretativas. Según Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua, las *wak'as* aparecían negras en el contexto de una guerra: «alfin llega con çinq[uen]ta mill hombres de guerra hasta Villcas guaman endonde topa con siete guacas y demonios en figura de Curacas. muy grandes, negros, y muy feos».⁹³ La existencia de dos interpretaciones posibles no quita a la información el rango de un hecho de la narración. Me parece que la primera es la más probable, precisamente por la destrucción descrita de las bases económicas del imperio. En fin, su destrucción puede ser explicada solamente si los *prietos* fueron *yanas*. El rey dividió sus fuerzas para hacer frente a los del Collao y a los de los Andes, tratando de cerrarles el paso. El relato tiene todos los rasgos de un hecho de la narración, quizás enriquecido por la descripción de alguna rebelión de los trabajadores más humildes del Tawantin Suyu. Ambos casos, el de *q'iru* y el de *yana*, exigen paciencia del historiador.

Ejemplo 11

Por supuesto, mi lista no es completa, sino muy reducida. El oráculo de *Apu Rimaq* es un caso típico de problemas que he omitido. Todos automáticamente entienden *Apu* 'Señor', *Rimaq* 'el que habla, hablador', y traducen como «el señor que habla», el nombre perfecto para un oráculo. Sin embargo, es posible otra traducción: «el o la que habla al señor». Así, el verbo *rima* 'hablar' recibe su objeto que indica a quién se habla, todo de acuerdo con la tradición andina según la cual hay que preguntar a la divinidad, llamada aquí *Apu* 'señor', y hay que saber hablarle.

Ejemplo 12

El análisis de la palabra *acana*, el primer ejemplo, muestra un malentendido entre los historiadores y sus fuentes. Sergio Barraza Lescano llama la atención sobre el fenómeno que en los Andes tiene ya unos cinco siglos y que consiste en atribuir a una palabra supuestamente original

⁹³ Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua 2019: 193, 294.

un significado nuevo supuestamente incaico.⁹⁴ El ejemplo que eligió es la *callanca*, escrita *kallanka*, con el significado de un tipo de edificio. El significado actual y la notación provienen de los años setenta y ochenta del siglo pasado y son un producto de la acción de los arqueólogos:

A partir de las descripciones publicadas, es posible reconocer que las principales características arquitectónicas presentes en las denominadas *kallankas* son las siguientes: planta rectangular alargada, techo a dos aguas, interior usualmente sin divisiones (espacio continuo, presencia de postes o columnas internas para sostener el techado (en caso de tratarse de estructuras de grandes dimensiones, presencia de hastiales y varias puertas colocadas a intervalos en una de las paredes largas que dan a la plaza. La homogeneidad formal que parece reflejar esta categoría arquitectónica resulta, sin embargo, aparente, ya que se han identificado como *kallankas* estructuras rectangulares de muy variadas dimensiones, en un rango que va desde los 17 hasta los 105 m de largo.⁹⁵

En su estudio, Barraza cita a Bertonio: «*Callanca*, vel cachi; Corral vt supra», «Cachi. Corral de carneros donde los apartan, curan &c.».⁹⁶ Obviamente, la *callanca* descrita por Bertonio no es la descrita por los arqueólogos del siglo XX y XXI. La palabra aimara *kallanka* con el significado de corral, aprisco, existe también en nuestro tiempo.⁹⁷ En aimara, pudo haber por lo menos seis raíces que el jesuita escribiera *calla-* y también varios sufijos que pudo escribir *-nca*. En quechua, Barraza observó las entradas siguientes: «*Callancarumi*. Piedras grandes labradas, de sillería para cimientos y vmbrales», «*Callancahuaci*. Casa fundada sobre ellas»⁹⁸ y «Sillería de piedras grandes para sobre el cimiento. *Ccallanca*».⁹⁹

Callanca rumi significa una piedra grande labrada usada de sillería, lo cual no deja duda de que una de las formas de las piedras eran piedras labradas en bloques rectangulares. En quechua cuzqueño, existe la raíz

⁹⁴ Barraza 2010.

⁹⁵ Ib.: 169-170.

⁹⁶ Bertonio 1612, II: 32 y 33.

⁹⁷ De Lucca 1983: 59.

⁹⁸ González Holguin 1608, I: 36.

⁹⁹ González Holguin 1608, II: 306.

khalla ‘tajar, sajar, rebanar’.¹⁰⁰ Por su parte, *-nqa* significa instrumento para hacer algo, posibilidad de hacer algo, necesidad de hacerlo. No puedo afirmar que mi interpretación de la raíz *calla* es seguramente correcta. Lo que quiero indicar es otro ejemplo de la necesidad de considerar los fonemas y formas posibles de *kallanqa*, *k'allanqa*, *khallanqa*, *qallanqa*, *q'allanqa*, *qhallanqa* y sus raíces.

Ejemplo 13

Los antropólogos e historiadores otorgaron un significado a la palabra escrita en castellano *panaca*: un linaje fundado por un rey *Inca*, un linaje real. Amado Gonzales, en su tesis doctoral (por publicar), demostró que los linajes titulados *panaca* hablaban no de un fundador suyo, sino de una fundadora. Su investigación demostró que las *panacas* habían poseído tierras y pertenecido a Hurin Cuzco. Como un *Inqa runa*, para quien el *runa simi* fue siempre su primera lengua, propuso interpretar la palabra *panaca* como una palabra derivada de la raíz *pana* ‘hermana de un varón’, cuando un varón habla de una hermana. Nuestros esquemas actuales de la organización del Cuzco incaico no prevén linajes fundados por mujeres, aunque fueran *quyas*, reinas esposas de los reyes. Para complicar la situación, debemos considerar que en quechua cuzqueño hay y hubo cuatro palabras para decir hermano o hermana:

<i>wawqi</i> (hoy <i>wayqi</i>)	hermano de un varón
<i>tura</i> (en Ayacucho, <i>turi</i>)	hermano de una mujer
<i>pana</i> (en Ayacucho, <i>pani</i>)	hermana de un varón
<i>ñaña</i>	hermana de una mujer

Al lado de *ñaña* existe también *ñañaqa*: «pañó o mantilla que traen sobre la cabeza»,¹⁰¹ «mantellina de india», «velo de indias».¹⁰² La palabra indica que de los nombres de hermanos y hermanas fue posible formar otras palabras. La *ñañaqa* mantellina o velo de una mujer probablemente fue usada por un grupo de mujeres. Todo esto sugiere que debemos

¹⁰⁰ Lira 1982: 149.

¹⁰¹ González Holguin 1608, I: 273.

¹⁰² González Holguin 1608, II: 215; 327.

interpretar *panaca* como *panaqa*, un grupo de hermanas de varones. Faltan huellas de *turaqa* y *wawqiga*.

Para complicar las cosas, en las fuentes la palabra por lo general escrita como *panaca* ocurre también como *pañaca* en contextos de escripciones de linajes, a veces exactamente los mismos que *panaca* – *panaqa*. Además, las *panaqa*s no se conocen fuera de la aristocracia cuzqueña, quizás porque nadie las ha buscado.

El ejemplo de las palabras *wawqi*, *pana*, *tura*, *ñaña*, indica una obligación más del historiador, que consiste en la necesidad de analizar las palabras dentro del conjunto al cual pertenecen, en este caso, términos de parentesco, en el otro, de nombres de personas que participan, y muchos más.

Ejemplo 14

Un historiador debe considerar una complicación más: la de las costumbres. En mi lengua materna, el polaco, contamos los años de la vida de una persona de la misma manera que en castellano: uno puede tener treinta y tres años o quince. Sin embargo, al lado de este modo de contar los años, uno puede decir que una persona ya tiene, por ejemplo, siete crucecitas en el pescuezo, lo que significa que tiene más de sesenta años, pero menos de setenta. Ahora, miremos un ejemplo andino para contar los años de la vida de una persona.

Phelipe Guaman Poma de Ayala, en las páginas 193[195]-234[236], describió la clasificación de toda la gente en diez *calles* masculinas y diez *calles* femeninas. La *calle* que usa no tiene nada que ver con la calle castellana. No he encontrado su etimología andina ni en vocabularios aimaras ni en los quechuas. Quizás su reflejo del siglo XX es una raíz conservada en quechua chanka: *kalli* o *kalla* «cortar pared, romper horadando, romper gente, ejército»,¹⁰³ *kalla* «split».¹⁰⁴ El cronista explicó la división en *kallis*: «Dies *calles* de yndios para ocupar en trauajos por que no fuesen ociosos y holgasanes en este rreyno, porque de otra manera no

¹⁰³ Chouvinc y Perroud 1970, I: 78.

