

lexis

Vol. XXXIII (2) 2009

revista de lingüística y literatura

DEPARTAMENTO
DE HUMANIDADES



FONDO
EDITORIAL

Reflexiones para la historia del quechuismo *cachua**

Álvaro Ezcurra
Ludwig-Maximilians-Universität München

Ci los dichos yndios hiciesen cin borrachear las fiestas ni comer coca y cin ydulatrear, fuera fiesta de cristiano. Dansas y taquies y haylles y cachiuas, harauis como cristiano fuera bien

Guamán Poma ([1615]1980: 877)

RESUMEN

El trabajo examina la historia de la incorporación del quechuismo “cachua” en el español. Las cachuas, un baile y canto de origen andino, fueron identificadas como idolátricas desde su primera aparición en documentos del siglo XVI y en la lexicografía colonial quechua. Después de ofrecer un breve panorama del contacto entre el quechua y el español en la época colonial y de la revisión de textos historiográficos, judiciales y catequéticos, así como de los trabajos lexicográficos antiguos y contemporáneos en que se documente la voz, se trata la incorporación del préstamo en cuestión en función de aspectos comunicativos, fonéticos y semánticos.

Palabras clave: cachua - quechuismos - bailes andinos - contacto de lenguas

* Agradezco a Rodolfo Cerrón-Palomino, Sebastian Greusslich y Wulf Oesterreicher la lectura atenta y los comentarios críticos hechos al manuscrito de este trabajo.

ABSTRACT

The present article examines the history of the incorporation of the Quechua loanword “cachua” into Spanish. The “cachua”, a dance and song of Andean origin, was identified as idolatrous ever since its first appearance in documents of the 16th century and in the colonial Quechua lexicography. First, we offer a brief panorama of the contact between Quechua and Spanish in the colonial era and a text revision of historiographic, juridical and catechetical documentation, as well as of the old and contemporary lexicographical works in which the word is documented. Subsequently, we will concentrate on the incorporation of the loan at issue based on communicative, phonetic and semantic aspects.

Keywords: cachua - Quechua loanwords - Andean dances - language contact

La historia de la incorporación de los quechuismos en el español¹ es un aspecto del tema más global que consistió en el proceso que llevó a la conformación paulatina de variedades andinas de esta lengua. El contacto entre español y quechua en la zona andina supuso, ya desde el siglo XVI, como consecuencia de la presión de la lengua vernácula, la interferencia del quechua en el español en todos los niveles. Fenónemos de interferencia, propios del habla bilingüe, tuvieron inicialmente un carácter diastráticamente bajo, hasta abrirse paso hacia la conformación de variedades diatópicamente marcadas en regiones andinas en las que inclusive la lengua amerindia no se habla más, y se comporta como un sustrato (Rivarola 1990: 168-169). Estos fenómenos, constituidos también como rasgos caracterizadores de variedades andinas maternas del español, se han venido documentando y estudiando en su conformación histórica desde hace algunos años.²

¹ Este trabajo constituye un primer avance de la investigación que vengo realizando sobre la penetración del léxico ritual de origen quechua y/o aimara en el español.

² Ver, principalmente, los estudios pertinentes reunidos en Rivarola (1990) y (2001), también el corpus documental dado a conocer por el mismo autor (2000). Véase, asimismo, Cerrón-Palomino (2003a) y de Granda (2001). Más recientemente, los trabajos de Garatea sobre el fiscal Agustín Capcha; por ejemplo, Garatea 2007.

En el plano léxico, algunas voces de origen quechua incorporadas en el español trascendieron su vigencia regional hasta cobrar un carácter americano o general. No es este ciertamente el caso del término que aquí examinamos, cuya difusión alcanza solo el ámbito andino. La *cachua*, un baile prehispánico acompañado de cantos, forma parte de las costumbres autóctonas, perseguidas y designadas como idolátricas durante la evangelización americana. El baile se practica aún en algunas comunidades andinas.³

En cuanto a su registro en el español, encontramos la referencia a la danza entre los primeros representantes de la lexicografía peruana. Juan de Arona (1884: 80) consigna el sustantivo *cachua*, aunque no hace lo mismo con la forma verbal. En un extenso comentario, empieza escribiendo: “baile o canto de los indios de la sierra”. Encontramos también, en su descripción del baile, tanto el carácter grupal de la actividad (“cogidos de las manos de dos en dos”) como la “borrachera tierna”. Ricardo Palma ([1903] 2003: 39) apunta también *cachua* y dejará de lado, en contraste con Arona, el contenido de canto que este último asocia al término, que sí queda aludido, sin embargo, en las *Tradiciones*.⁴ Así, nos dice: “(Del quechua) baile popular de los indios del Perú, Bolivia y Ecuador”.⁵ A diferencia de Arona, Palma sí da el verbo *cachuar* que define como “bailar cachua”.

³ Al respecto, véase los trabajos de Mendoza (2001) y Poole (1990).

⁴ Por ejemplo, en la tradición *El obispo de Ayacucho*: “Cinco o seis *cholas*, de las de mantita corta y faldellín alto, formaban rueda agarradas de las manos. Cuatro o seis voces aguardentosas cantaban coplas obscenas, y al compás de un mal *charango* y de una pésima guitarra zapateaban las mujeres una *cachua* abominable” (1961: 700). En la misma tradición: “Los huamanguinos han sido y son los más furiosos *charanguistas* del Perú. No hay uno que no sepa hacer sonar las cuerdas de ese instrumentrillo llamado *charanga* con que se acompaña el monótono zapateo de la *cachua* tradicional” (700). También, en *El mes de diciembre*: “Un grupo de *pallas* bailaba la *cachua* y el *maisillo*, cantando coplas no siempre muy ortodoxas” (1198); en *Un santo varón*: “en vez de arrancar al órgano notas que pudieran pasar por imitación del *Gloria in excelsis*, tocó una *cachua*” (1120); y en *Franciscanos y jesuitas*: “...pasaban sus ratos de ocio tan alegremente como era posible pasarlos en un lugar de la sierra, cantando *yaravies* y bailando *cachua*” (284), “y las cuatro aprendizas de brujería y malas artes continuaron *cachuando* con mucho desparpajo” (285), y “...y siguió la *cachua* sin que los padres alzasen ojo del libro” (285).

⁵ Y agrega seguidamente “figura esta voz en la última edición del Diccionario, pero acentuada en forma que la desconocemos. La Academia, autocráticamente, ha

En cuanto a los trabajos de peruanismos del siglo XX, el padre Rubén Vargas Uguarte (1965) y Martha Hildebrandt (1969) no registran la palabra. Sí lo hacen Juan Álvarez Vita (1990), quien sigue exactamente la definición de la RAE, y Miguel Ángel Ugarte Chamorro (1997), quien propone una entrada doble: *cachua* o *cashua*, definida como “baile popular suelto y zapateado”. No he encontrado la voz en los principales diccionarios y recopilaciones de americanismos. La vigésimo segunda edición del diccionario de la Academia (2001) trae “baile de los indios del Perú, Ecuador y Bolivia, suelto y zapateado que tiene tres figuras”.⁶

El interés que persiguen las reflexiones de este trabajo es indagar en la historia de la incorporación de la voz *cachua* en el español. Para ello me concentro en tres aspectos que desarrollan el alcance que *incorporación* tiene acá. Me refiero, en primer lugar, a las cuestiones formales relacionadas con la adaptación fonética del préstamo en la lengua receptora; en segundo lugar, a los aspectos socio-comunicativos, es decir, a los circuitos sociales de uso por los que el término ingresó en el español; y, finalmente, a los aspectos semánticos que corresponden a las modificaciones o reacomodaciones en el contenido del signo y, consecuentemente, en su capacidad designativa.

Veremos, primero, a manera de contextualización de los procesos sociohistóricos y lingüísticos que enmarcan la historia de nuestra palabra, algunas cuestiones de base sobre el contacto entre el español y el quechua en los primeros siglos de la Colonia.

resuelto que escribamos y pronunciemos *cachúa*. Valdría más que hubiera dejado el vocablo en el Limbo”. Comentario que concuerda con la discrepancia previamente mencionada en su introducción: “Tratándose de *quichuismos* valdría más que en el Diccionario no se consignasen, si ha de persistir la Academia en aceptarlos con cargo de reforma ortográfica, como ha hecho con nuestras voces *quichua*, *cachua*, *cacharpari*, *jora*, *haravico*, etc. Desde que ninguno de los señores académicos ha vivido en los pueblos sudamericanos donde predomina el quechua, y por consiguiente aprovechado la oportunidad para estudiarlo mal podemos acatar imposiciones antojadizas. No se puede legislar sobre lo que se desconoce. Si así se teje, es mejor que se deje” (2003: IX).

⁶ Se encuentra ya en la décimotercera edición del diccionario de la Academia de 1899 la entrada *cachúa* [sic] definida como “baile de los indios en el Perú, Ecuador y Bolivia” (cf. RAE, *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española* [en línea]). Ver la nota previa.

1. Panorama general del contacto entre quechua y español en el Perú (siglos XVI y XVII)

El proceso de expansión del español en el territorio americano fue de la mano de la consolidación del régimen colonial. Este proceso hay que entenderlo atendiendo al mosaico lingüístico prehispánico,⁷ a las medidas tomadas por el aparato estatal en materia de políticas lingüísticas y a la relación de estas últimas con la tarea evangelizadora, y a las informaciones demográficas. Debe hacerse la salvedad, sin embargo, de que se trata de un proceso lento (e inclusive hoy en día inacabado), cuyo desarrollo no avanzó de manera paralela al despojo del poder de los hablantes vernáculos; es decir, la dominación política no se pudo expresar rápidamente en una castellanización rápida ni mucho menos efectiva (Sánchez-Albornoz 2001).

