

# El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas

Rodolfo Cerrón-Palomino  
Apartado Postal No. 210035  
Lima 21, PERU  
rcerron@pucp.edu.pe

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

Cantos de Andrada ([1586] 1965: 307)

## 1. Noticias

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

Pues bien, a estar únicamente por las noticias de Garcilaso, a quien suele tildársele de “fabulador”, e incluso las de Cobo, cuya información tardía podría suscitar dudas, habría suficientes razones para no tomar demasiado en serio la veracidad del mencionado idioma arcano. De hecho, en tales términos se pronunciaba Johann Jakob von Tschudi, hasta antes de toparse con un dato más temprano, además de espontáneo y desinteresado, como el ofrecido por el corregidor Rodrigo Cantos de Andrada, en su

“Relación de la Villa Rica de Oropesa y minas de Guancavelica” (cf. Cantos de Andrada [1586] 1965: 307; ver epígrafe). Ante tan reiterado testimonio, coincidente con el proporcionado por el Inca, el filólogo y viajero suizo declara que se inclinaba “a no impugnar de manera absoluta, como lo he hecho hasta ahora, la exactitud de aquella afirmación, aunque no se han disipado todas las dudas que al respecto abrigo” (cf. Tschudi [1891] 1918: I, 164). Tales dudas tenían que ver con la procedencia del léxico que el Inca Garcilaso atribuye a la “lengua particular”.

## 2. Corpus léxico

El material léxico que el Inca adscribe, a veces implícitamente, al idioma particular, consiste de un grupo de voces que en su mayor parte son nombres propios -- antropónimos y topónimos--, cuya significación, incapaz de extraerla a partir de su quechua materno, escapaba a la competencia lingüística del ilustre mestizo. En efecto, a lo largo de sus *Comentarios* irá señalando tales nombres, declarando ignorar su significado, y, por consiguiente, atribuyéndolos al idioma secreto. Tal ocurre, por ejemplo, al discurrir sobre los nombres <Ayar> (I, XVIII, 46-47), <Manco> (I, XXIV, 58), <Roca> (II, XVI, 99), <Collcampata>, en su primer componente <collcam> (VII, VIII, 104), así como sobre los nueve de los once linajes de la lista que le hacen llegar los descendientes directos de los incas acompañando una carta fechada en Valladolid el 16 de abril de 1603, en la que le piden que interceda por ellos ante el Rey para que se les exonere del pago de tributos (IX, XL). Además del genérico <panaca>, figuran allí (ver p. 296) como enigmáticos, “porque son nombres de la lengua particular que los Incas tenían para hablar ellos entre sí unos con otros”, <Chima>, <Rauraua>, <Hahuanina>, <Maita>, <Usca>, <Uicaquirau>, <Ailli> y <Çocço>. Un nombre común atribuido a la misma lengua es <corequenque> (XXV, III, 63). Topónimos adscribibles a dicha lengua serían asimismo <Carmenca> (VII, VIII, 105) y <Chaquillchaca> (VII, VIII, *ibidem*), este último por lo menos en su primer componente. Y en un caso aislado --el de <Cozco>--, afirma “que en la lengua particular de los Incas quiere dezir ombligo de la tierra” (II, XI, 89). Dicha lista, sobra decirlo, sólo corresponde a los nombres que merecen comentario etimológico por parte del Inca, pues no es difícil adivinar que otros muchos términos, que no son objeto de su atención especial, habrían sido atribuidos igualmente a la lengua particular. Por lo demás, hay que lamentar que Cobo, quien refiere que don Alonso Topa Atau “todavía se acordaba [...] de algunos vocablos della” (*op. cit.*, 64), no nos los haya transmitido.

Ahora bien, la reacción de los estudiosos ante la noticia del idioma particular, y su consiguiente filiación estuvo librada a la posibilidad de interpretar, parcial o íntegramente, los vocablos garcilasianos ofrecidos en el párrafo precedente. Tales disquisiciones etimológicas se limitaban a entroncar dichos nombres ya sea con el quechua o con el aimara, dependiendo de la pericia y familiaridad que el investigador podía tener respecto de estas dos lenguas. De acuerdo con dicha práctica, no siempre efectuada de manera razonada ni mucho menos sistemática, en este último caso previsiblemente dada la época y la formación de los estudiosos, los vocablos antedichos podían recibir una filiación quechua y/o aimara, y, por ende, cualquiera de estas lenguas, imaginadas como formas primigenias, podían hipotetizarse como el idioma secreto. De este modo se pronuncian en favor del quechua Hervás y Panduro ([1800] 1976: 240), Markham ([1871] 1902: 54-56) y Riva Agüero ([1930] 1966: 140); y por una filiación aimara se declaran d'Orbigny ([1839] 1944: II Parte, 176, 190, 193) y Forbes (1869), citados por Middendorf, y el propio filólogo germano (cf. Middendorf [1891] 1959: 89). Un caso aparte es el del estudioso boliviano Oblitas Poblete (1968: 17-23), para quien el idioma secreto sería el *callahuaya*, la lengua profesional de los herbolarios de Charazani (provincia de Bautista Saavedra, La Paz).

De los autores mencionados, que sepamos, sólo Markham, Middendorf y Oblitas Poblete discuten, en mayor o menor detalle, la posible etimología de los vocablos

garcilasianos. Por lo que toca a Markham, que reduce la lista a once términos, su afán es demostrar que la mayoría de ellos, si no todos, provendrían del quechua y no del aimara, para lo cual procede a examinarlos en función de las semejanzas que él percibe entre ciertos vocablos (o parte de ellos, allí donde se divisa un compuesto) y sus posibles correlatos encontrados en los repositorios léxicos quechuas, pero que al mismo tiempo están ausentes en los del aimara, aunque, como era de esperarse, algunos de ellos resultan simplemente inidentificables. De más está señalar que en tales disquisiciones está ausente todo prurito por la fidelidad e integridad formal de los vocablos, cuya variación notacional en las fuentes no suscita ninguna inquietud, de tal manera que ni siquiera los términos que el autor examina coinciden con sus versiones garcilasianas (incluso concediéndoles un margen a las inevitables erratas tipográficas). Como resultado de ello, la identificación formal de los términos (o parte de ellos) se hace mediante cortes y segmentaciones arbitrarias y asociaciones semánticas por lo general antojadizas. Por su parte, Middendorf, que se ocupa expresamente sólo de uno de los vocablos en cuestión --el de <Collcampata>--, despeja cómodamente la perplejidad garcilasiana ante el elemento <collcam> de dicho compuesto (quitado *pata*, cuyo significado de 'andén' nadie discute) a la par que aclara el silencio de Markham frente al "sobrante" <m> del mismo, que al historiador británico ni siquiera lo perturba, ya que, por lo demás, identifica correctamente <collca> como 'almacén'. Para el ilustre viajero germano, profundo conocedor del quechua y del aimara, el topónimo en cuestión significaría "la terraza del granero", donde la consonante nasal <m> debía interpretarse como la marca genitiva aimara *-na*, sincopada en *-n* y devenida en *-m* por su asimilación con la bilabial de *pata*. Según esto, el nombre compuesto, cuyos formantes son compartidos por ambas lenguas, respondería sin embargo a una estructura genitiva claramente aimara<sup>1</sup>. La consideración de términos como éste y de otros topónimos llevará al autor a sostener su hipótesis de la filiación aimara del idioma particular. Finalmente, Oblitas Poblete cree explicar, por el callahuaya, no sólo algunos de los vocablos garcilasianos sino también el resto de los antropónimos incaicos, de igual forma que otros nombres tanto propios como comunes, la mayoría de los cuales pueden pasar tranquilamente como quechuas y/o aimaras. Las etimologías postuladas por el investigador boliviano son completamente absurdas y mucho más gratuitas que las de Markham, explicables, entre otras razones, por su postulación a priori de que la "lengua particular" a la que se refería el Inca Garcilaso<sup>2</sup> era precisamente la callahuaya.

Llegados a este punto, ¿qué podemos decir respecto de los vocablos garcilasianos mencionados? Admitiendo la dificultad inicial del carácter de la transcripción de los mismos, tal como han llegado a nosotros, y a falta de alternativas más confiables que las proporcionadas por el Inca<sup>3</sup>, creemos que es posible postular, a manera de hipótesis, algunos entronques etimológicos más firmes para una porción de tales nombres, cuyo origen sería quechua en unos casos y aimara en otros, aunque en algunas instancias podían también ser compartidas por ambas lenguas.

Pues bien, dejando de lado los casos de <Collcampata> y <Roca>, que ya fueron vistos, podríamos explicar por el quechua los antropónimos <Ayar>, <Usca> y <Çocço>, así como el topónimo <Chaquillchaca>. Para el primero, Gonçález Holguín ([1608] 1990: I, 39) nos proporciona el significado de "quinua silvestre", que cuadra perfectamente dentro de la nomenclatura alegórica de los hermanos llamados precisamente "Ayar" (cf. *cachi* 'sal' y *uchu* 'ají')<sup>4</sup>; para el segundo, postulamos el significado de 'pequeño' o 'menor', proveniente de *\*uchuk*, pero aimarizado, siguiendo las reglas de la lengua, en la forma de *usk'a* (cf., en el aimara actual, *husk'a*), tal como lo hemos demostrado en otro lugar (cf. Cerrón-Palomino 1995: nota 9)<sup>5</sup>; para el tercero propondríamos, coincidiendo esta vez con Markham, el significado de *\*suqsu-* 'enfermar', pero posiblemente en su forma derivada de *suqsu-q* 'enfermizo', con la marca agentiva suprimida (cf., en efecto, Cobo, *op. cit.*, XII, X, 77: <Socsoc>). Para el topónimo, en fin, tendríamos que apoyarnos nuevamente en el jesuita cacereño, quien nos da el significado del primer elemento del

compuesto: <chaquill> “ouas de hoja menuda en el agua” (cf. Gonçález Holguín, *op. cit.*, I, 97), de manera que estaríamos frente a 'puente sobre agua con las tales algas'. Al quechua también podría atribuirse <panaca>, proveniente de \**pana* 'hermana de varón', seguida del topicalizador *-qa*, significado afín al sistema matriarcal de descendencia de los incas. Y, por lo que toca a <Hahuanina>, creemos que la notación garcilasiana es errática, explicable por el hecho de haber sido tomada de segunda mano. Sobre la base de un dato proporcionado por Betanzos (*op. cit.*, I, XXXII, 150), donde encontramos la variante <Haguaymin>, que podría ser reinterpretada como \**haway-ni-n*, el nombre podría haber significado literalmente 'sus-los-de-afuera', aludiendo a los descendientes de Pachacutec, quien, de acuerdo con la información betancina, dispuso que “ninguno de sus descendientes [...] poblase de la parte de afuera de los dos arroyos del Cuzco [el Huatanay y el Tullumayo], y a los descendientes deste Inga Yupangue llamaron desde entonces hasta hoy *Capac aillo Inga Yupangue Haguymin*” (énfasis agregado). Finalmente, en <Carmenca> resulta imposible no asociar la porción <nca> con el participio quechua \**-nqa*, que significaba 'lugar en donde...', aunque por el momento sea difícil identificar la posible raíz léxica \**<carmi>*.