¹⁰⁴ Parker 1969: 141.

pudiera sustentarse ellos ni los demás prencipales y señores y la magestad del *Ynga* y su gouierno».¹⁰⁵



194 [196] CAPI[TV]LO, PRIMERA CALLE,
VECITA GENERAL, AVCA CAMAIOC

/ de edad de treynta y tres años /
balente moso, yndio tributario. /

El personaje dibujado es un *awqa kamayuq*, un guerrero profesional, perteneciente al primer *kalli*. En la página siguiente aparecen más detalles, que indican quiénes entre los varones pertenecían al primer *kalli*, calificados como tales durante una «vecita general», es decir, el censo necesario cada año:

195 [197] PRIMERA VECITA GENERAL: En esta calle primera que quiere dezir hombres uallentes, soldados de guerra, *auca camayoc*, que son de edad de treynta y tres años, desde que entraua ueynte y cinco años y salía de cincuenta años: Estos ualentones lo tenía muy apartado y señalado para este efecto y para lo que se ofricía.

¹⁰⁵ Guaman Poma 1615?: 193[195], subrayado mío.

Las informaciones confunden, ya que el *kalli* incluía a guerreros desde la edad de veinticinco años hasta cincuenta. ¿Qué significa entonces la edad de treinta y tres años? Una explicación se encuentra en la descripción del primer *kalli* femenino:



215 [217] PRIMERA CALLE, AVACOC VARMI

/ de edad de treynta y tres años

/ muger de tributo /

216 [218] PRIMERA VECITA: La primera calle de las yndias mugeres casadas y biudas que llaman *auca camayocpa uarmin* las quales son del oficio de texer rropa delicada para *cunbe auasca* para el *Ynga* y demás señores *capac apoconas* y capitanes y para soldados: Fueron de edad de treyta y tres años, se casauan; hasta entonses andauan uírgenes y donzellas. Estas dichas mugeres, acá mismo los dichos hombres de la misma edad, se casauan; hasta entonses les llamaua niñas *uamra tasque purun uarmi*.

Fueron mujeres casadas o viudas, *awqa kamayuqpa warmin* (esposas de guerreros). El autor les atribuye la edad de treinta y tres años. No está claro si Guaman Poma quiso decir que se casaban a la edad de

treinta y tres años y que hasta entonces habían sido vírgenes. Los años no necesariamente se refieren a la edad de casamiento. Las niñas antes del casamiento se llamaban *wamra thazki purum warmi*. Asumamos por ahora que es una sola frase nominal quechua. Por lo tanto, hay que traducirla al castellano en orden inverso:

1. *warmi*: «mujer»
2. *purum*: «campesina cosa», «campo», «desierto», «páramo tierra estéril infructífera», «*purum allpa purum chakra* tierras yermas o dejadas de cultivar»,¹⁰⁶ pero también *purum runa* «bárbaro».
3. *thazki*: «muchachos de seis a trece años»,¹⁰⁷ «*mana ch'ankay thazki, mana takyaq thazki*: muchacha que no es casadera», «*michkaq thazki*: muchacha en la flor de la niñez», «[niña] hasta diez y hasta catorce [años]»;¹⁰⁸ «*llamkhay thazki*: muchacha mayor que esta [de diez años]», «*michka thazki* -muchacha *post primum menstruum*», «*qhuru thazki*: muchacha de diez años»;¹⁰⁹ «*pachallan thazki*: una doncella entera»;¹¹⁰ «motiloncillas».¹¹¹

Todos los ejemplos aquí citados indican que *thazki* significaba cualquier niño o niña antes del comienzo de la pubertad. La expresión siguiente indica una *sipas*, pero todavía muy niña: «*thazki sipas*: moza de catorce a veinte y un años», «muchacha de catorce a veinte años», «[niña] hasta que pare».¹¹²

4. *wamra/warma*: «muchacha o muchacho»;¹¹³ «muchacha o muchacho, de tres hasta siete años», «niña hasta siete años», «niño».¹¹⁴

Se refería a un niño o niña indudables, aunque también a sirvientes o sirvientas.

¹⁰⁶ González Holguín 1608, I: 72; 72; 113; 249 y 296.

¹⁰⁷ Ib.: 339.

¹⁰⁸ González Holguín 1608, II: 228; 228; 235.

¹⁰⁹ Anónimo 1586, II: H5r.

¹¹⁰ González Holguín 1608, I: 109v.

¹¹¹ Guaman Poma 1615?: 226[228].

¹¹² González Holguín 1608, II: 224; 228; 235.

¹¹³ Anónimo 1586, II: H5r.

¹¹⁴ González Holguín 1608, II: 228; 235; 235.

El cronista explica todas las palabras «hasta entonses les llamaua niñas *uamra tasque purun uarmi*» como una expresión que describe a las niñas y jóvenes antes de casarse: mujeres salvajes o no cultivadas, niños o niñas en edad sin sexo. El análisis sugiere que se trata de dos expresiones: *wamra thazki* «niños y niñas sin sexo todavía», y *purum warmi* «mujeres sin vida sexual».

Ninguna sociedad humana puede excluir de su reproducción a las mujeres hasta los treinta y tres años de vida. Como el texto indica que los años para entrar en la nueva clase para varones y mujeres eran los mismos, entonces la pertenencia al primer *kalli* abarcaba años desde veinticinco a cincuenta según la cuenta andina, personas casadas o enviudadas.

Viviana Moscovich ha mostrado que los incas trataban una decena como la unidad básica de contar; así, los grupos que contenían menos de diez unidades eran tratadas como decenas, pero incompletas, marcadas en un *khipu* con nudos largos.¹¹⁵ Si contamos las decenas de la vida de uno, la primera abarca los años de uno al diez, la segunda de once a veinte, la tercera de veintiún a treinta, y la cuarta de treinta y uno a cuarenta, exactamente como la cuenta de decenas de años de vida con las crucecitas en mi lengua nativa. En tal caso, la edad del matrimonio y de convertirse en miembro del primer *kalli*, tanto en el caso de las mujeres como de los varones, desde los que tienen dos decenas, la segunda compuesta de cinco años nomás (en cuenta nuestra, quince años). Los cincuenta años en nuestra cuenta deben corresponder desde los cuarenta y uno hasta los cincuenta, y los treinta y tres no son una referencia a la edad de Cristo, sino a la edad de veintitrés años, quizás de un matrimonio más tardío admitido. El imperio incaico exigía el trabajo de una pareja casada. Todo esto indica que también debemos preguntar por las costumbres.

Ejemplo 15

Los investigadores tenemos que analizar con especial atención las secuencias de palabras andinas, tal como lo vimos en el caso de la supuesta descripción de las vírgenes, arriba citada, que resultó ser una secuencia

¹¹⁵ Moscovich 2017.

de dos frases nominales, cada una compuesta de dos palabras: *wamra thazki*, *purum warmi*. Don Phelipe Guaman Poma, hablando de los *wari runa*, escribió: «comensaron atrauajar hizieron *chacras* andenes y sacaron asecyas de agua delos rrios y lagunas y deposos y aci lo llaman. *pata chacra larca yaco*». ¹¹⁶

Todos los historiadores tratan la secuencia de palabras *pata chacra larqha yaku* como una enumeración de andenes, *chacras*, acequias y ríos o agua. Sin embargo, si lo tratamos como una sola expresión y traducimos comenzando desde *yaku* ‘agua’, obtenemos: agua de acequias en las chacras en los andenes, una expresión que describe el sistema de riego de los andenes. La *larqha* o *rarqha* describe cualquier acequia en la superficie, *chakra* – indica cualquier terreno que produce, sea un cultivo, una mina o un pastizal. El cronista simplemente afirma que los *wari runa* ya construían complicados sistemas de riego en los andenes.

Ejemplo 16

Los nombres propios —topónimos, etnónimos, antropónimos, teónimos y nombres propios de animales— son un grupo de categorías con características diferentes. Sin embargo, tienen también ciertos rasgos en común, impuestos por la forma en la cual llegan al investigador. Todos los nombres propios están escritos en castellano según la fantasía del escribano. De manera frecuente, aparecen abreviados según las reglas de la lengua del escritor, normalmente siguiendo las reglas y costumbres castellanas. El historiador debe en cada caso preguntarse qué parte del nombre propio fue omitida por el escritor, ya que así será más fácil entender la función y a veces el significado de la voz analizada. Además, en los nombres propios de cualquier grupo, concurren palabras de muchas lenguas, también de las desconocidas, y muchas formas adecuadas siempre al dialecto y uso local. A pesar de los obstáculos, el historiador debe comenzar a analizar cada nombre desde su última palabra (esperando que entre las notaciones diferentes se haya conservado también la última), y moverse hacia la primera pasando por todas desde la derecha hacia la izquierda del renglón.

¹¹⁶ Guaman Poma 1615?: 54[54].

