

UN NUEVO DOCUMENTO COLONIAL ESCRITO POR INDIGENAS
EN QUECHUA GENERAL:

la petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga
(hacia 1670)

César Itier

Instituto Francés de Estudios Andinos

En un artículo anterior (Itier, 1991), presentamos cinco cartas escritas en quechua por el cacique principal de Cotahuasi —Condesuyos— a algunos de sus súbditos en 1616. Advertíamos que el descubrimiento de un documento de esa naturaleza nos obligaba a revisar en cierta medida anteriores diagnósticos acerca de la práctica escrita del quechua en la época colonial: no habría sido un hecho marginal en la red de comunicación —sólo utilizado por criollos y españoles para fijar en el papel material catequístico y literatura dramática— sino un uso mucho más amplio en diversos ámbitos de la sociedad y cultura coloniales —aparato judicial, fuero privado e incluso conatos de verdaderos libros destinados a la sola lectura. Hasta la fecha, todo lo que se conocía de documentos en quechua escritos por indígenas pertenecía al siglo XVII temprano: un documento notarial todavía inédito como el “Cay quiquin llactapi cabildo tantanacuna” (1605-1608) descubierto por Bruce Mannheim (1991: 143-144), el Manuscrito de Huarochirí (hacia 1608), una declaración perteneciente a un juicio de la misma región (1608) encontrada por Antonio Acosta y publicada por Gerald Taylor (1985), las cartas del cacique de Cotahuasi (1616) descubiertas por Juan Bautista Lassègue y que dimos a conocer en el artículo mencionado, y las perdidas *Advertencias* de Luis Inga (anterior a 1621) (Rivet, 1951-56, I: 130). Sin contar el abundante material contenido en la *Nueva Corónica* de Guaman Poma de Ayala (1615) y en la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti (hacia 1613). Lo más probable es que fuera la lectura del material catequístico editado entre 1584 y fines del siglo XVII la que

impulsara, entre los estratos indígenas más integrados a la sociedad colonial, este desarrollo escriturario y le proporcionara normas ortográficas generales.

En el Archivo Arzobispal de Lima existe un documento que confirma estas conclusiones, aunque tiende a estirar hasta inicios del último tercio del siglo XVII la vigencia de un manejo escrito del quechua general en los estratos indígenas y el aparato judicial. Deseo expresar aquí mi gratitud al historiador Miguel Arturo Seminario, quien me señaló la existencia de este documento y me permitió ubicarlo. Se trata de una petición dirigida por los caciques de la estancia de Santiago de Uyupacha —en el vallecito del río Hatun Mayo, hoy provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho— al obispo de Huamanga, monseñor Cristóbal de Castilla y Zamora. Fue copiada para ser integrada a los expedientes de un juicio iniciado por el licenciado Pedro de Arango, cura de la doctrina de Santa Cruz de Cauana —provincia de los Soras y Andamarcas, corregimiento de Lucanas, diócesis de Huamanga— y continuado por su sucesor el licenciado Juan de Arévalo y Espinoza, contra el bachiller Jacinto de Palacios, cura de la vecina doctrina de San Pedro de Guacaña —provincia de Apcara— en torno a la pertenencia de la estancia de Uyupacha a una u otra jurisdicción. La petición ha sido redactada de acuerdo a las pautas escriturarias del quechua general establecidas por los lingüistas del Tercer Concilio Limense. Nos proporciona la prueba de que dichas normas mantenían una vigencia entre los indígenas ladinos, todavía hacia 1670, es decir muchos años después de que Diego González Holguín y otros quechuistas criollos y españoles afincados en el Cuzco empezaran a proclamar que el quechua debía escribirse “tal como se pronuncia” en esa ciudad, socavando así la vigencia de un medio de comunicación escrita supradialectal (Cerrón Palomino, 1987b: 90).

El interés que presenta la petición de las autoridades de Uyupacha no es solamente de orden sociolingüístico, aspecto sobre el que insistimos en nuestra edición de las cartas del cacique de Cotahuasi. Constituye también un testimonio acerca de la lengua que se manejaba en un lugar y en una época determinados. Interesa por una parte como eslabón sincrónico: ¿qué variedad de quechua se hablaba entonces a medio camino entre la costa central y el Cuzco, cuyas variedades coloniales desde este punto de vista sí están documentadas-?. Por otra, refleja un estado histórico de la lengua natural que difícilmente podría rastrearse en la lengua misionera, altamente normalizada, estandarizada e hispanizada en sus formas y contenidos. Presentaremos primero el contexto al que alude el documento. Luego señalaremos sus aportes a la dialectología histórica del quechua antes de volver más detenidamente

a la lengua misma en que está redactado, como testimonio acerca de un estado antiguo del idioma y de su evolución en situación de contacto cultural.

EL JUICIO

A primera vista el asunto parece ser de simple jurisdicción eclesiástica. En la época del juicio, los indios de Uyupacha oían misa en Guacaña, a tres leguas de su estancia. Sin embargo, los curas de Cauana reclamaban que los moradores de Uyupacha acudiesen a misa a Guaycaguacho, anexo de este pueblo, ya que, según Arévalo el cura de Cauana ejerció posesión sobre la estancia “de tiempo inmemorial a esta parte” (30v).

En realidad, el conflicto tiene raíces mucho más hondas que no nos toca analizar aquí. Nos limitaremos a exponer lo que se desprende claramente de los expedientes: tradicionalmente, las tierras y “moyas” de Uyupacha habían pertenecido a Cauana. Sin embargo, por lo menos desde principios del siglo XVII, los indios de Guacaña se fueron adueñando de las tierras de Uyupacha al parecer dejadas sin ocupar por sus propietarios en derecho. Con el correr del tiempo, indios de Guacaña, así como forasteros, terminaron instalándose en Uyupacha. Ya antes de 1609 habían levantado ahí una capilla. En 1626 fundaron una cofradía (14v). Según una carta del cacique principal de Cauana, Asencio Luca, el expansionismo de los de Guacaña no se quedó ahí sino que construyeron más de doce casas en el pueblo vecino de Guaycaguacho —hoy Santa Ana—, “haciendo mil daños” a estos súbditos del cacique de Cauana, justamente “por verse en sujecion de la doctrina de Guacaña” y no de la de Cauana.