Hechas las salvedades del caso, el español desplazó a las lenguas vernáculos de la costa del Perú, de manera que solo el mochica logró sobrevivir hasta el siglo XX. En las zonas costeras, la mayor facilidad para el tránsito así como el hecho de constituir el punto de acceso marítimo de los migrantes favorecieron el avance hispanizador, que estuvo apoyado, además, por la crisis demográfica indígena, ocasionada por epidemias de origen europeo para las cuales la población local no estaba preparada. Dentro de esta dinámica es que se explica, también, la desaparición del quechua costero, consumada a finales del siglo XVII (Cerrón-Palomino 1990: 340). Contrariamente, en

⁷ Los españoles se encontraron a su llegada con una realidad lingüística diversa y multilingüe, que se correspondía con la coexistencia de diversas etnias en el espacio geográfico articulado políticamente en el Tahuantinsuyo. Las lenguas de la costa norte (el sec o tallán, el colán, el sechura, el catacaos) sucumbieron ante el embate del español, si bien la lengua sechurana se habló hasta la segunda mitad del siglo XIX. Para la zona mencionada, solo el mochica sobrevivió en el puerto de Eten, departamento de Lambayeque, hasta las primeras décadas del siglo XX. Esta última lengua, junto con el aimara (hablado en la actualidad en el altiplano peruano-boliviano y en dos islotes de la sierra de Lima), el puquina (desaparecido en la segunda mitad del siglo XIX) y el quechua fueron las que los conquistadores llamaron *lenguas generales*, es decir, las más importantes en términos de su distribución en el espacio y cantidad de hablantes. Cf. Cerrón-Palomino 1987b: 21-23, 1995a: cap. 1; también Rivarola 1990: 123-130.

la zona andina, que albergó la mayor concentración demográfica indígena, el proceso fue bastante más lento tanto por las dificultades geográficas como por los canales de relación interétnica que el dominio colonial impuso (Rivarola 2003: 3092-3093; 1995: 148). Me refiero, en particular, a la reducción de los indios en doctrinas,⁸ lo que supuso, en el plano de las relaciones socio-comunicativas, el aislamiento de los indígenas, motivado, como se sabe, por razones de control político, económico y religioso.⁹ Dentro de este esquema, los curacas eran los encargados de hacer las veces de puente de la relación interétnica. A ellos y a los hijos de nobles indígenas, precisamente, y en el marco de una política de dominación de las cúpulas, estaban dirigidos los colegios fundados, en Lima, Cuzco y Quito, por distintas órdenes religiosas, principalmente por los jesuitas, en que se enseñaba también el castellano. Pero el alcance de estos colegios fue bastante limitado, de modo que, a pesar también de la existencia de escuelas parroquiales dirigidas al indio del común,¹⁰ el aprendizaje del español por parte de los indígenas se llevó a cabo por medio de la libre exposición a la lengua y en el contexto desfavorable antes mencionado. De este modo, el español fue

⁸ Vale una aclaración al respecto: “Las doctrinas fueron la unidad pastoral básica, equivalente a la parroquia moderna. El doctrinero se compromete a dar atención espiritual, a cambio de ciertos estipendios que recibe del encomendero [...] Los doctrineros son nombrados al principio por los mismos encomenderos, luego por el obispo y finalmente [...] por la autoridad real, quien debe presentar al doctrinero al obispo, que se limitará a concederle la jurisdicción” (Marzal 1969: 94). Sobre los conflictos económicos y abusos de los doctrineros, ver Lavallé (1991).

⁹ Sobre este punto, opina Sánchez-Albornoz: “La corona que confió mucho en la Iglesia, también cifró esperanzas en la sociabilidad. Sin embargo, no favoreció el intercambio personal entre sus súbditos, sino que los segregó e incomunicó” (2001: 60). Y llama la atención más adelante sobre “la contradicción que existe entre pretender que los naturales aprendieran el castellano y prohibir que los españoles y mestizos vivieran en los pueblos de indios” (*loc. cit.*).

¹⁰ La ordenanza del Tercer Concilio titulada *De las escuelas de los indios* ilustra cómo estas no cumplían la función esperada: “Comprendan los párrocos que las escuelas de niños indios en las que se enseñe a leer y escribir y otras cosas, especialmente a comprender y hablar nuestro idioma español, les han sido muy encomendadas. Pero cuidense de no abusar de su servicio y su trabajo con ocasión de la escuela ni de mandarlos a hacer de pastores o a cortar leña. Sepan que con ello cargan sus conciencias...” (Lisi 1990: 157).

durante varios siglos la lengua de la minoría española. Su aprendizaje estaba reservado a las élites indígenas y a los mestizos, que fueron creciendo en número con el correr de los años.

El imperativo de evangelizar a la población nativa obligó a que los misioneros se plantearan la necesidad de afrontar las barreras lingüísticas, pues era claro, ya desde los primeros años de la Colonia, que la tarea evangelizadora se volvía irrealizable si iba de la mano de actitudes lingüísticas exclusivamente castellanizadoras. Exigen por eso las autoridades eclesiásticas virreinales reunidas en el Tercer Concilio Limense de 1583, en la línea de Trento y si bien desde varios años antes de esa fecha la idea era ya admitida y relativamente aplicada, que la evangelización se realice en las lenguas indígenas.¹¹ Eso supuso la elaboración de materiales didácticos que guiaran el aprendizaje lingüístico de los doctrineros españoles. Fruto de estos esfuerzos misioneros son los diccionarios y gramáticas del quechua y el aimara, elaborados por estos frailes enfrentados ante el apremio de convertirse, empíricamente, en lingüistas, y que debían afrontar la difícil labor de describir lenguas tipológicamente muy distintas de las del tronco románico con las que estaban familiarizados. De suma importancia son aquí también los documentos trilingües elaborados y publicados por el Tercer Concilio Limense (en español, quechua y aimara), dirigidos tanto a la evangelización como a la lucha contra las idolatrías de los indios. Se trata de la *Doctrina Christiana*, redactada por el jesuita José de Acosta; el *Tercero Catecismo por Sermones*; y el *Confesionario*, manuales en lenguas indígenas que ofrecen modelos de aclaraciones, y preguntas y respuestas de sermones que se orientaban a subsanar problemas no solo pastorales sino también lingüísticos.¹²

¹¹ "...para que la población indígena que aún ignora la religión cristiana se compe-
netre más propia y seguramente de la doctrina salvadora" (Lisi 1990: 125) y porque
"La finalidad fundamental de la instrucción cristiana y de la catequesis es la percep-
ción de la fe, pues creemos con el corazón para obtener justicia, lo que confesamos
con la boca para alcanzar la salvación. Por ello, cada uno ha de ser instruido de ma-
nera que entienda; el español, en español, el indio en su lengua" (Lisi 1990: 129).

¹² Los misioneros lingüistas tuvieron que adecuar las lenguas amerindias tanto a la expresión de las verdades cristianas como a las exigencias de la escritura. No

Asimismo, en el marco de este interés pastoral que exigía poner una especial atención sobre las lenguas indígenas, se entienden tanto las medidas del Segundo Concilio Limense, que vuelven obligatorio el conocimiento de la lengua indígena para los curas que pretendieran acceder a una doctrina de indios, como la creación de cátedras de quechua, la primera de ellas en la Catedral, constituida bajo el encargo del arzobispo Loayza, y las posteriores, una a cargo de los jesuitas y la otra en la Universidad de San Marcos (Marzal 1969: 92). Las mismas ordenanzas en materia de la competencia en lengua vernácula de los doctrineros, sin embargo, se muestran concesivas,¹³ de donde podemos inferir que lo estipulado en el Segundo Concilio no siempre se cumplía.

La breve reseña ofrecida sintetiza dos tendencias en que se expresa la dinámica social e histórica del contacto entre el quechua y el español en la Colonia. De este modo, pues, nuestra palabra se abrió paso, junto con otros fenómenos lingüísticos de orden diverso, entre, por un lado, el manifiesto interés por las lenguas vernáculas que se expresa en el trabajo misionero, al cual le corresponde también una especial atención por los objetos idolátricos y las palabras que los nombran, y, por otro, las condiciones de aislamiento social de

olvidemos que estamos ante lenguas de tradición ágrafa. De este modo, los gramáticos misioneros del Tercer Concilio fueron capaces de elaborar un registro escrito para el quechua y el aimara, basado, para el caso del quechua, en la variedad cuzqueña de esta lengua. Sobre la labor normalizadora de los frailes lingüistas del Tercer Concilio, ver, para el aimara, Cerrón-Palomino (1997) y, para el quechua, Cerrón-Palomino (1995b).