Todos los nombres propios, de hecho, son adjetivos seguidos por el nombre de la categoría a la que se refieren: *llaqta* ‘pueblo’, *kuraka* ‘jefe’, *llama* ‘llama’, etc. En los documentos, a veces la categoría está incluida en el nombre andino y a veces no. En todos los casos de nombres propios, debemos identificar no solamente la categoría, sino también la red de nombres a la que el nombre estudiado pertenece. A continuación, explico a qué tipo de redes pertenece cada grupo de nombres propios.

Los nombres de lugares son absolutamente indispensables dentro de cada grupo humano en sus relaciones internas entre los miembros del grupo. Si el grupo habita una sola aldea de agricultores andinos, un nombre como *Mayu* ‘río’ basta solamente si en el terreno abarcado por las tierras de la aldea hay un solo río. Si hay dos ríos, sus nombres tendrán un adjetivo; por ejemplo, *Yana Mayu* «río negro», y *Yuraq Mayu* «río blanco». Lo mismo ocurre con cada rasgo del terreno, cerro, quebrada, andén, ladera.

Los topónimos son siempre más densos, con mayor número de nombres en redes locales, y con menor número de nombres en redes que abarcan un subgrupo étnico, o un grupo étnico entero. El número de topónimos será quizás mayor en el pueblo de Anta y quizás menor en el subgrupo inca llamado Anta Inqa y todavía menor en toda la nación Inqa a pesar de su área mucho mayor.

La diferencia nace en las necesidades: un grupo de vecinos, que en los Andes siempre colaboran entre sí, tiene que disponer de una red de topónimos muy densa para ubicar lugares correctamente y de manera mutuamente comprensible. Tales topónimos describen rasgos del terreno, uso del terreno, su vegetación, su pertenencia, su ubicación frente a otros lugares, y sin duda también los poderes de la divinidad ubicada en el lugar. Los topónimos dentro de un subgrupo étnico, como Anta Inqa, sirven para ubicar los pueblos habitados por los miembros del grupo y sus fronteras, así como los límites con los pueblos de los vecinos.

En el caso de una nación, como todos los *Inqas*, los topónimos incluirán capitales de los subgrupos, sedes de autoridad de toda la nación y sedes de las divinidades y autoridades comunes, pero también las sedes de autoridades de los subgrupos. En una economía de agricultura multicíclica y

de muchas ecologías, los topónimos probablemente incluían las colonias y los asentamientos fuera de su subgrupo o fuera de todos los grupos integrantes de la nación.

Entonces, un historiador debe preguntarse a qué redes toponímicas pertenece el nombre propio que estudia. Desafortunadamente, debe considerarlo en cuatro niveles por lo menos: el local, el del subgrupo étnico, el de una nación y, finalmente, el del *Tawantin Suyu*, el mundo andino entero.

Ejemplo 17

Los etnónimos son otro problema. El etnónimo más obvio para cualquier grupo humano es uno que significa *nosotros*, los *humanos* y *los que hablan* siempre opuestos a *otros*, los *bárbaros* o *mudos*, *upas*. Un historiador irremediabilmente tiene que pensar si lo que le parece un etnónimo lo es de verdad, o es solamente un etnónimo aparente, dado desde afuera, un exónimo. Los habitantes de la costa eran apodados *yunka*, de acuerdo con la zona y clima en el cual vivían, y los habitantes de la *puna* o *sallqa*, respectivamente, recibían exónimos como *puna* o *punachu*, y *sallqa*. Los exónimos muy frecuentemente subrayan la diferencia entre *nosotros* y *ellos*. Así, en las fuentes aparecen *aucas*[*awqa*] ‘enemigos, guerreros’ o *upa runa* ‘gente muda, idiotas’ y *purum awqa* ‘guerreros o enemigos bárbaros’ (*purum*). En el manuscrito de Huarochirí, los *huanacas*[*wanka*] son apodados *allqu mikhuq* ‘comedores de perros’, lo que describe su costumbre y los diferencia de los *papa mikhuq* ‘comedores de papas’.

Los verdaderos etnónimos sirven, por un lado, como autoidentificación entre los miembros de un grupo y, por otro, como medio de identificación de grupos con los que el grupo del ego mantiene relaciones mutuas. Estas relaciones son imposibles con los *upas*, los *purum runas* o *iskay uyas*, los de doble cara.

Ambos grupos, exónimos y etnónimos, pueden originarse de muchas lenguas diferentes, perder sus significados y adquirir significados nuevos. En caso de los etnónimos, también hay que tratarlos juntos, en el conjunto en el que aparecen en un texto, y mejor si el grupo reaparece en otros textos. En tal caso, es más fácil identificar cómo los autores o el autor de la enumeración de etnónimos entendía la lista y

sus componentes. Los más frecuentes son etnónimos que se refieren a topónimos, a profesiones, o a vestidos y costumbres: Cozco [*Quzqu*] es un topónimo, y *Quzqu Inqa* un subgrupo de Inqas; Anta es un topónimo, y *Anta Inqa* un subgrupo de Inqas; Yana Wara es un topónimo, y *Yana Wara Inqa* un subgrupo de Inqas.

No sé atribuir un significado al topónimo Quzqu y etnónimo Quzqu entre muchas posibilidades ofrecidas por los investigadores. El caso de Anta es quizás menos complejo. Como Anta es un terreno ganadero, y entre los significados de la palabra *anta* ocurre también camada y pastear ganado, uno puede pensar que los *Anta Inqa* fueron ganaderos especializados en criar auquénidos recién nacidos. *Yana Wara* «pañetes negros» parece una traducción obvia, aunque los subgrupos Inqas se reconocían por las orejas y no por los pañetes o taparrabos. Sin embargo, la raíz *wara* puede significar ‘muchos’ como en las palabras *waranka* «mil», *waraka* «costal» o *wara* «derramar agua, trigo, arena», y, en tal caso, *Yana Wara Inqa* sería *Inqa*, y a la vez un grupo de *yanas*.¹¹⁷ Amado Gonzales, en su tesis de doctorado, menciona grupos que en su lucha legal por liberarse del tributo presentaban como prueba de su nobleza el hecho de que habían sido *yanakunas* del *Inqa*.¹¹⁸

Un historiador debe, entonces, considerar cada caso de supuesto etnónimo como un exónimo. De alguna manera, es de esperar que cada etnónimo esté rodeado de exónimos en el espacio tratado sincrónicamente. A su vez, un etnónimo puede incorporar muchos etnónimos de subgrupos dentro del grupo étnico mayor. En las tierras de los *Inqap Runan* «súbditos del Inca», hubo y hay una jerarquía de etnónimos: los de la comunidad local, los de un subgrupo que incluye varias comunidades, y el de un grupo mayor, como *Inqas* o *Quillas*, en ambos casos compuestos de varios subgrupos.

Don Felipe Guaman Poma de Ayala afirma: «Y los puquina collas tambien fue casta de yngas que por que fueron peresosos no alcanzaron ni alligaron a la rreparticion de orexas de ynga y aci le llaman *poquis millma*

¹¹⁷ Szemiński 2016: 162-213.

¹¹⁸ Amado Gonzales 2018.

rinri tienen orexas de lana blanca porque no llegaron al tanbo toco». ¹¹⁹ Los *Pugina Qulla* no habían estado en *Tampu T'uqu* (*Paqariq Tampu*) y, en consecuencia, no mantuvieron su título de *Inqa*. En la misma página, el cronista menciona a los *Qichwa Inqa*, quienes sí habían estado en *Tampu T'uqu*, pero que después perdieron su título de *Inqa*. Estos casos y casos parecidos de otras fuentes sugieren que todo un grupo pudo convertirse en subgrupo de una organización mayor y ser considerado parte de una etnia mayor. En Europa, tales etnónimos basados en alianzas reciben el nombre de politónimos, como Britania, habitada por británicos, y la difunta Checoslovaquia, habitada por checoslovacos, y Yugoslavia, habitada por yugoslavos. ¿Los *Inqa*, *Qulla*, *Chanka* fueron etnónimos o politónimos?

Ejemplo 18

Los documentos coloniales y republicanos contienen una cantidad infinita de antropónimos. Sus autores, de acuerdo con la costumbre peninsular cristiana, distinguían nombres de pila y apellidos; el apellido usado se elegía según la importancia de la familia. Compárense los apellidos de dos hermanos: Polo de Ondegardo o Polo Ondegardo y su hermano menor Diego de Zárate. Siempre fue posible referirse a una persona por su nombre de pila, que siempre se encuentra delante del apellido. En consecuencia, en las fuentes, los antropónimos andinos aparecen usualmente recortados y les falta la última parte. Además, no sabemos cómo cambiaban los nombres a lo largo de la vida, durante los ritos de pasaje.