Finalmente, en 1667, las autoridades coloniales, tal vez preocupadas por la “libertad” de que gozaban los pobladores de Uyupacha, a tres leguas del lugar de residencia de su párroco¹, fallaron en favor del cura de Cauana que reclamaba a esas ovejas para sí: se decidió que los indios de la estancia guardarían ahí sus casas y chacras pero que no se celebraría misa ni se administrarían sacramentos para ellos en Uyupacha sino en Guaycaguacho. También se ordenó que abandonaran el lugar los mestizos e indios forasteros que al parecer tanto molestaban a los indios de Cauana.

1. Según el obispo, los indios de Uyupacha no sabían la doctrina cristiana ni oían misa, “ni cumplen con la iglesia”, por estar lejos de su pueblo (42r).

El conflicto, no obstante, no terminó ahí. En 1676, el obispo tuvo que reiterar la adjudicación de los indios de Uyupacha al cura de Cauana. Lo cual no impidió que el cura de Guacaña siguiera insistiendo en la posesión antigua que ejercía sobre los feligreses de la estancia, de modo que en 1679, todavía no se había solucionado el pleito.

La petición en quechua de las autoridades indígenas de Uyupacha es posterior al fallo de 1667 y anterior a la llegada a Cauana del cura Arévalo y Espinoza, cuya fecha no hemos podido determinar con exactitud, pero que debe haber precedido en algunos años a 1679, año en que se compiló el expediente del Archivo Arzobispal. En ella, las autoridades de Uyupacha solicitan del obispo de Huamanga que revise su fallo e incorpore la estancia a la doctrina de Guacaña de la que dicen ser originarios.

UN ESLABON DIALECTAL

La “petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga” constituye, junto con el material de la *Nueva Corónica* de Guaman Poma, en gran parte procedente de la misma zona, el más antiguo testimonio directo sobre el llamado “quechua ayacuchano”. ¿Puede este documento proporcionarnos nuevos elementos que nos permitan volver a examinar la cuestión del génesis y evolución de esa habla?

A fines del siglo XVI, se hablaban en la provincia de los Rucanas Andamarcas, reducidos en Cauana, varios idiomas aparte de la lengua general (Monzón, [1586] 1965: 239), entre los cuales uno por lo menos, el del ayllu de los Omapachas, pertenecía a la familia aru (Torero, 1972: 72).

No sabemos hasta cuándo subsistió esta situación de multilingüismo ni en qué medida era fruto de desplazamientos de población en la época incaica o de la persistencia de lenguas asentadas en la región anteriormente a la penetración del quechua. Sin embargo, la región de Cauana y Guacaña, pueblos de valle, como Uyupacha, no estaba en la época incaica y todavía en el siglo XVII tan apartada de los ejes de comunicación como lo está actualmente. Al contrario, el “camino real” (es decir incaico reutilizado en la época colonial) que de Cauana llevaba a Uyupacha seguía hacia Andahuaylas y Cuzco (f31r). El centro administrativo incaico de Vilcashuamán tampoco quedaba lejos de Cauana y Guacaña. De manera que los habitantes del valle debieron de manejar alguna variedad del quechua sureño por lo menos desde tiempos incaicos, si

no fue antes. Bruce Mannheim ha dejado bien en claro que la cuestión del génesis del ayacuchano y de su relación con el cuzqueño debe ser examinada a la luz de una peculiar “ecología social de las lenguas” a cuya especificidad este autor ha sido el primero en dar toda su dimensión: los desplazamientos de población llevados a cabo por los incas, y tal vez por algunos de sus predecesores, el hecho de que muchos territorios étnicos no fueran contínuos, de que el comercio —que en otras sociedades suele ser un factor homogeneizador— fuera un medio de intercambio muy secundario en los estados andinos, contribuyeron a crear y mantener una gran heterogeneidad lingüística, incluso entre los mismos quechuahablantes (Mannheim, 1991: 48-53). De modo que sea particularmente difícil saber “hasta qué punto el quechua ayacuchano-chanca [como producto de una homogeneización prehispanica y colonial] es un retoño tardío de la lengua franca incaica y en qué medida refleja una variedad quechua preincaica y más temprana” (ibid.: 47).

En un trabajo anterior creemos haber determinado que el quechua hablado en Cotahuasi (hoy en la provincia de La Unión, departamento de Arequipa) a principios del siglo XVII no procedía del Cuzco sino del noreste, de lo que hoy es el sur del departamento de Ayacucho, es decir de una zona cercana a la provincia de los Lucanas Andamarca (Itier, 1991). Ni el cotahuasino de 1616 ni el quechua de Uyupacha hacia 1670 conocen algunas de las características morfológicas del ayacuchano actual —incluyendo el área de procedencia de nuestro texto—, asemejándose en estos aspectos mucho más a lo que a fines del siglo XVI se llamaba la “lengua general”. En la actualidad, el quechua de la comunidad vecina de Andamarca sólo conoce la forma **-pa** del genitivo en todos los ambientes, y la forma **-niku** de la primera persona exclusiva del plural, cuando la “petición” presenta respectivamente las formas **-pa** que cambia a **-p** después de vocal e **-yku** (Ossio, 1973: 461-472)).