De otra parte, los términos adscribibles al aimara vendrían a ser <Cozco>, <Manco>, <Rauraua> y <Chima>. Sobre la etimología del primero, que en aimara hace referencia a una variedad de lechuga, y que luego pasa a ser equivalente de 'piedra donde se posó la lechuga' (*qusqu qaqa*), ya nos hemos ocupado en una nota especial (cf. Cerrón-Palomino 1997d). De modo que el significado de “ombligo de la tierra” que le da el Inca Garcilaso es pura y llanamente etimología popular. Para <Manqu> postulamos \**mallqu*, que alternaba como *mayqu* (cf. Bertonio [1612] 1984: II, 213), y que significaba “señor de vasallos”. Así, en efecto, lo ha sostenido, entre otros, Uhle ([1910] 1969: nota 57), aunque pasando por alto la diferencia consonántica: hoy podemos decir que la alternancia /□/ ~ /n/ no es infrecuente en las lenguas andinas, como lo demuestran las variantes quechuas *mallta* ~ *manta* 'mediano', *llullpay* ~ *llumpay* 'demasiado' (cf. también en aimara colonial la variación *uña-* ~ *ulla-* 'ver'). A su turno, <Rauraua> se deja explicar a partir de \**lawrawa*, que Bertonio define como “pluma del paxaro Caque, dellas coloradas, dellas azules, y otras amarillas muy largas” (cf. *op. cit.*, II, 192: <laurahua>), donde <caque> se define a su vez como “paxaro grande y negro” (*op. cit.*, II, 37). Se ve entonces que la consonante inicial del término fue reinterpretada por el Inca como /r/, satisfaciendo de esta manera una de las propiedades fonológicas que el autor le atribuye al quechua cuzqueño: la ausencia de /l/ (cf. Cerrón-Palomino 1991: § 2.2). En fin, para <Chima>, apelativo del linaje de Manco Capac, podría postularse \**<cchimakha>* “flor encarnada” (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 85), donde sin embargo queda por explicar la sílaba final, que bien podría ser el marcador de tópico *-xa*.

De la lista de panacas quedarían por explicar <Maita>, <Uicaquirau> y <Ailli>, así como también el nombre particular del ave <corequenque> (conocida como *allqamari* en aimara). Dejando de lado el primero, que resulta enigmático (pero cf. <Usca Mayta> 'Maita el Pequeño'), el segundo ha sido atribuido por Markham al quechua, a partir de la asociación del componente <quirau> con <qquirau> “cuna de niños” (cf. Gonçález Holguín, *op. cit.*, I, 310), quedando al aire la primera parte del compuesto y trayendo por los cabellos el significado del vocablo en general. Sobre <corequenque>, que el estudioso británico registra como <coraquenque>, sólo hay que decir que su notación lo conduce engañosamente a identificar el componente <cora> como *qura* 'herbazal', dándole el significado extendido de “terreno de pastoreo” (!). Su asociación con *quri* 'oro', por muy tentadora que sea, nos deja con el enigma de lo que podría ser su aparente núcleo: <quenque>. Finalmente, en vista de que Cobo recoge <Aucayllo Panaca> (cf. *op. cit.*, XII, X, 73), como nombre de la descendencia de Yahuar Huacac, sospechamos que la forma <Aylli> que da el Inca está, además de distorsionada, incompleta. El linaje significaría entonces “aillu de guerreros”, es decir \**awqa ayllu*.

Hasta aquí nos ha guiado el afán por desentrañar los étimos del conjunto de nombres atribuidos por el Inca a la lengua secreta. Como se habrá notado, el hecho de intentar explicarlos a partir del quechua o del aimara, o de ambos idiomas a la vez, no significa que debamos pronunciarnos aún sobre la filiación de aquélla con respecto a estas lenguas, como ha sido la norma hasta hasta ahora. Lo que debe quedar claro es que prácticamente todos los vocablos garcilasianos examinados o son de cuño quechua o aimara, y que la ignorancia de esta última lengua por parte del historiador cuzqueño (y, también, sus limitaciones respecto del conocimiento de la primera) determinó el que se los señalara como extraños. Es más, la probanza etimológica que hemos efectuado es relativa, en la medida en que los términos asignados a cualquiera de las dos lenguas bien pueden haber sido préstamos provenientes de otros idiomas, entre ellos el puquina<sup>6</sup>. Por lo demás, tampoco se quiere con ello cuestionar la existencia de la mentada lengua particular, sólo que, en materia del corpus que pudiera confirmarla, nos hallamos en ayunas. Hay razones, sin embargo, para pensar que el estado de cosas descrito pudiera cambiar.

### 3. ¿El material anhelado?

En 1987, luego de cerca de cuatro siglos y medio de redactados, fueron publicados los capítulos faltantes de la *Suma y narración de los Incas* de Juan Díez de Betanzos, que hasta entonces apenas era conocida en sus dieciocho primeros capítulos (cf. Betanzos [1551] 1987). Dicho texto, de primerísima importancia por provenir de un personaje igualmente importante, experto en quechua, intérprete oficial, uno de los primeros cultores de la lengua<sup>7</sup> y vinculado estrechamente al linaje imperial por haberse casado con Angelina Yupanqui, sobrina de Huaina Capac y mujer de Atahualpa, venía a sumarse a los ya subidos méritos de su obra conocida, proporcionando datos de primera fuente para comprender mejor la gesta incaica (cf. Pease 1995: Cap. VIII, Rostworowski 1998: Cap. 9, Domínguez 1998). Desde el punto de vista filológico y lingüístico, los nuevos pasajes de Betanzos resultan igualmente valiosos por el hecho de proporcionarnos breves textos transcritos en quechua, fielmente recogidos de labios de sus informadores que todavía recordaban las hazañas y proezas de sus incas y vertidos cuidadosamente al castellano, gracias a su expertez en el manejo de la lengua índica, pericia de la cual se jactaba quizás con justa razón (cf. "Al Rey").

Lamentablemente, la edición de la obra, basada en una copia hallada por la historiadora española María del Carmen Martín Rubio en la biblioteca de la Fundación Bartolomé March de Palma de Mallorca, responde a un trabajo paleográfico deficiente, que en el presente caso afecta de manera especial la calidad e integridad de los pasajes en lengua indígena, al parecer ya maltratados en el manuscrito mallorquino. En tal sentido, hace falta, como ocurre con las obras de su género, contar con una edición más cuidadosa de la *Suma*, que observe las condiciones mínimas requeridas por la crítica textual y filológica, empresa que se torna más delicada cuando, como en el presente caso, nos encontramos con pasajes en lengua índica<sup>8</sup>.

Volviendo al asunto que nos interesa, resulta una verdadera primicia encontrar, precisamente en el primero de los capítulos (Cap. XIX) de la obra hasta hace poco faltante, el texto de un cantar transcrito en lengua indígena, que a primera vista (y al margen de su copia defectuosa) no parece quechua ni aimara, aunque ciertamente contenga palabras correspondientes a estas dos lenguas. Dicho cantar, según refiere el cronista, habría sido mandado componer por Pachacuti Inca Yupanqui para celebrar su victoria sobre los soras<sup>9</sup>, tras haber doblegado a chancas y lucanas, para ser entonado por las señoras cuzqueñas durante el ritual de victoria y sujeción de aquéllos delante de la divinidad del Coricancha. La ceremonia, institucionalizada en adelante para conmemoraciones triunfales semejantes, consistía en pasar, encabezados por el monarca, por encima de los cuerpos de los prisioneros puestos sobre el suelo en ringlera

y de cúbito ventral. Para ello, previamente, los prisioneros eran vestidos de “unas camisetas largas que diesen hasta los pies de las cuales fuesen colgadas muchas borlas y así cosidas por todas ellas desde abajo hasta arriba las cuales camisetas y borlas debían de ser coloradas” (cf. Betanzos, *op. cit.*, Cap. XIX, 93)<sup>10</sup>.

Pues bien, con respecto al cantar, fue el estudioso polaco Ian Szeminski (1990; cf. también Szeminski 1997: 92-93, 195-197) quien llamó la atención acerca de la lengua en que supuestamente venía cifrado. Apoyándose en la versión castellana ofrecida por Betanzos, procedió a la reconstitución del texto, ordenándolo en versos, para examinarlos en forma y significado. El análisis efectuado le permite llegar a la conclusión de que el texto del himno no sería quechua ni aimara sino puquina, y, en tal sentido, tendríamos al frente la evidencia de que el idioma particular de los incas habría sido dicha lengua. El material resultaba así trascendental, pues no se reducía a una mera lista de palabras (cuya procedencia podía discutirse) sino a una verdadera muestra textual con sintaxis propia. Tiempo después, el investigador peruano Alfredo Torero (1994) intervino en el escenario del debate, motivado por el artículo de Szeminski, buscando demostrar la ligereza de los argumentos del historiador polaco, y, por consiguiente, la insostenibilidad de la tesis del carácter puquina del cantar. Para el investigador sanmarquino, estudioso del puquina, el texto sería aimara, y, en consecuencia, esta lengua habría sido el idioma particular de los miembros de la realeza cuzqueña, descartando la otra lengua, no obstante una sugerencia en su favor adelantada por él mismo, sobre la base de otros indicios (cf. Torero [1970] 1972: 63-64). En vista de las hipótesis encontradas en torno a un mismo texto, quisiéramos terciar en el debate planteando nuestra posición acerca del tema, y en función de ello procederemos primeramente a evaluar las dos propuestas para luego fundamentar la nuestra<sup>11</sup>.

### 3.1. La versión de Szeminski

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

Como puede apreciarse, en éste, como en otros fragmentos en lengua índica (en su mayoría quechua) consignados por el cronista, salta a la vista no sólo el desconocimiento absoluto de las lenguas involucradas sino también --lo cual es más grave-- la total impericia del copista, así como de la paleógrafa, en el corte de las palabras (pues unas aparecen mutiladas y otras con agregados impertinentes), e incluso en un detalle elemental como es la identificación de la <□> ornamental, que fue leída como <f>, contribuyendo a que el texto luciera tal si fuera mochica o mapuche, idiomas caracterizados por registrar dicha consonante, del todo ajena a las lenguas andinas mayores. Como se adelantó, Szeminski nos ofrece precisamente una versión normalizada del texto, buscando subsanar las cacografías mencionadas para luego empatarlo significacionalmente con la glosa castellana ofrecida por el cronista. Según el historiador polaco, el texto corregido y la traducción betancina del mismo serían como sigue (donde el guión indica límite de morfema y la cremilla alargamiento vocálico):

1 Ynga Yupangue	Ynga Yupangue
2 Yndi-n Yoca	hijo del sol
3 Sola-y malca	los Soras
4 chinbo-lei	puso borlas

5 Sola-y malca	los Soras
6 axco-ley	venció
7 h guaya guaya	hayaguaya = tanarara
8 h guaya guaya	hayaguaya = tanarara

Ahora bien, para fundamentar la restitución ofrecida, el autor analiza verso tras verso tanto los componentes léxico-semánticos cuanto la estructura sintáctica de los mismos. Sin entrar en mayores discusiones por el momento, acompañaremos al autor en sus razonamientos y justificaciones que lo conducen a dicha propuesta.

Así, en relación con las formas sonorizadas de <Ynga>, <Yupangue> (verso 1), <yndi> (verso 2) y <chinbo-> (verso 4), y habiendo discutido previamente el mismo fenómeno al analizar, a modo de escaqueo inicial antes de abordar el texto central, dos breves textos quechuas consignados por el mismo Betanzos, en los cuales encuentra formas igualmente sonorizadas como <tiangui>, <randi> y <canga><sup>12</sup>, sostendrá que dicho rasgo (consistente en el cambio de /p,t,k,q/ en [b,d,g,□] tras consonante nasal) sería propio de los “Inkas del Qusqu mismo”, pues dicha “costumbre fonética no existió en quechua común cuzqueño del siglo XVI” (p. 381).