Don Joan de Santa Cruz Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua es un nombre propio escrito por un noble andino, cristiano, hablante del quechua y del aimara, que probablemente fue su lengua materna, por ser la lengua de su grupo étnico. Él se describió a sí mismo como: «señor nattoral delo pueblos de sanctiago de hanan guaygua y hurin guaigua de orco suyo Entre canas y canchis de colla suyo». ¹²⁰ De acuerdo con la costumbre castellana, el apellido del cronista es Pacha Cuti y lo que sigue pueden ser otros apellidos. Por otra parte, de acuerdo con la sintaxis

¹¹⁹ Guaman Poma 1615?: 85[85].

¹²⁰ Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua 2019: 147.

quechua o aimara, hay que traducir toda la expresión desde la palabra *maywa*, que tiene significados como los siguientes: el que ama tiernamente, o una bella flor azul, quizás *Stenomeson variagatum*.¹²¹ La palabra *sallqa* alude a uno que ama la *sallqa*, región brava cercana a los glaciares, o sus habitantes, los bravos. Otra traducción posible es una flor *maywa* de la región brava, de la *puna*. Aquel que Ama a los Bravos, o aquel Flor de la Puna es un *Yamki*, uno que sustituye a otro, suplente; es decir, igual. Como la secuencia *pacha kuti* significaba también guerrero valiente y victorioso, entonces la traducción de toda la expresión debe ser: Amador de los Bravos que es igual a los Victores/ Valientes/ «revolucionarios». Es un solo nombre y no se puede ni se debe abreviar. Vale la pena notar que el cronista enumeró los nombres de sus padres y abuelos, todos ya relativamente cortos. Las fuentes escritas por los andinos probablemente no cortan nombres o les quitan algún adjetivo que precede al nombre. En el ejemplo discutido, ¿quedaría solamente *Sallqa Maywa*?

El historiador debe buscar cuantas ocurrencias sean posibles de un nombre de una persona. También debe buscar listas largas de nombres de linajes y de herederos desde los abuelos hasta los descendientes más lejanos, y preferir siempre las variantes más largas de cada nombre y de cada lista. Solamente así podremos usar este material como una fuente histórica.

CONCLUSIONES

Mis conclusiones a la luz de los ejemplos presentados son simples. El historiador o etnohistoriador debe saber: fonémica quechua y aimara; sintaxis quechua y aimara (en la cual el atributo precede al sustantivo, y el objeto usualmente al verbo); buscar las palabras andinas en todos los diccionarios accesibles recordando que los vocabularios son locales e incompletos; recordar que usualmente una raíz quechua o aimara se compone de dos sílabas; tomar en cuenta malentendidos en traducciones entre el quechua y el castellano en ambas direcciones; desconfiar en su propio conocimiento del léxico castellano y en general ibérico de los siglos XVI-XVII; observar el contexto de cada palabra, andina o castellana,

¹²¹ De Lucca y Zalles 1992: 379.

para descubrir si forman un conjunto con otras; verificar los significados encontrados de palabras andinas y castellanas; y tener paciencia.

Solamente una fuente que, según el investigador, ya no contiene palabras incomprensibles promete resultados importantes para mejorar los modelos explicativos sobre la sociedad y las instituciones incaicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. 1584. *Annotaciones, o scolios, sobre la traduccion de la Doctrina christiana, y Catecismo en las lenguas Quichua, y Aymara*. Lima: Por Antonio Ricardo.
- Adelaar, Willem Frederik Hendrik. 1977. *Tarma Quechua. grammar, texts, dictionary*. Lisse: The Peter de Ridder Press.
- Amado Gonzales, Donato. 2018. *Sistema de tenencia de tierras de ayllus y panacas incas en el Valle del Cuzco, siglos XVI-XVII*. Tesis de doctorado en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Anónimo. 2009. *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua y en la lengua española*. Edición facsimilar. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.
- Barraza Lescano, Sergio. 2010. «Redefiniendo una categoría arquitectónica inca: la “kallanka”». *Bulletin de l'Institut français d'études andines*. Volumen 39, número 1: 167-181.
- Bertonio, Ludovico. 1612. *Vocabulario de la lengua aymara*. Chucuito: Por Francisco del Canto.
- Betanzos, Juan Díez de. 2015. *Suma y narración de los yngas*. En Hernández Astete, Francisco y Rodolfo Cerrón-Palomino (eds.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Calvo Pérez, Julio. 2009. *Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español*. Lima: Academia Peruana de la Lengua y Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres.
- Chouvenc, Juan María y Pedro Clemente Perroud. 1970. *Diccionario castellano-kechwa, kechwa-castellano. Dialecto de Ayacucho*. Lima: Seminario San Alfonso, Padres redentoristas.
- Cusihuamán G., Antonio. 1976. *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.
- De Lucca D., Manuel. 1983. *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz: Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara.
- De Lucca D., Manuel y Jaime Zalles A. 1992. *Flora medicinal boliviana. Diccionario Enciclopédico*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

- Garci Diez de San Miguel. 1964. *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. En Espinoza Soriano, Waldemar (ed.). Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Gonçalez Holguin, Diego. 1608. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua. Qquichua, o del Inca*. Lima: Por Francisco del Canto.
- Guaman Poma de Ayala, Phelipe. 1615? *Primer nueva corónica y buen gobierno*. En: <<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/>>.
- Guardia Mayorga, César A. 1970. *Diccionario kechwa-castellano, castellano-kechwa*. Cuarta edición. Lima: Ediciones Peisa.
- Lara, Jesús. 2001. *Diccionario qhëshwa-castellano, castellano-qhëshwa*. Quinta edición. La Paz- Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Layme Pairumani, Félix. 1997. *Diccionario bilingüe aimara-castellano, castellano-aimara*. Segunda edición. La Paz: Reforma Educativa de Secretaría Nacional de Educación.
- Lira, Jorge A. 1982. *Diccionario Kkechuwa-español*. Segunda edición. Bogotá Cuadernos Culturales Andinos No. 5.
- Moscovich, Viviana. 2017. *El khipu y la yupana. Administración y contabilidad en el Imperio inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Nebrija, Antonio de. 1495. *Vocabulario español-latino*. En *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, <<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtle>>.
- Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua, Don Juan de Santa Cruz. 2019. *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru*. En Szemiński, Jan (ed.). Arequipa: Ediciones El Lector.
- Parker, Gary J. 1969. *Ayacucho Quechua Grammar and Dictionary*. Berlín: De Gruyter Mouton.
- Rowe, John Howland. 2003. *Los Incas del Cuzco (siglos XVI-XVII-XVIII)*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura - Región Cusco.
- S. Thomas, Maestro fray Domingo. 1991. *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perv*. Edición facsimilar. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica y Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Salomon, Frank y George L. Urioste. 1991. *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Religion*. Austin: University of Texas Press.
- Szemiński, Jan. 2009. *Un ejemplo de larga tradición histórica andina. Libro 2º de las Memorias antiguas historiales y políticas del Pirú redactado por Fernando de Montesinos*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Szemiński, Jan. 2016. *De las vidas del Inqa Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inqap kawsasqankunamanta*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Taylor, Gerald. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Comentario

Sobre etimología, historia e incertidumbre

LUIS ANDRADE CIUDAD

Pontificia Universidad Católica del Perú

lfandrad@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/000-0001-7270-9033>

Jan Szemiński aprovecha en este artículo su larga trayectoria en el estudio del quechua y las fuentes coloniales para proponer un razonable conjunto de consejos destinados a aquellos historiadores que desean acercarse tanto a los documentos escritos en este idioma como a los que fueron redactados en español, pero a partir de testimonios recogidos en la lengua originaria. Una idea que recorre los diferentes ejemplos presentados es que no solo resulta necesario tomar en cuenta el quechua, conocer su léxico y su estructura, al acercarse al primer tipo de fuentes, sino que dicho conocimiento también es muy conveniente al abordar documentos del segundo tipo.

La relevancia de recordar el entorno de bilingüismo social quechua-castellano, y también aimara-castellano, que enmarcó la textualización de las crónicas coloniales tempranas es, pues, una de las principales lecciones de este artículo. Como lingüista interesado en el estudio social e histórico de los Andes, no podría estar más de acuerdo con este planteamiento general. Encuentro, asimismo, muy sugerentes algunas propuestas, como la desarrollada en el ejemplo 5, de considerar a los *llata*, *ami* y *añasi* del capítulo octavo del Manuscrito de Huarochirí como categorías sociales de estatus bajo antes que como denominaciones de huacas protectoras, como habían planteado los principales editores de este importante documento.

