

LA LENGUA SAGRADA. El juego de palabras en la cosmología andina

Robert Randall
Ollantaytambo
Cusco

INTRODUCCION: EL ARTE LINGUISTICO VISTO POR LOS HABLANTES

En los últimos veinte años hemos visto un florecimiento de los estudios lingüísticos andinos, caracterizado, como dice Cerrón-Palomino [1985: 509], por “desarrollos inusitados, revolucionando completamente los conocimientos vigentes hasta entonces...”. A pesar de tantos avances, sin embargo, muy pocos han sido los estudios filológicos que se basan en las fuentes etnohistóricas y/o en la etnología moderna, un hecho lamentado por Espinoza Soriano [1982], quien destaca la riqueza de tales fuentes, dando una breve reseña de ideas y conceptos andinos extraídos de ellas. Con todo, aunque es verdad que Porras Barrenechea, ya en 1952, recurrió al antiguo diccionario quechua de González Holguín para señalar varios vocablos que indican el afán cusqueño por el estudio y pulimento de su propio idioma, nadie (ni Espinoza) ha intentado la tarea de seguir esta línea para estudiar el arte lingüístico desde el punto de vista de los mismos hablantes.

El propósito del presente artículo es abrir este campo, mediante una discusión de los valores lingüísticos vistos por la sociedad misma. Siendo consciente de la importancia dada en las comunidades indígenas del Cusco a los juegos de palabras, especialmente en adivinanzas, he encontrado en las fuentes etnohistó-

ricas varios indicios de que los retruécanos eran básicos para un entendimiento de la cosmología andina, un hecho que ha sido reconfirmado (de una manera u otra) por varios informantes de la zona. Esto me ha llevado a la conclusión de que la llamada "lengua secreta" de los Inkas se basaba en juegos de palabras. En lo que sigue, mi intención es respaldar la tesis a base de varios datos, tanto etnohistóricos como etnológicos. No pretendo ser más que sugestivo, ya que un estudio más detallado involucraría la discusión de la cosmovisión andina en su totalidad. Intentaré, en artículos posteriores, ampliar y apoyar el argumento, pero lo presento ahora para inyectarlo al debate sobre los orígenes y el desarrollo del quechua.

I. EL PODER DE LA PALABRA: RETRUECANOS Y LA CREACION DEL MUNDO

En el Cusco incaico se hablaba tanto el quechua como el aymara, siendo probable que el pukina también fuera conocido [Torero, 1984; Espinoza Soriano, 1982]. Esto quiere decir que los Inkas dominaban por lo menos dos idiomas, siendo muy posible que sus estudiosos tenían conocimiento de muchos más. En el temprano diccionario quechua de González Holguín, al igual que en el aymara de Bertonio, están registradas cientos de citas referentes al lenguaje. En quechua, el vocablo *simi* significa "idioma" (y también "boca") y González Holguín [95] ofrece las siguientes definiciones:

Simicta chantani. Componer galanamente frases y modos de hablar.

Rimaytachhantak, o chantaylla chantak, o chhantaska simiyoc. El que habla pulido y compuesto o es curioso en hablar.

Chantani. Criar de nada y dar forma de nada y de cosa sin ser, hinantinta chantak Dios. Es Dios que forma y cría todas las cosas.

Esto nos lleva a concluir que la frase "simicta chantani" se refiere al acto de crear mediante la palabra. Aunque se puede argüir que tal concepto se basó en el afán evangélico del jesuita González, el mismo poder de creación era atribuido a los altos dioses andinos. Del dios Wiraqochan se decía que había dado

“a cada nación la lengua que había de hablar” “con sola su palabra, hizo nacer el maíz y las legumbres” [Cobo: 346], mientras que el dios Tunupa “todas las lenguas hablaba mejor que los naturales” [PY: 211]. Por lo tanto, la habilidad de hablar bien no solamente constituía una señal de cultura, sino que también otorgaba poder. Por consiguiente, “Hatun Rimak” es traducido como “El que manda a todos y rimani es mandar” [GH: 154]. “Rimani” (*rimay*), sin embargo, también significa “hablar”, así que el hablar es mandar, mientras que la palabra *simi* es definida no sólo como “boca, lenguaje”, sino también como “mandamiento, ley” [GH: 326].

Con todo, en la cosmovisión integrada andina el idioma era más que un poder político, ya que también implicaba el poder espiritual, siendo la clave de entender las relaciones entre el ser humano y los dioses. Los sabios del imperio incaico, aquellos con la misión de comprender los misterios del cosmos, eran llamados *amawta*, vocablo con la misma aceptación tanto en aymara que en quechua. Recordando que el aymara probablemente fue el idioma original del imperio [Torero, 1974], se nota que Bertonio [II, 358] define aquellos “de grande juyzio” como los “toqueni, hamuni, amaotta”. Hamuni proviene de “hamutha”, o “entender, perceber con el entendimiento, pensar, imaginar” [B: II, 117], mientras que “toquepa arusita” es “hablar verdad” [B: II, 358]. “Toqueni hamuni” se define como “hechizero y adeuino” [*ibid.*].

Lo más interesante, sin embargo, es que en Bertonio [I, 221] también encontramos lo siguiente: “Equívoco vocablo; Hamottaña, Toquettaña... aro” (*aru* significa “palabra, mandamiento” [B: II, 25]). Este implica que los *amawta* (igual que los *hamuni* y *toqeni*), los hombres más sabios del imperio, se caracterizaban no solamente por sus habilidades en adivinanza y entendimiento, sino también por su facilidad en manejar lenguaje, especialmente en términos de palabras equívocas, o retruécanos. Puesto que en la cultura occidental se considera a tal forma de humor como ordinaria, cabe preguntarnos porqué ésta sería vista como una alta manifestación de sabiduría dentro de la cultura andina (el juego de vocablos y retruécano es aún admirado y apreciado en comunidades indígenas andinas actuales).

El retruécano utiliza el idioma para enlazar y relacionar objetos e ideas, generalmente considerados carentes de afinidad alguna entre sí. De esa forma, dentro de cualquier cosmovisión que asuma el poder creativo de la palabra, el retruécano es una de las más altas formas de afirmación de la interrelación básica de todas las cosas. Los hombres más sabios del Imperio Inka eran, en ese sentido, maestros del retruécano. Tenían a su disposición por lo menos dos idiomas para establecer conexiones, los cuales eran particularmente propicios para este tipo de juego de palabras ya que poseían consonantes aspiradas, glotalizadas y fricativas que admiten un gran número de parónimos (vocablos con semejanza en sus sonidos) (1).

En quechua, la palabra que contiene muchos significados, “que es palabra preñada que salen muchas de ellas”, se denomina “hatun simi” [GH: 132]. “Hatun” significa “lo mayor, o mejor, o superior más principal y más conocido” (GH: 154), de esa manera los oráculos divinos eran “hatun rimaq” no solamente debido a su habilidad para mandar y dirigir, sino también porque hablan enigmáticamente, empleando vocablos ricos en sus implicancias.

II. IMASMARI, IMASMARI: ADIVINANZAS, ORACULOS Y EL DESARROLLO DEL QUECHUA

Imasmari, imasmari —“¡Adivina, adivinador!”— es una frase que se escucha comunmente en los pueblos andinos de habla quechua. Como han demostrado Isbell y Roncalla [1977], el juego de adivinanzas es importante en el desarrollo intelectual, emocional y sexual de los jóvenes de las comunidades indígenas. Según ellos, las personas más hábiles en el manejo de lenguaje en esos juegos son considerados no solamente más inteligentes, sino también de mejor destreza sexual. Así obtienen un status más alto en la sociedad.

No es casual, entonces, que la mayoría de las adivinanzas andinas están basadas en metáforas sexuales, dado que tanto el sexo como el retruécano implican la interconexión de fenómenos distintos y/o opositores (p.e., masculino y femenino). Isbell y Roncalla [46] afirman que la adivinanza quechua invo-

lucra “la oposición del animal al humano, del adentro al afuera, de la hembra al macho...” etc. Tales oposiciones son la base de la concepción dual del mundo andino [c.f. Rostworowski, 1983; Carpenter, s.f.]; y este es un sentido en el cual la adivinanza “provee al niño un procedimiento de descubrimiento para investigar las relaciones semánticas pertinentes a su cultura” [Isbell y Roncalla: 47].

Aunque la mayoría de la gente indígena deja de jugar a adivinanzas después de casarse y entrar a la vida normal de la comunidad, tal no es el caso de los chamanes, o *watuq*. El *watuq* utiliza sus poderes para ubicar objetos perdidos o robados, o para adivinar el futuro. El también habla en adivinanzas, utilizando un lenguaje enigmático. González Holguín [189; 538] ofrece las siguientes acepciones:

Huatu: Atadero, correa de çapato, o cordones de camisa de oxotas etc.

Huatuni: adiuinar algo, o conjeturar, o sacar por discurso...

Huatuni: Soltar enigmas, o preguntas buenas oscuras.

Huatunacta rimani: Hablar por enigmas, o por palabras escuras de adiuinar.

Huatucruna: Hombre prouido preuenido sagaz auisado atentado.

Huatunasimi: Adivinanzas, enigmas

Hablar cosas difíciles y escuras. Huatuyta rimani mana vyarispapapas unanchananta. Cosas que se han de adiuinar por conjetura como las palabolas (sic) de Christo, o huatunacta.

Bien hablado atentadamente (sic). Huatuy huatuylla o huatuspallarimarik.