En consecuencia, las características morfológicas actuales del quechua de esa región deben ser consideradas como fruto de un movimiento de difusión más tardío (¿desde Ayacucho?) dentro del espacio regional huamanguino colonial, lo que corrobora la hipótesis de Gerald Taylor según la cual el plural de primera persona **-niku** sería fruto de una normalización moderna (1985: 163).

La “petición” es por otra parte el más antiguo de nuestros documentos en que aparece consumado el cambio del acusativo de **-kta** a **-ta** en todos los ambientes. Como lo comprobamos a través de las cartas del cacique de Cotahuasi, este proceso se inició en el habla de esa zona mucho antes que en

el Cuzco (Itier, 1991: 76). En la variedad de la provincia de los Lucanas Andamarca, genéticamente estrechamente emparentada con la cotahuasina, ya estaba consumado hacia 1670. Esta habla antecedió en este aspecto a la cuzqueña en la que por lo menos todavía hacia 1700 esta innovación no se había realizado plenamente, como lo atestigua la comedia **El pobre más rico**, perteneciente a la primera mitad del siglo XVIII².

Las cartas de Cotahuasi denunciaban ya en 1616 un inicio de depalatalización de */ñ/ en el verbo *ñi- “decir” y en el estribo *-ñi-. La petición es el documento más antiguo en mostrarnos este cambio consumado. Nos proporciona así la prueba de que este cambio también se produjo en la variedad ayacuchana del quechua sureño antes que en la cuzqueña donde se impondría recién en el siglo XVIII.

Lo que acabamos de comprobar con respecto al acusativo y a la depalatalización de */ñ/ en ciertos contextos viene a reforzar una hipótesis que un comentario de Cerrón Palomino nos hizo plantear en el trabajo mencionado (1991: 78): toda una serie de cambios que afectaron gradual pero masivamente a las hablas sureñas entre el siglo XVI y el presente se fueron generalizando de oeste a este en condiciones que quedan por determinar.

UNA LENGUA ANTE EL CAMBIO CULTURAL

Ante la necesidad de transferir a la lengua nativa nuevos conceptos que le eran totalmente totalmente extraños, los misioneros coloniales optaron generalmente por la solución de la ampliación semántica: con la excepción de algunos conceptos claves y particularmente intraducibles, como *Dios*, *misa*, *confesión*, *hostia*, *sacramento* etc., que fueron conservados tal cual en la versión quechua, atribuyeron a muchas formas indígenas (por ej. **kama-**, **sami**, **kusi qillpu**, **hucha**) nuevos valores (respectivamente “crear”, “dicha”, “Gloria”, “pecado”). Generalmente, las soluciones por ellos ideadas no fueron recogidas por la lengua real pero se conservaron en el sociolecto misionero casi

2. Mannheim atribuye el manuscrito Suárez Alvarez de **El pobre más rico** a la primera mitad del siglo XVIII (1990: 165). Siendo sus características fonológicas bastante más conservadoras que las de otros códices pertenecientes al mismo siglo, lo más probable es que el manuscrito Suárez Alvarez de esta comedia se remonte a principios de ese siglo.

hasta nuestros días³. De suerte que las fuentes catequísticas coloniales pueden ser doblemente engañosas si no se las utiliza de manera crítica: por una parte reflejan muy poco la incorporación de formas de origen castellano a la lengua natural y por otra los empleos —y por lo tanto los significados— que reconoce a las formas quechuas tampoco corresponden muchas veces a una realidad lingüística anterior o contemporánea de esos textos.

De ahí el valor especial de un documento como el que presentamos aquí. No obstante su aparente pobreza etnológica, es uno de los escasos testimonios relativamente tempranos acerca de la lengua hablada, por lo menos la del estrato más aculturado de la población, el de los caciques. Nos fijaremos a continuación en lo que la petición sugiere de las condiciones de integración al quechua de elementos hispanos.

Entre los préstamos que figuran en la “petición”, encontramos primero sustantivos que designan instituciones específicas de origen español, por cierto muy distintas a las que existían en el Perú prehispánico: **mandones, alcaldes, regidores, dotrina, cura propietario, obispado, misa, juez, capilla, Santa Cruz**. Ahí los préstamos no deben sorprendernos, siendo del tipo de los que se dan en cualquier situación de contacto cultural, por lo menos cuando una política lingüística no intenta imponer neologismos a través del control de los medios de comunicación. Otros términos, en cambio, designan conceptos o instituciones que si bien no tenían equivalentes exactos en el mundo andino prehispánico son menos marcados culturalmente y hubieran podido ser expresados mucho más fácilmente con formas indígenas por analogía o ampliación semántica: los sustantivos **príncipe, justicia, estancia, informe, abuelo, tiempo, daños, largo, comun, pleyto, señoría**.

En el caso de *abuelo*, lo más probable es que la forma quechua otrora semánticamente más cercana, **machu** “abuelo, antepasado”, ya hacia 1670 haya pasado a designar, como hoy, a los ancestros precristianos a los cuales se había dejado de rendir un culto sistemático y cuyas “almas” vengativas amenazaban a los hombres del presente. Tal cambio debió ser favorecido por el hecho de que **machu** era en la literatura catequística el término consagrado

3. Es posible que una parte de estos neologismos fueran espontáneamente creados por la lengua, en una etapa inicial de su contacto con el mundo europeo, y que desaparecieran luego de la lengua hablada para sobrevivir solamente en la lengua de los quechuistas.

para designar a los ancestros paganos de los indios. El préstamo **abuelo** se presentó como una alternativa para designar a los antepasados cristianos de las poblaciones andinas. El hecho de que se eligiera una forma de origen español antes que otro término indígena es a nuestro entender significativo de un contexto socio-lingüístico sobre el que volveremos.