Me entusiasma también la motivación de Szemiński por teorizar el estudio de la onomástica andina, cuando afirma, en el ejemplo 17, que los topónimos deben estudiarse en diferentes órdenes de redes sociales (el nivel local, el nivel del subgrupo étnico, el del grupo étnico mayor y

el del Tawantinsuyo) y siempre en el marco de «una economía de agricultura multicíclica y de muchas ecologías». Este último apunte me lleva a recordar la importancia de la toponimia como mecanismo de memoria cultural en las sociedades ágrafas, tal como lo planteó el semiólogo Yuri Lotman.¹ Lamentablemente, Szemiński no proporciona un ejemplo para ilustrar esta propuesta.

En contraste, sí desarrolla un caso para la antroponimia o estudio de las denominaciones de personas. En el ejemplo 18, analiza el complejo nombre del cronista colla Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. De acuerdo con la sintaxis quechua, propone partir, para la lectura global, del último componente, es decir, *maywa*. No discutiré la interpretación general que el estudioso postula para el largo nombre («amador de los bravos que es igual a los víctores / valientes / “revolucionarios”»). Mi primer comentario es más específico y se reduce a la lectura del último sintagma: *Salcamaygua*, es decir, en ortografía actual, *sallqamaywa*. Szemiński encuentra dos posibilidades de interpretación: *maywaq*, «amador», o *maywa*, «una bella flor azul, quizás *Stenomeson variagatum* [sic]».

Se trata, efectivamente, de *Stenomeson variegatum*, una de las flores sagradas del imperio, que no es azul, sino de color rosa salmón o crema, aunque también se ven ejemplares de color rojo encarnado y amarillo.² Si tomamos en cuenta que esta liliácea crece en los valles interandinos, y que llega como máximo hasta los tres mil seiscientos m.s.n.m.,³ la relación con la *sallqa* o puna, referida en el componente anterior del nombre, parecería extraña. Sin embargo, el carácter excepcional de la *sallqa* como hábitat de la especie justamente podría pensarse como una motivación para acuñar el nombre. *Sallqamaywa* ‘*maywa* de la puna’, en tanto ejemplar extraordinario de la flor sagrada, correspondería, además, bastante bien con el origen colla del cronista. El criterio de plausibilidad semántica cobra, entonces, importancia en el ejercicio etimológico cuando se tiene que elegir entre distintas opciones igualmente posibles. La consideración detenida de las especies de flora y fauna características

¹ Lotman 1989.

² Mulvany 2005; 2004.

³ Herrera 1941.

de la zona también es clave, porque se trata de elementos recurrentes en la onomástica andina.

También quiero destacar el frecuente recurso al aimara, y no solo al quechua, que hace Szemiński para ilustrar sus ideas, principalmente a través del *Vocabulario* de Ludovico Bertonio. Sin embargo, en la historia lingüística de los Andes sureños, y en particular en la del Tahuantinsuyo, también tomó parte central el puquina, como ha planteado Rodolfo Cerrón-Palomino en diversos trabajos recientes.⁴ El llamado que hace Szemiński a considerar seriamente el entorno lingüístico que enmarcó la producción documental del XVI y el XVII en los Andes debería, pues, tomar también en cuenta la antigua lengua de los collas, considerada «general» hasta tiempos toledanos, como se manifiesta en la famosa portada del baptisterio de Andahuaylillas.

Esta consideración permite discutir la interpretación quechua de la palabra *panaca* que Szemiński presenta en su ejemplo 13, basada en la raíz *pana* ‘hermana de varón’. El autor atribuye esta propuesta etimológica a Donato Amado Gonzales; en realidad, ella se remonta por lo menos hasta Max Uhle.⁵ A partir de la existencia de *ñañaqa* ‘mantilla, velo usado por las mujeres indias’, según el *Vocabulario* de González Holguín, Szemiński sugiere que *panaqa* significaría ‘grupo de hermanas frente a los varones’, y anticipa que también deberíamos esperar huellas de *turaqa* y *wawqiga*, no documentados hasta ahora. El argumento se basa en el hecho de que el sistema de nombres de parentesco incluía —como todavía incluye en el quechua Cuzco-Collao— cuatro opciones: además de *pana* ‘hermana de hombre’, las voces *tura* ‘hermano de mujer’, *ñaña* ‘hermana de mujer’ y *wawqi* ‘hermano de hombre’. Este planteamiento parece muy especulativo y anclado en la supuesta lógica de algunas estructuras léxicas, pero deja sin explicar algo más concreto: a saber, cuál es la naturaleza del segmento *-qa* al final de la palabra.

El autor no ha tomado en cuenta, por otro lado, que existe una propuesta de etimología puquina para esta voz, formulada por Cerrón-

⁴ Véase, en particular, Cerrón-Palomino 2013; 2016.

⁵ Itier 2023: 178; Cerrón-Palomino 2016: 19.

Palomino (2016), quien relaciona la raíz con el verbo puquina *paña* ‘caer’ y atribuye el último segmento al agentivo quechua *-q* (‘el que cae’), aimarizado por la *a* final. En conjunto, esta lectura se acercaría a la noción de ‘linaje’. Más recientemente, Itier, distanciándose de la propuesta de Cerrón-Palomino, ha propuesto que *panaqa* forma, junto con *pachaya* y *kuraqa*, un conjunto no interpretable de voces provenientes de la «lengua particular de los incas», que él parece entender como una entidad distinta del puquina, aunque no explicita cuál sería esta.⁶ En cualquier caso, ambas propuestas coinciden en que el recurso al quechua resulta insuficiente para explicar el origen de esta voz.

En cambio, como adelanté, Szemiński sí toma muy en cuenta el aimara en el escenario lingüístico que presenta como marco para el conjunto de consejos que nos da. Un caso que viene a cuento es el ejemplo 4, referido a los *caca cuzcos*, un grupo de aillus del Cuzco antiguo. Frente a la interpretación tradicional, basada en *kaka* ‘tío hermano de la madre’,⁷ el investigador propone como étimo *kaka* ‘cierto tributo antiguo, alcabala’. Como se trata de un grupo de cuzqueños al que las autoridades coloniales efectivamente consideraron tributarios —lo que sería raro si se hubiera tratado de parientes de los incas—, la propuesta de Szemiński tiene mayor plausibilidad semántica e histórica que la de Rowe. Sin embargo, en este caso, el recurso al aimara complica las cosas, porque en los diccionarios modernos de esta lengua, el estudioso encuentra la voz *qaxa* ‘montón de productos agrícolas, como papa’, y esto lo lleva a proponer, en un paso adicional, que los *caca cuzcos* eran un aillu especializado en abastecer a las autoridades de tubérculos.

Sin embargo, la posibilidad de la voz aimara *qaxa* como étimo del primer componente del nombre de los *caca cuzcos* se desvanece si tomamos en cuenta que la ortografía moderna de esta lengua, usada en la fuente que Szemiński consultó, emplea el grafema *x* para representar el fonema /x/, simbolizado en castellano habitualmente con la letra jota. De este modo, una fuente colonial nunca habría representado *qaxa* ‘montón de

⁶ Itier 2023.

⁷ Rowe 2003.

productos agrícolas’ como *caca* sino como *caja* o, en cualquier caso, como *caxa*. Descartar esta alternativa le hubiera permitido a Szemiński proponer un significado más sencillo y directo para el nombre de los *caca cuzcos*, a saber, ‘*cuzcos* tributarios’. Así, considerar al aimara dentro de la ecuación etimológica implica tomar en cuenta también la historia de su ortografía, tal como, con justicia, reclama el investigador en relación con el quechua.

Tengo un comentario adicional. En su ejemplo 7, Szemiński trata el caso de *Wiraqucha*. Aquí nuevamente el estudioso acierta al cuestionar la etimología tradicional, bastante absurda, que interpreta *wira* como ‘grasa’ y *qucha* como ‘mar’, para derivar, como el significado global del nombre, ‘grasa o espuma del mar’. Frente a esta posibilidad, el investigador encuentra que tanto en quechua como en aimara se observa la alternancia *qucha* ~ *qhucha* con el significado ‘semillero, almacigo, vivero’, y propone que «quizás *wira-qucha* significa un vivero, semillero de *wira* ‘grasa, agua de riego’ o *wila* ‘sangre’, en breve: un antepasado fundador de linaje humano o cualquier otro». Si bien es acertado el posible vínculo entre ‘vivero’ o ‘almacigo’ y ‘antepasado fundador’ considerando el caso de *mallki* (‘almacigo’ y a la vez ‘ancestro histórico’), Szemiński nos deja a los lectores ante la incertidumbre al ofrecernos dos posibilidades de lectura para el primer componente: *wira* ‘grasa’, del quechua, y *wila* ‘sangre’, del aimara. Nos aleja, así, del ambicioso horizonte que formula en su conclusión: tener ante nosotros «una fuente que [...] *ya no contiene palabras incomprensibles*» (énfasis mío).