Es evidente, una vez más, la alta estima con que es considerado el don de hablar en “enigmas, u obscuramente” puesto que es a través del juego de palabras que los mismos enigmas del cosmos son desenredados y descifrados. Es, sin embargo, claro que la metáfora occidental de “desenredar” o “desatar” misterios se opone al concepto quechua, ya que el vocablo *watuy* se aplica a la idea de “atar o amarrar cosas juntas”. Es esta una diferencia esencial entre las culturas occidental y andina —en una, los secre-

tos del universo deben ser descubiertos a través de deshacer, mientras que en la otra éstos son revelados al juntarlo todo. La metáfora de “desenredar” o “deshilar” clarifica esto mucho más ya que involucra a la más sagrada de las expresiones artísticas andinas— el tejido. Desde un punto de vista occidental, podemos descifrar un tejido deshilando sus hebras. Podemos así determinar la estructura del tejido; podemos analizar las fibras y discernir si son de origen vegetal o animal; podemos apreciar cómo fueron hiladas; podemos analizar los tintes y descubrir de cuales plantas o minerales se derivan y qué mordientes se utilizaron; igualmente podemos someter el material a un análisis de radio-carbono y fecharlo. Y así habremos descifrado los misterios de ese tejido. Al mismo tiempo, desde un punto de vista andino, no solamente habremos destruido la tela, sino que no tendremos absolutamente ningún concepto de su significado. Y esta es la intención del juego de palabras —atar juntos los dispares elementos del universo para poder comprender su interrelación en vez de deshilvanarlos.

La sugerencia de que la palabra “quechua”, en sí, deriva de *q'eswa*, o “soga de paja torcida” [Lira: 130], no es, entonces, completamente aventurada, dado que los amawta podrían haber hecho tal asociación —tal como el hombre tuerce paja para crear sogas, igual el lenguaje tuerce fenómenos y conceptos para crear el universo.

En otro ejemplo el concepto en sí es expresado por intermedio de un juego de palabras. En el quechua del siglo XVI, el vocablo que significa “desgracia” es *aqoyraki* (GH: 16). *Aqo* significa “arena”, mientras que *raki* se refiere a “dividir, o separar”. En consecuencia, *aqoyraki* se refiere literalmente a la separación de arena. La arena existe por virtud de la conexión entre sus diversos granos. El separarlos “destruye” la arena en el mismo sentido en que el deshilar un tejido es destruirlo. Lo infortunado es, entonces, la pérdida de conexiones que uno tenía con la sociedad y/o la naturaleza, lo que hoy en día llamamos enajenamiento.

De esa manera, el sacerdote andino hilvana el misterio del universo, por medio de acertijos, parábolas y adivinanzas. Esto era aún más cierto en cuanto a los oráculos (como lo es con los

oráculos de la mayoría de culturas). Siendo Pachakamaq el máximo oráculo del mundo andino precolombino (de fama que precedía por mucha antigüedad a los Inkas), procede pensar que las adivinaciones emitidas por los sacerdotes de este templo habrían sido enigmas de complejidad sublime. Que el quechua en sí se haya originado en la misma área de la costa central dominada por Pachakamaq, fue propuesto por primera vez en 1911 por González de la Rosa (en Espinoza Soriano, 1982: 180) y sus especulaciones han sido verificadas desde entonces por el trabajo lingüístico de Torero (1974). González de la Rosa además teorizó de que la propagación del quechua por los Andes era la lógica consecuencia de la fama de los oráculos de Pachakamaq y del vecino Rimaq (en lo que ahora es la ciudad de Lima). Esta teoría fue después replanteada por Rojas [1980]; y el mismo Torero [1974] sugirió que el poder político y religioso de Pachakamaq fue un ímpetu importante para la expansión del quechua.

La conexión entre el oráculo Pachakamaq y el idioma es clarificado por González Holguín (270) cuando dice de este dios: "...porque hablaua en el mucho le llamaron rimak, que dize hablador". Pachakamaq significa "el que anima el Tiempo y Espacio (el Cosmos)" (c.f. Taylor, 1976) y es, por lo tanto una vez más, el lenguaje o idioma el que es el animador (kamaq).

Cieza (1984: 213-14) afirma que Pachakamaq fue un centro de peregrinaje mucho antes del advenimiento de los Inkas, relatando que "en sus fiestas, las que ellos tenían por más solemnes [el demonio les] daua respuestas". Y agrega: "Los sacerdotes eran muy estimados. Y los señores y caciques los obedecían en muchas cosas que ellos mandauan". Ya que el sitio era una Meca para peregrinos, es presumible que sacerdotes de todas partes del Perú habrían concurrido allí buscando el consejo del dios (como, por cierto, lo harían los Inkas más adelante).

El poder de los sacerdotes de Pachakamaq es así concebible; el dios hablaba por su boca y ellos eran, de ese modo, el medio por el cual se adoptaban las más importantes decisiones en la totalidad del ámbito andino. Y, dado que el quechua era su idioma, también el dios debió haberlo hablado. Esto quiere decir que aquellos sacerdotes enviados a consultar con el oráculo necesi-

riamente habrían tenido que hablar ese mismo idioma (aunque ningún otro miembro de su pueblo lo hiciera). Y más aún, habrían de ser bien versados en la interpretación de los enigmas y los acertijos a través de los cuales el dios ciertamente se comunicaba (la comparación que hace Cieza de Pachakamaq con el Apolo de Delfos es muy apropiada, ya que el oráculo délfico también hablaba en enigmas). Lo cual es una razón más de por qué los amawta hablaban en retruécanos.

Así la propagación del quechua habría ocurrido inicialmente como una lengua sagrada que los chamanes de todo el Ande debían de conocer para desempeñar sus cargos. Una *lingua franca* chamánica no es nada rara, y Moya [1984: 397] sugiere que el “quichua en el sur amazónico ecuatoriano debió de ser una lengua de relaciones abiertas (comerciales y shamánicas), que no impedía que se hablaran lenguas vernáculas” (2). Igualmente, los propios Inkas necesariamente habrían dominado el quechua, en su aspecto sacro, como instrumento de comunicación con los dioses y de interpretación del cosmos. Aceptando, pues, la aseveración de Torero [1984: 377] que “el aymara fue la ‘lengua oficial’ del Imperio [Inka] hasta el final del reinado de Túpac Yupanqui”, queda así explicado cómo el quechua real del Cusco llegó a ser, en poco más de medio siglo, una lengua “perfecta y cumplida en todo” [GH: XL]. En la expansión de su imperio, los Inkas habrían utilizado el quechua como un medio del control religioso, y de allí fue sólo un paso lógico imponerlo como la “lengua general” para así mantener su poder político.

El concepto que el idioma quechua como lengua general tuvo sus orígenes en el habla de los oráculos de Pachakamaq y Rimaq aún persiste en la mitología andina actual. Ortiz Rescaniere [1973: 147] recopiló un mito en el cual Pachamama (Madre Tierra) es ideada como un cuerpo viviente cuyo sexo es el Lago Titicaca, mientras que su frente es Quito, su corazón Cusco y su boca Lima: “Lima es su boca, por eso ya nadie, ningún peruano, quiere hablar nuestra lengua [quechua]”. Esto quiere decir que la lengua hablada en Lima (Rimaq), determina el idioma de todo el país. Desde la Conquista, ese idioma ha sido el castellano, pero durante por lo menos mil años antes, fue el quechua (3). En el mismo mito se relata: “Inka nos dijo: ‘hablen’ y aprendimos

a hablar". Dado que en la mitología actual "Inka" (o Inkari) ha reemplazado al dios Pachakamaq (y/o Wiraqochan) [ver Randall, 1982], el mito implica cuatro etapas en cuanto a la evolución de los idiomas andinos: después de que Wiraqochan dio a las gentes andinas sus propias lenguas particulares, Pachakamaq les dio el quechua como lengua sagrada; luego el Inka implantó quechua como la "lengua general"; y finalmente el español católico (llamado "sucristos" en el mito) les quitó el quechua, intentando sustituirlo por el castellano.

III. SALIENDO DE LOS LIMITES DEL LENGUAJE: ICONICIDAD METAFORICA, METATESES Y SACRIFICIOS OCULTOS

Aceptemos, o no, la teoría de que el quechua se extendió inicialmente como lengua sagrada, es de todas maneras evidente que los amawta Inkas fueron los responsables de muchos cambios lingüísticos. Dentro del campo de la lingüística andina existe un debate continuo sobre la relación del quechua con el aymara. Dado que los dos idiomas comparten un 30% de su vocabulario raíz, unos sostienen que ambos idiomas provienen de un proto-idioma (*quechumara*), mientras que otros mantienen que el vocabulario en común se debe a una difusión recíproca durante tantos siglos de contacto cercano. Es muy probable que ambas teorías tengan su verdad (Adelaar, 1986; Cerrón-Palomino, 1986) (4). Sin embargo, existe otro punto que parece ser pasado por alto en el debate. Sabiendo que el quechua y el aymara fueron hablados en el Cusco incaico (sin mencionar el pukina), cabe suponer de que el uso de estos idiomas en un constante intercambio de ideas habría ejercido una gran influencia en el desarrollo de ambos. Sin disminuir la importancia de tantos siglos de contacto entre quechua y aymara, no parece irrazonable argumentar que una gran parte de la superposición fue debida a una deliberada manipulación por parte de los amawta, quienes utilizaban juegos de palabras multilingües en sus tentativas de penetrar en los misterios del universo mediante el idioma.

Esto significa que palabras no relacionadas, en un sentido estrictamente etimológico, podrían ser vistas como conectadas en base de sus afinidades lingüísticas superficiales de acuerdo a la cosmovisión de los amawta. Este proceso ha sido descrito por

Mannheim y Newfield (1982) como “iconicidad metafórica”, en la cual similitudes entre los sonidos de palabras, *según percibido por los interlocutores*, conduce a cambios en su significado, mientras que otras palabras que poseen significados similares han sido transformadas fonológicamente para poder así enfatizar esta conexión. Esencialmente, este proceso no es nada más que un juego de palabras.