Entre los préstamos que figuran en el texto encontramos algunos verbos, es decir una clase de términos que tampoco suelen prestarse fácilmente: **doctrina-, agravia-, jura-, mete-, alcança- y manda-**. Los tres primeros remiten sin ninguna duda a nociones muy propias de la cultura europea y no es de sorprender que no hayan sido traducidos. El cuarto y el quinto aparecen en calcos quechuas de dos expresiones idiomáticas castellanas: “no te metas” y “alcanzar justicia” que son metáforas tan bien incorporadas a la lengua española, es decir tan convencionales, que van perdiendo su valor inicial de imágenes espaciales. En estos contextos *meter* y *alcanzar* se van percibiendo como cada vez más alejados de la unidad original del significado de las mismas formas en otros contextos. Sus nuevos empleos los van “resemantizando” y hacen sus sentidos tan específicos —es decir desvinculados de los otros contextos en que se da la misma forma— que el hablante bilingüe no reconoce en ellos tanto a los significados de *meterse* y *alcanzar* (que en estos casos tendrían buenos equivalentes respectivos en **churaykuku-** “ponerse adentro” y **taripa-**) sino casi a nuevos verbos que difícilmente pueden encontrar sustitutos en la lengua receptora.

Otras formas de origen castellano integradas a la lengua de los caciques de Uyupacha forman también parte de giros idiomáticos del castellano directamente transferidos al quechua: “no había pleitos”, “son tres topos de largo” (que en quechua se tuvo que construir: “hay un largo de tres topos”), “hubo muchos daños”. Ahí también el carácter automático de estas asociaciones de términos es el factor que, al dar una nueva especificidad semántica a las formas castellanas, hace más difícil que el hablante que debe pasar de manera inmediata de un código a otro encuentre un equivalente quechua.

El caso de **manda-** es más inesperado, pues no aparece aquí en ninguna expresión idiomática. Sin embargo una frase del lenguaje corriente transcrita por Guaman Poma ya dejaba sospechar que los empleos de la lengua misionera no correspondían a un verdadero estado de lengua: “alli mandascayta trauajay” (1980: 580). Un análisis de los empleos de la raíz **kama-** y de sus derivados muestra justamente que ambos campos semánticos no coincidían tan perfectamente. El significado de **kama-** es el de “ocupar todo un volu-

men” o “henchir” como diría Domingo de Santo Tomás⁴. Los ejemplos proporcionados por éste y por Diego González Holguín, entre otros, permiten comprobar que la imagen de “ocupar todo un volumen” equivale en muchos contextos a un “corresponderle algo a uno”: **kamawanmi** “caber parte a alguno, o suerte” (1989 [1608]: 47). **Kamachi-** o **kamachiku-** vienen por lo tanto a significar literalmente “hacer que alguien o una cosa ocupen todo un volumen”, con el sentido, en algunos contextos, de “hacer que a alguien le corresponda o le toque algo”. Este es sin ninguna duda el sentido que los diccionarios antiguos y modernos glosan con “ordenar, mandar”. Se nota en efecto que, tanto en las fuentes antiguas como hoy en día, el complemento de objeto directo (en acusativo) del verbo **kamachi-** suele ser la(s) persona(s) a la(s) que se da la orden y no la orden misma como en el caso del castellano “mandar” u “ordenar”. El verbo **kamachi-** no designa tanto la emisión de una palabra dotada de autoridad como el acto de hacer que a alguien le toque una cosa. Ese “ocupar todo un espacio” permite también, en otros contextos, que **kamachi-** y **kamachiku-** cobren otros valores, como por ejemplo el que DGH traduce por “consultar” es decir algo así como “hacer (uno) que alguien esté dentro (de una cuestión)”. De la misma manera **kamachinaku-** (“hacerse caber (dentro de una cuestión) unos a otros”) recibe la traducción de “consultar tratar en cabildo, o concertar, o ventilar algo muchos entre si”.

En este caso el préstamo se da mucho más allá de la simple incorporación de un nuevo significado, y de la forma que lo expresa, a la lengua indígena (como era el caso de **justicia** o **pleito**). En efecto, en castellano el verbo *mandar* no permite designar nada que no sea también muy fácilmente designable desde la organización semántica propia del quechua. Este préstamo ilustra bien cómo la relación desigual entablada entre ambos idiomas en el marco de la sociedad colonial desvía la creación semántica de sus medios heredados hacia medios prestados. Sospechamos que esta reestructuración de la expresión se da también en muchos casos en que ni siquiera se hacen préstamos formales a la lengua dominante. La incorporación al quechua de nuevos

4. Gerald Taylor deduce de los empleos de **camay**, **camac** y **camasca** en el manuscrito de Huarochirí el sentido de “animar” la divinidad a un ser humano, un manantial, una chacra, un rebaño etc...(1974-76: 233-234; 1987: 25). Agregaremos (y ya lo sugirió el mismo Taylor) que lo que precede no constituye el significado propiamente dicho del verbo **kama-** sino una designación y un sentido particulares en un contexto religioso. Como lo desarrollaremos en un próximo trabajo, creemos que la definición que damos de **kama-** permite dar cuenta de todos los empleos del verbo y sus derivados en todos sus contextos históricos.

modos de creación de sentidos, que a la larga tiende a permitir una traducción término a término entre ambas lenguas —situación todavía hoy lejos de haber sido alcanzada— se explica sin duda por la necesidad de una economía de esfuerzos de parte de un estrato bilingüe a la vez relativamente numeroso (si no la innovación hubiera quedado en la nada de la incompreensión) y situado en el eje de la inclusión social, económica y tecnológica de una comunidad en otra.