Una posición más realista obligaría a pensar que, en materia etimológica, debemos acostumbrarnos a convivir con la incertidumbre y la ignorancia, pero yo tampoco me pondré en extremo exigente en este breve comentario. Lo que quiero enfatizar, para finalizarlo, es la necesidad de establecer un diálogo con las propuestas alternativas cuando se postula una etimología. Y aquí me resulta imposible dejar de recordar que tanto Cerrón-Palomino como Itier han presentado lecturas distintas del nombre *Wiracocha*,⁸ planteamientos que Szemiński no ha considerado, incluso cuando el primero de los autores citados ha discutido expresa-

⁸ Cerrón-Palomino 2013; Itier 2023.

mente la base de su etimología, a saber, la interpretación de *qucha - qhucha* como ‘semillero, almacigo, vivero’.

Justamente por ser una disciplina pantanosa, que exige tanto conocimiento histórico como lingüístico, la consideración de las propuestas alternativas ayuda a afinar las ideas propias, cuando no a descartarlas, y de este modo nos lleva a aminorar paulatina, pacientemente, a través del diálogo y el debate, la incertidumbre sobre el significado original de las palabras. Creo que en este intercambio de ideas está el meollo del trabajo académico.

BIBLIOGRAFÍA

- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2013. *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2016. «El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico». *Diálogo Andino* 49: 11-27.
- Herrera, Fortunato L. 1941. *Sinopsis de la flora del Cuzco: parte sistemática*. Lima: Sanmartí y Cía.
- Itier, César. 2023. *Palabras clave de la sociedad y la cultura incas*. Lima: Comentarios e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Lotman, Yuri M. 1989. Algunas consideraciones sobre la tipología de las culturas. *Revista de Occidente* 103: 5-20.
- Mulvany, Eleonora. 2004. Motivos de flores en keros coloniales: imagen y significado. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 36 (2): 407-419.
- Mulvany, Eleonora. 2005. La flor en el ciclo ritual incaico. *Boletín de Arqueología PUCP* 9: 373-386.
- Rowe, John Howland. 2003. *Los incas del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

Comentario

Sobre la comprensión y colaboración entre lingüistas e historiadores en el campo de los estudios andinos

MARTTI PÄRSSINEN

Universidad de Helsinki - Instituto Iberoamericano de Finlandia, Madrid

martti.parssinen@helsinki.fi

<https://orcid.org/0009-0005-0852-5121>

En su ensayo, el Dr. Szemiński destaca la negligencia de los historiadores en el estudio del quechua, especialmente al estudiar «las épocas preincas, el Imperio Inca y el periodo colonial». Esta negligencia, afirma, ha tenido graves consecuencias, que resume del siguiente modo:

El resultado de tan mala lectura de las fuentes ha a menudo inducido a los arqueólogos a afirmar que la historia del incanato puede ser estudiada solamente por ellos, puesto que las excavaciones revelan estructuras y objetos concretos y tangibles. El mismo resultado les permitió a los antropólogos afirmar que solamente ellos, casi todos exponentes de la corriente estructuralista, pueden entender y reconstruir la cultura incaica y su versión colonial revelando las estructuras que han permanecido desde el pasado preinca. A nosotros los historiadores nos han dejado prácticamente sin trabajo, de algún modo “por incompetentes”.

Más allá de su tono polémico, varios puntos de la larga nota de Szemiński son importantes. Estoy de acuerdo en que, por ejemplo, los estudiosos de los incas deberían tener al menos conocimientos básicos de quechua, aimara y también de la lengua perdida puquina. Y si pudieran hablar perfectamente los dos primeros idiomas mencionados, aún mejor. Por otro lado, cabe preguntarse hasta qué punto un historiador tiene la oportunidad de estudiarlos en profundidad. Como señala el propio Szemiński, estudiar quechua y aimara modernos sirve de poco si no se ha estudiado lingüística histórica y no se puede interpretar correctamente la lengua del siglo XVI. Lo mismo, por supuesto, se aplica al español del siglo XVI y a cómo se traducían las lenguas andinas al español en aquella época.

Otro problema, aunque poco discutido en el ensayo, es el constante copiado de documentos históricos, donde términos, nombres personales y topónimos —especialmente en quechua y otras lenguas— pueden haber sido copiados de las formas más extrañas que nada tienen que ver con las reglas gramaticales. Para los historiadores, los errores de los copistas son más bien problemas paleográficos, mientras que ellos intentan encontrar nuevas fuentes y pruebas independientes —incluidas las pruebas lingüísticas y arqueológicas— para sus propios análisis e interpretaciones.

Aunque la investigación comparativa o el uso de modelos no son muy comunes en la historia tradicional, que enfatiza eventos únicos, en la llamada historia antropológica o etnohistoria resulta bastante común la modelización de fenómenos, estructuras y procesos recurrentes. También las estructuras y jerarquías encontradas a través de lenguas y vocabularios son extremadamente importantes para los etnohistoriadores, quienes suelen tener, por lo menos, formación básica en antropología lingüística. En general, aunque muchos historiadores sobre el incanato no han manejado el quechua o el aimara perfectamente, lo cierto es que llevan muchos años utilizando diccionarios de los siglos XVI y XVII en sus estudios históricos.¹ Además, al mismo tiempo que John V. Murra, María Rostworowski, Franklin Pease y muchos otros historiadores especializados en etnohistoria andina en los años sesenta y setenta comenzaron a enfatizar la importancia de las *visitas* y otras fuentes locales;² todos ellos prestaron especial atención al uso de gramáticas y diccionarios tempranos, así como a los resultados de investigaciones arqueológicas. Una buena parte de ellos consultaron también a especialistas en lenguas y arqueología. Hoy en día, la mayoría de historiadores interesados en los incas sí emplean diccionarios coloniales. Por ello, la ignorancia no siempre ha sido tan profunda como sugiere Szemiński.

Asimismo, me gustaría destacar la importancia de la multidisciplinariedad y la interdisciplinariedad. Tanto los historiadores como

¹ E.g. Rowe 1946.

² E.g. Murra 1975; Rostworowski 1993; 2023; Pease 1978.

los lingüistas especializados deberían buscar nuevas fuentes archivísticas para sus investigaciones de manera más eficaz, al mismo tiempo que deben seguir de cerca los resultados de las investigaciones de antropólogos y arqueólogos. Lo mismo cabe decir de los representantes de estas otras disciplinas, que también deberían prestar más atención a los nuevos hallazgos de la investigación de los historiadores en ámbitos que no siempre se pueden captar mediante los métodos tradicionales de otras disciplinas.

LOS 18 EJEMPLOS DE SZEMIŃSKI

Szemiński presenta 18 ejemplos que los historiadores deben tomar en cuenta en las traducciones e interpretaciones de los conceptos, palabras, nombres y topónimos andinos. El espacio no me deja comentarlos todos, y, además, en algunos ejemplos Szemiński critica traducciones de *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, sobre las que carezco de competencia para opinar. De todos modos, tengo unas observaciones.

Estoy de acuerdo en que muchos ejemplos de Szemiński nos conducen a recomendaciones aceptables o nos explican satisfactoriamente diferentes maneras de interpretar las sintaxis y los significados posibles de nombres y conceptos encontrados en vocabularios trivocálicos y en documentos históricos. Además, las diferencias entre las palabras castellanas *pedir* y *mandar* parecen ser correctas en el contexto andino, como Szemiński explica en su ejemplo número 8.

Asimismo, su interpretación sobre la palabra *yuptura*, traducida como ‘numerar’ y «contar a personas» (ejemplo 9) parece ser cierta en el contexto del Antisuyu. Como el texto citado por Szemiński informa, una buena parte de los Antis fue dejado sin numerar, es decir, sin censo. Esto explica, por ejemplo, por qué los títulos de las encomiendas de Juan Pizarro, Francisco Pizarro, Hernando Pizarro y Cristóbal Vaca de Castro otorgadas a Pero Alonso de Carrasco (1535-1543) no presentan números de población en los Chunchos, a diferencia de títulos análogos en los Andes.³

No obstante, el primer ejemplo, que trata la palabra *acana*, me causa problemas. Según Szemiński, la palabra *acana*, «el servidor», está

³ Ver Pärssinen y Kiviharju 2010: 63-71.

interpretada por los historiadores como ‘criado’ y no como un recipiente, lo que sería más correcto. Tengo que admitir que nunca he visto documentos históricos del siglo XVI donde los criados indígenas sean llamados con esta palabra, y Szemiński ni siquiera nos indica quiénes son los historiadores actuales que llaman a criados andinos empleando la palabra *acanas*. Al contrario, varios centenares de documentos andinos suelen utilizar la palabra *yana*, o *yanacona* en plural, con relación a los criados del incanato y del Perú colonial. A veces se ha empleado también la palabra *anacona* como una variante de *yanacona*.⁴ Es posible que algún historiador haya utilizado también la palabra *acana*, pero hasta donde yo sé, nosotros los historiadores nos hemos acostumbrado a utilizar la palabra *yana* como sinónimo de criado en castellano.⁵ Creo que no deberíamos mirar solamente diccionarios, sino leer también documentos administrativos andinos para entender mejor los contextos, donde se utilizan ciertas palabras y conceptos.