Mannheim (1986) proporciona un ejemplo de iconicidad metafórica en una serie de vocablos quechuas (aquí abreviada):

<i>p'aqpa</i>	“plano”
<i>p'altu</i>	“plano”
<i>t'aqta—</i>	“aplanar”
<i>last'a—</i>	“adelgazar, extender, estirar”
<i>t'asla—</i>	“aplanar”
<i>llamp'u</i>	“liso, suave (líquido, piel)”
<i>llusp'a</i>	“suave, pulido, resbaloso”
<i>llusk'a</i>	“resbaloso”

En estos vocablos, la glotalización y las otras características fonológicas contribuyen a que los sonidos refuercen el significado. Nuevamente, el detalle a ser notado es que estas conexiones son percibidas y/o impuestas socialmente y que no necesariamente provienen de una evolución etimológica dictada sólo por las leyes fonéticas. De particular interés es la metátesis de *last'ay* a *t'aslay*. Mannheim (1986: 416) señala que esto “le permite pasar por el contraste formal entre las series ‘suaves’ y ‘planas’, pero aquí esto es semánticamente apropiado, ya que el vocablo se emplea especialmente en el proceso de la laminación de metales, que los vuelve tanto planos como lisos”. El concepto de “semánticamente apropiado” está, en realidad, basado en la percepción de la conexión entre los dos verbos por parte del orador. Es, en otras palabras, solo semánticamente apropiado como un juego de palabras.

Los juegos de palabras extensibles a metátesis poseen implicancias profundas. En el mismo artículo, Mannheim (417) señala que en la *Doctrina* del Tercer Concilio Limense en 1584 se afirma que la gente del Cusco emplea “vocablos, y modos de de-

cir tan exquisitos, y oscuros, que salen de los límites del lenguaje, que propiamente se llama Quichua, introduciendo vocablos que por ventura se vsauan antiguamente, y agora no, o aprovechandose de los que vsauan los Ingas, y señores, o tomando de otras naciones con quien tratan". Esto lleva a Mannheim a preguntar: "¿Cuáles eran los límites sociales del fetichismo del lenguaje cusqueño y qué implicaciones tuvo en el proceso de cambio idiomático en el Tawantinsuyo en su conjunto?"

Sugerimos aquí que lo implicado es, precisamente, la interrelación de cosmología y juego de palabras que hemos estado tratando. Es evidente que la declaración del Concilio Limense representa una queja de que la gente de Cusco era capaz de utilizar la lengua oscureciendo su significado a los oídos de los sacerdotes católicos (y también, se supone, para evitar el trabajo forzado en las minas de Potosí y Huancavelica, o en las plantaciones de coca). Su vocabulario no solamente incluía vocablos quechuas fuera de uso, sino que también empleaba términos provenientes de otros idiomas, y además utilizaba palabras que "vsauan los Ingas" (5). Es esta una afirmación extraordinaria, ya que implica que los antiguos vocablos quechuas fueron distintos de los vocablos que empleaban los Inkas. Nada podría sustentar más claramente la insistente afirmación de Garcilaso [II, 87] de que los Inkas poseían una "lengua particular, que hablaban entre ellos, que no la entendían los demás indios ni les era lícito aprenderla, como lenguaje divino". Es, por lo tanto, muy probable que tal lengua se basaba en un complicado juego de palabras quechuas, el cual también podía haber involucrado vocablos de pukina y aymara (así como algunos de los demás idiomas conocidos).

Dada la existencia colonial de este tipo de juego idiomático, debemos preguntar si tales ofuscaciones no habrían dejado huellas en la sociedad andina actual. Es entonces el propósito ahora presentar un ejemplo que parece ser de origen colonial y que utiliza la metátesis junto con un vocablo tomado de "otra nación". En todo el departamento de Punó en los meses de agosto y setiembre, los campesinos quechua-hablantes practican un rito denominado *Señalakuy* o *Señalasqa* en el cual las orejas de sus alpacas son cortadas y "marcadas" con cintas de colores [Delgado Aragón, 1971; Aranguren Paz, 1975]. El rito generalmente se ini-

cia con el sacrificio de una alpaca blanca [*ibid.*]. En este día la alpaca es llamada *chusllu* (o *ch'usllu*), un nombre ritual que no se le aplica en ningún otro momento. Aunque "ch'usllu" aparece en el moderno diccionario de Lira [69] como sinónimo de alpaca, no figura en González Holguín ni he podido encontrar algún vocablo quechua con la raíz "chus" (o "ch'us") que posea la más remota relación con la alpaca. ¿De dónde procede este vocablo? ¿Y por qué se lo utiliza?

Como la población de Puno está compuesta tanto de quechua como de aymara parlantes (y como el aymara era la principal lengua de la región en la época de la conquista), podríamos esperar encontrar una respuesta en los diccionarios de aymara. En Bertonio no encontramos una definición de *ch'usllu* que pudiera aplicársele a alpaca (6). Pero sí nos da [II, 206] las siguientes acepciones:

Lluchusu caura: Carnero blanco [i.e., llama o alpaca].

Lluchus callo: Cordero blanco [alpaca o llama joven] q solían sacrificar quemándole.

Ya que el Señalasqa incluye el sacrificio ritual de una alpaca blanca, es evidente que la denominación ceremonial *ch'usllu* deriva de la metátesis del vocablo aymara *lluchus* (u) (7). Asumiendo que el término se originó en el inicio del período colonial, constituye un perfecto ejemplo de gente de habla quechua utilizando un vocablo aymara, para así confundir a los sacerdotes españoles y continuar con sus ceremonias "idólatras". Y, para asegurarse doblemente de que no serían comprendidos, transpusieron las sílabas (8).

El hecho de que este tipo de juego de palabras ocurriera dentro de un contexto ritual indicaría, una vez más, a los sacerdotes y amawta como los instigadores, pues con certeza ellos hubieran sido los únicos capaces de usar esta lengua "obscura y exquisita" que empleaba palabras de otras lenguas junto con palabras "antiguas", y otras que "vsuan los Ingas" (9).

IV. EL ECO: PALINDROMOS, FERTILIDAD Y LA COSMOLOGIA ANDINA

Otro juego de palabras quechua es dato por Morúa [225]. El relata la historia de una *aklla* ("mujer escogida") desdichada en el amor quien, en un sueño, cuenta sus penas a un ave. Esta le aconseja ir al lugar de donde brotan los cuatro manantiales hacia las cuatro partes del mundo y, una vez allí, cantar aquello que más retenga en su memoria. Si los manantiales repiten lo que ella canta, todo irá bien. Ella entona la frase "*Micuc usutucuyuc, utusi cusim*" y los cuatro manantes cantan sus propias palabras en respuesta.

FIGURA

Nota de la figura: El intento es dar al lector una forma visual de algunos de los juegos de palabras mencionados en el texto. Sin embargo, debe notarse que el mismo esquema se podría fácilmente adaptar a un khipu. Burns Olynn [1981] pretende descifrar el código del khipu como escritura, relacionando las consonantes quechuas al sistema decimal de numeración. En su sistema no hay distinción entre los sonidos glotalizados, fricativos, etc.; la "ll" equivale a "y"; y la "ch" aparece como una sola letra. Sería entonces muy fácil anotar palíndromos (como el que aparece en el cuento de Morúa) mediante los nudos de las cuerdas que se irradian del centro, mientras que los círculos de nudos darían otros significados. En tal caso, el khipu podría ser utilizado como una forma de crucigrama muy complejo y sofisticado.

En otras partes examinaré el significado quechua de la canción de la *aklla*, pero aquí nos concentraremos en el hecho de que constituye un palíndromo, que se lee igual de principio a fin o viceversa (10). Como la frase es parte integral de un relato complejo, parecería improbable que fuera invención de Morúa. Aunque gente de habla quechua podría manejar un malabarismo verbal tan complicado con el solo uso de la memoria, es más probable que los palíndromos fueron registrados en las cuerdas nudas llamados *khipus*, utilizando un sistema tal como el que propuso Burns Glynn [1981], en el cual las consonantes quechuas están relacionadas a la numeración decimal. Así una cuerda de varios nudos podría haber sido leída de una extremidad a la otra,

y al revés. Dado que el mismo Morúa asevera haber recibido la mayoría de sus datos de los *khipukamayuy* (los encargados de guardar los registros en los khipus), ya no sería ninguna sorpresa encontrar ese palíndromo en su cuento [cf. la figura y nota].

En los Andes de hoy, aún existen *watuq* que practican una forma de adivinación vinculada a ecos provenientes de acantilados y precipicios en montañas nevadas [N. Ccahuana, com. per.]. La idea de un eco rebotando en una pared y regresando puede ser visto como la base conceptual de muchos palíndromos quechuas. Allen [s.f.], basándose en Isbell, ha alegado que el universo andino podría ser visto en términos de un gran mecanismo de bombeo que dirige energía y fertilidad hacia un extremo del cosmos para después bombearlo nuevamente. Los ecos y palíndromos pueden ser vistos en la misma perspectiva, palabras que se desplazan hacia afuera para después regresar sobre sí mismas. Aquí algunos ejemplos:

- Kamakk. Creador, hacedor, generador... [Lira: 100]
- Kkallakk. Autor, causa o principio de una cosa [Lira: 135]
- Kamamamak o ccallallalak. Los sembrados que están muy frescos locanos, verdes y fértiles [GH: 131].
- Kamamamak cay. La fertilidad [*ibid.*].

Conceptualmente, es apropiado que *kamaq* y *qallaq* sean palíndromos, ya que ambos se refieren al origen de un bioproceso que es visto como un flujo de energía que se aleja hacia afuera para después volver. Puesto que la fuerza vital que anima este proceso es la fertilidad, es lógico que las palabras que describen la fertilidad, *kamamamaq* y *qallallallaq*, sean también palíndromos. Es de notar que estas dos palabras contienen una repetición de la consonante interna, la cual agrega resonancia al sonido de la palabra, una resonancia que es también la base del eco. La mayoría de los vocablos quechuas que poseen esta repetición interna implican reverberancia: p.e. *khatatatay* ("temblar"); *k'ananay* ("hacer gran calor radiante, reverberar una cosa sometida a la incandescencia"); *phaqaqaqay* ("ruido o alboroto formado por el estallido de algunas cosas que revientan como los cohetes..."); *phatatatay* ("pataleo, convulsión"); *pharararay* ("sacudir las alas con violencia"); etc. [Lira: 115, 152, 238, 239].