En el caso del náhuatl, por ejemplo, se sabe que la primera respuesta del idioma indígena al contacto con la cultura europea consistió esencialmente en transferencias semánticas que afectaron casi siempre a sustantivos, como una manera de encontrar equivalentes de los conceptos españoles. Pero pronto, conforme iba creciendo el número de bilingües, se fueron generalizando primero los préstamos de sustantivos y luego los calcos de idiotismos españoles y la incorporación de verbos y partículas castellanos (Karttunen y Lockhart, 1976: 47-48). No sabemos si el quechua conoció la primera etapa por la que pasó la lengua mexicana, pero el estado de lengua de la petición muestra todas las características de la segunda: introducción de verbos, idiotismos y partículas como la conjunción “y”.

El impacto del castellano sobre la lengua indígena se observa también en el empleo de las formas pluralizadoras.

Como lo advierte Cerrón Palomino, el recurso a la marca quechua del plural, tanto en verbos como en sustantivos, no era, todavía en el siglo XVI, de uso tan generalizado como hoy, sino más bien opcional (1987a: 268). Además se yuxtaponía sólo a nombres de rasgos animados (Cerrón, 1992: 16). La evidencia de los textos primitivos demuestra que no existía el singular como categoría idiomática: la forma no marcada **runa** podía servir para designar a uno o varios individuos. El “plural” **-kuna** excluía la posibilidad de que se refiriera a un solo individuo, cumpliendo a nuestro entender dos funciones: por una parte eliminar ambigüedades cuando el resto del contexto no bastaba para despejar dudas sobre la pluralidad de lo designado y, por otra, si el contexto no dejaba lugar a ambigüedades, insistir sobre la pluralidad por motivos estilísticos. La petición de Uyupacha confirma la vigencia de estas reglas y muestra que en el siglo XVII las formas del plural verbal no eran tan necesarias como hoy, aun cuando el sujeto fuera varios individuos: **rimani** y **jurayku** tienen un mismo sujeto que son los firmantes de la petición de la misma manera como **runa** alterna con **runakuna** para designar a un conjunto de individuos.

Las cartas del cacique de Cotahuasi muestran que, aun en préstamos que en un contexto castellano equivalente llevarían marca de plural, no se conserva ni **-kuna** ni **-s** → **-es/C_** cuando la base designa algo inanimado (*obranchikpi* “en nuestras obras” (II, 26)), una categoría (**ama uyallanchikpi sumayllanchikpi cristiano tukuykachašunchu** “no seamos cristianos sólo en la figura y buena apariencia” (II, 25); *amigo kašun* “seremos amigos” (IV, 34)), o tiene función adjetival (*borracho bellacoshkuna* “bellacos borrachos” (I, 2). La única excepción a esta regla sería *pleytospi kawsašun* “viviremos en pleitos” (I, 23). Pero lo que distingue este último ejemplo de los anteriores es justamente que es un calco idiomático en el que una expresión española, “vivir en pleitos”, se ha transferido literalmente al quechua. Mientras en los cuatro primeros ejemplos se dan asociaciones más libres entre cada constituyente de la oración, el giro idiomático es un contexto particularmente solidario que al transferirse tal cual a la lengua indígena permitió que la forma prestada conservara también su marca española de plural. Un fenómeno idéntico observamos en la “petición” donde se ha transferido al quechua toda una expresión idiomática castellana, **ancha daños kaptinmi** “como hubo muchos daños”.

¿Deduciremos de lo que precede que los hablantes no percibían esta **-s** como marca de plural? Lo sugeriría la forma *señoriasmanta* que a primera vista parecería referirse a un singular: el obispo. No creemos, sin embargo, que sea así. Si la **-s** de *señoriasmanta* no fuera una marca de plural —es decir si *señorias* designara un singular—, no se explicaría que en el mismo texto apareciera seis veces *señoria* como forma del singular. El contexto no impide pensar que *señorias* designara en realidad a varios obispos al mismo tiempo que existen otros indicios de que la **-s** sí era percibida como plural. Otra vez, las cartas del cacique de Cotahuasi nos proporcionan los hechos decisivos en este sentido: en ellas no encontramos ningún préstamo del castellano que lleve una **-s** → **-es/C_** y designe un singular. La marca del plural castellano significa siempre pluralidad: *hermanos* (I, 1, 7, II, 6, 43), *uillacos* (I, 23), *hijos míos* (II, 23), **qan hijospaqri** “contra ustedes, hijos míos” (V, 72). En algunos casos, estos plurales en **-s** o **-es**, siempre propios de bases de origen castellano, se refuerzan con el sufijo **-kuna**. Este viene entonces a cumplir su papel de marca de insistencia sobre la pluralidad: *borracho bellacoshkuna* (I, 2), *regidoreshkuna alguazileskunapaš* (I, 3) etc., lo cual demuestra que el plural español, si bien reconocido como plural, no era sentido con la fuerza del plural quechua.

Creemos que es justamente porque **-kuna** tiene una función distinta a la de **-s** que en el primer enunciado encontramos *principalkuna* al lado de

mandones, alcaldes y regidores. -**Kuna** viene ahí a eliminar una ambigüedad: *principalkuna* designa a las dos personas citadas anteriormente (don Pedro Casiña Cari y don Joan Quespi Topa que son los “principales” propiamente dichos), mientras *mandones alcaldes y regidores* designan a otras autoridades, de menor rango, cuyos nombres no figuran en la petición. La marca del plural se vuelve entonces necesaria para que no se crea que sólo el segundo personaje es principal o que este título se sitúa en el mismo plano que los demás.