Pasando al verso 2, Szeminski repara en el hecho de que si bien <yndi> sea “posiblemente de origen quechua”, <yoca> es definitivamente aimara (es decir *yuqa*); pero, y aquí viene lo más importante, <yndin yoca> “no es quechua ni aimara”, pues para la glosa “hijo del sol” debía esperarse *inti-p churi-n* en la primera lengua o *inti-na yoca-pa* en la segunda, al margen del carácter sonoro de la consonante dental. Comparadas estas frases con la que registra el cantar, y descartada la forma quechua como candidata por ser la más divergente, resultaría más próxima la del aimara, pero el autor descarta esta posibilidad aduciendo dos razones, una de orden gramatical y la otra de índole diacrónica: por la primera, para ser aimara, necesitaría de la marca de posesión exigida por la frase genitiva, que siendo el poseedor de tercera persona debía ser *-pa*; por la segunda, la marca genitiva del aimara del siglo XVI (sic) debió haber sido *-na* (es decir, *inti-na*) y no la forma apocopada *-n*, que correspondería a las variedades modernas de la lengua. Descartados, pues, el quechua y el aimara como arquetipos del verso en cuestión, Szeminski recurre al puquina en busca de explicación. La respuesta a su pregunta la encuentra en el libro *Langue Puquina* (1894) de Raoul de la Grasserie. Allí, sobre la base del análisis léxico y gramatical efectuado en los textos recogidos por Jerónimo de Oré (1607), el autor postula como “suffixe de genétif” la marca *-n* (cf. p. 5): así en <Dios-n yglesia> ‘iglesia de Dios’, donde puede observarse, en efecto, dicho morfema; pero, además, la ausencia de concordancia del elemento poseído (obligatoria en quechua y aimara), es decir <yglesia->, rasgo que sería propio del puquina. En vista de ello, concluye nuestro autor, la expresión <yndi-n yoca> estaría respondiendo exactamente a las reglas de formación de la frase genitiva de la lengua.

Seguidamente, el autor se detiene en el examen de los versos 3-6, que muestran una estructura homóloga 3-4 y 5-6, donde 3 y 5 repiten la misma frase: <Solay malca>. Valiéndose de la glosa castellana no le es difícil identificar <Sola> con *\*sora*, así como tampoco le resulta problemático ver en <malca> una variante de *\*marka*, el equivalente de *llaqta* ‘pueblo’, aunque el cambio *r > l* en posición interna de palabra (*\*sura > sula*, *\*marka > malka*) no parece inquietarlo mucho. Es más, Szeminski cree encontrar, erradamente en nuestra opinión, el registro de <marca> en González Holguín (cf. *op. cit.*, I, 231), con el significado de “valedor, o abogado protector”, hecho que en su opinión calzaría perfectamente con el significado que Taylor (1987: 30-31) le asigna a su equivalente *llaqta*, que no solamente habría significado “pueblo, sino más bien la divinidad protectora y fundadora del grupo, y el grupo mismo con su centro religioso, territorio y gente” (p. 385). De esta manera, <Solay malca> significaría “todo el pueblo de los Soras con sus dioses, líderes y territorio”<sup>13</sup>. Lo único que desorienta aquí a nuestro autor es el supuesto sufijo *-y* de <Sola-y>, que lo induce a sugerir que sería el vocativo quechua de

la misma textura, olvidando que, de ser así, dicho morfema habría tenido que aparecer al final de la frase y no al medio.

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

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

A manera de conclusión respecto de su análisis, el autor enumera las siguientes características formales del cantar: (a) por su fonética, no sería quechua ni aimara; (b) por su léxico, registraría cinco términos "panandinos": <ynga, Yupangue, malca, yndi, chinbo->, uno de origen aimara <yoca>, dos del quechua cuzqueño <h, guaya>, un nombre propio "de filiación desconocida", y "un verbo que no es quechua ni aymara, sino propio del canto": <axco->; (c) morfológicamente, registraría el genitivo puquina *-n*, el "sufijo" <lei ~ -ley>, "propio del texto", y el intensificador *-y*, que sería o bien "propio del texto" o bien cognado del vocativo quechua de la misma forma; y (d), en fin, sintácticamente, el cantar contendría "dos construcciones [frase genitiva y ausencia de marca de OD], ambas puquinas". Como consecuencia de todo ello, concluye el autor, "la gramática se parece a la del puquina descrito por Raoul de la Grasserie en base a los textos de Oré de 1607" (p. 387). Por consiguiente, aquí tendríamos la evidencia esperada de la lengua secreta de los incas, que habría sido la puquina.

### 3.2. La versión de Torero

La incursión del estudioso sanmarquino en el debate fue motivada por el artículo de Szeminski, sobre todo, según declaración del autor, "para evitar que especialistas no lingüistas sean confundidos por conclusiones equivocadas". Así, pues, en su artículo, el autor se propone demostrar, en abierta discrepancia con el historiador polaco, que el cantar aparece "formulado en un idioma aru<sup>14</sup>, probablemente una variedad aimara con



ciertos rasgos divergentes, y no en lengua puquina”. En función de ello, pasa a comentar críticamente la propuesta de Szeminski a la par que irá desarrollando la suya propia. Siguiendo el procedimiento anterior, aquí también trataremos de exponer sus razonamientos, reservándonos en lo posible cualquier observación de fondo para cuando tengamos que desarrollar nuestra hipótesis alternativa.

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

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

Pues bien, tras observar que el primer verso contiene al sujeto, Torero se detiene en el análisis del segundo verso, que obviamente constituye una aposición respecto del primero<sup>15</sup>. Pasando por alto el anacronismo en el que incurre Szeminski al señalar que para que <yndin yoca> pudiera corresponder al aimara del siglo XVI debía registrar la forma “llena” del genitivo, es decir *-na*, el primer reparo de fondo que le hace es no haber advertido que en el aimara de la época “las designaciones que funcionan como nombres propios siguen precisamente el molde consignado por Betanzos”. En prueba de tal generalización, sin embargo, sólo aporta un ejemplo entresacado de Bertonio: el topónimo <Villcanuta>, que según el ilustre aimarista significa “casa del Sol” (donde <villca> es sol y <vta> 'casa'), y que refiere a un “adoratorio muy celebre entre Sicuana y Chungara” (cf. *op. cit.*, II, 386). No obstante, el ejemplo le parece contundente, y de esta manera concluye que “la secuencia *yndi-n yoca* es perfectamente aimara”. La segunda observación fundamental de Torero está dirigida contra la pretendida estructura puquina de la frase genitiva en cuestión. Con su reputada autoridad en el estudio de la antigua lengua del Collao, el autor descarta toda atribución al puquina de la frase antecitada, observando que la construcción genitiva en dicha lengua se formaba por simple yuxtaposición, es decir sin marca alguna, como en <Dios chuscu> 'hijo de Dios', <Christo pip> 'cuerpo de Cristo', <Eua hayagata> 'hijos de Eva', etc. (cf. Oré 1607: 107, 127, 401). El ejemplo recogido por de la Grasserie y citado por Szeminski --<Diosn yglesia>--, con marca genitiva de *-n*, sólo se da en dos ocasiones, observa Torero, a lo largo de todos los textos puquinas del criollo huamanguino, y en una misma oración: <Quiñ hatai Diosn Yglesia huananac?>, traducida por el autor como “¿Qué quiere de la iglesia de Dios?” (cf. Oré, *op. cit.*, 62, 69). Para el estudioso es claro entonces que aquí estamos ante un calco de la estructura genitiva aimara, fenómeno que se daría precisamente “en textos paralelos en las mismas páginas”. Habría sido entonces una ligereza de de la Grasserie, quien, no obstante advertir la escasez de ejemplos del tipo <Diosn yglesia> en los textos

orenses, no se inmutó al postular *-n* como la marca genitiva del puquina, creándole a Szeminski la ilusión de haber encontrado allí la clave para su hipótesis de la lengua del cantar. Luego, abundando en datos que ilustran la peculiaridad de la construcción genitiva, Torero desecha también otro de los ejemplos exhumados por de la Grasserie<sup>16</sup>, y citado igualmente por Szeminski, por no calzar con una estructura genitiva. Se trata de la frase <oracion kallaka-n kor-na>, donde <kallaka-n>, la forma supuestamente genitivizada, responde más bien a la estructura subyacente *kallaka-no* (elemento derivado a partir del verbo *kallaka-* 'hacer' y del nominalizador *-no*). A propósito del ejemplo, observa que en la forma *kor-na* 'en tiempo', en cambio, estaríamos ante el morfema locativo *-na*, sufijo "propio" del puquina que alternaría con *-ut* (como en *men-ut* 'en el nombre').

En relación con los versos 3-5, y comenzando con la frase <Solay malca>, que traduce como "a los soras", observa, al igual que Szeminski, que puede ser puquina, pues en esta lengua el objeto directo, que es el rol que cumple dicho sintagma, no recibía ninguna marca; pero, a diferencia de lo señalado por el investigador polaco, sostiene que tal propiedad "era también un rasgo del aimara de los siglos XVI y XVII", lo cual no es del todo cierto<sup>17</sup>. Como quiera que fuese, en conexión con el OD en cuestión, arguye el autor que, siendo el puquina una lengua ergativa, la frase nominal en función de sujeto debía recibir una marca especial, que en este caso era *-s*, como se puede observar, por ejemplo, en <chu-s pampachequispench> "él te perdonará" y <Christo-s Yglesia hatans> "Cristo ama a la iglesia" (cf. Oré, *op. cit.*, 173, 223), donde los sujetos de los verbos transitivos (*pampache-* 'perdonar' y *hata-* 'amar') portan dicha marca, es decir *chu-s* 'él' y *Christo-s* 'Cristo', respectivamente. Acorde con esto, si el texto fuera puquina, deberíamos esperar que el sujeto <Ynga Yupangue>, así como su aposición <yndin yoca>, portaran la marca ergativa, es decir fueran *\*Ynga Yupangue-s* e *\*yndi-n yoca-s*, respectivamente. Esta "prueba", naturalmente, no la pudo manejar Szeminski en la medida en que los datos del puquina que empleó se basaron en "las incompletas y a menudo erradas interpretaciones" de de la Grasserie<sup>18</sup>. Finalmente, en cuanto a los componentes del OD en discusión, señala Torero que, por lo que respecta a la forma <Solay>, sin el corte morféxico absurdo introducido por Szeminski, es apenas una variante del gentilicio *sora* (de igual forma que lo eran *chinchay* ~ *chicha* o *aymaray* ~ *aymara*), aunque reconoce que dicha variación merece ser estudiada; <malca>, a su turno, común al aimara y a ciertos dialectos centroperuanos, estaría delatando en el texto una procedencia aimara y no quechua ni menos puquina.

Por lo que respecta a los versos 4 y 6, de acuerdo con el historiador polaco, señala que éstos contendrían dos raíces verbales, que Betanzos, según nuestro autor, "traduce" como "venció... e puso de borlas". Si bien no le es difícil encontrar el significado de <chinbo->, pues coincidiendo con Szeminski observa que poniéndoles borlas a los caciques soras vencidos, Inca Yupanqui, además de humillarlos, "aprehendía posesión de ellos y de sus pueblos y provincias, como bien dice el cronista"; en cambio, al igual que el colega polaco, también muestra su absoluta perplejidad frente al segundo "verbo", es decir <axco->: "no hemos logrado identificar[lo] en ningún diccionario quechua o aimara, ni se da entre los vocablos puquinas conservados", sentencia, para luego agregar, dando rienda suelta a la fantasía, que "quizás remita al acto de echar chicha y migas sobre la cabeza, que el cronista describe". Conforme veremos, la trampa de todo ello estuvo en ceñirse literalmente a la glosa de Betanzos, amén de la ausencia de un olfato lingüístico elemental, que extraña en un avezado estudioso de las lenguas andinas como Torero. Finalmente, en relación con el parcial recurrente *-lei* ~ *-ley* que aparece adherido a los "verbos" <chinbo-> y <axco->, manifiesta que aquél "no se deja analizar de manera inmediata", pero lejos de renunciar como Szeminski ante el aparente enigma, ensaya una interpretación a partir del aimara. Esta va como sigue: ya que <chinbo-> y <axco-> deben corresponder a "venció" y "puso" (no de manera correlativa, como se infiere de la versión normalizada que ofrece el autor), tales "verbos" deben también estar en '3a. persona de

pasado', y, por ende, la porción *-lei* (o su variante) debía contener dicha información. El paso inmediato lo da segmentando <-lei> en *-le-i*, donde la <-i> (o su alternante <-y>) sería la marca de '3a. persona' correspondiente al tiempo no-futuro, es decir *-i*; el sobrante <-le>, a su turno, será identificado como reflejo de *\*-ra*, sufijo llamado "multiplicador" o "serial", con el cambio de lateralización ya visto, aunque sin explicar el surgimiento de la vocal media, quizás por parecerle demasiado obvia. Aunque coincidimos en la identificación de tales morfemas, hay en todo ello una grave omisión que el autor dejó pasar, víctima de la notación ortográfica del manuscrito.