Estas palabras, sin embargo, son onomatopéyicas y sugieren una simple acción repetitiva (vibración) que no necesariamente indica el tipo de movimiento pendular al cual nos referimos. El detalle de que *kamamamaq* y *qallallallaq* sean, posiblemente, los únicos vocablos en quechua que contienen una triple repetición de la sílaba interna, y que no son onomatopéyicos, parece indicar que aquí nuevamente estamos tratando, no con una evolución etimológica natural, sino con una iconicidad metafórica. Es, por lo tanto, razonable aducir que estamos una vez más confrontando un ejemplo de manipulación lingüística por parte de los *amawta* —y de que estas palabras podrían pertenecer a la categoría de aquellas “que *vsauan* los Ingas”.

Es, asimismo, curioso que existieran dos vocablos muy similares para definir el mismo concepto de fertilidad. Pero si examinamos *kamamamaq* y *qallallallaq*, vemos que se forman por la inserción de las palabras *mama* y *llalla*, respectivamente. *Mama* quiere decir “madre” en quechua, siendo así evidente la relación con fertilidad. *Llalla* es un parónimo de *yaya* (11), que significa: “Padre, el que tiene varios hijos. Jefe de una serie de descendientes. Anciano venerable. Patriarca, anciano de hijos y nietos numerosos” [Lira: 342]. La razón de las dos palabras es, por lo tanto, inherente al concepto andino de la dualidad del universo, en el cual todo se divide en *hanan* (masculino, arriba, luz, etc.) y *hurin* (femenino, debajo, oscuridad, etc.). Es la unión de ambos que produce la fertilidad, una fertilidad que se extiende y proyecta a través no solamente del espacio, sino también del tiempo. Esto significa que la fertilidad del presente existe debido a las acciones del pasado (los antepasados *yaya* y *mama*) y que debe extenderse hacia el futuro (a los descendientes), irradiándose para retornar en la repercusión de su eco. Este también es el fundamento del culto a las momias de los antepasados en los Andes [ver Randall, n.d.] y, en este contexto, debe notarse que *yaya* contiene el vocablo *aya* (cadáver). Nuevamente, el lenguaje confirma la unidad básica de tiempo y espacio abarcada en la sola palabra “*pacha*” (12).

Esto se clarifica mediante una breve explicación de ciertos aspectos del concepto andino del universo. En el cíclico criterio andino de la historia, el mundo por venir está estrictamente rela-

cionado al mundo pasado, y ambos consideran estar en el mundo de abajo [ver Gow y Condori, 1976: 20-24; Randall, 1982: 48-52]. Este mundo, sin embargo, se encuentra también conectado a las zonas indómitas e inconquistadas (tales como la selva y el océano). Y es precisamente tal mundo el que contiene las fuerzas de fertilidad.

La palabra eco, en quechua, se traduce como *yachapayaq qaqa* [GH: 127]. *Qaqa* es el peñón, acantilado, del cual resuena el eco, mientras que *yachapayaq* significa "imitador". Si leemos *yachapayaq* al revés, el resultado es *qayapachay*. El cronista indígena Pachakuti Yamki [210] dice que el primer mundo se llamó "ccallacpacha" (*qallaqpacha*), el cual es un parónimo de *qayapacha* (*y*) (el sufijo "y" en quechua puede usarse como enfático). *Qallaq*, como hemos visto, es "el comienzo, u origen", así que *qallaqpacha* es el comienzo del mundo. *Q'qaya*, sin embargo, es "el futuro, tiempo que es por venir" y *q'aqay* significa "perteneciente al futuro" [Lira: 127]. Mientras que *qallapacha* es el mundo pasado, *q'ayapacha* es el mundo futuro; el retruécano paronímico enfatiza esa relación entre los términos que acabamos de descubrir. González Holguín [132] define a *wiñay qallallallaq pacha* como "La Gloria". *Wiñay* significa "siempre" y también "Las generaciones y descendencia" [GH: 352]. Por lo tanto, *wiñay qallallallaq pacha* es el tiempo y espacio de eterna fertilidad, y también se refiere a la fertilidad de todas las generaciones (que podría ser la razón por la cual "llalla", o *yaya*, está insertado). Una vez más, los mundos del pasado y del futuro (*qallapacha* y *q'ayapacha*) son eternos y conectados. El eco, *yachapayaq*, es el desplazamiento de estos mundos hacia el comienzo y el fin del tiempo-espacio. Es el movimiento a través de las generaciones pasadas y futuras que retorna al presente como está indicado en la estructura palindrómica de la palabra.

El eco, dado que persigue el flujo de fertilidad hasta los últimos confines del universo, y regresa, es un importante instrumento para el entendimiento del cosmos. Y, puesto que se extiende tanto al pasado como al futuro, es también un importante vehículo de adivinación. El eco de la canción de la *aklla*, en el relato de Morúa, proviene de los cuatro manantiales que alimentan a los cuatro *suyus* (regiones) del universo. Aquí también, el fluido del

agua es el fluido de la fertilidad hasta los últimos confines del cosmos y su retorno, el cual está simbolizado por el eco. El mismo concepto se encuentra en el eco que reverbera desde la piedra, o *qaqa*. Tanto las piedras como los manantiales son sagrados en los Andes y corresponden, en su mayoría, a *paqarinas* o cunas de origen de los pueblos andinos. Paqarina proviene de la palabra *paqariy*, “nacer”, mientras que *paqariq pacha* es “El principio del mundo” [GH: 267], lo cual es sinónimo de *qallaq pacha*. Paqarichiq significa “El que da principio a alguna cosa” [*ibid.*], siendo por eso también un sinónimo de *qallaq*, y *paqarichiq machu* (igual que *qallaq machu*) es traducido como “El principio del linaje” [*ibid.*]. En la mitología andina el *paqarichiq machu* es frecuentemente transformado en piedra o *qaqa* (como lo fue Manku Qhapaq, el primer Inka). La *qaqa* que devuelve un eco es una piedra viviente, un *wiñaq rumi* [c.f. Nuñez del Prado Béjar, 1970: 74]. Se extiende a, y brota (*wiñay* también significa “crecer”) del mundo de abajo, el cual es el mundo de los antepasados y las futuras generaciones, del pasado y del futuro. Cuando un *watuq* declama hacia una *qaqa*, sus palabras penetran la piedra hasta el comienzo y el fin del universo, y regresan con información sagrada proveniente del mundo de abajo, información que puede explicar la mecánica del cosmos y predecir el futuro. El misterioso y solitario eco es así la voz de *ultra tumba*.

En una cultura oral sin embargo, los palíndromos también pueden estar basados en la repetición de sílabas en orden invertido (metátesis), un proceso que ocurre en el eco. A propósito de esto he escuchado a niños andinos haciendo un juego de palabras en el cual repiten una frase o una palabra numerosas veces hasta producir una metátesis. Utilizan el resultado para desarrollar una especie de “lengua secreta”. Un ejemplo: Buenos noches buenasnochesbuenasnochesbuenasno Chesbue. “Chesbue” pasa así a ser palabra cifrada para “Buenas noches”. Es obvio que la misma técnica se aplica al uso del eco; la repetición de frases, reverberando en paredes de montaña enredaría palabras hasta hacer surgir otras nuevas. En quechua, la mayoría de los vocablos raíces contienen solo dos sílabas, mientras que un máximo de dos consonantes pueden ocurrir en la posición intervocal [Adelaar, 1986: 333]. Esto significa que una metátesis ecoica produciría, en la mayoría de los casos, otras palabras significa-

tivas (especialmente cuando las consonantes glotalizadas y aspiradas son consideradas equivalentes a las simples). Mientras que los palíndromos representan el flujo de energía y fertilidad a través del cosmos, las metátesis producen nuevos conceptos que pueden glosar sobre las formas en que el cosmos está construido. Al watuq que medita en los ecos se le confía la misión de descubrir estas estructuras.

V. DE MAYU A YUMA: RECIPROCIDAD, LA COSECHA Y LA CUENTA

Veamos ahora un ejemplo de la forma en que esto se haría. El ejemplo en sí es especulativo, pero veremos que está basado sobre otra evidencia etnohistórica y gráfica que, inicialmente, me hizo considerar esta posibilidad. Surgió debido a un artículo que escribí sobre el flujo de agua, energía y tiempo a través del cosmos andino [Randall, n.d.]. En otras palabras, no está escogido arbitrariamente, ya que ejemplos de metátesis andina escogidos arbitrariamente y sin fundamento adecuado son, en sí, vacíos. El watuq comienza entrenando en la estructura concebida del cosmos, y es su deber elaborar, interpretar y tal vez modificar este concepto (tal y como un teólogo católico debe trabajar dentro de los parámetros del cristianismo).

Si comenzamos, entonces, con los términos quechuas para agua, uno de ellos, *unu* (13), forma un palíndromo que ejemplifica el flujo de fertilidad; mientras que el otro, *yaku*, produce una metátesis que resulta en *kuya*— “El amor que da algún bien” [GH: 73]. Isbell [1973: 13] define *kuyaq* en comunidades andinas contemporáneas como “una amplia red de relaciones consanguíneas, afinitivas y espirituales”, quienes contribuyen mutua y recíprocamente en materia de trabajo y bienes dentro de obligaciones rituales. Los *kuyaq* son “aquellos que se quieren los unos a los otros” y su relación ejemplifica la reciprocidad en los Andes, porque es un flujo cíclico de energía desde, y hacia, los individuos de una sociedad. El Inka era llamado *waqchaq kuyaq* [Betanzos: 165; Garcilaso: I, 57], “el que ama a los pobres”. Los *waqchaq* eran la plebe, aquellos fuera de la realeza, y el concepto aplicábase al flujo recíproco de bienes y trabajo que se desplazaba de los ciudadanos del Imperio hacia el Inka

para después retornar a través de la redistribución [c.f. Duviols, 1976], del mismo modo que el agua, *yaku*, fluye a través del cosmos.

Podemos proseguir el argumento aún más utilizando el ejemplo del vocablo *mayu* (río). La metátesis creada por el eco nos dará *yuma* (semen) o *yumay* (inseminar, engendrar, procrear). En el pensamiento andino, los ríos son considerados una fuerza fertilizante (como de hecho lo son), y la blanca espuma de sus aguas es vista como una analogía del semen [Isbell, 1978: 143; Urton, 1981: 202]. Si incorporamos el aymara a la ecuación, encontramos que *uma* significa "agua" (mientras que en quechua [GH: 354] quiere decir "cabeza, o cumbre de monte"; es decir, de donde nacen los ríos); y que *llamayu* significa "cosecha" (el sufijo *lla* en quechua es un limitativo, y la palabra *mayulla*, por consiguiente, significa "solo el río").