El boliviano y el santiagueño actuales sólo conocen -**kuna** como marca del plural después de consonante o como refuerzo —es decir insistencia— de un plural en -s, como en **amigu.s.kuna**. Ahí, tanto la forma como la función del plural castellano han desplazado las del plural quechua. El dispositivo que en la lengua de la petición o de las cartas de Cotahuasi hemos observado circunscrito a los préstamos se ha generalizado a todas las formas de la lengua. El ayacuchano y el cuzqueño han seguido otra vía: siguen recurriendo a la -s → -es/C_ en los préstamos no muy bien integrados y a -**kuna** en las formas heredadas. Sin embargo, la función de -**kuna** ya no es la misma del siglo XVI: por una parte se postpone tanto a sustantivos inanimados como a sustantivos animados y, por otra, ya no sirve solamente para despejar ambigüedades o insistir sino que su uso tiende a generalizarse para designar cualquier objeto plural, como en castellano. Un texto como la petición de Uyupacha nos proporciona así un eslabón más para entender la evolución posterior de distintos dialectos hacia sus formas modernas de pluralizar⁵.

Como se sabe, hasta hoy en quechua, al referir un acontecimiento pasado el que habla tiene que señalar su fuente de conocimiento respecto a dicho acontecimiento, eligiendo entre dos tiempos verbales: el pasado simple y el pasado narrativo. El primero es obligatorio para referir acontecimientos pasados y desvinculados del presente pero directamente presenciados por quien habla; con el segundo se narran hechos ocurridos fuera de la conciencia del hablante. En el primer caso, distintas partes de la oración pueden recibir, en correlación, el sufijo -mi → -m/V_ que asegura un testimonio directo; en el

5. El uso de -s → es/C_ en formas prestadas probablemente sólo caracteriza la lengua de un grupo social, los que manejaban más o menos bien el castellano, y no la norma general. Guaman Poma de Ayala, siempre atento a los atropellos cometidos contra la integridad del idioma, satiriza por ejemplo al padre Loayza, según él muy propenso a agregar plurales españoles a los plurales quechuas, hasta en las formas heredadas (Cerrón-Palomino, 1991: 137).

segundo caso aparece el indirecto -si → -s/V_ en los ambientes equivalentes para señalar que el hecho sólo se conoce de oídas. Ahora bien, según esta regla, que todas las gramáticas y descripciones modernas de la lengua presentan como absoluta, esperaríamos que los sucesos anteriores a 1609 expuestos por las autoridades de Uyupacha alrededor de 1670, y que por razones cronológicas obvias no han presenciado ellos mismos, estuvieran referidos con el pasado narrativo y el sufijo -si → -s/V_. No es así sin embargo. Quienes escribieron o dictaron la petición eligieron la primera alternativa. ¿Por qué? Se podría plantear que necesitaban presentar los acontecimientos como innegables y que pudieron temer que el narrativo y el indirecto arrojaran algunas dudas acerca de la confiabilidad de una “tradicción oral”. Es posible que tal consideración entrara en juego en el momento de redactar un documento del que se debió medir cada palabra. Pero no creemos que la intención de un subterfugio bastara en sí para escapar de una norma bien establecida por el uso, sobre todo en lo que atañe a la elección del pasado simple. Algún otro factor debió permitir que la norma no se impusiera en este caso. ¿Podrá atribuirse entonces el hecho a una impronta de la lengua del material catequístico, donde sistemáticamente se refieren acontecimientos no presenciados por los autores (por ejemplo los relatos bíblicos) por medio del pasado simple y del sufijo directo? No creemos que así fuera: implicaría admitir que los caciques de Uyupacha recibieron una influencia de la lengua misionera en uno de los niveles más profundos del idioma, es decir uno de los que deberían reaccionar sólo en última instancia a los efectos del contacto, cuando en uno de los niveles más superficiales, el léxico, como lo hemos visto la lengua de la petición no refleja ninguna influencia del estándar misionero.

Creemos que lo que hizo posible apartarse de la norma fue más bien un factor de orden tecnológico⁶, es decir relativo al nuevo medio de comunicación: la escritura. Con ésta se transforma la relación del sujeto a lo que refiere. Lo referido tiende a independizarse del que escribe y a objetivizarse. Con la escritura “el discurso ya no depende de una ‘circunstancia’: se vuelve atemporal. Ya no es solidario de una persona; una vez puesto en el papel, se vuelve más abstracto, más depersonalizado” (Goody, 1979: 97). Así, la preferencia que observamos en la “petición” por el pasado simple se hace posible con la neutralización en la lengua escrita de la oposición entre ambos tiempos, de manera que la tarea de referir cualquier hecho pasado termina

6. Hemos elaborado la hipótesis siguiente a raíz de una conversación que mantuvimos con Rodolfo Cerrón Palomino sobre el tema en 1991.

correspondiéndole al término más neutral: el pasado simple. Se ha observado el mismo fenómeno en el quechua radial ecuatoriano: “la situación de comunicación de la radio, la distancia que pone el locutor entre su texto y él mismo puede impedir que tome posición frente a este texto, ya sea positivamente o negativamente, y así impedir el funcionamiento de la oposición tradicional entre -rca y -shca” (Fauchois, 1988: 104).

TEXTO

Archivo Arzobispal de Lima
Apelaciones Huamanga 14

5r Petis^{on}

Don Pedro Casina Cari Don Joan ques/ pi topa. Prínçipalcuna, mandones
alcaldes y Regido-/ res Tucui llacta runa agrauiaUascancuta Don Pedro/
deArango y Sotomayor mana allin informetta/ Corca Señoriaman, Cay
Uyupacha Estançia, Cauana/ Dotrinapmi nispa Cai tucui rimascan
manam/ checachu, Licenciado DonMartin delArte/ aga Curapropietario
Carca, Cozco Obispado, Cap=/ tinrac, Paimi Capillata Uyupacha pam-
papi./ rurachirca misatarurarca chay Capillapi/ Cozco obispomanta
Liçençiata mañaspas chay/ Estançiapi ancha daños Captin mi, asta Cu=/
murca Cay Sanoraya estançiaman abueloy/ Cuna chay manta Yaucurca
Curay Liçençia/ do Jeronimo Rodriguez yJacinto Fernandez/ Coronado,
y DonJuan dezespas Cay chica./ Curap tiempompi manam Yma pley-
topas./ carcachu, Curay Bachiller Jaçinto dePala/ çios Yaucuscanmanta,
DonPedro de/ Arango y Sotomayor, Curayta chec nispa, llu=/ lla
simihuan Señoriaman CauanaDo tri/ nap allpanmi chaypi Yachac runa
Cuna, Ca=/ uanaman richun nispa mañarca Señorias / manta. Guacaña
man ancha Carum ma= / nam misata chaipi cac, runa