¹³ Dice el Tercer Concilio Limense en la Acción Segunda, cap. 40: “En la medida de lo posible se requerirán verdaderos conocedores de la lengua indígena y para que todos aprendan la lengua india los obispos habrán de incentivarlos con premios y honores. Si no apareciere ninguno que la sepa, no ha de dejar de proveerse sin embargo la parroquia con un sacerdote cualquiera, mientras no sea de malas costumbres...” (Lisi 1990: 155). Posteriormente, el Sínodo de 1613, en su constitución 1.1.4, apunta: “siempre hemos procurado que los curas y doctrineros de los indios tengan la devida suficiencia, en especial en su lengua, para enseñarlos y catequizarlos y doctrinarlos en nuestra Santa Fé Catholica, pues siendo como devan ser sus médicos espirituales podran mal aplicarles el remedio necessario, a las emfernedades que padecen, si no los entienden y saven guiarlos, y desengañarlos de sus errores” (Lobo Guerrero [1613] 1987: 37).

las doctrinas de indios, en las cuales la minoría española¹⁴ —reducida a las autoridades que ejercían el control político y religioso: encomenderos, curas doctrineros y sus ayudantes— condicionó un lento tránsito hacia la apropiación de la lengua europea.

2. Las *cachuas* en la lexicografía misionera

La voz *cachua* refiere a uno de los distintos géneros de bailes, acompañados de cantos, con que se encontraron los españoles en los Andes. Cerrón-Palomino (1994: 65) propone como forma primitiva **qačwa*, donde *q* representa una consonante postvelar sorda y *č* una consonante africada palatal retrofleja, similar a la pronunciación del grupo <tr> en el castellano chileno.

El cuadro siguiente ilustra cómo grafican y definen la palabra los primeros trabajos lexicográficos de los misioneros lingüistas.

	Sección quechua-español	Sección español-quechua
Santo Tomás [1560]	<i>cachuani</i> “dançar o baylar” (242) <i>cachuay</i> “corro de bayle o dança” (242)	Bayle de moços para contentar a mugeres “ <i>cachuani</i> ” (54)
Anónimo [1586]	<i>cachhua</i> “vayle asiendose las manos” (19) <i>cachhuani</i> “vaylar desta manera, es pernicioso” (19)	<i>Baylar trauadas las manos en corro</i> “ <i>cachuani</i> ” (118) <i>Bayle assi</i> “ <i>cachua</i> ” (118) <i>Danzar en corro</i> “ <i>cachhuani</i> ” (131)
González Holguín [1608]	<i>Kachua</i> “Baile asidos de las manos” (129) <i>Kach huani</i> “bailar en corro asidos” (129)	<i>dançar en corro</i> “ <i>ccachhuani</i> ” (471)

¹⁴ Señala el Tercer Concilio (Acción Tercera, cap. 11): “consideramos que todo pueblo de indios que tenga trecientos o hasta docientos parroquianos debe tener párroco propio” (Lisi 1990: 173).

Bastará decir, por el momento, que las diferencias en las grafías responden tanto a las opciones ortográficas empleadas por los misioneros como a las variedades de la lengua que describen. Así, tanto el jesuita Anónimo como el también jesuita González Holguín se ocupan de la variedad cuzqueña,¹⁵ mientras que el dominico Domingo de Santo Tomás se encarga de una variante de base costeña.¹⁶

3. Las crónicas y los textos para uso de extirpadores de la idolatría

Como es de esperarse, el vocablo en cuestión lo encontramos en distintos textos para uso de los evangelizadores y extirpadores de las idolatrías de los indios. Así, por ejemplo, Cristóbal de Albornoz ([1581] 1989: 177) advierte sobre el baile en los términos siguientes: “Abiso [...] sobre la *cachua* general o particular y la superstición que tienen ansimismo sobre las ceremonias que hazen en los entierros cuando se mueren sus principales” (177).

Pocos años más tarde, las preguntas para caciques y curacas que forman parte del *Confesionario para curas de indios*, publicado en tres lenguas por el Tercer Concilio Limense, privilegian el nombre *taquies*¹⁷ en la versión española de una de las preguntas para la confesión: “Has hecho *taquies* y borracheras particulares o publicas donde se hagan ritos antiguos y otros pecados?”, allí donde, en la versión quechua, se nombran los *taquies* y las *cachuas*: “*taquichichu canqui? Cachuacchic cāqui?*” ([1584] 1985: 228).

¹⁵ Cf. nota 12.

¹⁶ Se trata de la variedad chinchaysuya, extendida a manera de lengua general o *koiné* en el incanato a la llegada de los españoles, cuya implementación, si bien en el XVI todavía se encontraba en camino de consolidarse, buscaba garantizar la unidad lingüística del Tahuantinsuyo, alentada ciertamente por la política idiomática incaica. Sobre el quechua costeño, véase Cerrón-Palomino (1990); para la política lingüística incaica, Cerrón-Palomino (1987b).

¹⁷ Es decir, *bailes*. El término está registrado en los trabajos de los misioneros lingüistas tanto del quechua como del aimara, y largamente documentado en la historiografía colonial y los textos de la evangelización.

Algo similar ocurre en los documentos de Huarochirí. En la versión española de Francisco de Ávila, es decir, en el *Tratado y relacion de los falsos Dioses...*, leemos la expresión *cierta fiesta* para referir al baile:¹⁸

El venado [...] se sustentó siempre de comer gente, y que, como fuesen estos venados multiplicando, se juntaron una vez a *cierta fiesta* y cantaron en ella diciendo: *Como somos tantos, podremos comer los hombres*; y que un venadillo pequeño erró la copla y dijo: *Cómo, si somos tantos, no nos comerán los hombres*. Y que desde entonces ya son comidos de ellos y no los hombres de los venados (de Ávila 2007 [1608]: 209, énfasis mío)

Sabemos, sin embargo, que se trata de una *cachua*, pues el texto quechua trae: “quipanpis canan ña ahca lloycho caspas yma ynam runacta micosõchic ñispa *cabchua*corcan”, que Taylor traduce “Después, cuando los venados ya eran muchos, [un día] mientras bailaban una *cachua* diciendo *¿cómo haremos para comer hombres?*” (Taylor 1987: 114-115). Haya contado de Ávila con un manuscrito quechua o no,¹⁹ lo que resulta claro es que inclinarse por la expresión *cierta fiesta*, de matiz indeterminado por el adjetivo *cierta* y generalizante en relación con un baile específico por el sustantivo *fiesta*, es síntoma de que el cura de Huarochirí no juzgó relevante el baile —¿podría no haberlo conocido?— aludido en la fuente de la que dispuso cuando redactó su tratado.

Para la tercera década del XVII, Juan Pérez Bocanegra da la voz, a diferencia de los dos casos anteriores, en las versiones quechua y española de su confesionario de 1631, titulado *Ritual, Formulario e Institución de Curas*: “...cuántas veces has ido a hacer *cachua* o la has

¹⁸ Digo *similar*, pues no necesariamente estamos ante una traducción. A diferencia de Arguedas (2007: 4), quien opinaba que el *Tratado y relación de los errores, falsos dioses...* de de Ávila era una traducción, a veces más ceñida al presunto texto original quechua y otras veces más libre, Taylor (1987: 17-18) argumenta que el *Tratado* no es una traducción del texto quechua, sino que tanto de Ávila como el redactor o los redactores del manuscrito quechua se basaron en los mismos testimonios orales, seguramente registrados en apuntes de campo por los ayudantes de de Ávila.

¹⁹ Cf. la nota previa.

hecho hacer, [u] otras danzas que solían hacer de noche?” (Taylor 2007: 119). Taylor opina que Pérez Bocanegra utilizó como modelo para la elaboración de su confesionario el *Confesionario para curas de indios*, que citábamos anteriormente, del Tercer Concilio Limense (2007: 9). Compárese a este respecto la versión quechua del fragmento recién citado: “Haica cutim hautam / pi, (sic) tuta pacha, *cachuachec* / canqui? Cachuacmanta / rec canqui?” (2007: 58) con lo que, según veíamos más arriba, ofrece el Tercer Concilio: “*taquichicchu* canqui? *Cachuachic* cāqui?” ([1584] 1985: 228). Probablemente, Pérez Bocanegra haya tomado la frase *cachuachec canqui?* (¿has hecho hacer cachuas?) del confesionario del Concilio. En cualquier caso, a diferencia del Tercer Concilio, Pérez Bocanegra sí considera la voz en la versión castellana, y muestra, además, una actitud más analítica al distinguir más claramente este baile de los *taquies* a los que les dedica preguntas independientes en su confesionario.

No sorprende encontrar los nombres de estas costumbres en los escritos de carácter pedagógico dirigidos a los curas de indios. Ello no significa, sin embargo, que el baile que nos ocupa no haya sido al menos identificado en la historiografía colonial. Ya un cronista temprano como Pedro Cieza de León, mientras describe las costumbres de la localidad de La Tacunga, cerca de Quito, nos ofrece la descripción de un baile en círculo:

Tienen gran cuidado de hacer sus *areitos* o cantares ordenadamente, asidos hombres y mujeres de las manos y andando a la redonda a son de un atambor, recontando en sus cantares y endechas las cosas pasadas y siempre bebiendo hasta quedar muy embriagados; y como están sin sentido, algunos toman las mujeres que quieren, y llevadas a alguna casa, usan con ellas sus lujurias, sin tenerlo por cosa fea ([1553] 1962: 136).

Si bien la danza cantada es nombrada con el tainismo *areito*, salta a la vista, a la luz de lo que las fuentes coloniales nos brindan, que se trata de las cachuas,²⁰ a pesar de que el quechuismo le sea ajeno al

²⁰ Podría causar dudas, en el sentido de que se trate de la danza en círculo, la expresión *andando a la redonda*, que emplea Cieza de León. *Autoridades* (1726) trae

cronista hispanohablante. Lo mismo vale para fray Diego de Ocaña, quien tampoco da la voz en cuestión, mientras describe el baile que los indios de Potosí practican luego de las duras jornadas de la mita minera:

Los indios todo este tiempo gastan de esta manera: compran muchas botijas de chicha, que les cuesta cada botija un peso y júnctanse en un corral todo un ayllu, que es decir todos los de una parentela; y con un tamboril en medio de todos, que están hechos una rueda, dados la mano unos con otros, andan danzando indios e indias toda la noche ([1605] 1987: 181).