Estas relaciones podrían explicar una información dada por Waman Puma [245 (247)]. Dice él que durante el mes de la cosecha (Aymoray Killa), toda la producción depositada en los almacenes era inventariada; y "dando buena cuenta cantan los *llamamiches* [*llamamichiq*—pastores], deziendo: 'Llamaya, llamaya, yn, yalla, llamaya, y se huelgan'. Ya que la metátesis ecoica de esta frase da como resultado las mismas palabras ("Yamalla, llaya, yn, yamalla, yamalla"), parecería que éste es otro ejemplo de juego verbal quechua. Y, realmente, un examen de su significado revela una inquietud por los mismos conceptos de fertilidad que hemos estado discutiendo.

"Yn es el llamado de la llama [WP: 318 (320)], y la frase podría ser traducida como: "Solamente la llama, nada más que la llama, yn, el padre [antepasado], solamente la llama". Las llamas eran estrictamente relacionadas con los manantiales, agua y fertilidad, y su sonido ("yn") era comparado al "cantar de los ríos" [WP: 243 (245)]. Considerábanse que habían brotado de los lagos y manantiales en el comienzo del mundo y que regresarán a ellos al fin de éste [Gow y Gow, 1975: 142-43; Flores Ochoa, 1976: 251; Molina: 16-17; Hernández Príncipe: 28-37]. Así se representan tanto a los antepasados como también al flujo de fertilidad a través del tiempo y espacio. En la Vía Láctea

existe una nube negra, que es la constelación de la Llama, la cual es responsable de beber el agua de las lagunas y recircularla a través de la Vía Láctea, para después caer sobre la tierra en forma de lluvia [Avila: 188; ver también Zuidema y Urton, 1976; Randall, n.d.].

Otra denominación en quechua para la Vía Láctea es Mayu, el río celestial [Cobo: 368; Urton, 1981]. Debido a esto, y dado que esta canción era cantada durante la cosecha, no sería descabado sugerir que también involucra un retruécano sobre el vocablo Aymara *llamayu*, que significa "cosecha". Si sustituimos *llamayu* por *llamaya*, la metátesis ecoica resultante es: "Yumalla, llaya, yn, yumalla, yumalla" Solamente el semen, el padre [antepasado], yn, nada más que el semen, solamente el semen".

Es ésta pues, otra canción sobre la fertilidad, entonada durante el inventario de la cosecha. Waman Puma agrega: "En este mes abundancia de comida; se hinche todas las depósitos y las casas de los pobres... para que ayga que comer todo el año, para que no ayga hambre en los pobres en todo el rreyno. Tiene esta cuenta en este mes de mayo, *Aymoray Quilla*". Este es un perfecto ejemplo de la reciprocidad entre el Inka y sus vasallos (los pobres). Los *kuyaq* trabajaban todos juntos para llenar los almacenes, y el Inka, como *waqcha kuyaq*, redistribuía la comida entre los pobres (*waqcha*) de todo el Imperio durante el resto del año (i.e. a través del tiempo y del espacio). De gran importancia es la cuenta de la producción, puesto que es solamente con una cuenta precisa que se puede llevar a cabo una distribución equitativa con la seguridad de que habrá suficiente para todos. De igual modo, Waman Puma indica que aquellos que no contaran bien eran castigados. El término "contar" es *yupay*, y la importancia de la cuenta nos permite entender porqué la palabra también significa "estimar" [GH: 37] y, asimismo, porqué *yupanki* ("tú cuentas") era el epíteto de muchos Inkas. Dada entonces la conexión entre el conteo y la fertilidad, ¿es una mera coincidencia que la palabra *yupay*, dicha al revés, sea *yapuy*—"Arar la tierra" [GH: 365]?

Concediendo de que más evidencia podría hacer falta para probar que estas conexiones eran (o son) hechas en el pensamien-

to andino, el argumento planteado hasta ahora invoca la duda de que tales coincidencias pasaran desapercibidas. El ejemplo demuestra la forma en que la adivinación a través del eco puede conducir a revelaciones cosmológicas. Conexiones verbales y cosmológicas de este tipo no son, por supuesto, una singularidad de la cultura andina. Reichel-Dolmatoff [1971], por ejemplo, ha demostrado una base semántica similar para la cosmología de la tribu Desana en la selva venezolana (14). El presenta un universo basado en conexiones lingüísticas en constante expansión, incluyendo vocablos provenientes de dialectos de otras tribus de la región. El simbolismo semántico empleado por los Desana en descubrir su universo es otro resultado más del proceso de iconicidad metafórica.

El riesgo inherente en encarar de esa manera los estudios etnohistóricos andinos es fácilmente reconocible. ¿Cómo sabemos cuáles conceptos y relaciones existieron realmente y cuáles son ideas que nosotros mismos hemos fabricado a base de nuestra propia percepción de metáforas semánticas? Los ejemplos dados son un paso de esto. Son inconclusos a menos que sean colocados en el contexto de una estructura cosmológica mayor sin contradicciones por parte de otra evidencia etnohistórica, etnográfica y antropológica.

En el ejemplo de la metátesis de mayu a yuma pienso que tenemos un buen argumento. Hemos mencionado que Mayu era también el nombre de la Vía Láctea, el río celestial. Urton [1981: 202-04] averiguó que la nebulosidad blanca producida por la alta concentración de estrellas en la parte meridional de la Vía Láctea se llama actualmente *pusuqu*, o "espuma" e indica (como hemos dicho) que la espuma de los ríos es una analogía del semen. El mismo término (*pusuqu*) es usado en otros ejemplos para describir la forma del óvalo, y Pachakuti Yamki también representó al dios Wiraqochan como un óvalo. El nombre Wiraqochan puede ser interpretado como "espuma del mar, o lago". Debido a éste (y a otros datos), Urton vincula a Wiraqochan con la Vía Láctea. En otro artículo [Randall, n.d.] he argüido en el sentido de que el término quechua *wira*, que significa el sebo blanco y viscoso de la llama o de la alpaca, se aplica también al semen como fuerza vital que fluye por el universo. Todas estas conexio-

nes se encuentran incluidas en la metátesis de mayu (río, Vía Láctea) a yuma (semen) y yumay (inseminar), igual que en el juego verbal derivado de llamayu (la cosecha), llama (como fuerza de fertilidad y recirculador del agua en la Vía Láctea) y uma (agua, cabeza, cumbre).

La metátesis y otros juegos verbales no pueden, en sí, ser utilizados como instrumento metodológico en investigaciones etnohistóricas. De ser ése el caso, encontraríamos sustento para casi cualquier teoría. Sin embargo, la lógica andina no es lineal en el sentido occidental. Se desenvuelve en varios niveles y se extiende en muchas direcciones. El sustento de un argumento, según este sistema, no es, por consiguiente, lineal; consiste en asociaciones y conexiones. Conceptos tales como la conexión entre mayu/río y yuma/semen comentan, interpretan y extienden el conocimiento existente sobre el universo, pero también lo reafirman. El watuq puede plantear el enigma: ¿En qué se parece mayu a yuma? El meditar sobre el acertijo nos conducirá por el serpenteante sendero y los caminos secundarios que acabemos de recorrer a través de interrogantes sobre el lenguaje, la lengua, los palíndromos, y la metátesis; ecos, el flujo de la fertilidad, del agua y del tiempo; la reciprocidad, etc. Pero todo esto funciona sobre la base de una estructura existente. La prueba de la validez de tales asociaciones yace únicamente en su compatibilidad con el concepto andino del universo. La pesquisa etnohistórica continuará refinando nuestro conocimiento sobre el funcionamiento del cosmos incaico y, sobre la base de tal progreso, nosotros también precisaremos refinar y redefinir teorías previas (como la aquí expuesta). Al mismo tiempo, al reconocer la importancia de los juegos verbales, palíndromos y metátesis en la sociedad andina podemos estar en mejores condiciones para comprender conexiones que de otra manera hubieran permanecido ocultas.

VI. LA ESCRITURA EN CONTRA DEL KHIPU: "LO QUE QUIERE DECIR EL QUECHUA, ESO NO SE PUEDE ESCRIBIR"

Quisiera concluir con una anécdota contemporánea, seguida de un mito incaico, ambos indicativos de la complejidad del problema lingüístico en la interpretación de cualquier aspecto del cosmos andino. En el transcurso de una conversación con

un amigo runa, le pedí que tradujera una frase quechua que escapaba a mi comprensión. Dado que su castellano era bastante eficiente, y ya que la frase tenía apenas ocho palabras, asumí de que el proceso no sería difícil. Tras 45 minutos tenía una docena de interpretaciones diferentes, ya que él utilizó palabras en diferentes contextos para demostrar sus significados. Peor aún, muchos de los significados me parecían contradictorios. Frustrado, le dije que tradujera la frase directamente para poder transcribirla al castellano. Más frustrado aún, él me respondió: "Mira, el quechua no es como el castellano. En el quechua todo tiene hartos sentidos, hartos. Todo depende. Se puede decir muchas cosas. Pero lo que quiere decir el quechua, eso no se puede escribir".

El cronista dieciochesco Montesinos [63-71] relató un mito Inka en el cual toda su civilización fue destruida por bárbaros invasores y grandes plagas. Previo a este acontecimiento, los Inkas poseían la facultad de la escritura, pero en el subsiguiente caos, esto se perdió. Imposibilitados de restablecer el Imperio durante 500 años, los sacerdotes hicieron muchos sacrificios al dios Wiraqochan, pidiendo consejo. El dios respondió "que la causa de la pestilencia habían sido las letras, que nadie las usase ni resucitase, porque de su uso le había de venir el mayor daño" [67]. Se prohibió la escritura y los registros pasaron a ser contenidos en hilos anudados, llamados *khipus*.