No comenta nada, finalmente, a propósito de los versos repetidos 7 y 8, que a lo sumo "normaliza" como <haguaya guaya>, y ello tal vez por considerar la expresión involucrada como una forma exclamativa marginal en términos gramaticales.

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

#### **4. Una nueva interpretación**

En esta sección intentaremos una lectura alternativa del cantar. Al hacerlo, se pondrá de manifiesto que ella no desdeña los aportes adelantados por los autores comentados, particularmente en lo que se refiere a la restitución formal del texto, y en parte también a los análisis gramaticales del mismo y a su traducción. Como se recordará, tanto Szeminski como Torero fracasaron en su intento por develar el significado de uno de los versos, no obstante que, conforme veremos, el propio Betanzos sugiere de manera cristalina su traducción. Creemos que en este caso el error estuvo motivado por el hecho de no haberse leído con cuidado el pasaje del cronista en el que narra los preparativos de la celebración del ritual ni mucho menos otras referencias cronísticas que dan cuenta del arte guerrero y de los triunfos marciales de los incas. Además de formular observaciones puntuales a las propuestas de los autores mencionados, allí donde sea necesario hacerlas, fuera de las que ya se adelantaron en las secciones precedentes, quisiéramos demostrar, como parte de nuestra hipótesis central, que el material del cantar, si bien puede ser atribuido a una variedad aimara local (prequechua), estaría preservando al mismo tiempo restos fragmentarios de la lengua puquina. Ello quiere decir que no creemos que Torero haya demostrado que por lo menos parte del texto del cantar no sea también asignable a aquella lengua. Dicho en otros términos, lo que quisiéramos señalar es que el cantar estaría proporcionándonos, en forma sin duda sugerente, aquel material que podría finalmente considerarse como una muestra, si bien fragmentaria e indirecta, de lo que habría sido el idioma particular de los incas.

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

##### **A. Texto subyacente B. Texto normalizado Traducción**

1 Inqa Yupanki, Ynga Yupangui, Inca Yupanqui,

2 inti-na yuqa. indin yuca. hijo del sol.  
3 Suraya marka Sulay malka A los soras  
4 chimpu-ra-ya-i, chimbulayi, les puso borlas;  
5 suraya marka sulay malka a los soras  
6 aq\_u-ra-ya-i. axculayi. les puso sayas.  
7 Ha, way, way; ¡Ha, waya waya; ¡Tanarara,  
8 ha, way, way. ha, waya, waya! tanarara!

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

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

Con respecto al primer fenómeno, coincidimos con Szeminski y Torero en atribuirlo al quechua de los incas (no necesariamente al del *hatun runa*), pero disentimos del segundo de los autores cuando el mismo rasgo es propuesto como nota peculiar de la lengua del cantar que, como sabemos, sería para aquél una variedad de aimara local. Al margen del idioma en cuestión, es obvio que su realización en labios de las damas cuzqueñas que entonaban el himno se resentía de los hábitos articulatorios propios de la gente de la corte, cuyo quechua, aprendido de los chinchaisuyos, ya llevaba dicha marca: la sonorización de oclusivas tras nasal, tal como aparece ilustrada en las crónicas tempranas, y --de manera más compacta y sistemática-- en las obras del Nebrija indiano (cf. Santo Tomás [1560] 1992a, [1560] 1992b). A medida que la variedad chinchaisuya -- la "lengua general" de que nos hablan las primeras crónicas-- se masificaba en el área cuzqueña, aquélla fue perdiendo dicho rasgo, por presión de los hábitos fonatorios de los usuarios, cuyo aimara originario desconocía dicho fenómeno. En tal sentido, atribuyendo la sonorización no a la lengua subyacente del cantar sino a los efectos de su ejecución en labios de las pallas cuzqueñas, desaparece la contradicción que Torero cree encontrar entre el tipo de aimara que se trasluce en el himno y aquél que podría inferirse hipotéticamente a partir de la influencia que la lengua de sustrato aimara habría ejercido en el quechua cuzqueño que, como sabemos, no registra el fenómeno en discusión. Por lo demás, efectivamente, las únicas variedades aimaras que conocen dicho rasgo, y al parecer como un fenómeno reciente, son las habladas en Oruro (cf. Briggs 1993: Cap. 3, § 3-3.2.1.3.3) y en Chile (cf. Salas y Poblete 1998).

En lo que respecta a la lateralización, por el contrario, coincidimos con Torero en sostener que el fenómeno tipificaba al aimara local. Ello se puede verificar, en efecto, a través de huellas indirectas que han quedado, como efecto de sustrato, en algunos dialectos quechuas (en los que se registran, por ejemplo, formas que conllevan el agentivo *-li*, como en *wañu-li* 'enclenque', *puñu-li* 'somnoliento', etc.). Dicho fenómeno, que seguramente se encontraba en proceso de generalización (más allá de la posición inicial de palabra, en la que se había consumado en toda la familia lingüística), ya que incluso lo hallamos invadiendo el aimara lupaca (cf. Cerrón-Palomino 1999: Cap. V, § 1.6), habría quedado sin embargo trunco tras la quechuización del territorio cuzqueño-collavino, iniciado por los mismos incas<sup>19</sup>.

Retornando ahora al primer verso, conviene que nos detengamos en el título nobiliario de <inga> y en el nombre propio <Yupangui>. Sobre el primero, Torero desliza

la idea de que podría tener un origen aimara a partir de *\*yanki* o *\*yamki*, vía metátesis (?), y en apoyo de dicha etimología cita un pasaje de Ulloa y Mogollón ([1586] 1956: 329), quien informa que, entre los collaguas, aimarahablantes de Condesuyos, “*yanqui* es nombre venerado y lo dicen a los caciques principales”. En verdad, para postular dicho tronque, no hacía falta acudir a los collaguas, ni siquiera recordar el epíteto nobiliario con que engalana su nombre el cronista Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamayhua (aimara de ancestro cana): bastaba fijarse en la información que trae Betanzos acerca de la personalidad y hechos de Yamque Yupangue, hijo mayor de Pachacuti y hermano mayor de Tupa Inca Yupanqui (cf. Betanzos, *op. cit.*, Caps. XXIV-XXVI). No dudamos, pues, que <yamque> (¿tal vez *\*yamqi*?) fuera de origen aimara, pero creemos que este nombre nada tiene que ver con <inga>. Fuera de la explicación metatésica, que resulta inmotivada (las metátesis en quechua y aimara no alteran la naturaleza fónica de los segmentos trastocados ni los reducen: lo esperado aquí habría sido *\*kiyan* o *\*kiyam!*), lo más probable es que el étimo del nombre fuera *\*inqa*, de origen incierto (¿tal vez puquina?), pues así lo encontró todavía Uhle en Sicuani (cf. Uhle, *op. cit.*, nota 14) y así parece sobrevivir aún, relexificado, en las voces *inqachu* ~ *inqaychu*, con el significado de 'talisman' o 'amuleto' (cf. Cerrón-Palomino 1997c: § 5, nota 17; Cerrón-Palomino 1997d: nota 5). Por lo que toca a su pronunciación, creemos que a partir del étimo *\*inqa*, la palabra llegó a remodelarse por doble vía: primero sufrió la sonorización de /q/ por influencia del quechua chinchaisuyo y en esa forma la aprendieron los españoles; luego, ante la presión normalizadora del III Concilio, de la cual hace eco el Inca Garcilaso, se desestima la variante <inga>, por considerársela “corrupta”, y se “restituye”, en contra de la etimología, *inca* (es decir, /inka/, con el segmento velar ensordecido)<sup>20</sup>. Y, por lo que toca a <Yupangui>, que según los vuelos imaginativos del Inca historiador significaría “contarás sus grandes hazañas, sus excelentes virtudes, su clemencia, piedad y mansedumbre” (cf. Garcilaso, *op. cit.*, II, XVII, 102), etimologizando a partir de la raíz quechua *yupa-* 'honrar, celebrar' y la marca de '2a. persona' de presente-futuro *-nki* (cf. Cerrón-Palomino 1993b: § 2.25), opinamos que estaríamos más bien ante una expresión aimara *yupa*, definida por Bertonio (*op. cit.*, II, 397) como “cosa de estima”, seguida del verbo 'ser', elidido parcialmente, pero con retención de la marca de '3a. persona' *-i*, es decir frente a *\*yupa (ka)nk-i* '(es) digno de estima, invaluable'. Conforme lo hemos demostrado en otro lugar (cf. Cerrón-Palomino 1997a), tanto el quechua como el aimara han sido proclives, desde muy antiguo, al desgaste del verbo copulativo (*ka-*, en el primer caso, *ka-nka-* en el segundo), dando lugar a su fusión, en el presente caso, con el atributo: *\*yupa kank-i* > *yupa-nk-i*. Por lo demás, no debe descartarse la posibilidad de que el quechua *yupa-* y el aimara *yupa* pudieran estar relacionados formal y semánticamente. Como fuese, el hecho es que, desde el punto de vista del significado, la construcción aimara responde mejor a un epíteto frente a la postulada por el Inca.

Con respecto al segundo verso, <indin yuca> 'hijo del sol', que funciona como aposición del primero, recordemos que, en opinión de Torero, la expresión no sería puquina, como sostiene Szeminski, sino aimara. Argumenta para ello, al parecer de modo contundente, que la frase genitiva en puquina habría sido una simple yuxtaposición (con el orden posesor-poseído), desprovista de marca gramatical abierta, de manera que la *-n* de <indi-n>, que también se da en <Dios-n yglesia>, sería producto de un calco efectuado por el traductor de los textos de Oré en su afán por ahorrar el puquina dentro del molde aimara. Observa, de otro lado, que construcciones del tipo <indi-n yuca>, en las que el posesor responde a una subcategorización de “nombre propio”, eran comunes al aimara de la época, y en prueba de ello, como se recordará, trae a colación el ejemplo de <Villcanuta> *lit.* 'casa del sol' que consigna Bertonio. Pues bien, al respecto tenemos que señalar, en primer lugar, que no nos parece correcta la afirmación de que sintagmas como el citado, y con la restricción mencionada, hayan sido usuales en el aimara precolonial. En tal sentido, habríamos querido que el autor abundara en ejemplos, y, sin embargo, sólo se limita al caso precitado que, para remate, a todas luces constituye una