Otra palabra que me causa similar problema es *hatun*, y el concepto *hatun runa* tratado en el ejemplo 3. Según Szemiński, «todos» han interpretado la palabra *hatun* como «grande». Por ello, «todos» traducen *hatun runa* y *hatun Cuzco* como «gente grande» y «cuzcos grandes» mientras que lo más correcto sería llamar a los primeros ‘obreros’ y a los segundos *hathun quzqu*, cuzqueños obreros. Además, Szemiński piensa que *hathun ayllu* se debería traducir como «linajes obreros». Estoy de acuerdo en que *hatun runa* o quizás *hathun runa* significa ‘obrero’, o más bien ‘tributario’, hombre adulto probablemente responsable de la prestación rotativa de servicios, *mit’a* inca, y si no, por lo menos *mita* colonial. No obstante, no veo nada novedoso en esta interpretación. En el sistema colonial, la noción de *hatun runa* se refiere a la clase más grande e importante de mano de obra (interpretado como una parte del sistema incaico de edades), y a la unidad básica de censo (tanto incaico como colonial) compuesto por hombres casados menores de unos cincuenta años.

Como se ha dicho, este sistema fue adaptado por los españoles para la organización de *mita* andina (*corveé*), y por ello hay cientos de referencias

⁴ E.g. Ortiz de Zúñiga 1967; 1972 [1562].

⁵ E.g. Murra 1975; Pärssinen 1992; Rostworowski 1993.

a *hatun runa* en los documentos coloniales. Ya fray Domingo de Santo Tomás traduce *atun runa* como «hombre trabajador o jornalero»,⁶ y según mi conocimiento, tanto los administradores coloniales como los historiadores siempre han utilizado el concepto *hatun runa* en el mismo sentido.⁷ No obstante, el concepto de *hatun Cuzco* me parece más complicado. En la temprana época colonial, era común llamar a las capitales de las provincias y a ciertos grupos étnicos con términos como Hatun Colla, Hatun Yampara, Hatun Karanga, Hatun Huayla, Hatun Pacasa, Hatun Jauja, Hatun Lucana, Hatun Sora, etc., aunque estas capitales e importantes parcialidades pudieron haber tenido también otros nombres.⁸ Es posible que podamos encontrar varios significados para palabras como *hatun*, pero creo que es prematuro pensar que la palabra no tiene un significado de grandeza, dignidad e importancia en múltiples contextos específicos, incluso entre los linajes reales, como en el caso de *Hatun ayllu* formado por los descendientes de Pachacuti Inca Yupanqui,⁹ una parte de los cuales puede haberse convertido en tributarios en la época colonial. Además, según González Holguín, la palabra *hatun curaca* significa «el señor más principal que otro, más conocido y anciano rico» y según él, es también sinónimo de la palabra *acapac curaca*, que se traduce como «gran señor».¹⁰ Sobre el significado y complejidad de la palabra Cuzco, voy a referirme solamente a los artículos de Rodolfo Cerrón-Palomino y Susan Ramírez.¹¹

El ejemplo 12 trata términos quechuas y aimaras modernos utilizados por investigadores actuales, que no se corresponden exactamente con la realidad incaica. El ejemplo de Szemiński se refiere al artículo de Barraza,¹² y a la palabra *kallanka*, estructura rectangular de grandes dimensiones, muy típica de centros y *tambos* incaicos. Los arqueólogos ya tenían conciencia en

⁶ Santo Tomás 1951 [1560].

⁷ E.g. Santillán 1968 [1563]; Kubler 1946; Rostworowski 1993.

⁸ E.g. Pärssinen 1992: *passim*.

⁹ E.g. Sarmiento de Gamboa 1943 [1572].

¹⁰ González Holguín 1952 [1608].

¹¹ Cerrón-Palomino 1997; Ramírez 2023.

¹² Barraza 2010.

los años ochenta de que la palabra no corresponde exactamente a su significación original, pero por la falta de un término exacto y correspondiente, fue aceptada por su utilidad. Prácticamente, todos los arqueólogos especializados en la arqueología inca, la utilizan. Claro, es un fallo lingüístico, pero nadie nos ha demostrado cuál era la palabra correcta para este tipo de construcción enigmática. Lo mismo pasa con los nombres contemporáneos de varias culturas y de estilos de cerámica, textiles, arquitectura, etc., pues los arqueólogos suelen denominar sus descubrimientos con los nombres de topónimos actuales para formar los llamados sitio-tipos.

Otro ejemplo parecido será que los arqueólogos e historiadores contemporáneos hablan de *chullpas* refiriéndose a torres funerarias. En aimara, según Bertonio, *chullpa* significa «entierro o serón donde metían sus difuntos» o «sepultura o serón como isanga donde ponían el difunto».¹³ Es decir, entierro y sepultura en un significado amplio (no solamente incluye torres funerarias) y un cuerpo muerto encerrado en un serón en una significación específica. Además, sabemos que la palabra *chullpa* está refiriéndose a los gentiles, especialmente a los ancestros de los uros contemporáneos, como también a un grupo étnico de origen uro que vive actualmente en el norte de Potosí.¹⁴ De todos modos, es importante tener en cuenta que el mismo Bertonio distingue tres diferentes tipos de sepulturas: 1. «Sepultura debajo de la tierra, cavada no más» como *imawi*, 2. «sepultura como casa sobre la tierra» como *amaya uta* y 3. «sepultura como una caja de muchas piedras para enterrar la gente principal debajo de la tierra» como *calica*.¹⁵ Por ello, podemos interpretar que una sepultura como «una casa sobre la tierra» corresponde a una torre funeraria, llamada *amaya uta*. Esta palabra sería la traducción más exacta para una torre funeraria, pero como ya nos hemos acostumbrados a llamarla durante más de cien años *chullpa*, sería muy difícil cambiar el concepto establecido por otra palabra más exacta derivada de la terminología de la misma lengua indígena.

¹³ Bertonio 1879 [1612], t. II: 91.

¹⁴ Métraux 1935: 61-66; Montaña Aragón 1992: 323-340; Villanueva Criales *et al.* 2018: 17-22.

¹⁵ Bertonio 1879 [1612], t. I: 430.

Dentro de la misma problemática de los dos ejemplos anteriores, *kallanka* y *chullpa*, se englobaría también la palabra *panaca*, utilizada especialmente por los historiadores y antropólogos para referirse a los *ayllus* reales de los incas del Cuzco. Nadie duda de la existencia de los *ayllus* reales en Cuzco, pero hay mucha controversia respecto a si todas las *panacas* eran en cierto modo «matrilineales» como proponía ya Valcárcel basándose en una etimología de la palabra quechua *pana*, refiriéndose a la hermana de un varón,¹⁶ o si las *panacas* eran básicamente sinónimos de los *ayllus* «patrilineales».¹⁷ Ahora, Szemiński propone lo mismo que Valcárcel. Además, Hernández Astete concluyó hace poco que las llamadas *panacas* fueron, de hecho, los *ayllus* «que integraban a los descendientes de las mujeres nobles identificadas como *pana*».¹⁸ Eso no es todo, Cerrón-Palomino propone que la palabra *panaca*, como varias otras instituciones cuzqueñas, puede tener su origen en un préstamo de la lengua puquina.¹⁹ En puquina, la palabra *pañ* significa «caer, descender» y no se refiere a la hermana de un varón.²⁰ Está confirmado también por Laime Ajacopa, quien traduce la palabra puquina *pana* como «familia consanguínea» o «casa».²¹ Finalmente, Itier opina que *panacas* no se refieren a los *ayllus* reales; más bien, es una equivocación en la interpretación de la palabra por parte de historiadores y lingüistas.²² Según su análisis, *panaca*, en realidad, es un título del *curaca* principal de cada *ayllu* real, que se puede traducir como «cabeza de linaje», «vicario», «gobernador», «lugarteniente» o «pontífice».²³ Es decir, *panaca* puede ser un título conseguido por el personaje que era la cabeza de un linaje o *ayllu* real. Por lo menos, todas estas controversias nos obligan a reexaminar nuestras fuentes para encontrar un consenso sobre la acepción precisa de la palabra *panaca*.

¹⁶ Valcárcel 1925.

¹⁷ Rostworowski 2023.