Sea cual fuere su validez histórica, este relato es también un comentario sobre el conflicto entre los españoles y los Inkas. El tema referente a los poderes destructivos de la escritura yace latente en muchos de los recuentos de los sucesos en Cajamarca que culminaron en la ejecución de Atao Wallpa. En estos relatos, es siempre el obstáculo de la comunicación que causa el rompimiento entre españoles e Inkas, causando así también la completa desorganización del universo andino. Atao Wallpa, al no comprender la Biblia, la arrojó al piso y el resultado fue una masacre que dejó muertos a miles de sus soldados (15).

Ahora, 450 años después de la conquista, la problemática de la relación runa-misti, está todavía visualizada en los mismos términos de la escritura y el lenguaje (16). El quechua está repleto

de significados múltiples que operan en niveles variables y que pueden proyectarse en varias direcciones. Por esa razón es anti-tético a la escritura, la cual limitaría sus significados. Esta es la razón por la que el mito de Montesinos dice que la escritura se sustituyó por el khipu.

Los khipus se utilizaron para llevar registros numéricos, pero tantos cronistas insisten en haber adquirido datos históricos de los khipukamayuy, quienes literalmente leían de sus khipus, que hay poca razón para no creerlo. Morúa [125] es bien específico sobre esto: "...pero lo que a mí más me espanta es que por los mismos cordones y nudos contaban las sucesiones de los tiempos y cuánto reinó cada Inga, y si fue bueno o malo, si fue valiente o cobarde, todo, en fin, lo que se podía sacar de los libros se sacaba de allí...". Pero si un khipu se podía leer como si fuera escritura, ¿por qué no era igual de peligroso?

La respuesta yace en la forma en que cada sistema lo utiliza. Aunque tal vez jamás logremos descifrar el código del khipu como una forma de escritura (estamos mucho más cercanos a entender su significado numérico [ver Ascher y Ascher, 1981]), podemos especular sobre la manera en que era "leído". La escritura es lineal y puede ser comparada a una larga secuencia de nudos que deben ser seguidos de principio a fin. En contraposición, el khipu consistía en un hilo circular central (que también podía ser estirado) y una serie de hilos radiales de distintos colores, cada uno de los cuales podía tener hilos secundarios añadidos. Todos estos hilos contenían nudos de distintas configuraciones. En un sistema así, no hay comienzo ni fin; y el significado se irradia desde el centro, y retorna a él. Nudos de cualquier hilo pueden referirse no solamente al nudo contiguo, sino también pueden estar vinculados a varios otros hilos según su color y la forma del nudo. Dependiendo de la razón de la lectura, los hilos podían ser omitidos o leídos en distintos órdenes (17).

La lógica inka (y andina) es no-lineal y se conforma a un sistema khipu, siendo lo opuesto a uno escrito. Esta lógica, como hemos visto, está basada en la interconexión de todos los elementos del universo. La prueba de cualquier proposición yace en la acumulación de conceptos concatenados que se reafirman mutua-

mente en términos de su compatibilidad. Dentro de esta visión sagrada del cosmos, lo espiritual no podría estar separado de lo material.

Para los Inkas cualquier interrupción en el fluido de energía a través del cosmos, significaba no solamente malestar espiritual, sino también sufrimiento físico: sequías, plagas, terremotos, etc. Es en un sentido muy real que la escritura causó, y podría causar nuevamente, un desequilibrio que conduce a la pestilencia y la destrucción. Cualquier intento de forzar al cosmos dentro de un patrón lineal destruiría la misma naturaleza de ese cosmos, ya que es concebido en términos cíclicos, en el cual el tiempo y el espacio participan en un flujo cíclico de energía, constantemente recirculada a través del universo en diversos niveles.

Dado que el juego verbal es no-lineal, también implica varios niveles de significado que irradian en todas las direcciones. Palabras que se comentan y definen mutuamente, basándose en sonidos similares y metátesis ecoica, pierden su resonancia (la habilidad de expandirse a través del tiempo y espacio, y retornar) cuando se las escribe, porque la lengua en sí es la cifrada esencia de la fuerza vital. "Y eso no se puede escribir".

NOTAS

(1) La cuestión de la influencia aymara en las glotalizaciones del quechua cusqueño no afecta al presente argumento, puesto que la ausencia de tales sonidos (p.e., en el quechua ayacuchano) hace el idioma aún más susceptible al uso de vocablos equívocos.

(2) Torero [1984] volvió a este tema, planteando que la expansión del quechua al norte fue debido a las relaciones comerciales entre la región de Chíncha y la de la costa del Ecuador. Sin embargo, hay que notar que la distinción occidental hecha entre lo sagrado y lo profano no se aplica a las sociedades "teocráticas" del mundo andino. Es así que las "cuasi-monedas" precolombinas mencionados por Torero [*ibid.*: 374], que "consistían en pequeños *tumis* (hachuelas) de cobre y en cuentos menudos ('chaquiras') de *mullu* (conchas de *spondylus*)", fueron ambos de uso más ceremonial que económico en el sentido occidental. El *tumi* era el cuchillo sacrificial de la mayoría de las culturas andinas, mientras que el *mullu* es mencionado por las cronistas como una "co-

mida" sacrificial para las *wak'as*, igual que para confeccionar los collares de los sacerdotes y de la gente noble.

Es de destacar que la balsa encontrada por los españoles en la costa norte peruana antes de la Conquista estaba cargada con veintidós toneladas de mercadería de uso estrictamente de adorno y/o de ceremonia. Dice el texto [Porras Barrenechea, 1967: 66, también citado por Torero, 1984] que la nave llevaba ...pieças de plata y oro para el adorno... maços de quantas y rosecleres y espejos goarnecidos de la dicha plata y taças y otras vasijas para verber trayan muchas mantas... y otras muchas ropas todo lo más dello muy labrado de labores muy ricas... de diversas maneras de labores e figuras de aves y anymales y pescados y arboledas y trayan... esmeraldas y caçadonias y otras piedras y pedaços de cristal y anyme todo esto trayan para rescatar por unas conchas de pescado de que ellos hazen quantas...

Sabemos por medio de los cronistas, igual que del trabajo de Murra [1975: 145-70], la suprema importancia ceremonial dada por las cul-

turas andinas a los tejidos, hasta que una gran proporción de estos llegaron a ser sacrificados a los dioses durante el incanato. El hecho de que estos fueron llevados al Ecuador para cambiar con mullu (un *spondylus* que casi no se encuentra en las costas peruanas), el cual también fue sacrificado a los dioses, nos da una idea de la naturaleza sagrada del intercambio. Siendo el mullu "el alimento favorito de los dioses" de casi todas las sociedades andinas

[Murra, 1975: 258], es de suponer que el dios Pachakamaq también lo requería para su mesa. Debemos concluir, entonces, que la mayor razón para el comercio lejano por las rutas de la costa fue el intercambio de mercadería religiosa y no la profana, puesto que la mayoría de los bienes necesarios para la vida (alimentos más que todo) se podían haber conseguido en sitios no tan remotos. En tal caso, se puede suponer que el idioma quechua utilizado para efectuar ese comercio también fue especializado en cuanto a las referencias a la mercadería sagrada. Parecería muy raro si cada remesa de estos bienes no fuera acompañada por un sacerdote quien podía dirigir el manejo de los objetos de acuerdo a las normas religiosas, y quien era entrenado en el uso del idioma sagrado.

El hecho de que hay actualmente pocos datos sobre la existencia del quechua en la zona ecuatoriana de Guayas y Mantas es explicado por Torero [1984: 401] por los factores de que el quechua fue el segundo idioma de los habitantes

y de que la población indígena declinó rápidamente después de la Conquista. Según Moya [1984: 396], el intercambio de mullu en la zona puede haber existido desde 1500 a.c. (cultura Chorrera), pero Pachakamaq no apareció como un centro poderoso hasta el siglo VIII d.c. [Torero, 1984: 371].

(3) Cuando consideremos las razones que tuvo Pizarro para establecer su ciudad principal en el valle del Rimaq, debemos tomar en cuenta que él tenía, sin duda, sus asesores indígenas, quienes le habrían avisado del significado del sitio, ya que hatun rimaq significa "el que manda a todos" (mediante el control del idioma).

(4) Un factor a ser considerado en este debate es la superposición contemporánea de los vocabularios quechua y español. Hasta donde sé, no se ha realizado un estudio del porcentaje de palabras de cada idioma que se han incorporado al otro, pero es claro que la abrumadora mayoría es del español al quechua; y en las comunidades mestizas donde el quechua es la lengua materna (pero en las cuales las estructuras políticas y sociales son principalmente españolas) el porcentaje de palabras de raíz hispana es más del 30%. Aunque parecería cierto que el quechua es más abierto a vocablos foráneos (por ejemplo, *señalakuy*) existen también transposiciones similares al español. Cualquier verbo que-

chua puede fácilmente penetrar la construcción gramatical española (*munay*, "querer", se transpone en 'munar' con las formas 'muno', 'munas', "muna", etc.). sin embargo éste es raramente el caso, aun cuando el verbo quechua no posea una traducción española adecuada. Por ejemplo, *chirapay*, "llover mientras el sol brilla", se convierte fácilmente en 'está chirapando'. El uso de esta expresión despierta sonrisas indicando que es perfectamente comprensible, aunque no del todo aceptable. Aunque existen, por supuesto, excepciones, éstas son poco comunes; y esto parecería indicar que la sociedad dominante es más propensa a imponer su idioma sobre pueblos sojuzgados. Esto, sin embargo, es un argumento mucho más complicado de lo que aparenta ser. El idioma es un medio para penetrar en otra sociedad o cultura y, así, los pueblos mestizos están compuestos de gente que posee un mayor deseo de ingresar a la cultura dominante. Pero retienen una ambigüedad sobre esto debido al reconocimiento de los valores inherentes de la sociedad que están dejando atrás. De esta manera, es bastante común escuchar a esta gente lamentarse del hecho de que el quechua que hablan ya no es "puro".