forma relexificada. Como tal la da, en efecto, el ilustre aimarista italiano, y no como expresión que respondiera a una construcción sincrónica, para lo cual habría sido necesaria la concordancia exigida por el núcleo de la frase, codificada en este caso con la marca de la '3a. persona posesora' *-pa:* o sea, *\*<yndi-n yuca-pa>*. De otro lado, encontramos una flagrante contradicción en Torero cuando, a la par que le niega carácter puquina al sufijo *-n* de la expresión *<indi-n>*, le otorga estatuto genuino al locativo *-na* (como en *<hanigo pacas-cuna-na>* 'en los cielos'). Lo que el colega pasa por alto es que la marca locativa del aimara es también *-na*; pero, lo que es más, omite mencionar que en esta lengua el genitivo y el locativo tienen la misma textura fónica (que, en algunos dialectos, también expresa el instrumental; cf. Cerrón-Palomino 1997b: §§ 5.3.1.4, 5.3.1.5). Por nuestra parte, opinamos que no sólo la *-n* genitiva de *<Dios-n yglesia>*, y por consiguiente la de *<indi-n yuca>*, tienen una procedencia aimara sino que lo propio vale también para el locativo *-na*: en ambos casos estaríamos ante un préstamo muy antiguo en la lengua (compitiendo con *-ut*, en el caso del locativo, y llenando un vacío en la asignación del rol de poseedor en la frase genitiva), y no ante un mero calco gramatical inducido *ad libitum* por los componedores de los textos de Oré. De manera que la frase *<indi-n yuca>*, donde la marca genitiva muestra apócope vocálica, al igual que ocurría con *-na* 'locativo', puede pasar como puquina perfectamente, sobre todo cuando al mismo tiempo no requiere de concordancia de posesión, obligatoria en aimara (y en quechua). Incidentalmente, podemos ver cómo el puquina no sólo había tomado como préstamo tales morfemas (del mismo modo que otros del quechua) sino también sus reglas de elisión vocálica. La poca frecuencia de dicha construcción en los textos oreños no se debería a una falta de consistencia en la supuesta aimarización deliberada de sus redactores sino a un simple azar. Por lo demás, según hemos venido llamando la atención (cf. Cerrón-Palomino 1997c: § 5.24), a esa misma forma puquina (bastante aimarizada) corresponden seguramente los nombres de los *ceques* <Colcampata> (*<\*/qu□qa-na pata/>* 'terracea del granero', <Omanamaru> (*<\*/uma-na amaru/>* 'serpiente del agua', <Poquenpuquio> (*<\*/puqi-na pukyu/>* 'manantial de los puquinas' y <Poquencancha> (*<\*/puqi-na kan\_a/>* 'aposento de los puquinas', amén del famoso <Villcanuta> (*<\*/wi□ka-na uta/>* 'casa del sol', expresiones todas en las cuales los componentes pueden ser de cuño quechua, aimara e incluso puquina (un solo caso), pero cuyo esquema estructural responde al de la última de las lenguas mencionadas.

En relación con el verso 3 <solay malca>, que se repite en 5, éste es interpretado correctamente por nuestros colegas como "a los soras", es decir como OD del verbo <chimbo-> del verso siguiente. Sobre la forma inusitada del gentilicio, Torero se limita a señalar que <solay> es mera variante de <sola> (proveniente de *\*sura*), lo cual es acertado, pues lo propio podemos decir del etnónimo conocido *chanka ~ chankay* (así, *Chancaimarca*, en Chumbivilcas, por ejemplo). Agrega, sin embargo, que el origen de la variación merecería un estudio de por sí. Pues bien, por lo que toca al topónimo en discusión, una ojeada a los diccionarios geográficos de Paz Soldán (1877) y Stiglich (1922) nos proporciona la recurrencia del mismo, tanto en forma aislada como seguida de algunos sufijos o nombres, en el vasto territorio centro-sureño andino, comenzando desde Ancash, aunque con mayor frecuencia en la región sureña, donde su presencia es más compacta. En cuanto a su fisonomía con lateralización (es decir *sola* y derivados), dicha variante se circunscribe a los departamentos sureños de Cuzco, Puno, Arequipa, Moquegua y Tacna, coincidiendo con la ofrecida por el cantar. Respecto de su etimología, examinando los topónimos en los que aparece, no es difícil extraer la forma *\*\_ura* como la raíz originaria, una vez desligada no sólo de los compuestos en los que asoma (del tipo *Sorabamba* 'llanura de soras', *Soracocha* 'laguna de soras', *Soravito* 'península de soras', etc.) sino también de los sufijos con los que se combina (como en *Sora-ni* 'lugar con soras', *Sola-n* 'de (los) soras', *Sora-s* 'lleno de soras', etc.), donde la raíz postulada alude a una especie de planta nativa<sup>21</sup>. De manera que *Soraya ~ Solaya* (que también se dan) contienen una desinencia, que lejos de ser el vocativo que sugería Szeminski, parece ser

a la vez una variante de \*-wi, sufijo diagnóstico aimara que Middendorf no atinaba a descifrar, pero que puede asociarse con el morfema derivativo -wi de la lengua, como en *manq'a-wi* 'lugar donde se come'. Pues bien, dicho sufijo, que en el quechua habría sufrido apócope, pasó a ser -w (cf. *Sorao*, en Yauli, Junín), pero al mismo tiempo, por influencia del aimara (lengua panandina y prequechua en los Andes centrales), habría cambiado en -y (aparte de las alternantes interjectivas del tipo *alalaw* ~ *alalay* '¡qué frío!', cf. con las variantes *p'unchaw* ~ *p'unchay* 'día', *ñawpa* ~ *ñaypa* 'delante', *wawqi* ~ *wayqi* 'hermano de varón', *llawt'u* ~ *llayt'u* 'borla imperial', etc., cuyas segundas formas acusan influencia aimara): de allí, entonces, nuestra forma *Solay*, que eventualmente podía regresar al aimara con la vocal paragógica exigida por la lengua, como en *Solaya* o *Soraya* (así, por ejemplo, el caso concreto de *Chinchao* ~ *Chinchay* > *Chinchaya*).

Pasando ahora a los versos 4 y 6, cuya estructura formal es exactamente paralela: <chinbolei/ axcoley>, tanto Szeminski como Torero traducen el primero, siguiendo a Betanzos, como “puso de borlas”, pero ya se vio cómo ambos quedan desconcertados frente al segundo, al no haber podido rastrear el término involucrado en ninguno de los vocabularios quechuas y aimaras disponibles. Apegándose ingenuamente a la glosa del cronista, que en este punto omite proporcionarnos el significado de <axcoley>, limitándose a parafrasear ambos versos como “venció e puso de borlas”, el estudioso polaco concluye audazmente que dicha expresión no sólo “tiene que corresponder a 'venció'”, sino que, más exactamente, “tiene que significar dominó, domina, y no simplemente 'venció'” (p. 386; énfasis agregado). Torero, más cauto, no lo traduce, aunque, conforme se adelantó, alejándose del texto y aguzando la imaginación, aventura que quizás “remita al acto de echar chicha y migas sobre la cabeza, que el cronista describe”. Ahora bien, como se verá, todo el problema surge, a nuestro modo de ver, debido a tres razones fundamentales: (a) por no leer con atención los pasajes que el propio Betanzos ofrece acerca de los preparativos de la ceremonia del triunfo; (b) por confundir traducción literal con glosa libre o parafraseo; y (c) por el extravío que provocó en ellos la forma metatizada de <axco->. En cuanto al primer punto, tanto Szeminski como Torero citan o comentan el mismo pasaje en el cual el cronista detalla los preámbulos dispuestos por Pachacuti antes de la ceremonia triunfal. La parte crucial para nuestra interpretación es la siguiente: “ansí mismo *mandó [el inca] que fuesen hechas unas camisetas largas* que diesen hasta los pies de las cuales fuesen colgadas muchas borlas y ansí cosidas por todas ellas desde abajo hasta arriba *las cuales camisetas y borlas habían de ser coloradas*” (cf. Betanzos, *op. cit.*, Cap. XIX, 93; énfasis agregado). En cuanto a la segunda observación, ya se vio como ambos autores, sobre todo Szeminski, asumen que la versión betancina del cantar es literal: de allí su desconcierto al no encontrar el esperado paralelo entre forma y significado en las lenguas de partida y de llegada. Lo que no debió perderse de vista es que la versión del cronista debe ser tomada como una glosa libre del cantar en labios de su informador y no una traducción filológica y erudita, hecha verso por verso. Al no repararse en los detalles de la ceremonia, se perdió la oportunidad de dar con el sentido del verso en cuestión. La trampa estuvo también, y aquí viene el tercer punto, en la palabra <axco->, que ya sea por razones de variación dialectal o por simple error del copista, no fue registrada como <acxo->, forma que habría sido fácilmente identificada como 'camiseta' o 'saya', sobre todo a la luz del pasaje citado. Aparte de la metátesis (<acxo-> □ <axco->), lo que seguramente desorientó a nuestros colegas fue la notación de la sibilante mediante la grafía <x>. Si bien dicha notación no asoma en los lexicones quechuas, pues allí encontramos <acsu> “saya de yndia”, equivalente de la forma chinchaisuya <anacu>, en el Anónimo (1586), y <acsu> en Gonçález Holguín (*op. cit.*, I, 17), con la misma significación, lo interesante es que Bertonio recoge la palabra como un temprano peruanismo, al definir el vocablo <phitu>: “el topo con que las indias prenden su axco, o saya en la abertura de los hombros” (cf. *op. cit.*, II, 27)<sup>22</sup>. De esta manera podemos rescatar la integridad de la voz en forma y significado como /aq\_u/ 'saya de india', término que, al igual que /\_impu-/ , era

categorialmente ambivalente (nombre y verbo a la vez). Y si <chimbolei> se traduce como “puso de borlas”, <axcoley> se podía trasladar como “puso camisetas”, es decir el inca ordenó “vestir a los soras con camisetas”, como reza el pasaje citado. Notemos, incidentalmente, que al haberse elegido *camiseta* como equivalente de <acxo->, no solamente se lo estaba neutralizando en sus alcances semánticos sino, como consecuencia de ello, se le quitaba toda la connotación de humillación y mofa que significaba para los vencidos el tener que ser vestidos de sayas, prenda de uso femenino exclusivo.

Ahora bien, en relación con dicha práctica, lo que parecen desconocer nuestros colegas es que, como refieren las crónicas, la mayor afrenta que se les hacía a los prisioneros de guerra era considerarlos como mujeres, y por ello los hacían vestirse como tales, con sayas (= *aq\_u*), mantillas (= *liklla*) y otros “afeites” femeniles. Nos lo cuentan, con lujo de detalles, Cabello Valboa (*op. cit.*, III, XXIX, 441) y Murúa ([1613] 1987: I, XLII, 149-150); LI, 179-181), a propósito de las afrentas que el medroso Huáscar le hace sufrir a Huanca Auqui, al haber sufrido éste serios reveses en el Cañar ante los capitanes de Atahualpa<sup>23</sup>.

Con respecto al segmento <-lei ~ -ley> que ostentan los verbos con objeto contenido <chinbo-> y <axco->, convenimos con Torero en identificar <-le> como la forma fonética del sufijo multiplicador *-la* (proveniente de *\*-ra*)<sup>24</sup>, pero disentimos de su interpretación de <-y ~ -i> como la marca de '3a. persona', al menos tal como él la concibe. Para comenzar, como todo aimarista sabe, dicho sufijo, cuya forma es *-i*, observa la conducta morfofonémica de hacer caer la vocal del tema al cual se le añade (se trata de un típico sufijo “fuerte”, según el lenguaje de los aimaristas modernos). De manera que, de interpretarse <-y ~ -i> como dicha marca, se habría tenido por fuerza algo como *\*/\_imbo-l-i/* y *\*/a\_qu-l-i/*, respectivamente. ¿Cómo explicar entonces las formas registradas por el cronista? En realidad, lo que al colega se le escapó es que las expresiones <chimbolei> y <axcoley> son construcciones causativas, cosa que se manifiesta en la glosa que proporciona Betanzos haciendo uso del verbo “mandar”: en ambos casos hay que leer, en verdad, “mandó poner de borlas” y “mandó ponerles sayas” a los soras. El causativo aimara es, como se sabe, *-ya*; y la semiconsonante del sufijo, al perder éste su vocal ante *-i* '3a. persona', se fusiona con ésta: así, *\*/\_imbu-la-ya-/> /chimbu-la-y-i/*. A partir de esta forma se producen los ajustes fonéticos automáticos de frontalización de la vocal /a/ y fusión de la secuencia /-yi/, que el cronista escribe, bien con vocal /i/ (<chimbolei> bien con semiconsonante (<axcoley>), para luego interpretar el segmento final como /i/ o como /y/. O sea, tenemos la derivación siguiente (sin tomar en cuenta los detalles de sonorización y lateralización):

chimbu-la-ya-i	a_qu-la-ya-i	(forma subyacente)
chimbu-la-y-i	a_qu-la-y-i	(contracción)
chimbu-la-y	a_qu-la-y	(absorción)
chimbu-le-y	a_qu-le-y	(frontalización)

Que el fenómeno de absorción fonética del causativo, tal como lo hemos sugerido, se daba incluso en el aimara lupaca, nos lo confirma el propio Bertonio ([1612] 1879: III, 268-269), al dar como formas que ilustran las alternancias del morfema en cuestión (objeto de un tratamiento especial por la elisión de la yod) en las formas de '3a. persona': <hiway> 'lo mató', <leccay> 'lo hizo golpear', <hampatay> 'lo hizo besar' y <malay> 'lo hizo entrar', todas a partir de /hiwa-ya-i/, /liq'i-ya-i/, /hamp'ati-ya-i/ y /ma-lu-ya-i/, donde la vocal temática asimila el timbre de la vocal del morfema que nos interesa (*cf.* Cerrón-Palomino 1997b: nota 19)<sup>25</sup>.