¹⁸ Hernández Astete 2008.

¹⁹ Cerrón-Palomino 2016.

²⁰ *Ib.*

²¹ Laime Ajacopa 2022.

²² Itier 2011.

²³ *Ib.*

CONCLUSIONES

Considero que el ensayo de Szemiński constituye un aporte muy importante con relación al papel de los vocabularios y gramáticas de las lenguas quechua y aimara en la investigación histórica, como uno de los instrumentos fundamentales para la comprensión desde adentro de estas culturas. Sin embargo, debemos recordar que la historia y la lingüística son disciplinas diferentes y utilizan metodologías distintas, al igual que la antropología y la arqueología. También es cierto que un buen historiador no tiene por qué ser un buen lingüista y viceversa. No obstante, el enfoque interdisciplinar de la investigación ha acercado las disciplinas, por ejemplo, a través de la etnohistoria o la historia antropológica. Además, la lingüística antropológica ha aproximado la etnohistoria a la lingüística, pero son pocos los etnohistoriadores que se atreven a discutir conclusiones puramente lingüísticas, sobre todo porque los propios lingüistas pueden discrepar mucho en sus interpretaciones.

Otra alternativa a la idea de requerir que los historiadores se conviertan en lingüistas, sería fomentar la cooperación estrecha entre lingüistas e historiadores. De este modo, se podrán abordar problemas de investigación comunes de una forma interdisciplinar o multidisciplinar, utilizando los métodos probados de ambas disciplinas. La metodología de la investigación debe ser siempre sólida, tanto en el campo de la historia como en el de la lingüística. Del mismo modo que en las ciencias naturales, donde cada vez más especialistas de distintos campos de investigación ponen en común sus recursos y publican artículos conjuntos, podríamos hacer lo mismo en historia y lingüística andinas. Además, también en el campo de la arqueología los artículos conjuntos de varios investigadores son cada vez más comunes, quizá debido al creciente carácter interdisciplinario de esta disciplina y a sus vínculos más estrechos con las ciencias naturales.

En nuestras propias investigaciones, es importante verificar que los resultados sean pertinentes y estén en línea con la terminología utilizada y los hechos históricos. No es raro que las terminologías lingüísticas registradas en los documentos sean, en realidad, vestigios de algo más antiguo, en cuyo caso el vocabulario enmascara las rápidas transformaciones históricas. Por ejemplo, se suele sostener que expresiones

dualistas como *hanan* ‘arriba’ - *hurin/lurin* ‘abajo’ o *allauca* ‘derecha’ - *ichoc* ‘izquierda’, utilizadas en los vocabularios inca y colonial, reflejan una forma de pensar en la que los conceptos *hanan* o *allauca* ocupan la posición principal. Sin embargo, hay varios ejemplos de la época colonial, como en Huayllas y en el valle de Ica, donde la situación se ha invertido. De hecho, en Ica, la parcialidad *hanan* se convirtió en subordinada de *lurin* y, en Huayllas, la parcialidad de *allauca* se convirtió en subordinada de *ichoc*.²⁴

También hay que recordar que, si se pidiera a un historiador, a un lingüista y a un arqueólogo que dibujaran un mapa de los límites culturales de una zona concreta en el año 1531, los resultados podrían ser sorprendentes. Dependiendo de si los indicadores utilizados son los señoríos, las provincias, las confederaciones, etc. descritos en los documentos históricos, o las interpretaciones de los arqueólogos de las huellas y manifestaciones dejadas por la cerámica, los textiles, la arquitectura y otra cultura material, o las interpretaciones de los lingüistas sobre la distribución de las diferentes lenguas y dialectos en aquella época, los resultados finales pueden posiblemente ser muy diferentes. Los historiadores, los lingüistas y los arqueólogos, con sus métodos particulares, no siempre llegan a observar los mismos procesos. De hecho, solo en raras ocasiones se puede demostrar una relación de uno a uno, por ejemplo, entre las pruebas materiales e inmateriales, ya que los cambios políticos, religiosos y lingüísticos registrados no afectan inmediatamente a toda la cultura material; o viceversa: un cambio rápido en la cultura material no implica necesariamente un cambio simultáneo en la lengua o una reorganización de la vida política o religiosa.²⁵ Sin embargo, cabría esperar que también se encontraran algunas correlaciones, hasta el punto de que fuera posible crear modelos teóricos sobre la correspondencia entre los diferentes indicadores estudiados con métodos distintos y con diferentes maneras de medir el tiempo. Las diferencias no reflejan necesariamente contradicciones, sino perspectivas diferentes, posiblemente

²⁴ Pärssinen 1992: 327-334; Rostworowski 2023: 204.

²⁵ E.g. Pärssinen 1997.

complementarias entre sí. Como sea, las críticas y recomendaciones de la densa y polémica nota de Szemiński representan la sugerente perspectiva de un lingüista e historiador sobre los estudios andinos y su estado actual, perspectiva que nos induce a reflexionar sobre la hermenéutica y la praxis de nuestra labor como estudiosos de la historia del mundo andino antiguo y colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- Barraza Lescano, Sergio. 2010. «Redefiniendo una categoría arquitectónica inca: la *kallanka*». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 39 (1): 167-181.
- Bertonio, P. Ludovico. 1984 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*, edición de Xavier Albó y Félix Layme. Cochabamba: CERES Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, IFEA y MUSEF.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1997. «Cuzco y no Cusco ni menos Qosqo». *Histórica* 21 (2): 165-170.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2016. «El Lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: A propósito del puquina en la génesis del imperio incaico». *Diálogo Andino* 49: 11-27.
- González Holquín, Diego. 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, edición de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia.
- Hernández Astete, Francisco. 2008. «Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 37 (1): 29-45.
- Itier, César. 2011. «Las panacas no existieron». En Willem F. H. Adelaar, Pilar Valenzuela Bismarck y Roberto Zariquiey Biondi (eds.), *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 181-193.
- Kubler, George. 1946. «The Quechua in the Colonial World». En Julian H. Steward (ed.), *The Andean Civilization (Handbook of South American Indians Vol. 2)*. Washington D. C.: Smithsonian Institution, 331-410.
- Laime Ajacopa, Teófilo. 2022. *Diccionario puquina-aymara-quechua-castellano-puquina*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y Centro de Investigaciones Sociales.
- Métraux, Alfred. 1935. «La mitología de los indios uro-chipaya de Carangas (Bolivia)». *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán* 3 (1): 7-84.
- Montaño Aragón, Mario. 1992. *Guía etnográfica lingüística de Bolivia (tribus del altiplano y valles). Primera parte. Tomo III*. La Paz: Editorial Don Bosco.

- Murra, John V. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pärssinen, Martti. 1992. *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Studia Historica 43. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.
- Pärssinen, Martti. 1997. «Investigaciones arqueológicas con ayuda de fuentes históricas: experiencias en Cajamarca, Pacasa y Yampará». En Thérèse Bouysson-Cassagne (ed.), *Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, París – Institut Français d'Études Andines, 41-58.
- Pärssinen, Martti y Jukka Kiviharju. 2010. *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo II, Acta Ibero-Americana Fennica, Series Hispano-Americana 9. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.
- Pease G. Y., Franklin. 1978. *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ramírez, Susan E. 2023. «Buscando lo nativo. Incógnitas, expectativas culturales y otras reflexiones para comprender la cultura de los pueblos andinos antiguos y coloniales». *Histórica* 47 (2): 159-175.
- Rostworowski, María. 1993. *Ensayos de historia andina: Elites, etnias, recursos. Volumen 1 de Ensayos de historia andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, María. 2023. *Tabuantinsuyu. Historia del Imperio inca*. Segunda edición. Madrid: Punto de Vista Editores.
- Rowe, John H. 1946. «Inca culture at the time of the Spanish conquest». En Julian H. Steward (ed.), *The Andean Civilization (Handbook of South American Indians Vol. 2)*. Smithsonian Institution, 183-330.
- Ortiz de Zúñiga, Iñigo. 1967; 1972 [1562]. *Visita de la provincia de León de Huánuco*, edición de John V. Murra, tomos I-II. Huánuco: Universidad Hermelio Valdizán.
- Santillán, Hernando de. 1968 [1563]. *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. Tomo CCIX*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Santo Tomás, Domingo de. 1951 [1560]. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, edición de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. 1943 [1572]. *Historia de los Incas*, edición de Ángel Rosenblat. Segunda edición. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Valcárcel, Luis E. 1925. *Del ayllu al imperio*. Lima: Editorial Garcilaso.
- Villanueva Ciales, Juan, Pablo Alonso González y Patricia Ayala Rocabado. 2018. «Arqueología de la ruptura colonial: *mouros*, *chullpas*, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada». *Estudios Atacameños* 60: 9-30.