Por otro lado, quechua-parlantes monolingües en comunidades indígenas utilizan palabras españolas para propósitos personales, no pudiendo así considerarse ya al español como relacionado a la cultura dominante, sino como completamente incorporado. Un ejemplo de

esto es la palabra *parlay* que proviene del "parlar" (charlar) en el antiguo español. La palabra ha caído en desuso en español, pero en quechua es utilizado para referirse a conversaciones informales en oposición a *rimay*, que se refiere a diálogos más formales. En similar manera, he escuchado, de parte de gente indígena, de cómo un verdadero *runa* (hombre o mujer que ejemplifica los valores de la sociedad andina) debe de ser católico. Esto es, el mismo término "católico" se refiere a una adhesión a valores tradicionales anteriores a la conquista.

El punto a establecerse es de que cualquier investigación de la evolución del quechua y el aymara, y sus mutuas relaciones, debe de ser hecho dentro del contexto sociológico de su desarrollo histórico. Ningún argumento puramente lingüístico puede sostenerse sin evidencia etnohistórica adecuada para apoyarlo.

(5) Es de destacar que el quechua en sí posee términos para estos conceptos: "Mauccarimay. Vocablos antiguos" [GH: 233]; y "Mircca simicta rimak. El que habla la lengua mezclada de otras ajenas" [GH: 242]. González Holguín [376] señala que él omitió de su diccionario "los vocablos que llaman curiosos y galanos, y yo los llamo vanos, porque no traen mas que vana ostentación pues no se vsan agora ni se entienden...". Evidentemente, esos vocablos "curiosos y galanos" que "no se vsan agora" eran los mismos vocablos

mencionados en la *Doctrina* como “exquisitos y oscuros” que “se vsauan antiguamente, y agora no”. En ese caso, no es que no se los entendían, sino que ocultaban sus significados al cura jesuita.

(6) Bertonio [II, 98] define la palabra “Cchusllunca” como “una pequeña ave marron y amarilla”; y también dice que “Cchusllunca hupa” es “quinoa amarilla”. Esto relacionaría a ch’usllu al color amarillo; pero esto no parece guardar relación con la alpaca (aunque no debería descontarse el que una alpaca, sacrificada al amarillo sol, pudiera verse así conectada al color amarillo).

(7) Los vocablos aymaras generalmente exigen una vocal final, mientras que el quechua es indiferente a esta ley. Existen numerosos casos de la misma palabra siendo utilizada en ambos idiomas con la sola distinción siendo la vocal final en aymara: *sipas* (Q.), *sipasi* (A.); *qhapaq* (Q.); *qhapaqa* (A.). De tal forma Cerrón-Palomino [1986:405] argumenta que estas palabras “están clamando a gritos su procedencia a partir [del quechua]”. Hardman [1986: 410], sin embargo, ha notado que la vocal final en aymara es frecuentemente dejada de lado (o vocalizada tan sutilmente como para pasar desapercibida) en forma tal que los quechua-parlantes podrían, muy fácilmente, haberse apropiado de palabras en aymara sin jamás percatarse de la terminación vocal. En el caso que aquí presentamos, la “u” final de “lluchusu” ha sido obviada cuando procedía a “callu” pero no

a “caura” (¿tal vez debido a una repulsión por la repetición del sonido “u” al final de dos palabras consecutivas?). Sin embargo, la deliberada apropiación dentro de este contexto lo era del término como aplicado a “callu”, y nuevamente sugiere que un argumento puramente lingüístico no necesariamente explicaría apropiaciones de uno u otro lado.

(8) La incorporación de la palabra castellana “señal” en el nombre del rito (Señalakuy) es otro ofuscamiento lingüístico de la intención de la ceremonia. El nombre original en quechua es tema de debate, pero ya que se refiere al acto de horadar las orejas de los animales en la misma forma en que los Incas horadaban las suyas prosobrevive hoy en día como el *corte-pelo* el cual, en parte debido a que es la traducción española de la palabra, es una costumbre aceptable y tolerada por la Iglesia.

El varachikuy era un rito de pubertad en el cual los muchachos por primera vez recibían sus “taparrabos” o *waras*. Tras la conquista, las comunidades indígenas adoptaron y transformaron el sistema político español de la “vara” a sus propios términos. Así, la iniciación de un joven a la sociedad adulta es indicada por su ingreso a la jerarquía política y su aceptación de una vara como símbolo de su posición. Se constituye así, en un *varayoc* —generalmente pronunciado *warayuq*. Este es otro ejemplo de la manipulación del lenguaje para así preservar una tradición anterior a la conquista.

Esto también debe ser tomado en cuenta al considerar las relaciones entre quechua y aymara tratada en la Nota 1. Una sociedad conquistada es apta a adoptar palabras de los conquistadores para fines subversivos o protectores. Por ejemplo, el festival andino contemporáneo del Cruz Velakuy (Velar la Cruz) debe tener su origen en el *paqarikuy* de antes de la conquista, que era un rito funerario 'pagano' [ver Randall, 1987].

(9) Descubrí otro exquisito ejemplo de esto al estar conversando con un amigo runa sobre hitos demarcadores de límites. En castellano estos se denominan "mojón"; y mi amigo los llamaba "múhun", lo cual tomé como la pronunciación quechua de la palabra. Después de un largo rato de tratar el tema, me di cuenta de que él estaba incorporando ideas que giraban en torno a "semillas", ya que las fronteras tienen que ver con el punto de generación, donde las fuerzas de la naturaleza rústica fertilizan los sembríos cultivados. Comprendí, así, que el uso contemporáneo de la palabra "muhun" en realidad refleja un juego de palabras sobre el vocablo en castellano combinado con el *muhu* quechua, que significa "semilla". Este, entonces, es otro claro ejemplo del uso del juego de palabras para poder expresar la cosmología andina (que mi amigo pareciera ajeno a estas conexiones lingüísticas indicaría que el concepto habría sido incorporado en un momento muy lejano por los chamanes andinos).

(10) Que es un palíndromo deliberado está claramente indicado por Morúa:

...y para ver si era verdad lo que acerca desto cuentan estos indios, quise poner aquí a las espaldas las cuatro fuentes y los nombres y el canto triste... para ver por la figura si se comunicaban unas a otras, y vi ser cosa maravillosa como la figura la ñusta...".

(11) En la última sección de este artículo comento sobre las razones por las cuales el retruécano, o juego de palabras, es antitético a un idioma escrito. Un problema es rápidamente aparente aquí: *llalla* no se parece en nada a *yaya* en papel; pero sus sonidos son lo suficientemente similares como para poder confundirlos fácilmente. Esta es una manera en la cual la palabra escrita limita lo significante.

(12) Es interesante mirar las palabras quechuas de parentesco en términos de una metátesis ecoica. Todos aquellos términos que son repetición de una sílaba indican obligaciones recíprocas. Un niño recibe de sus padres (*yaya*, *mama*) y debe devolver. Los padres reciben del niño (*wawa*) y deben corresponder hasta que el niño tenga la edad para defenderse, cuando él/ella ha dejado de ser *wawa*. Entre hermanos la única relación simétrica es aquella entre mujeres quienes se tratan entre sí de *ñaña* (de hecho, esta es la única relación totalmente simétrica en todo el sistema de parentesco). En esa forma, la hermana de la madre de un niño es también llamada *mama* por éste, ya que ambas

son iguales entre sí. El único otro término quechua de parentesco con sílaba repetida es *kaka*, que es el hermano de la madre de un hombre. El *kaka* es tan importante para el desarrollo y educación de un hombre como lo son sus padres y, consiguientemente, mantiene el mismo tipo de obligación recíproca hacia él (en la vida andina contemporánea, el papel del *kaka* ha sido reemplazado hasta cierto punto por el padrino). El término *kaka* abarca también a todos los parientes masculinos de una esposa o madre. Ellos son representantes de las fuerzas externas de fertilidad y fuerza [Randall, s.f.]; y así, el mismo tipo de relación recíproca se extiende también a ellos (un hombre debe alcanzar hasta ellos y dar, para poder así recibir fertilidad y fuerza de cambio).

Es de notar que el *kaka* también fue relacionado con el dios de los truenos [Randall, s.f.], así que la palabra *kakakakay* significa "Tempestad de truenos" [GH: 130], siendo la tempestad la llegada de las fuerzas fertilizantes y poderosas del más allá. Dado que *kay* es "El ser esencial de naturaleza, o esencia" [GH: 49], *kakakakay* refiere al ser esencial del trueno, el cual es transmitido a este mundo (*kay pacha*) mediante las tronadas.

- (13) *Unu* es un vocablo propio del Cusco y parece no haber existido en el quechua del Chinchaysuyo en la costa central. En consecuencia, uno se pregunta si no habría sido inventado por los amawta. Aparte del hecho de que es un pa-

lándromo concerniente a la fertilidad, existen otros argumentos para apoyar tentativamente la idea. La palabra aymara *uma* significa agua; la misma palabra en quechua significa "cabeza" y "cumbre de montaña". Los nombres que los cronistas dan para el sumo sacerdote de los Inkas son todas variaciones de una palabra transcrita como "Villao-ma". Garcilaso [I, 166] explica que esto sería "Willaq Uma", o, "la cabeza que habla". Aldeanos contemporáneos también me han dado la misma interpretación. Sin embargo, González Holguín [355] y Bertonio [II, 377] dicen que la palabra para hechicero era "umu". Esto podría explicarse por el intento de incorporar los dos significados de la palabra *uma* en el concepto del sacerdote, manteniendo mientras tanto el palíndromo que expresaba la idea de que el sacerdote hablaba con el más allá y recibía respuestas (como en los ecos). Al usar la palabra *unu* para denominar agua, los amawta podían comunicar que tanto *uma* como *unu* estaban contenidos en la palabra "umu".

- (14) Un ejemplo es de particular relevancia para el presente argumento. Reichel-Dolmatoff cuenta un mito en el cual los hombres que molestan sexualmente a las mujeres son descritos como tábanos; y nota que en Desana, "el tábano es denominado *nura-mëe*, un vocablo que deriva de *nuriri*, picar o insertar el pene, y el sufijo *mëe*, que significa el poder para producir". Continúa, diciendo: que la palabra castellana *estro* significa: "1. tábano, aguijón.