Sin considerar a los cronistas indios, Guamán Poma de Ayala y Santa Cruz Pachacuti, a los que me referiré más adelante, el jesuita Bernabé Cobo es el único cronista en que he encontrado, ya más entrado el siglo XVII, la voz documentada. Así, en el capítulo que les dedica a los instrumentos musicales y bailes de los indios, nos dice: “El baile llamado *cachua* es muy principal, y no lo hacían antiguamente sino en fiestas muy grandes; es una rueda o corro de hombres y mujeres asidos de las manos, los cuales bailan andando alrededor” ([1653] 1956: 271).

Ya antes había mencionado Cobo el baile, cuando narra la estrategia que Tupac Yupanqui habría seguido para capturar la fortaleza de Oroncota, cerca de Cochabamba. La anécdota que nos hace llegar el cronista, según la cual el Inca habría ordenado que se distraiga a los centinelas de la fortaleza invitándolos a incorporarse a un baile que prometía juegos sexuales posteriores, termina con este comentario, provisto además de una aclaración metalingüística que pone el término en boca de los indios: “Esta manera de baile inventó entonces el Inca, al cual llamaban los indios *Cáchua* [sic], y lo usaron después durante su gentilidad” (Cobo [1653] 1956: 85).

andar al rededor —que es, por lo demás, la expresión que, veremos, usa Cobo para describir la cachua— que define como “dar vueltas en redondo”. Cf. (RAE. *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española* [en línea]).

4. Los procesos de la extirpación de la idolatría y los cronistas indios

Empiezo por el expediente del proceso que los indios de Hacas, Machaca, Chilcas y Cochillas, provincia de Cajatambo, que era entonces parte del Arzobispado de Lima, le levantan al visitador de la idolatría Bernardo de Noboa.²¹

El proceso contra Noboa está fechado desde febrero de 1658 hasta enero de 1660.²² Después de las preguntas del interrogatorio, aparecen los testimonios de los declarantes de la parte acusadora. Los declarantes, quechuahablantes muy probablemente monolingües, prestan testimonio frente a dos intérpretes nombrados,²³ cuya presencia nos permite bosquejar una idea de la situación lingüística de la zona, que presumiblemente y en la línea de lo adelantado en el primer punto sobre el proceso de castellanización de las zonas andinas, presentaba una clara mayoría quechuahablante de una variedad central del quechua.²⁴

Seguidamente después de estas declaraciones, aparecen los testigos de la otra parte. La última parte del expediente ofrece tres cartas de Gabriel de la Cueva, cura doctrinero de San Pedro de Hacas, dos de ellas dirigidas a Bernardo de Noboa. La restante tiene por

²¹ Durante la extirpación de idolatrías, no era un hecho insólito que los doctrinados les pongan pleitos a sus doctrinantes o inclusive a los visitadores de la idolatría. Al respecto, véase Rivarola (2009 e.p.). Se ha escrito mucho sobre la extirpación de la idolatría. Una revisión historiográfica actualizada sobre el tema ofrece De la Puente (2007: 31-59). Ver también, principalmente, los trabajos de Duviols (1977), (1986 y 2003), y de Ramos y Urbano (1993).

²² Trabajo con la parte del expediente que edita Duviols (2003). Se trata de los documentos reunidos en el libro titulado *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. La presente es una reedición corregida de la anterior publicación, de 1986, de los mismos documentos; cf. Duviols (1986).

²³ La necesidad de emplear intérpretes se menciona en las regulaciones de los procesos por idolatría del arzobispo Pedro de Villagómez (1649). En el capítulo LXIII de su *Carta Pastoral* dice el arzobispo: “si no supieren bien la lengua castellana [los testigos], sean examinados con dos intérpretes diestros, y de confianza, que primero hayan jurado que harán bien, y fielmente su oficio.” (Villagómez [1649] 1919: 249)

²⁴ Específicamente sobre el quechua de Cajatambo véase Carreño (2000). También el estudio de Itier, en el apéndice incluido en Duviols (2003).

remitente al entonces Arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, quien cierra el expediente con una carta de su autoría enviada al visitador Noboa.

Así pues, en carta fechada en Chilcas el 25 de noviembre de 1657, el cura beneficiado de Hacas, Gabriel de la Cueva, se dirige al visitador de la idolatría, Bernardo de Noboa, con el propósito de denunciar diversas actividades idolátricas:

Y auiendose juntado todos en su casa, empesaron estando ya embriagados a baylar, y *cochar*, al uso antiguo, metiendose la gente de machacas todos los uarones y una india llamada francisca pincia en un aposento donde estuuieron *cochando* y la gente del pueblo de Chilcas en la cancha vailando al vso antiguo donde estuuieron velando la cassa toda la noche cantado al vso antiguo y beuiendo y esto duro quatro días y quatro noches // y a la medianoche salian las dichas *cochas* de la casa de don diego y yuan vaylando y *cochando* con algunos uiejos hasta otra cassa que en el mesmo tiempo estauan techando que es de Cristoual malqui indio del Ayлло de Ayaguas... (Duviols 2003: 571-572).

El fragmento ofrece, además del sustantivo *cochas*, las formas de gerundio y de infinitivo *cochando* y *cochar*. La alternancia entre *cochas* y *cachua* está atestiguada en la Información de Servicios del visitador Noboa, el documento oficial en que los visitadores informaban a las autoridades eclesiásticas de su actividad extirpadora, donde leemos *cochas* y *cachuas* coordinados y apareciendo como aclaración especificativa de *bayles*: “los dichos yndios buscan estos retiros para bivir en sus abusos gentilicos enbriagueçes amançe-vamientos ynsestos haçiendo bayles que llaman *cochas* y *cachuas* donde juntan todas las mugeres y se enbriagan en dichos bayles y vsan mal de las mugeres” (Duviols 2003: 695-696).

Algunas líneas después, en la misma carta, escribe el cura de Hacas “adonde estuuieron toda la noche *cochando* y uaylando y andando por las calles mucha gente con algunos uiejos dando muchos gritos y cantando cantos antiguos con unas uoses que dauan paur” (Duviols 2003: 572). La coordinación entre *cochando* y *uaylando*, en esta última cita, y también en el pasaje más extenso ya citado de

la carta (*baylar y cochar, vaylando y cochando*), es uno de los distintos procedimientos textuales que enmarcan la aparición de algún término que, en la conciencia de quien escribe, merece ser aclarado. Se trata de aclaraciones metalingüísticamente motivadas que pueden entenderse como señales textuales que marcan el carácter prestado de las formas a las que acompañan. En este sentido, también, son el resultado de la presencia proyectada de los receptores en los textos, presencia que se manifiesta en el mismo proceso de elaboración del discurso y queda expresada en los documentos por medio de distintos procedimientos explicativos, que definen, traducen o coordinan términos indígenas y patrimoniales, por ejemplo.²⁵ Es claro, y a eso precisamente apuntan estos comentarios, que la presencia (o ausencia) de estas expresiones aclaratorias son un indicio del proceso de incorporación de las voces extranjeras.²⁶

Un comentario más sobre los documentos de Cajatambo. La voz en cuestión aparece repetidas veces, ya sea como sustantivo o como verbo, en las declaraciones traducidas por intérpretes de los procesados por idolatría.²⁷ Regreso sobre esto y ofrezco ejemplos en el apartado 5.3.

Desde la mirada de los evangelizadores, las cachuas se asocian a la borrachera y a la lujuria y, de manera más general, al conjunto de costumbres gentílicas perseguidas por el aparato extirpador, lo cual en el contexto del proceso contra Noboa tiene naturalmente el propósito de presentar a los indios acusadores como idólatras y, por tanto, desvirtuar la acusación misma contra el Visitador. Ya vimos cómo el jesuita Anónimo, cuyos *Vocabulario y Gramática* fueron publicados por el Tercer Concilio Limense, incluye en la

²⁵ Se trata de mecanismos bastante extendidos en los textos historiográficos americanos del s. XVI. Cf. Enguita (2004). Para un trabajo más detallado sobre cómo se expresan las equivalencias y comparaciones con que se presentan las voces indígenas en textos historiográficos, ver también Martinell (1988).

²⁶ Repárese, por ejemplo, cómo en la primera cita que hemos hecho de la carta de De la Cueva, los préstamos *cancha* y *ayllo*, el primero vigente en el español general actual con el sentido de *campo deportivo* y el segundo, también hoy en día, en la zona andina, aparecen desprovistos de marcas aclaratorias. Cf. RAE (2001).

²⁷ Cf. nota 23.

glosa del verbo *cachhuani* el comentario valorativo “es pernicioso” ([1586] 1951: 19). Pero la actitud respecto de bailes y cantos de los indios fue más compleja. Las constituciones del Tercer Concilio, en el capítulo 5 de la Acción Quinta, titulado “Del cuidado del culto divino”, señalan, en relación con la música y los cantos:

Puesto que se ha observado que la nación india es atraída sobremanera al conocimiento y veneración de Dios supremo por las ceremonias externas, cuiden celosamente los obispos y también los párrocos en lo que les ataña que se haga diligentemente y en lo posible con lustre todo lo que concieren al culto divino. *No descuiden de ningún modo el estudio de la música entre ellos ya sea poniendo cantores o usando música de flautas u otros instrumentos...* (Lisi 1990: 227; énfasis mío).