Finalmente, en relación con los versos 7 y 8, que se repiten, estamos ante una forma de exclamación, para la cual Betanzos encuentra un equivalente en el castellano de entonces: “tanarara”<sup>26</sup>. Al no haber llegado a nosotros dicha locución resulta difícil



captar el sentido de los versos a partir de la glosa del cronista. De hecho, Torero no le da ningún espacio al asunto, a la par que Szeminski, conforme vimos, lo traduce por “¡Oh, norabuena! ¡Ay, Dios; ay, Dios!”, sobre la base de ciertos indicios ofrecidos por Gonçález Holguín. De este modo restituye formalmente la exclamación como <h guaya guaya>, donde <h> es una interpretación de la forma <h>, registrada por el jesuita cacereño (*cf. op. cit.*, I, 143), y que, reduplicada, podía significar “muestras de agradecimiento”, y <huay o hu>, que sería exclamación “del que teme, o ha vergüença, como ay Dios ay triste de m”, agregando un dato sumamente importante: que “es de mujeres” (*cf. op. cit.*, I, 191; *cf. también* Anónimo, *op. cit.*, que consigna <h> y <huay, hua>, respectivamente, a quien sigue el cacereño). No nos parecen desacertadas tales asociaciones, sobre todo teniendo en cuenta que, por lo menos, la segunda de ellas era “propia de mujeres”, quienes eran precisamente las que entonaban el cantar. A propósito de la interpretación fónica de la primera exclamación, observa Szeminski que “los signos añadidos por el jesuita a las vocales esperan su estudio”. Ni tanto, porque, como el mismo quechuista lo explica en otro lugar (*cf. Gonçález Holguín [1607] 1975: 140*), aunque a propósito de la partícula <á>, “para pedir auxilio se hace con sola vna (á) pronunciada muy larga, como doblada (á)”. Se trata de un empleo parafonológico del alargamiento vocálico hecho por una variedad que desconocía, como hasta ahora, la cantidad vocálica como recurso funcional: de manera que la sospecha del autor de que aquí podríamos estar ante una evidencia que muestra la distinción entre vocales breves y largas hecha por el cuzqueño carece de todo fundamento. También por lo que respecta a la segunda exclamación, registrada en los vocabularios como <hua ~ huay>, sólo habría que añadir que la vocal final con la que aparece en el himno, es decir <guaya>, vendría a ser la típica vocal epitética que exige por regla general el aimara, como ya se mencionó al tratar sobre la forma <Solay ~ Solaya><sup>27</sup>.

El análisis practicado hasta aquí da cuenta de la propuesta ofrecida al inicio de la presente sección respecto de la forma subyacente del himno (A), su transliteración normalizada (B), y la traducción respectiva. Además de lo señalado en los párrafos precedentes, conviene reparar en las consideraciones

siguientes. En relación con (A), debemos observar que el texto postulado refleja, hipotéticamente, la forma abstracta (= subyacente) del mismo, a partir de la cual, mediante reglas automáticas de realización, se deriva (B), que vendría a ser la versión patente que Betanzos transcribe, aunque a su modo. En dicho proceso de realización o manifestación (de la estructura profunda a la de superficie) han intervenido procesos propios de la lengua en que aparece enunciado el himno así como los debidos a su “filtro” por parte del escribiente castellano. Entre los primeros se encuentran la sonorización de oclusivas y la lateralización de \*r> l, los efectos morfofonémicos que afectan a la estructura verbal, así como los reajustes vocálicos nativos: a<sub>qu</sub>- [a<sub>qo</sub>] y -lay [-ley]. Creemos que tales procesos, como hasta ahora algunos de ellos en el aimara actual, no constituían hechos consumados: de allí nuestra postulación subyacente, que busca captar las formas previas a su modificación. Entre los fenómenos debidos a la captación del texto por parte de un hispanohablante, como era el caso de Betanzos, podemos considerar la preferencia por las vocales medias [e,o], en lugar de sus respectivas altas [i,u] (<Yupangue> por *Yupanqui*, <Solay> por *Sulay* y <chinbo-> por *chimbu-*), así como la hipodiferenciación de la secuencia [-le-yi] en favor de [-le-y], de la cual sería testigo la vacilación entre <-ley ~ -lei>. En fin, por lo que toca al texto (B), éste busca representar, partiendo de (A), la forma más ajustada a su pronunciación real, libre de las interferencias del escribiente castellano.

## 5. Epílogo

Tras el examen de las propuestas formuladas por Szeminski y Torero respecto de la interpretación del cantar de Pachacuti Inca Yupanqui, así como de las hipótesis

derivadas a partir de ellas en relación con la lengua particular de los incas, quisiéramos resumir en esta sección, a modo de conclusión, algunos aspectos básicos de nuestra argumentación en favor del análisis alternativo sugerido y, como consecuencia de ello, la probable identificación de la lengua arcana en cuestión.

Comenzando por los aspectos estrictamente textuales, creemos que deben tomarse en cuenta las siguientes observaciones fundamentales. En primer lugar, recordemos que los argumentos esgrimidos por Torero en su afán por demostrar que el sintagma genitivo <indi-n yuca> sólo puede ser aimara no nos parecen convincentes, y, en consecuencia, sigue en pie la posibilidad de que puede ser, con legítimo derecho, puquina. Admitiendo con el autor que dicha frase no llevaba marca abierta de posesión en esta lengua bien podríamos concluir que en la fórmula de tratamiento <Pacxa, Yndi Ususi, Çapay coya, guaccha coyac> “luna e hija del sol e sola reina amigable a los pobres”, que recoge Betanzos (*op. cit.*, Cap. XVI, 78), la frase genitiva <yndi ususi> 'hija del sol', al no portar ninguna marca, fuera decididamente puquina (a pesar del léxico quechua). Pero entonces igual cosa podríamos decir de <Capac Çapa apo yndi chori> “rey y solo señor hijo del sol” (*op. cit.*, Cap. XX, 100), donde <yndi chori> 'hijo del sol' tampoco lleva marca genitiva alguna<sup>28</sup>. Sin embargo, para ser justos, no debemos omitir el argumento de Torero respecto de la marca ergativa obligatoria del sujeto de los verbos transitivos del puquina (cf. § 3.2), ausente en el texto del cantar. No obstante, debemos señalar que exigirle a un texto mal copiado y peor transliterado tal “fidelidad” es demasiado. Siguiendo el mismo argumento del autor bien podríamos recusar las frases <yndi ususi> e <yndi chori> como no quechuas, por no portar las marcas genitivas respectivas. En este caso, y al margen de la calidad del texto, cabe pensar que pudiéramos estar ante las vacilaciones e inseguridades del propio Betanzos, cuyo quechua no podía ser perfecto; y, en el caso de la ausencia de la marca ergativa, no debe olvidarse que bien podría deberse, si no a las mismas razones, al hecho de que el puquina del cantar era por entonces apenas un resto anquilosado de la antigua lengua que alguna vez habría sido exclusiva de los incas del período mítico.

Con ello queremos decir, a diferencia de lo sostenido por Szeminski, que si bien la frase <indi-n yuca> denuncia un sintagma puquina estereotipado, indicador de un uso privativo arcaico de la lengua transplantada, el resto del cantar ilustra ciertamente estructuras de perfecto cuño aimara, como acabamos de verlo<sup>29</sup>. Es en tal sentido que podemos decir que allí tendríamos un texto aimara con trazas puquinas. Por lo demás, demostrar que el aimara era la segunda lengua de los incas no es difícil: allí están no solamente los datos etnohistóricos a la mano, como la evidencia ofrecida por el propio Betanzos, sino también las de la toponimia, comenzando por el nombre mismo de la futura capital imperial, que sin duda desplazó al legendario <Acamama> (cf. Murúa, *op. cit.*, III, X, 499; Guaman Poma [1615] 1936: 31, 84, 86), cuya etimología permanece oscura, pudiendo ser puquina precisamente. Al aimara se está refiriendo con toda seguridad Sarmiento de Gamboa ([1570] 1965: 217), cuando nos dice que el “mojón de piedra” en el que se convierte Ayar Auca se llamó <Cozco> “en la lengua antigua de este valle” (cf. Cerrón-Palomino 1997d). Así debemos entender también cuando, según información recogida por el corregidor de los Chumbivilcas Francisco de Acuña ([1586] 1965: 322), nos enteramos de que el topónimo *Chamaca* “ansí mismo se lo pusieron los ingas antiguos, y quiere decir en la lengua que los dichos indios hablan 'escuridad'”, voz que, en efecto, significa así en el aimara actual. No hay duda entonces de que esa “lengua antigua” era la aimara, hablada por los ingas antiguos”. Sólo que, de acuerdo con nuestra interpretación, esa lengua antigua --la aimara-- no habría sido la primordial sino aquella que los incas, hablantes originarios de puquina, se vieron precisados a aprender una vez asentados en la región del Cuzco, zona por entonces de habla aimaraica. Es decir, desde la perspectiva de los incas tardíos, ya quechuizados, y sobre todo, desde la óptica de los españoles, el membrete de “lengua antigua” podía referir, no ya al puquina, completamente olvidado, sino al aimara local, lengua en trance de obsolescencia

irreversible. Con el mismo criterio, por cierto, a dicho idioma, ensombrecido por el velo del recuerdo, se le podía atribuir toda palabra (de origen aimara, puquina o de otra procedencia) inidentificable a la luz del léxico sincrónico de entonces (y de la competencia lingüística de los quechuistas de la época).

Que el aimara no podía ser el idioma particular al que hace referencia la fuente escrita ya nos lo advierte el cronista Murúa. En efecto, este historiador, hablándonos de la educación especial de que eran objeto en la corte los miembros de la elite (“los hijos de los principales y de los orejones”), refiere que el primer maestro, de los cuatro que tenían, “enseñaba al principio la lengua del Ynga, que era la particular que él hablaba, diferente de la quichua y de la aymara, que son las dos lenguas generales de este reino” (cf. Murúa, *op. cit.*, II, XII, 377; énfasis provisto). Aunque el pasaje es contradictorio en relación con el manejo exclusivo de la lengua por parte de la nobleza, ya que podían acceder a ella no sólo los orejones sino también los miembros de la jerarquía regional, el hecho es que, en opinión de una persona que conocía ambos idiomas, como era el caso de Murúa, dicha habla no era ninguna de las lenguas generales mencionadas. El mismo sentido común, por lo demás, nos aconseja descartar al aimara como lengua hierática, toda vez que, como se desprende de los estudios sobre el origen y difusión de dicha familia idiomática (cf. Middendorf, *op. cit.*, Torero [1970] 1972, 1987, Cerrón-Palomino 1999: Cap. VII), la misma región cuzqueña estaba todavía inmersa en territorio aimara hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Siendo así, ¿cómo atribuirle carácter secreto a una lengua todavía a la mano y familiar a los súbditos collavinos, y, sin ir muy lejos, a los propios soras y lucanas? Porque, de otro lado, no debe pensarse, como parece sugerirlo Torero, que la variedad aimara cuzqueña tenida como lengua secreta fuera tan diferente dialectalmente respecto de sus congéneres sureñas: muy por el contrario, es nuestra convicción que dicha variedad debió haber sido, si bien algo diferente de la lucaneña, tal como ésta se desprende de los pocos textos recogidos por Guaman Poma (cf. Ferrell 1996), muy semejante a la del lupaca actual, así como lo era el aimara *conde*, consignado por el criollo huamanguino Oré (cf. Cerrón-Palomino 1977b).