5v uyarinchu // Caru captin Cauanaman hichpam nispa, / Uillarca Seño-
riaman chaimi Señoria checach/ hichpallapi nirca. Cunan ricui Yaya
Juez nijmi/ Canqui, Cauanaman quimsa topo largom Y/ Huc hatun
mayu chimpana cay llactaman chay/ estançiamanta huc tupullam manatac
Yma/ mayupas caiman hamuspa chimpana, can=/ chu, chaimi Cunan
llapa Comunpi mañay=/ qui Y rimaicu; manam Cauana dotrinaman/
rijmanchu Cay llactaypim Curai dotrinahuan=/ ca, Señoria mandascan
manta nam iscay./ runa huañun mana confesasca Y Cunampas/ Huc
rûnâ huañunayach cantacmi, Curaita/ Señoria mandarca ama chai estançia
pi,/ Cac runa cunahuan metecuichu nispa chai,/ raicum mana confesac

rinchu; cay tucuy/ mañascaí Cuna checanmi manam llulla/ mantachu rimani y Juraycu cay Santa/ Cruzpa + Señalnimpi manam mali./ çiahuanchu Justiçiata alcansanairay=/ cum [...] ⁷ = Don Pedro Casiña Cari= Don/ Joan Ynga quespi topa-

INTERPRETACION FONOLOGICA⁸ Y TRADUCCION

1. **Don Pedro Casina Cari, don Juan Quespi Topa, prinçipalkuna, mandones, alcaldes y regidores.**

Los principales don Pedro Casina Cari, don Joan Quespi Topa, mandones, alcaldes y regidores.

2. **Tukuy llaqta runa agrauiwawasqankuta don Pedro de Arango y Sotomayor mana allin informeta qurqa Señoríaman, “kay Uyu Pacha estancia Cauana dotrinapmi” nispa.**

Don Pedro de Arango, al pretender que esta estancia de Uyupacha pertenece a la doctrina de Cauana, le ha dado a vuestra señoría un mal informe de los agravios que le ha hecho a toda nuestra comunidad.

3. **Kay tukuy rimasqan manam chiqachu.**

Todo lo que ha dicho es falso.

4. **Liçençiado don Martín de Larteaga cura propietario karqa, Cozco Obispado kaptinraq.**

7. Abreviatura que no hemos podido identificar.

8. En nuestra interpretación fonológica, no marcamos el contraste /s/-/s̃/. En efecto, el original no permite determinar si esta oposición se mantenía o no en el habla de Uyupacha hacia 1670. Aparte del nombre propio <Cozco>, que sin duda el amanuense estaba acostumbrado a leer con z, sólo encontramos en el texto un lexema cuya sibilante procede de una /s/: <quimsa> < kimsa. El hecho de que dicha sibilante esté representada por <s> y no <ç> no demuestra nada. El castellano peruano ya había perdido en esa época su propia oposición de sibilantes, de manera que los bilingües que escribían quechua, y por supuesto no tenían a su disposición verdaderas normas ortográficas, tampoco podían encontrar ya en el castellano una referencia que les permitiera marcar esa distinción fonológica en caso de que persistiera en su lengua.

Cuando todavía pertenecíamos al obispado del Cuzco⁹, estaba de cura propietario el licenciado don Martín de Larteaga.

5. **Paymi capillata Uyu Pacha pampapi rurachirqa, misata rurarqa chay capillapi, Cozco obispomanta liçençiata mañaspa.**

El fue quien mandó levantar una capilla en la pampa de Uyupacha y celebraba la misa en esa capilla, con licencia del obispo del Cuzco.

6. **Chay estançiapi ancha daños kaptinmi, astakumurqa.**

Como hubo muchos daños en esa estancia, se la trasladó acá.

7. **Kay Sanoraya estançiaman abueloykuna chaymanta yawkurqa.**

Nuestros abuelos vinieron de ahí a esta estancia de Sanoraya.

8. **Curay liçençiado Jerónimo Rodríguez y Jacinto Fernández Coronado y don Juan de Zespes, kay chika curap tienponpi, manam ima pleytopas karqachu.**

En la época de nuestros curas el licenciado Jerónimo Rodríguez, Jacinto Fernández Coronado y don Juan de Zespes, no tuvimos ningún pleito.

9. **Curay bachiller Jaçinto de Palaçios yawkusqanmanta, don Pedro de Arango y Sotomayor, curayta chiqnispa, llulla simiwan Señoríaman, “Cauana dotrinap allpanmi, chaypi yachaq runakuna Cauanaman richun” nispa, mañarqa Señoríasmanta.**

Desde que entró nuestro cura el bachiller Jacinto de Palacios, don Pedro de Arango y Sotomayor, por la enemistad que tiene contra él, le ha pedido a vuestras señorías¹⁰ que los moradores de Uyupacha fueran a Cauana, alegando mentirosamente que son tierras de esa doctrina.

9. Es decir antes de 1609.

10. Como lo hemos sustentado más arriba, creemos que señorías es realmente aquí un plural. ¿Se refiere a sucesivos obispos o a la alta jerarquía eclesiástica huamanguina en general?