Si los evangelizadores, como señala la cita, procuran guiarse por lo que observan, no son ajenos aquí los intentos de transformación de formas rituales vernáculas que puedan incorporarse en el culto católico.²⁸ Desde el lado de las élites indígenas cristianizadas, el bilingüe Guamán Poma, en quien alternan las formas *cachawa* y *cachiwa* nos ofrece el intento de reivindicar no solo las cachuas sino también otros bailes andinos:

Ci los dichos yndios hiciesen cin borrachear las fiestas ni comer coca y cin ydulatrear, fuera fiesta de cristiano. Dansas y taquies y haylles [cantos triunfales] y *cachiuas* [canción y danza en corro], harauis [canción de amor] como cristiano fuera bien. Pero a ojos y a uista que lo confieso como lo e bisto, estando borracho ydulatran y fornican a sus ermanas y a sus madres, las mugeres casadas. Y las mugeres, estando borrachos, andan salidas; yllas propias buscan a los hombres, no mira ci es [s]u padre ni ermano (1980 [1615]: 877).

²⁸ Las campañas de evangelización propiciaron la conformación de sincretismos religiosos que quizás hayan sido conscientemente elaborados y que han dado origen a un cristianismo andino (Marzal 1991: 14). Estenssoro (1992) se ha referido a las transformaciones que los bailes andinos, en especial los *taquies*, experimentaron en los siglos XVI y XVII.

Se trataría, como se ve, de librar el baile de la borrachera y del incesto. El cronista indio llega a proponer, inclusive, que junto con otros bailes andinos la cachua se baile y cante durante los festejos del sacramento del bautismo:

Del primer sacramento del bautismo que hagan los yndios cristianos muy gran fiesta y le den aguinaldo a los dichos padres y le onren a sus conpadres y comadres de la pila. Y bayan muy bestidos y lleuen al niño con tronpetas y cherimías, flautas y música, taquies y danzas. Y que tengan arco de flores puesta en sus casas y puerta de la yglecia y calles y bayan linpios y peynados y mucha fiesta y uanquete y danzas y taquies, *cachaua* [canción y danza en corro], haylles [cantos triunfales o agrícolas] y rregocijos. Lo tengan en sus casas de manera no tengan ydúlatras ni borracheras ([1615] 1980: 628).

En un contexto parecido, que confirma la vigencia del término en el español andino, encontramos *cachua* en el también bilingüe Santa Cruz Pachacuti, quien relata los bailes de celebración a propósito del nacimiento del primogénito del inca Inca Roca:

en cuyo nacimiento an hecho gran fiesta solemne en donde toda la plaça y las calles abían estado todas llenas con arcos de plumirías, y la cassa de Coricancha todo cubierto de plumerías <de adentro y fuera> ricas, de camantira y pillco, en donde embentaron cantar con ocho atambores y caxas temerarios los cantos llamado ayma, torma, cayo y uallina, chamay uaricssa, haylly y *cachua*... ([1613?] 1993: 214).

No duda, sin embargo, Santa Cruz Pachacuti en sugerir el vínculo entre la cachua y las idolatrías. Se trata, como se lee en la cita, de actividades *temerarias*. En las líneas previas al fragmento citado, se destaca el carácter negativo de estos bailes y cantos: “Este Inga Ruca abía sido gran descuydado [...] gran amigo de baylar y holgarse en comer y beber. Y mucho más, las ydolatrías y rictos se iban en acresentamiento” ([1613?] 1993: 214). Es bien sabido que Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti colaboraron con la extirpación de la idolatría. El primero acompañó al extirpador Cristóbal

de Albornoz en la campaña del *taqi unquy* de Lucanas.²⁹ Acerca del segundo, sabemos de su relación con Francisco de Ávila, el cura de Huarochirí que denunciara la idolatría en Cajatambo en los inicios del XVII.³⁰ Pero es solo en Guamán Poma donde encontramos la voluntad de rescatar el baile para las celebraciones católicas, aunque es explícito en la condición previa: las borracheras y el incesto deben desaparecer. Como citábamos más arriba, dice el cronista indio con oración en condicional: “Ci los dichos yndios hiciesen cin borrachear las fiestas ni comer coca y cin ydulatrear, fuera fiesta de cristiano” ([1615] 1980: 877); y admite después: “Pero a ojos y a uista que lo confieso como lo e bisto, estando borracho ydulatran y fornican a sus ermanas y a sus madres, las mugeres casadas” (loc. cit.). Insistirá pues Guamán Poma, en la línea de lo que venimos comentando en que: “Los quales dansas y arauis [canción] no tiene cosa de hechisería ni ydulatras ni encantamiento, cino todo huelgo y fiesta, rregocixo. Ci no ubiese borrachera, sería cosa linda. Es que llama taqui [danza ceremonial], *cachiuu* [canción y danza en corro], haylli [cantos de triunfo], arauí de las mosas...” ([1615] 1980: 317).

El contrapunto que persigue Guamán Poma³¹ se inserta en el debate sobre la permisión relativa y condicionada de los bailes y cantos andinos o la lucha absoluta contra ellos. Las asociaciones que Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti expresan en relación con estos bailes, leídas junto con las regulaciones que en materia evangelizadora proponen los sínodos y concilios, nos dan una idea de la vigencia de este debate a principios del XVII. Pero es precisamente a principios de este siglo cuando las campañas de extirpación de la idolatría se institucionalizan, de manera que la corriente represora, provista ahora de mayor sistematicidad jurídica y administrativa,

²⁹ Véase Adorno (1991) para las influencias culturales que Cristóbal de Albornoz habría tenido sobre Guamán Poma; también, Duviols (1977: 283-285).

³⁰ Basados en que el manuscrito de la *Relación...* de Santa Cruz Pachacuti está encuadrado con documentos de la extirpación que fueron de propiedad de Francisco de Ávila y en que en él se pueden identificar anotaciones de puño y letra del extirpador, opinan en este sentido Duviols (1977, 1993) y más recientemente Navarro Gala (2007).

³¹ Cf. también Guamán Poma ([1615] 1980: 67).

cobra un nuevo impulso. No sorprende, por eso, que el Sínodo de 1613 exprese lo siguiente:

...estaran advertidos de no consentir los vayles, cantares o *taquies* antiguos en la lengua materna, ni General, y haran que se consuman los instrumentos que para ellos tienen, como son los tamborillos, cabezas de venados antaras y plumeria, y los demás que se hallaren, dexando solamante los atambores que se usan en las danzas de la fiesta del Corpus Christi, y de otros santos, y prohibirán las borracheras, castigando a los que hallaren culpados en ellas... (Lobo Guerrero [1613] 1987: 41).

Lo interesante de la ordenanza es que, junto con la prohibición de los bailes vernáculos —en plural— que en las primeras líneas parecen subsumirse bajo *taquies*, con función de hiperónimo, se expresa también la tolerancia a “las danzas de la fiesta del Corpus Christi y de otros santos” aunque con especificaciones que prohíben determinadas características juzgadas perjudiciales (uso de la lengua incluido): las borracheras y el uso de determinados objetos. Es decir que la ordenanza no proscribía la introducción de danzas vernáculos en el rito cristiano; bastará para aclararlo traer a colación lo que nos dice, con respecto a la festividad del Corpus Christi, Polo de Ondegardo:

...conseruan todavia muchas ceremonias que tiene origen destas fiestas [ritos gentílicos] y supersticion antigua. Por esso es necessario aduertir en ellas, especialmente, que esta fiesta del Ytu, la hazen dissimuladamente oy día en las danças de Corpus Christi, haziendo las danças de llama llama, y de huacon y otras cõforme a su ceremonia antigua: en lo que se deue mirar mucho ([1559] 1985: 273-274).

Naturalmente, los participantes del Sínodo de 1613 lo sabían, pero creyeron conveniente tolerarlo bajo la condición de destruir algunos objetos e instrumentos musicales³² y de que el objeto al que

³² No deja de llamar la atención que se ordene quemar los “tamborillos”, pero que se permitan los “atambores”. Me pregunto qué tan clara haya sido la distinción para los doctrineros. En el contexto de los bailes, vimos que Santa Cruz Pachacuti se refiere a los “atambores”; Ocaña, al “tamboril”; y Cieza, al “atambor”. Quizás un

el culto se dirige sea cristiano (o al menos lo parezca). Juan Carlos Estenssoro (1992: 361-362) plantea que la razón por la que los *taquies*, o algún tipo de ellos, se hayan podido incorporar en algunas festividades de la iglesia pudo haber sido su facilidad para encajar en los recorridos procesionales católicos, es decir, una afinidad formal. Las regulaciones que he podido consultar no hacen especificaciones para las *cachuas*. Quizás no hayan gozado de las prerrogativas de los *taquies*, al menos sobre el papel.

5. La incorporación de *cachua* en el español

5.1. Aspectos formales

Me ocupo, en este punto, de las adaptaciones fonéticas que el nombre *cachua* experimentó al incorporarse como préstamo al español, así como de las variantes que ofrecen las fuentes. En cuanto a su aparición en los textos coloniales ofrecidos, nos hemos encontrado con las variantes *cocha*, *cachawa*, *cachiwa* y *cachua*, algunas de ellas también en formas verbales. Es la última la que mejor fortuna tuvo.