Ahora bien, de acuerdo con el propio Torero, tampoco el puquina parece haber sido una lengua totalmente extraña en el valle alto del Vilcanota, e incluso en las cercanías del Cuzco (Andahuailillas, por ejemplo), donde subsistiría en pleno siglo XVI y comienzos del XVII (cf. Torero 1987: 346), profundamente dialectalizado y en proceso de suplantación por el aimara primeramente y por el quechua después. Siendo así, ¿en qué medida lo dicho con respecto al aimara para descalificarlo como idioma particular vale también para el puquina? Al respecto, debemos observar que, en primer lugar, como lo reconoce el mismo Torero (1992: 238), todavía permanece imprecisa la “distribución espacial y social de los idiomas quechua, puquina y aru (aimara u otro) dentro del amplio territorio que fue de [la] diócesis [del Cuzco]”; y, en segundo término, admitiendo su presencia en las zonas mencionadas, la situación por la que atravesaba, como lengua altamente fragmentada y en trance de ser engullida por las dos lenguas mayores, hacía de ella un idioma cada vez más remoto y desconocido, imposible de ser relacionado con los vestigios anquilosados del otrora puquina llevado por los incas míticos. No era, pues, la situación del puquina ni remotamente parecida a la del aimara, lengua que había llegado a ser el vehículo de la administración oficial del imperio por lo menos durante su fase expansiva inicial.

Ahora bien, el escenario histórico dentro del cual podría explicarse, a manera de hipótesis, la génesis del idioma particular sería aproximadamente el sugerido por Middendorf, que a su vez se apoya en las informaciones que emanan de los mitos relativos al origen de los incas y su ulterior emplazamiento a orillas del Huatanay (cf. Middendorf, *op. cit.*, 88-89). Según ello, los incas primigenios habrían sido un grupo de migrantes, procedentes del Titicaca (= “lago de Poquina”), que en su marcha en dirección noroeste en busca de mejores tierras habrían llegado al valle del Cuzco, donde, tras librar algunas escaramuzas con las “naciones originarias” (Sahuasira, Antasaya y Hualla) para

luego entablar alianzas con sus líderes, se entronizan en él. Para el estudioso germano, sin embargo, como se dijo, la lengua de los incas trashumantes habría sido una variedad arcaica del aimara y la que luego adoptaron como segundo idioma sería el quechua (*cf. op. cit.*, 93). Naturalmente que este escenario fue formulado con ignorancia de la antigua presencia del puquina -- hasta hace poco confundido con el uru-chipaya--, previa a la del aimara, en la cuenca del Titicaca, aspecto que ha sido revisado drásticamente gracias a los trabajos de Torero (1972, 1978) e Ibarra Grasso (1982: Cap. IV), desde el ángulo lingüístico, y a los de Bouysse-Cassagne (1975, 1987: Cap. II, 1992), desde una perspectiva etnohistórica. Dentro de este nuevo panorama, es posible ahora reformular la situación lingüística esbozada por el filólogo germano. De acuerdo con ello, podríamos sugerir que los incas míticos, como grupo advenedizo y minoritario que eran, pronto se vieron en la necesidad de asimilarse a la(s) lengua(s) de los naturales, una de las cuales sería de origen aimaraico, a la par que fueron abandonando la suya, es decir la puquina, que con el tiempo apenas sobreviviría como una especie de idioma hierático, desprovisto de retroalimentación y afectado seriamente en su transmisión intergeneracional.

Para terminar, recordemos que el propio Torero no descartaba esta posibilidad (*cf. op. cit.*, [1970] 1972: 64), recogiendo además algunas otras referencias históricas que parecen vincular a incas y puquinas: no sólo el hecho de que los callahuayas, de habla puquina inicial, fueran los cargadores de las andas del soberano en tiempos de paz (*cf. Anónimo [1608] 1987: Cap. XXIII, 344; Guaman Poma, op. cit.*, 331, que ofrece una ilustración al respecto), sino también, de modo más sugerente, el dato que proporciona el cronista lucaneño, según el cual "los poquinacollas también fue casta de Yngas" (*cf. Guaman Poma, op. cit.*, 85). A ello debemos agregar las alusiones a los puquinas en la nomenclatura de los *ceques* del Cuzco, tal como tuvimos ocasión de verlo (*cf. § 4*). De manera que todo ello, en su conjunto, podría estar indicando que los incas, a lo largo de su historia, habrían efectuado dos mudanzas idiomáticas: primero reemplazarían su puquina por el aimara, y luego éste, en las postrimerías del imperio, por el quechua de procedencia chinchaisuya. Incluso admitiendo el carácter ambiguo de la frase <indi-n yuca>, es nuestra opinión que, a falta de evidencias más contundentes, la hipótesis del puquina como lengua secreta de los incas sigue siendo la más plausible<sup>30</sup>.

---

<sup>1</sup>Conviene citar el pasaje íntegro de Middendorf, pues constituye una buena muestra de análisis interpretativo, ausente hasta la fecha entre nuestros etimologistas aficionados del mundo andino. Dice el estudioso germano: "[...] el nombre Collcampata consta visiblemente de las palabras *kollca* y *pata*, las cuales dos en quechua como en aymará tienen la misma significación: la primera significa granero, la segunda terraza o plataforma. Lo que engañó a Garcilaso fué la letra *m* en *colcam*. Pero esto es un genitivo sincopado aymará --*collcana-collcan*-- y la *n* antes de *p* se hace fácilmente *m*" (*cf. Middendorf, op. cit.*, 70-71; énfasis provisto).

<sup>2</sup>De todas las etimologías propuestas, sin embargo, podría rescatarse una: la voz *ruk'a* (aimarizada como *luk'a*, con cambio predecible de *\*r> l* en posición inicial de palabra), que significa "mandato de príncipe", y, por extensión, 'jefe' o 'principal'. No es aventurado asociar este vocablo con el *Roca* de los incas de la lista tradicional de los soberanos cuzqueños. Queda, sin embargo, el problema de la identificación de la <c> del nombre propio, que parece haber sido /q/ y no /k'/.

<sup>3</sup>Conscientes, además, de que el célebre mestizo es proclive a distorsionar los nombres que no le eran familiares, conforme lo hemos señalado en otro lugar (*cf. Cerrón-Palomino 1991*), con el afán de, una vez quechuizados, procurarles un significado: típico procedimiento de etimología popular.

<sup>4</sup>Incluso aquí no estamos libres de problemas. Así, por ejemplo, al margen de la duda que plantea la identificación de (*Ayar*)*uchu* como 'ají', pues Betanzos lo consigna como <Ayaroche> (*cf. Betanzos [1551]*

---

1987: I, IV, 19; cf. también Cobo, *op. cit.*, LXII, III, 62: <Ayar Uche>, tenemos el caso de (*Ayar*)*auca*, que el Inca consigna como <sauca>, traduciéndolo como "regozijo, contento y alegría" (cf. *op. cit.*, I, XVIII, 47). Creemos que aquí comete el Inca un grave error, pues parece interpretar <auca> como si fuera una "corrupción" de <hauca> 'contento, desocupado, libre' (cf. González Holguín, *op. cit.*, I, 155), quizás pensando que la <h> era muda; y, lo que es más, lo reanaliza como <sauca>, que en verdad significa "burla o cosa de burlas" (cf. González Holguín, *op. cit.*, I, 324), cuando todo parece indicar que el nombre propio correspondía simplemente a *awqa* 'guerrero'. Se trata, como se ve, de un típico caso de falsa etimología (cf. sin embargo, con el significado que el mismo Inca da para <Haucaipata>: "andén o plaza de fiestas y regozijos", *op. cit.*, VII, VI, 110). Por lo demás, por ejemplo, el quechua huanca distingue hasta ahora entre *hawka* 'contento, feliz' y *sawka* 'engaño, burla', y, por extensión, 'malagüero'. Incidentalmente, el nombre de <Haucaipata> tiene también los visos de haber sido reinterpretado como íntegramente quechua, a partir de la forma aimara <Hauquipatha> "plaza grande" (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 125).

<sup>5</sup>La derivación, a partir de \**u\_uk* 'pequeño', va como sigue: (a) adición de vocal paragógica: *u\_uka*; (b) contracción vocálica: *u\_ka*; y (c) espirantización de la africada: *uska*. Nótese que las reglas invocadas forman parte de las restricciones de estructura morfológica del aimara.

<sup>6</sup>Lo que no debe olvidarse es que tanto el puquina como el aimara eran lenguas advenedizas en la región del Cuzco, donde seguramente se hablaban otros idiomas posteriormente absorbidos por el aimara y por el quechua, lengua esta última que habría de desplazar también a la anterior.

<sup>7</sup>Como se sabe, el propio cronista declara en su carta-dedicatoria al virrey Antonio de Mendoza, su patrocinador, que tradujo y compiló una doctrina cristiana, la cual contenía "dos vocabularios uno de vocablos y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionario". Lamentablemente esta obra, que habría sido una de las primeras documentaciones de la lengua, se ha extraviado.

<sup>8</sup>Una vez redactado el presente artículo, hemos tenido la oportunidad, gracias a la gentileza de Nicanor Domínguez, de revisar la versión inglesa de la obra, que con el título de *Narrative of the Incas* fue traducida y editada por Ronald Hamilton y Dana Buchanan (cf. Betanzos [1551-1557] 1996), también sobre la base del manuscrito de Palma de Mallorca. Tal como se desprende de la introducción del primero de los autores así como de la nota sobre la traducción de la segunda, esta versión es, de lejos, la más cuidadosa (y, paradójicamente, en inglés) en la lectura e interpretación del texto, en contraste con la efectuada para la edición española de 1987. Ello es cierto, sobre todo, en el tratamiento del texto castellano. Por lo que toca a los pasajes en lengua indígena, sin embargo, persisten muchos errores de identificación e interpretación. En tal sentido, se hace urgente una nueva versión castellana de la obra, y ello no es vano prurito filológico (como se lo oímos decir a un conocido especialista del área andina), pues, como se verá, tal exigencia se hará patente en virtud de los problemas encontrados a lo largo de la discusión que sigue. Una vez más, los etnohistoriadores del área parecen ignorar hasta ahora la existencia de una disciplina llamada lingüística andina.

<sup>9</sup>Los soras del cantar, que no deben confundirse con los del altiplano boliviano, vecinos de los charcas, moraban en las cabeceras del río Vilcas, hoy Pampas (cf. Paz Soldán 1877: 977). De acuerdo con las demarcaciones políticas de la colonia, su territorio integraba el Partido y Corregimiento de los soras, lucanas y antamarcas, que caía dentro del obispado del Cuzco y la jurisdicción de la ciudad de Huamanga, y comprendía tres parcialidades: Anansora, Lurinsora y Chalco, siendo el pueblo de San Bartolomé de AtunSORA su cabeza principal (cf. Monzón [1586] 1965: 220-225). Modernamente, Sora constituye apenas un distrito de la provincia de Sucre, cuya creación data apenas de 1986, año en que se desmembró de Lucanas. Al referirse a los soras de la colonia, Cieza de León ([1553] 1984: lxxxix, 253) nos dice que "ellos y los Lucanes son de vna habla: y andan vestidos con ropa de lana: posseyeron mucho ganado: y en sus prouincias ay minas ricas de oro y plata". Lo de ser los soras y lucanas "de vna habla" hace alusión seguramente al aimara, que era su "lengua natural", puesto que el cronista suele destacar de ese modo la peculiaridad idiomática de los pueblos, cuando éstos no hablaban solamente el quechua. De hecho, la "Relación" de Monzón dice, respecto de los soras, que "al presente hablan la lengua general qucha [sic] del Ynga", pero que tienen "otra lengua natural suya, que es la lengua aymará, y tienen otras lenguas en que se hablan y se entienden, que se llama *hahuasimi*, que quiere decir lengua fuera de la general" (*op. cit.*, p. 221).