2...Período de...ardor sexual en los mamíferos. 3.... moscardón". Una definición para moscardón es "Persona impertinente que molesta...lascivamente". Estas asociaciones hechas en el Desana y el español ocurren también en quechua. Otro significado de yuma es "el aguijón de un insecto"; mientras que yu-may es "picar" [Lira: 343].

Este tipo de simbolismo lingüístico es un producto evidente de "iconocidad metafórica" ya que el concepto de tábanos y moscardones como hombres lascivos no es semántico sino metafórico. Dado que este proceso existe en todas las culturas, ciertamente no es asombroso notar su ocurrencia en la sociedad andina. Sin embargo, una vez que vemos que para los Inkas (y probablemente para otras civilizaciones pre-colombinas) tales conexiones eran conscientemente perseguidas por los sabios y chamanes de la sociedad, entonces debemos contar con hallar un tesoro de asociaciones basadas en juegos de palabras que sea verdaderamente asombroso.

(15) Según Montesinos, el Inka reinante en la época de la peste y destrucción se llamó Titu Yupanki Pachakuti. Igualmente el Inka que dirigió un estado independiente contra los españoles se llamó Titu Kusi. "Ttittu", según González Holguín [344], significa "palabra oscura o cosa difícil de entender o saber". Titu Kusi mantuvo a los españoles neutralizados a través de tratados y treguas continuas, que nunca llegaban a dar fruto. Se puede suponer que ésta fue una es-

trategia astuta por parte del Inka, en la cual utilizó un lenguaje oscuro y difícil para confundir a los españoles.

(16) Los Desana se llaman a sí mismos "wira/ viento, o wirá-porá/ hijos del viento". Ellos conciben a la Vía Láctea como una "madeja de viento" que es "interpretado como un inmenso flujo seminal que fertiliza... la biósfera subyacente" [Reichel-Dolmatoff: 43].

Al hablar de Wiraqochan, podemos notar otra manera en la cual la gente andina ha cambiado el quechua. Para cuando se hizo evidente que era un error identificar a los españoles como Wiraqochan, el epíteto se encontraba demasiado arraigado para cambiarlo. Es muy probable que es ésta la razón por la que Wiraqochan ya no es mencionado como un dios en la religión andina, y he argüido [Randall, 1982] que ha sido reemplazado por Inkari. Es así interesante notar que una palabra para la fuerza vital que permea los objetos sagrados (*illa*) es "inka" (enqa, inqa [cf. Gow y Gow, 1975]). Este significado no ocurre en diccionarios del siglo XVI, y parecería que es una sustitución, posterior a la conquista, de "wira" en concordancia con la transformación del dios de la fuerza vital de Wiraqochan a Inkari.

(17) Hay en la literatura occidental varios intentos experimentales de utilizar la escritura de esta manera. *Finnegan's Wake* de Joyce, que comienza en la mitad de una

frase y termina en la primera mitad de la misma frase, es un ejemplo sobresaliente. *Rayuela* de Julio Cortázar, está construida en una manera aún más similar al khipu. Puede ser leída de principio a fin, pero también es una novela completa cuando ciertos capítulos son leídos en una

secuencia dada por el autor (mientras que otros capítulos son omitidos). Finalmente, Cortázar también escribió otra novela titulada 62 que es una elaboración del capítulo 62 de *Rayuela*. Esta novela podría compararse con uno de los hilos secundarios del khipu.

AGRADECIMIENTOS

Lliu apukunaman, awkikunaman, lugarkunaman. Yachachiqniyman, N. Ccahuana. A Feliciano Foco Quispe; a Epifanio Quispe; a Jesús Qhana Tito; a Lucas Silva. A Alberto Miori por su traducción. A todos: Imasmari, imasmari.

BIBLIOGRAFIA

Nota: Se utilizan las siguientes abreviaturas en el texto: Bertonio, 1956 [B]; González Holguín, 1952 [GH]; Lira, 1982 [Lira]; Pachakuti Yamki, 1950 [PY]; y Waman Puma, 1980 [WP].

ADELAAR, Willem F.H.

1986 "La relación quechua-arú: Perspectivas para la separación del léxico", *Revista Andina*, No. 8, Cusco.

ALLEN, Catherine

s.f. *The Incas Have Gone Inside: Pattern and Persistence in Quechua Iconography*, M.S., Washington.

ARANGUREN PAZ, Angélica

1975 "Las creencias y ritos mágico-religiosos de los pastores puneños", *Allpanchis Phuturinga*, No. 8, Cusco.

ASCHER, Marcia, y ASCHER, Robert

1981 *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics and Culture*, Ann Arbor.

AVILA, Francisco de

1980 *Rites et traditions de Huarochiri* [Gerald Taylor, ed. & [c. 1608] trans.], Paris.

BERTONIO, Ludovico

1956 *Vocabulario de la lengua aymara*, La Paz.
[1612]

BETANZOS, Juan Diez de

1924 *Suma y narración de los Incas*, Lima.
[1551]

BURNS OLYNN, William

1981 "Introducción a la clave de la escritura secreta de los Incas", *Boletín de Lima*, Lima.

CARPENTER, Lawrence

s.f. "Quechua Postulates: Their Linguistic and Cultural Manifestations", M.S., Jacksonville.

CERRON-PALOMINO, Rodolfo

1985 "Panorama de la lingüística andina", *Revista Andina*, No. 6, Cusco.

1986 "Comentario sobre 'La relación quechua-arú' (de Willem Adelaar)", *Revista Andina*, No. 8, Cusco.

CIEZA DE LEON, Pedro de

1984 *Crónica del Perú* (Primera Parte), Lima.

[1553]

COBO, Bernabé

1956 *Historia del Nuevo Mundo*, Cusco.

[1653]

DELGADO ARAGON, Julio

1971 "El señalakuy", *Allpanchis Phuturinga*, No. 3, Cusco.

DUVIOLS, Pierre

1976 "La Capacocha", *Allpanchis Phuturinga*, No. 9, Cusco.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1982 "Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en torno al Anónimo de Charcas de 1604", *Aula Quechua* [Rodolfo Cerrón-Palomino, ed.], Lima.

FLORES OCHOA, Jorge A.

1976 "Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores", *Journal de la société des américanistes*, Paris.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca

1976 *Comentarios reales de los Incas*, Caracas.

[1609]

GONCALEZ HOLGUIN, Diego

1952 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada*

[1608] *Lengua Qquichua o del Inca*, Lima.

- GOW, David y GOW, Rosalind
1975 "La alpaca en el mito y el ritual", *Allpanchis Phuturinga*,
No. 8, Cusco.
- GOW, Rosalind y CONDORI, Bernabé
1976 *Kay Pacha: Tradición oral andina*, Cusco.
- HARDMAN, Martha
1986 "Comentario sobre 'La relación quechua-arú' (de Willem
Adelaar)", *Revista Andina*, No. 8, Cusco.
- HERNANDEZ PRINCIPE, Rodrigo
1923 "Mitología Andina", *Inca*, Vol. I, Lima.
[1622]
- ISBELL, Billie Jean
1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean
Village*, Austin.
- ISBELL, Billie Jean y RONCALLA FERNANDEZ, Fredy Amilcar
1977 "The Ontogenesis of Metaphor: Riddle Games among
Quechua Speakers Seen as Cognitive Discovery Procedures",
Journal of Latin American Lore, No. 3, Los Angeles.
- LIRA, Jorge
1982 *Diccionario Kkechuwa-Español*, Bogotá.
[1941]
- MANNHEIM, Bruce
1986 "Comentario sobre 'La relación quechua-arú' (de Willem
Adelaar)", *Revista Andina*, No. 8, Cusco.
- MANNHEIM, Bruce y NEWFIELD, M.
1982 "Iconicity in Phonological Change", *Papers from the 5th
International Conference on Historical Linguistics* [A,
Ahlqvist, ed.], Amsterdam.
- MOLINA [El Cusqueño], Cristóbal de
1943 *Fábulas y ritos de los Incas*, Lima.
[1573]

- MONTESINOS, Fernando de
1930 *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú*, Lima.
[1644]
- MORUA, Martín de
1921 *Origen de los Incas*, Lima.
[1590]
- MOYA, Ruth
1984 "Comentario sobre 'El comercio lejano y la difusión del quechua' (de Alfredo Torero)", *Revista Andina*, No. 4, Cusco.
- MURRA, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima.
- NUÑEZ DEL PRADO BEJAR, Juan Víctor
1970 "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba", *Allpanchis Phuturinqa*, No. 2, Cusco.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1973 *De Adaneva a Inkarrí*, Lima.
- PACHAKUTI YAMKI SALLQAMAYWA, Joan de Santa Cruz
1950 "Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú", *Tres relaciones peruanas*, Asunción.
[1613]
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1967 *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*, Lima.
- RANDALL, Robert
1982 "Qoyllur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades", *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Lima.
1987 "Communication with the Other World in *The Tale of Issicha Puytu*", *Journal of Latin American Lore* [in press], Los Angeles.
s.f. *Of Time & the River: The Cycle of History & Energy in Inka Cosmology*, M.S., Ollantaytambo.

- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1971 *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago.
- ROJAS ROJAS, Ibico
1980 *Expansión del Quechua: Primeros contactos con el castellano*, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1983 *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*, Lima.
- TAYLOR, Gerald
1976 "Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri", *Journal de la société des américanistes*, Paris.
- TORERO, Alfredo
1974 *El quechua y la historia social andina*, Lima.
1984 "El comercio lejano y la difusión del quechua: El caso de Ecuador", *Revista Andina*, No. 4, Cusco.
- URTON, Gary
1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*, Austin.
- WAMAN PUMA DE AYALA, Felipe
1980 *Nueva crónica i buen gobierno* [John Murra & Rolena
[1613] Adorno, eds.], México.
- ZUIDEMA, R.T. y URTON, Gary
1976 "La constelación de la Llama en los Andes peruanos", *Allpanchis Phuturinqa*, No. 9, Cusco.