A diferencia de las otras tres, *cocha*, que solo encuentro en los documentos de Cajatambo, no parece explicarse a partir de su adaptación al castellano. Descarto que la forma sea consecuencia del proceso de transmisión del texto que, como ya se señaló, supuso la participación de escribanos y traductores.³³ Tal contingencia no es posible debido a la aparición sistemática de *cocha* en los textos en cuestión. Así pues, además de en la comentada carta del doctrinero de Hacas, Gabriel de la Cueva, dirigida a Bernardo de Noboa, en que la variante aparece en cinco oportunidades, el proceso por idolatría llevado a cabo en San Francisco de Mangas³⁴ trae la variante repetidas veces, veintinueve exactamente. En todos los demás casos en que se menciona el baile en los textos de Cajatambo, nos encontramos

lenguaje más cercano a las doctrinas sea el de las actas de Cajatambo, que se refieren, lo veremos más adelante, a “tamborillos” y “tamborcillos” como instrumentos musicales que acompañan a las *cachuas*.

³³ Cf. la nota 23.

³⁴ Cf. Duviols (2003: 577-656).

con *cachua*. Si ajustamos las cuentas, la publicación de Duviols trae *cachua* veintitún veces y *cocha* treinta y cinco. El dato cuantitativo nos ilustra la presencia alternante de las dos formas del préstamo en el Cajatambo colonial. Visto el asunto en relación con el universo textual consultado, el préstamo *cocha* tuvo una difusión limitada regionalmente. Considerando que en el quechua de las ciudades del Callejón de Huaylas, ubicadas al norte de las localidades de donde hemos documentado *cochas*, la monoptongación de <aw> en <o> es un proceso regular, quizás estemos ante una metátesis seguida de monoptongación: *qačwa > qawča > qoča.³⁵ Siendo pues [qoča] resultado de un proceso interno en la lengua andina, el préstamo *cocha* solo habría velarizado el punto de articulación de la oclusiva inicial.

Documentada la variante, además de en los testimonios de los declarantes, en doctrineros del área de Cajatambo y, para poner un ejemplo más, en la petición de puño y letra (como lo señala la edición consultada) del fiscal Miguel de Hartabeitia,³⁶ la forma que se impuso fue *cachua*, ciertamente la más general, y la presente en los escritos de Albornoz, de Pérez Bocanegra, y en la documentación historiográfica y lexicográfica quechua colonial. No se le escapó la alternancia vigente en el área cajatambina a Bernardo de Noboa. Repárese cómo, en su ya citado Informe de Servicios, encontramos “bayles que llaman *cochas* y *cachuas*” (Duviols 2003: 696).

Las formas *cachiwa* y *cachawa* aparecen en Guamán Poma. Encuentro, asimismo, *cachiuar* en un memorial acusatorio fechado en 1662 en Ambar,³⁷ en el que el fiscal mayor del Arzobispado de Lima, el indio ladino Agustín Capcha, escribe “juntarse a emborracharse y *cachiuar*(?) de día y de nocho” (Rivarola 2000: 79), echando mano, si bien el editor del texto señala que la palabra no

³⁵ Rodolfo Cerrón-Palomino me indica amablemente que se podría ensayar esta hipótesis. Para más detalles, cf. Parker (1976: 52) y Cerrón-Palomino (1987a).

³⁶ “[los indios] hacen bailes y *cochas* bayle supersticioso” (Duviols 2003: 579).

³⁷ Se trata de uno de los treinta textos reunidos por Rivarola (2000), todos ellos escritos por bilingües andinos de los siglos XVI y XVII. La mayoría de ellos provienen precisamente del contexto de la represión evangelizadora, más puntualmente, de procesos judiciales llevados a cabo por el aparato judicial de la extirpación de la idolatría.

se lee con claridad, de la *i* epentética que hemos visto también en Guamán Poma. Como es sabido, la estructura de la sílaba quechua determina que en esta lengua se silabee *cach-wa*, de manera que la *i* y la *a* funcionan, para los casos en cuestión, como vocales epentéticas que permiten las resilabificaciones castellanizadas *ca-chi-wa* y *ca-cha-wa*. El fenómeno es regular; piénsese, por ejemplo, en las alternancias, vigentes hoy en día y presentes ya en la documentación colonial, entre *chacra/chácara* o *lucma/lúcuma*.

La forma que se consolida en el español andino es, como lo decíamos, *cachua*. Si partimos de la forma [qačwa], podemos explicar que el punto de articulación postvelar se adelantó hacia una zona articulatoria familiar al español, la zona velar, y que la estructura silábica se reacomodó para dar, así, <cachua>, es decir, [ka.čua]. Eso no quita que haya variantes condicionadas por la fisonomía fonética de las distintas variedades de la lengua. Así, para dar solo un ejemplo del quechua ancashino actual, Carranza (2003: 95) registra la entrada *kashwa* acompañada de la variante *katswa*, mientras que, en la definición, encontramos los préstamos españoles *cashua* y *cachua*.

5.2. Aspectos socio-comunicativos

En cuanto a los circuitos comunicativos por los que la palabra se incorporó al español, es sintomático que, al menos hasta las primeras décadas del XVII, solo demos con la voz en textos cuyo propósito era instruir a los doctrineros en la administración de la confesión y el combate contra los ritos andinos. Son los curas doctrineros los interesados en designar las costumbres religiosas de los indios, en destruir los referentes juzgados idolátricos, aunque también, eventualmente, en propiciar la reforma de los cultos andinos para asimilarlos a las formas rituales cristianas, como ya ha sido señalado por historiadores, antropólogos y lingüistas.

La aparición de la voz, documentada en diversos tipos de hablantes (curas doctrineros, cronistas, indios ladinos) y textos sujetos a distintos contextos y finalidades comunicativas constituye una serie de indicios, que hay que interpretar, sobre su penetración progresiva en el español.

Cieza ([1553] 1962) y Ocaña ([1605] 1987) reparan en el referente y describen la danza sin nombrarla; el primero de ellos apelando a un indigenismo de origen foráneo. Será Cobo ([1653] 1956) quien dé la voz del baile, enmarcada del comentario metalingüístico “al cual los indios llaman cachua”. Para entonces ya tenemos el testimonio de los ladinos: Guamán Poma ([1615] 1980) y Santa Cruz Pachacuti ([1613?] 1993) confirman la vigencia del nombre en el español andino. El camino para ello, se debió conformar en la dinámica social de las doctrinas de indios, en función de las dos tendencias que comentábamos al final del primer acápite. Es aquí, en los textos que provienen de las doctrinas o que se dirigen a ellas, donde no por una casualidad nos tropezamos con documentos mediados por la traducción,³⁸ que ya en sí mismos son una manifestación del contacto de las lenguas involucradas. Me refiero, como se entiende, al recuento de las idolatrías de Huarocharí (de principios del XVI) y al *Confesionario...* del Tercer Concilio ([1584-1585] 1985), que ofrecen la voz exclusivamente para el quechua, pero también a Pérez Bocanegra que la incorpora en la versión española de su confesionario de 1631. Desde las doctrinas nos llegan testimonios diversos y complementarios, pues ilustran distintas aristas del contacto: las traducciones españolas de los testimonios de los declarantes de Cajatambo en las que emerge el quechuismo (ver sección 5.3), la carta que el cura de la Cueva le dirige al vistador Noboa y el memorial acusatorio del ladino Agustín Capcha.

5.3. Aspectos semánticos

Por lo que respecta a los aspectos semánticos, distingo cuatro contenidos presentes en el baile. En primer lugar, se trata de una danza llevada a cabo como rito que acompaña los enterramientos. Leemos en la declaración de Juan Yana Rupay, anciano de ochenta años que declara mediado por intérpretes:

³⁸ Sobre los trabajos de traducción realizados con fines pastorales, ver Durston (2007).

y asimesmo bio este testigo en muchas ocassiones como todos los cuerpos que se enterrabam en la yglesia del dicho pueblo los sacabam los camachicos y yndios y este testigo saco muchos y los llebaban a sus casas [...] y comian y bebiam y bailabam al // son de los tamborcillos hasta los primeros gallos [...] ybam por todas las calles de los dichos pueblos [...] llorando en su lengua llamando a los dichos difuntos y preguntandoles el paraje donde estabam y como se allabam y al amanecer se boluian a sus casas donde proseguian hasta mediodia en sus *cachuas* Ritos y suspresticiones y a medio dia en vnas Redes que llaman Aullas y el mas allegado lo cargaba y lo llebaban al vssio gentilico y lo ponian en los machayes y Guacas (Duviols 2003: 181-182)

La documentación de Cajatambo ofrece repetidas veces la práctica del baile en este contexto, particularmente, en el lapso que transcurre entre la exhumación de los cuerpos enterrados en las iglesias y su transporte hacia los *machayes*, es decir, las cuevas en que los indios colocaban los cadáveres junto con una serie de ofrendas. Sobre la sobrevivencia de alguno de estos sentidos rituales de las *cachuas*, atestiguados en los documentos de los siglos XVI y XVII, e intensamente perseguidos por la justicia eclesiástica, solo da testimonio, para el quechua, el diccionario de la variedad ayacuchana de Soto Ruiz (1976: 90),³⁹ quien define la voz como un “Tipo de canción que es generalmente entonada en el entierro de los niños”. Hasta donde me alcanza no hay información etnográfica actual que nos permita saber mayores detalles sobre este rito. Resulta de particular interés, sin embargo, la información que nos otorga el Sínodo de 1570, celebrado en Quito:

...es mal general hazer borracheras superstiziosas quando hazen las casas de nuevo quando les naçen los hijos quando los bautizan o casan quando se entierran y cojen las sementeras hazen *taquies* en

³⁹ Si bien para el sureño unificado (ayacuchano y cuzqueño) Cerrón-Palomino (1994: 65) define la voz como “baile en círculo”. En los diccionarios de otras variedades, encontramos “bailar”, para el Ancash-Huailas (Parker y Chávez 1976: 132); también para la zona de Ancash, “baile y música del Ande” (Carranza 2003: 95); para el Junín-Huanca, Cerrón-Palomino (1976: 109), “danza”.

ellos y rrefieren sus antiguos rritos los cuales hordenan los hechizeros bailan con los ydolos y en ellas se cavsan diabolicos ingestos y pecados abominables e ydolatrias y carnalidades (citado por Ares Queija 1984: 451).