10. “**Guacañaman** ancha karum. Manam **misata** chaypi kaq runa uyarinchu, karu kaptin. **Cauanaman** hichpam.” nispa willarqa **Señoríaman**.

Dijo a vuestra señoría que Guacaña está lejos [de la estancia] y que por eso los moradores [de la misma] no oyen misa, mientras que Cauana está cerca.

11. Chaymi “**Señoría**, chiqach hichpallapi” nirqa.

Dijo a vuestra señoría que [la estancia] estaba muy cerca [de Cauana].

12. Kunan rikuy, yaya, **juezniymi** kanki: **Cauanaman** kimsa **topo largom** y huk hatun mayu chimpana.

Ahora, padre, vea usted y juzgue: la distancia a Cauana es de tres “topos”¹¹ y hay que cruzar un gran río¹².

13. Kay llaqtaman chay **estañiamanta** huk **tupullam**, manataq ima mayupas kayman hamuspa chimpana kanchu.

De esa estancia a este pueblo [de Guacaña] sólo hay un “topo” y para venir aquí no hay que cruzar ningún río.

14. Chaymi kunan llaqa **comunpi** mañayki y rimayku: manam **Cauana** **doctrinaman** riymanchu.

Por eso ahora, le rogamos en nombre de todo el común y le decimos que no podemos acudir a la doctrina de Cauana.

15. Kay llaqtapim **curay** **doctrinawanqa**.

Nuestro cura nos doctrinará en este pueblo [de Guacaña].

11. Diego González Holguín proporciona la entrada “Tupu. Legua”. En el expediente, los datos acerca de las distancias entre la estancia y ambos pueblos son muy contradictorios, probablemente porque impresionistas y distorsionados. Según Jacinto de Palacios hay “4 leguas poco menos” de Uyupacha a Cauana (f8r), según Asencio Luca hay “3 leguas largas” de Uyupacha a Guacaña (f33v) (¿4leguas=3 topos o 3 leguas=1 topo?). No se puede deducir del contexto el valor del topo en esa región y en esa época.

12. ¿El Hatun Mayo?

16. **Señoría mandasqanmanta**, ñam iskay runa wañun mana **confesasqa** y kunanpas huk runa wañunayachkantaqmi.

Por la orden que dio vuestra señoría [la de oír misa en Cauana], ya murieron dos hombres sin confesión y ahora otro hombre se está muriendo también.

17. **Curayta Señoría mandarqa** “ama chay estanciapi kaq runakunawan **metekuychu**” nispa.

Vuestra señoría le ha mandado a nuestro cura que no se meta con los que viven en la estancia.

18. **Chayraykum** mana **confesaq** rinchu.

Por eso es que no los va a confesar.

19. Kay tukuy mañasqaykuna chiqanmi, manam lllullamantachu rimani y **jurayku** kay **Santa Cruzpa señaln**inpi, manam **maliciawanchu** **justiciata** alcansanayraykum.

Todo lo que hemos dicho es verdad, no estamos mintiendo y lo juramos con la señal de la cruz porque queremos alcanzar justicia sin malicia.

20. **Don Pedro Casiña Cari, don Joan Ynga Quespi Topa.**

Don Pedro Casiña Cari, don Joan Ynga Quespi Topa.

BIBLIOGRAFIA

- Centeno de Osma, G.
1939 *El pobre más rico*. José M. B. Farfán y Humberto suárez Alvarez (eds.). Lima: U.N.M.S.M..
- Cerrón Palomino, R.
1987a *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro de estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
1987b "Unidad y diferencia lingüística en el mundo andino". *Lexis*, XI: 1, pp. 71-104.
1991 "El inca Garcilaso o la lealtad idiomática". *Lexis*, XV: 2, pp. 133-178.
1992 "Fray Domingo de Santo Tomás o el Nebrija Indiano". Mimeo.
- Fauchois, A.
1988 *El quichua serrano frente a la comunicación moderna*. Quito: Convenio Mec-GTZ.
- González Holguín, D.
1989 *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca (1608)*. Lima: U.N.M.S.M..
- Goody, J.
1979 *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Guaman Poma de Ayala, F.
1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno (1614)*. John V. Murra y Rolena Adorno (eds.). México: Siglo Veintiuno. 3 vols.
- Itier, C.
1991 "Lengua general y comunicación escrita: cinco cartas en quechua de Cotahuasi-1616". *Revista Andina*, 17: 1, pp. 65-107.

- Karttunen, F. y J. Lockhart
 1976 *Nahuatl in the Middle Years. Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Publications.
- Mannheim, B.
 1990 “La cronología relativa de la lengua y literatura quechua cuzqueña”. *Revista Andina*, 15: 1: pp. 139-177.
- 1991 *The language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- Monzón, L. de
 1965 “Descripción de la tierra del Repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la corona real” (1586). En *Relaciones geográficas de Indias*, Marcos Jiménez de la Espada (ed.), t.I, pp. 237-248. Madrid: Ediciones Atlas.
- Ossio, J.M.
 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Rivet P. y G. de Créqui-Monfort
 1951-1956 *Bibliographie des langues aymará et kichua*. 4 vols., Paris: Institut d’Ethnologie.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de
 1968 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (1613). En *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Ediciones Atlas, pp. 281-319.
- Santo Tomás, D. de
 1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560). Lima: Imprenta Santa María.
- Taylor, G.
 1974-76 “*camay, camac et camasca* dans le manuscrit de Huarochiri”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII, pp. 231-244.
- 1985 “Un documento quechua de Huarochiri-1607 [sic]”. *Revista Andina*, 5: 1, pp. 157-185.

1987 *Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-IFEA.

Torero, A.

1972 “Lingüística e historia de la sociedad andina”. En *El reto del multilingüismo en el Perú*, pp. 46-106. Lima: Instituto de estudios peruanos.