En mi opinión, la cita previa reúne las diversas motivaciones con que se celebraba el baile que nos ocupa. La documentación sugiere que el nombre *taqui*—como se ve, el mencionado en la cita— se usaba en la Colonia con el carácter genérico de “baile de los indios”, es decir, con sentido de hiperónimo. No es mi intención con ello señalar que todo baile que se ajuste a los motivos que el fragmento citado indica sea una cachua, sino más bien al revés: la cachua se celebraba—y se celebra, según veremos— a propósito de estos motivos,⁴⁰ que por lo demás están sujetos, naturalmente, a variantes regionales.

Así pues, los procesos por idolatría de Cajatambo, nos informan también ampliamente de los bailes celebrados ya sea después de la construcción de los cimientos de una casa o de su techado. Se trata del mismo testimonio del declarante citado líneas atrás:

Y asimismo dixo este testigo bio de hordinario y en particular a Hernando Chaupis difunto y a Capxa Guaranga que no saue su nombre quando hicieron sus casas nuevas en los cimientos les echan sangre de cuies degollandoles con las vñas y esperjandoles con los dedos y los dichos cuies los echan juntamente para que la dicha casa este fuerte y no se caiga conjuntamente con llacssa rumi. Y quando estabam las paredes en perfeccion para poner los magueyes y cubrir-la matabam llamas y con la sangre esperjabam las dichas paredes porque no se cayesen los yndios que la cubrian. Y asimesmo chicha y la carne de la dicha llama se la comian y despues de repaxada *ca-chuaban* todos al son de los tamborillos vna noche entera (Duviols 2003: 180-181).

Una tercera ocasión en que se practican las cachuas es a propósito de las celebraciones de nacimientos. Ya hemos visto que Santa

⁴⁰ Es decir que las creencias que motivan las celebraciones bailadas y cantadas no tienen por qué estar en relación unívoca con un baile específico. Esto, desde luego, nos enfrenta a la necesidad de ocuparnos de los bailes en conjunto: los *taquies*, los *barawis*, los *hayllis*, etc. Cf. la nota 1.

Cruz Pachacuti identifica el origen de la cachua, junto con el de otros bailes ciertamente, en las celebraciones del nacimiento del primogénito de Inca Roca. Por su parte, Guamán Poma, en su intento de liberar al baile de sus rasgos idolátricos, propone su práctica en los bautizos de los indios cristianos. Atentos a las afinidades formales y a la posibilidad de establecer identificaciones, como lo estuvo también Guamán Poma, los evangelizadores transformaron el rito y lo adaptaron. Evidencia de ello son las dos cachuas tituladas *Cachua al nacimiento de Christo Nuestro Señor* recogidas por el obispo trujillano Baltazar Martínez Compañón⁴¹ en el siglo XVIII (1978-1994: fols. 176-177). Estas cachuas son, como lo anuncia su título, una canción propia de la celebración de las Navidades:

Den nos lecenia señores
 Supuesto que es nochebuena
 Para cantar y baylar
 Al uso de nuestra tierra

A los versos octosílabos les sigue el estribillo *qui lla la qui lla lla qui lla lla*. Tanto en esta cachua, que es la segunda, como en la primera, que cito a continuación, se evidencian las alternancias entre *i* y *e*, el rasgo más claramente perceptible y, por eso, característico del español andino:

Niño il mijor quey logrado
 Alma mia mi songuito
 Por lo mucho qui te quiero
 Mis amores tey trajido

⁴¹ Como se sabe, el obispo de Trujillo, Juan Baltazar Martínez Compañón, mandó a elaborar a fines del siglo XVIII, un conjunto de estampas, pintadas en acuarela, que nos alumbran los más diversos aspectos de la geografía, costumbres sociales, y organización política y administrativa del territorio correspondiente a la entonces diócesis de Trujillo. El códice de Trujillo nos ofrece también una serie de cantos, con letra y música registrada en pentagrama, entre los cuales destacan cinco cachuas. Al respecto, véase Miró Quesada (1975).

Ay jisos qui lindo
 Mi niño lo esta
 Ay jisos mi Padre
 Mi Dios achalay

Nótense también la forma léxica *songuito* (del quech. **šunqu*), es decir, *corazoncito*, con sonorización de la oclusiva después de nasal,⁴² y la interjección de alegría *achalay*. Estas dos cachuas son las únicas del código (de las cinco en total) que registran un castellano andinizado. Quizás eso sea indicio de su popularidad y de que hayan logrado penetrar en el mundo de costumbres de los indios del Arzobispado trujillano. Aboga a favor de ello que hasta el día de hoy se practiquen cachuas, precisamente en el marco de las celebraciones por el nacimiento del Niño, en el valle de Mantaro.⁴³

Hay también un carácter amoroso y lascivo en la danza. Vimos que lo menciona Guamán Poma, destacando la dimensión pecaminosa del baile: “Pero a ojos y a uista que lo confieso como lo e bisto, estando borracho ydulatran y fornican a sus ermanas y a sus madres, las mugeres casadas” ([1615] 1980: 877), y está aludida ya en Cieza y Ocaña.

El código de Martínez Compañón nos ofrece otro testimonio, amoroso también aunque, a juzgar por la letra, más en tono de añoranza resignada. Se trata de la cachua titulada *Cachuyta de la montaña llamadase el buen querer* (fol. 193):⁴⁴

⁴² Lo cual concuerda con los datos sincrónicos de la lengua, pues el fenómeno ocurre hoy en el quechua de Cajamarca y Amazonas (cf. Cerrón-Palomino 1987a: 107). Convendrá anotar que la diócesis de Trujillo de fines del siglo XVIII comprendía los actuales departamentos de La Libertad, Lambayeque, Piura, Tumbes, Cajamarca, Amazonas y San Martín.

⁴³ El dato es de Cerrón-Palomino (2003: 181, nota 8).

⁴⁴ Las otras dos cachuas —mencionamos que eran cinco— son la *Cachua serranita*, *Nombrada el Huicho nuevo, que cantaron y baylaron las pallas del Pueblo de Otusco a Nuestra Señora del carmen de la ciudad de Truxillo* (fol. 192), de clara alabanza religiosa; y la *Cachua la despedida de Guamachuco* (fol. 191).

De qué rígida montaña
 nacistes
 para ser tan cruel conmigo
 de valde;
 no es mucho Siendo muger
 que seas
 cual Rueda de la fortuna
 mudable⁴⁵

La letra nos hace pensar en ese *Bayle de moços para contentar a mugeres* que apunta Santo Tomás ([1560] 1951: 54). Recordemos que la letra de la *cachina* ofrecida por Guamán Poma tematiza también contenidos amorosos y alusiones sexuales.⁴⁶ El trabajo etnográfico de Mendoza (2001) nos da noticia del espíritu festivo y lascivo de las cachuas que se practican en la actualidad en el Cuzco. La *qbachwa*, [qhaswa] con fonética cuzqueña, no se ejecuta hoy siempre en círculos, aunque necesariamente supone parejas que juegan y coquetean entre sí, mientras cantan letras alusivas a la fertilidad y el aparejamiento (Mendoza 2001: 119-120).

Resulta claro, a partir de los cuatro aspectos recién esbozados, que las cachuas fueron y siguen siendo un género de baile bajo el cual se agrupan diversas formas particulares de la danza. Lo dijo ya en el siglo XVI el célebre extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz mientras nos avisaba sobre la cachua “general o particular” ([1581] 1989: 177). Se trata, sin embargo, en términos más generales, de una danza cantada que celebra ciclos vitales y de transición:⁴⁷ ya sea en sus inicios, en las fiestas de los nacimientos y bautizos; en su finalización (o transformación), en las danzas y cantos funerarios; o en su condición de posibilidad, en los festejos de la fertilidad (a los

⁴⁵ Sigo para esta cachua la versificación que propone Miró Quesada (1975: 66), quien distingue una estrofa de ocho versos, de octosílabos y trisílabos (8-3-8-3-8-3-8-3), con asonancia en el 4° y el 8°.

⁴⁶ Ver al respecto la contribución de Cerrón-Palomino (2003b).

⁴⁷ Si bien no están referidas a las cachuas, me hacen pensar en esto las reflexiones de Ares Queija (1984: 452) a propósito de un fragmento –el aquí citado– del Sínodo de Quito de 1570.

que no son ajenos los juegos sexuales). La manera en que se modificó el baile, y con ello la capacidad designativa de la voz, está fuertemente impregnada de la labor evangelizadora, de impacto irregular en el tiempo y, podemos suponer, que distinta en los diversos ámbitos geográficos. Lo cierto es que las fronteras entre combatir, tolerar y hasta propiciar la transformación de las costumbres rituales andinas no estuvieron siempre claramente delineadas, como lo evidencian no solo las regulaciones eclesiásticas vistas —que, si bien promovidas por hechos, denuncian intenciones— sino también lo que hemos podido ver sobre el desarrollo histórico de estos ritos.

Bibliografía

Fuentes

ALBORNOZ, Cristóbal de

[1581] 1989 “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas”. En *Fábulas y Mitos de los incas*. Eds., Pierre Duviols y Henrike Urbano. Madrid: Historia 16, 163-198.

ÁLVAREZ VITA, Juan

1990 *Diccionario de peruanismos*. Lima: Studium.

ANÓNIMO

[1586] 1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ARGUEDAS, José María (ed.)

[1598?] 2007 *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

ARONA, Juan de

1884 *Diccionario de peruanismos*. Lima: Librería Francesa Científica, J. Galland.

ÁVILA, Francisco de

[1608] 2007 “Tratado y relación de los errores, falsos Dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las Provincias de Huaracherí, Mama y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas”. En *Arguedas* 2007: 191-214.

CARRANZA ROMERO, Francisco

2003 *Diccionario Quechua Ancashino-Castellano*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1976 *Diccionario Quechua. Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación/Instituto de Estudios Peruanos.

1994 *Quechua sureño. Diccionario unificado*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

[1553] 1962 *La Crónica del Perú*. Tercera edición. Madrid: Espasa-Calpe.

COBO, Bernabé

[1653] 1956 *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Atlas.

DUVIOLS, Pierre

1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

2003 *Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

[1608] 1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua, o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

[1615] 1980 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno. México: Siglo Veintiuno.

HILDEBRANDT, Martha

1969 *Peruanismos*. Lima: Moncloa-Campodónico.

LISI, Francesco Leonardo

1990 *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

LOBO GUERRERO, Bartolomé y Fernando ARIAS UGARTE

[1613] 1987 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid/Salamanca: Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto de la Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca.

MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltazar Jaime

1978-1994 *La obra del obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Vol. II. Madrid: Ediciones de Cultura Hipánica.

OCAÑA, Diego de

[1605?]1987 *A través de la América del Sur*. Madrid: Historia 16.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz

[1613?] 1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco/Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos.

PALMA, Ricardo

1961 *Tradiciones peruanas*. Cuarta edición. Madrid: Aguilar.

[1903] 2003 *Papeletas lexicográficas*. Lima: Academia Peruana de la Lengua/Universidad de San Martín de Porres.

PARKER, Gary y Amancio CHÁVEZ

1976 *Diccionario Quechua. Ancash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación/Instituto de Estudios Peruanos.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

[1559] 1985 "Tratado de los errores y supersticiones de los Indios". En *Tercer Concilio Limense 1985 [1584-1585]*: 265-283.

RIVAROLA, José Luis

2000 *Español Andino. Textos de bilingües de los siglos XVI y XVII*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE)

2001 *Diccionario de la lengua española*. Vigésima segunda edición. Madrid: Espasa Calpe.

s/a *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española* [en línea].
<<http://www.rae.es>>

SANTO TOMÁS, Domingo de
[1560] 1951 *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima:
Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SOTO RUIZ, Clodoaldo
1976 *Diccionario Quechua. Ayacucho-Chanca*. Lima: Ministerio
de Educación Instituto de Estudios Peruanos.

TAYLOR, Gerald (ed.)
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de
comienzo del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Pe-
ruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.

2007 *Amarás a Dios sobre todas las cosas. Los confesionarios que-
chuas, Siglos XVI-XVII*. Lima: Lluvia Editores/Instituto
Francés de Estudios Andinos.

TERCER CONCILIO LIMENSE
[1584-1585] *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios*.
1985 Edición facsimilar. Madrid: Consejo Superior de Investi-
gaciones Científicas.

UGARTE CHAMORRO, Miguel Ángel
1997 *Vocabulario de peruanismos*. Lima: Universidad Nacional
Mayor de San Marcos.

VARGAS UGARTE, Rubén S.J.
1965 *Glosario de peruanismos*. Lima.

VILLAGÓMEZ, Pedro de
[1649] 1919 *Carta pastoral de exhortaciones e instrucción acerca de las
idolatrias de los indios del arzobispado de Lima*. Lima: San
Martí.

Estudios

ADORNO, Rolena
1991 “La visión del visitador y el indio ladino”. En *Cultures et
sociétés Andes et Méso-Amérique: Mélanges en hommage à
Pierre Dwoivols*. Vol. I. Comp., Raquel Thiercelin. Aix-en-
Provence: Université de Provence, 35-50.

ARES QUEIJA, Berta

1984 “Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del Virreinato del Perú”. *Revista de Indias*. XLIV, 174, 445-463.

CARREÑO, Pablo

2000 “El quechua en Cajatambo”. *Favilla: revista de literatura y lingüística*. 1, 78-100.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1987a *Lingüística Quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

1987b “Multilinguismo y política idiomática en el Perú”. *Allpanchis*. 29/30, 17-44.

1990 “Reconsideración de llamado quechua costeño”. *Revista Andina*. 16, 335-408.

1992 “Diversidad y unificación léxica en el mundo andino”. En *El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Ed., Juan Carlos Godenzzi. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 205-235.

1993 “Los fragmentos de la gramática quechua del Inca Garcilaso”. *Lexis*. XVII, 2, 219-257.

1995a *La lengua de Naimlap: reconstrucción y obsolescencia del mochica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1995b “Estudio introductorio”. En *Grammatica o Arte de la lengua de los indios de los reynos del Peru por el maestro Fray Domingo de Santo Tomás*. Ed., Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, VII-LXVI.

1997 “La primera codificación del aimara”. En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Ed., Klaus Zimmermann. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 195-257.

2003a *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

2003b “Entre el aimara y el quechua: la <cachiua> guamanpomiana”. *Anthropologica*. 21, 175-197.

2008 *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

DE LA PUENTE LUNA, José Carlos

2007 *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

DURSTON, Alan

2007 *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: University of Notre Dame Press.

DUIVIOLS, Pierre

1977 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas.

1993 “Estudio y comentario etnohistórico”. En *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Pachacuti Yamqui Salcamaygua [1613?] 1993: 11-126.

ENGUITA, José María

2004 *Para la historia de los americanismos léxicos*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

1992 “Los bailes de los indios y el proyecto colonial”. *Revista Andina*. 20, 353-404.

GARATEA, Carlos

2007 “El español de un fiscal eclesiástico del siglo XVII”. *Lexis*. XXI, 1 y 2, 131-150.

GARCÍA CABRERA, Juan Carlos

1996 “¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas”. *Revista Andina*. 27, 7-39.

GRANDA, Germán de

2001 *Estudios de lingüística andina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

LAVALLÉ, Bernard

1991 *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Ricardo Palma.

MARTINELL, Emma

1988 *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y la conquista*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

MARZAL, Manuel

1969 "La cristianización del indígena peruano". *Allpanchis*. 1, 89-12.

1991 *El rostro indio de Dios*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

MENDOZA, Zoila

2001 *Al son de la danza: identidad y comparsas en el Cuzco*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

MIRÓ QUESADA SOSA, Aurelio

1975 "Cinco canciones recogidas por el obispo Martínez Compañón (S. XVIII)". *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. 10, 55-68.

NAVARRO GALA, Rosario

2007 *La Relación de antigüedades deste Reyno del Perú. Gramática y discurso ideológico indígena*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberomericana/Vervuert.

PARKER, Gary

1963 "La clasificación genética de los dialectos quechuas". *Revista del Museo Nacional*. XXXII, 241-252.

1976 *Gramática Quechua: Ancash-Huailas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

POOLE, Deborah

1990 "Accommodation and Resistance in Andean Ritual Dance". *The Drama Review*. 34, 2, 98-126.

RAMOS, Gabriela y Henrique URBANO (comps.)

1993 *Catolicismo y extirpación de idolatrías. S. XVI-XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

RIVAROLA, José Luis

1990 *La formación lingüística de Hispanomérica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 1995 “Aproximación histórica a los contactos de lenguas en el Perú”. En *Lenguas en contacto en Hispanoamérica. Nuevos enfoques*. Ed., Klaus Zimmermann. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 135-159.
- 2001 *El español de América en su historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- 2003 “Historia de la difusión del español en el área andina”. En *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Coords., José Luis Girón Alconchel y José Jesús de Bustos Tovar. Madrid: Arco Libros, 3089-3096.
- 2009 (e.p) “Los indios capitulan a su cura. Sobre lengua y sociedad en el Perú andino del s. XVII”. En *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Eds., Wulf Oesterreicher y Roland Schimdt-Riese.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás
- 2001 “De las lenguas amerindias al castellano. Ley o interacción en el periodo colonial”. *Colonial Latin American Review*. 10, 1, 49-67.
- TORERO, Alfredo
- 1964 “Los dialectos quechuas”. *Anales científicos de la Universidad Agraria*. 2, 446-478.
- 1997 “Entre Roma y Lima. El Lexicon Quichua de fray Domingo de Santo Tomás [1560]”. En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Ed., Klaus Zimmermann. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 271-290.
- VEGA, Juan José
- 1999 “La cachua incaica”. *Cuadernos arguedianos*. Segunda época. 2, 2, 53-58.
- ZIMMERMANN, Klaus
- 1997 “Introducción. Apuntes para la historia de la lingüística de las lenguas amerindias”. En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Ed., Klaus Zimmermann. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 9-17.