<sup>10</sup>Esta misma ceremonia de triunfo sobre los soras nos la describe con más detalle Cabello Valboa ([1586] 1951: III, XV, 305). Cuenta el cronista que, llegados el inca y su ejército al Cuzco, "dieron una buelta la ancha y desocupada plaza, y luego mandaron á todos los prisioneros, que se pusiessen tendidos sobre la tierra, los rostros en el suelo, y siendo Yupanguí el primero pasaron por cima de ellos puniendolos el pie

---

sobre los pesquezos, sin que el prisionero osase alzar ni menear la cabeza, y ál tiempo que asi yvan pasando, cantauan un verso que en nuestra lengua quiere decir mis enemigos piso". Cf. también Murúa ([1613] 1987: I, XIX, 76). Incidentalmente, la expresión quechua puede ser fácilmente rescatada como *awqaykunata saruni*.

<sup>11</sup>En nota al pasaje del cantar de la versión inglesa de Betanzos (cf. pp. 307-308, nota 1), los editores explican la restitución que efectuaron en el texto, la misma que, si no estuvo basada en el análisis de Szeminski, es prácticamente idéntica a la de éste, con las mismas lagunas e imprecisiones que serán vistas en su momento. De hecho, los editores remiten, para mayores informaciones sobre el quechua de Betanzos, al artículo comentado del estudioso polaco. Conviene señalar, sin embargo, que los editores de la versión inglesa no toman ningún partido respecto de la filiación idiomática del texto.

<sup>12</sup>Tales textos son <acocapa Ynga aucay quita atixu llacxaimoc tianguí cuna punchaupi> "vamos sólo rey y venceremos a tus enemigos que hoy en este día ternas contigo prisioneros" (cf. Betanzos, *op. cit.*, Cap. VIII, 32-33) y <cañoc apandicanga caño caprandicachun> "este será en lugar de mi persona este sea en lugar de mi persona" (cf. *op. cit.*, Cap. XXVII, 131), que nuestro autor restituye como <aco çapa Ynga aucayquita atix llacsa(i)moc tianguí cun punchaupi> y <cai ñocap randiy canga cai ñocap randiy cachun>, respectivamente. Ahora bien, mientras que la segunda restitución es impecable, la primera resulta incompleta y deficiente. En efecto, la expresión <llacxaimoc>, que el autor restituye como <llacsa(i)moc>, sólo ha sido identificada en su componente radical <llacxa->, que correspondería a *llaksa-*, dejando como algo ininterpretable el parcial <-imoc>, donde la lectura de <i> le parece dudosa. La restitución de *llaksa-* la hace a partir de la raíz <llacsa-> y derivados que recogen González Holguín (*op. cit.*, I, 207) y Bertonio (*op. cit.*, II, 199), y que, de acuerdo con los significados que estos autores proporcionan, Szeminski parafrasea como "el que mirando hace que otros se turben de miedo". El carácter participial de esta glosa quizás obedezca --el autor no lo explicita-- a la interpretación de la <c> final del enigmático <-imoc> como la marca agentiva -q. La traducción resulta así forzada en forma y significado, a la luz de la rendición ofrecida por Betanzos, en la que la expresión asume el rol de objeto del verbo *tiya-* 'tener': "ternas contigo prisioneros". El problema está, sobra decirlo, en la lectura del segmento <imoc>.

Pues bien, nuestra restitución es en favor de <llacxacnioc>, forma que analizamos de la siguiente manera: *llaq\_a-q-ni-yuq*, donde *llaq\_a-* 'amedrentar(se), turbar(se), pasmar(se)' aparece nominalizada mediante el agentivo -q, derivando en 'el turbado de miedo, el amedrentado', etc., o sea el vencido, y, por extensión, el prisionero mismo. De otro lado, para expresar la posesión del prisionero la construcción recibe el derivador -yuq, cuya sufijación exige la inserción del morfema vacío -ni cuando la base acaba en consonante, que es precisamente nuestro caso: <llacxacnioc> significaría entonces 'tener prisioneros, estar con prisioneros', que es justamente lo que reza la glosa betancina. Notemos, finalmente, que la identificación del segmento <c> de <llacxa> no es fácil, ya que, tanto en el quechua cuzqueño moderno como en el aimara las consonantes oclusivas, en este caso /k,q/, se tornan fricativas, y en vista del carácter obsoleto del término, es difícil saber si dicha <c> representaba una velar /k/ o una postvelar /q/. Sin embargo, teniendo en cuenta que la palabra en cuestión estaba seguramente relacionada con *llaqlla* 'tímido, cobarde', no es aventurado restituirla como *\*llaq\_a*. De manera que la lectura que hace Szeminski del segmento, casándolo con /k/, nos parece arbitraria.

<sup>13</sup>Al margen del significado que Taylor le atribuye a *llaqta*, creemos que Szeminski incurre en grave error al identificar la palabra *marka* 'pueblo', no consignada en González Holguín, con <marca> "el soberado, o los altos de la cassa" y <marca> "el valedor, o abogado protector" (cf. *op. cit.*, I, 231). Ausente está aquí, como se ve, el significado de 'pueblo', pues la voz *marka* es de origen aimara (asimilada por algunos dialectos del quechua central; pero cf. Garcilaso [1617] 1944: I, XXXIII, 90), aunque no sería antojadizo asociarla con <marca> 'altos de la casa'. Como quiera que fuese, el hecho es que <marca> "valedor" debe ser interpretado como *marq'a* (de allí, por ejemplo, *marq'aqin* 'padrino') con postvelar glotalizada, es decir con /q/ y no con /k/, que en cambio le corresponde a *marka* 'pueblo'. Por consiguiente, la "coincidencia" que encuentra Szeminski entre el significado postulado y el que Taylor le asigna a <llaqta> es producto de una asociación puramente gratuita, que parte de una interpretación antojadiza del léxico colonial, práctica a la que nos tienen acostumbrados algunos etnohistoriadores.

<sup>14</sup>En la terminología del autor, *aru* corresponde al nombre de la familia a la cual pertenecen tanto el jacarucauqui (aimara central), de las serranías de Lima, como el aimara sureño o altioplánico en general. En Cerrón-Palomino (1993) expusimos las razones por las cuales tal acuñamiento, que incluso nosotros llegamos a

---

emplear, resulta no sólo desafortunado sino sobre todo inmotivado: de allí que prefiramos hablar de la familia *aimara* o, para evitar ambigüedades, *aimaraica*, término empleado ya por Bertonio.

<sup>15</sup> Aquí, como resultado de una confusión, objeto a Szeminski por haber considerado a <yoca> como palabra "panandina", cuando aquél no lo dice, pues las "dos palabras panandinas" a las que alude son las del primer verso. Al margen de la vaguedad del concepto impresionista de "panandino" aplicado a algunos términos en razón de su difusión en más de una lengua, estamos de acuerdo con Torero en que, en todo caso, sólo <yndi> podría gozar de dicho estatuto, puesto que el término acababa de reemplazar a su equivalente aimara *willka*, propio de las variedades sureñas (cf. Bertonio, *op. cit.*, II, 386: <villca> "el sol como antiguamente dezían, y agora dizen inti").

<sup>16</sup> Con respecto a las expresiones <Yqui-n> 'del Padre' y <Chuscu-n> 'del Hijo', que cita igualmente el estudioso francés (cf. de la Grasserie, *op. cit.*, 5), seguido por Szeminski, y que Torero no comenta, es obvio que también deben descartarse, puesto que responden a una mala lectura que se hace de <Yqui-m> y <Chuscu-m> de la fórmula de la persignación, donde *-m* (y no *-n*) funciona como un coordinador serial, de forma parecida a como lo hacen *-pas* en el quechua y *-sa* en el aimara.

<sup>17</sup> En efecto, como lo hemos señalado en otro lugar (cf. Cerrón-Palomino 1997b: § 5.3.1.3), por lo menos algunas variedades del aimara sureño (por no mencionar la central) marcaban aún el OD con los reflejos (ya sea alargamiento vocálico o simple aspiración) del antiguo sufijo *\*-ha*, que codificaba el mencionado rol.

<sup>18</sup> Torero reprocha a Szeminski por quejarse, sin fundamento según el colega sanmarquino, de no haber podido acceder a su tesis de doctorado, que versa precisamente sobre el puquina. La verdad es que tampoco nosotros fuimos afortunados en localizarla. Sin embargo, gracias a la gentileza de Bruce Mannheim, quien nos extendió una copia del trabajo (no tesis) al que tal vez se refiere Torero en su comentario, hemos podido finalmente acceder a su consulta. El texto (105 pp.), sin fecha, tiene por título "Le puquina, la troisieme langue générale du Pérou", y lleva un sello de la biblioteca de la Universidad de París.

<sup>19</sup> Donde, sin embargo, habría cundido sería en el aimara centro-sureño, desplazado y eliminado tempranamente por el quechua, pero modificando severamente a una de las variedades de éste: la huanca, que presenta el fenómeno en su etapa consumada (cf. Cerrón-Palomino 1999: Cap. VII, § 3.3).

<sup>20</sup> Como se recordará, el propio historiador cuzqueño, que en un principio firmaba "Inga de la Vega", se rectificará más tarde adoptando la falsa restitución (cf. Cerrón-Palomino 1991: § 3) y estampando su nombre como "Inca de la Vega". De manera que la pronunciación actual de /inka/, que se impuso no sólo en castellano sino también, por influjo de éste, en el quechua, no estaría reflejando sino una normalización errática postulada por los traductores del Tercer Concilio (cf. Cerrón-Palomino 1987, 1992).

<sup>21</sup> Se trata de la especie *Alchemilla L.*, de la familia rosácea, conocida también en los dialectos quechuas locales como *akashpa kirun* 'diente de cuy' (quechua central) y *sillu-sillu* 'uñosa' (quechua sureño) (cf. Soukup 1980: 384). En su forma reduplicada, *sora-sora*, puede aludir también a otra especie, la *Calamagrostis Adans.*, de la familia poacea, una variedad de ichu, "con hojas rígidas y fuertes" (cf. Soukup, *op. cit.*, 384). En ambos casos, el nombre parece hacer alusión a la naturaleza punzante de sus hojas. Obviamente, el etnónimo *sora* es un derivado del fitónimo; y la forma *soras*, que no es plural castellano, proviene de *\*\_ura-*, que puede parafrasearse como 'lugar caracterizado por la abundancia de la planta mencionada' (donde *-*, morfema atributivo, ha desaparecido del quechua sureño).

<sup>22</sup> Curioso resulta notar que en este punto Torero haya sido víctima de sus propios prejuicios respecto al empleo de la grafía <x> en los textos andinos del siglo XVI. Como se sabe (cf., por ejemplo, nuestra polémica a propósito de Cerrón-Palomino 1990), para él, dicha grafía, en la segunda mitad del siglo mencionado, sólo podía representar a la velar fricativa /χ/. Naturalmente, una interpretación como *\*/aχqu/*, con una velar inusitada en el quechua, acabó por desorientarlo, imposibilitándolo para que pudiera asociarla con <acsu>.

<sup>23</sup> En dicha ocasión, cuenta Murúa, que los mensajeros de Huáscar "trajeron acosos y llicllas para que se vistiesen [el general Huanca Auqui y sus capitanes Yahupanti y Huaca Mayta], menospreciándolos, y también les envié espejos y *mantur* con que se afeitasen como si fueran mujeres, y a decir que con ellos se había descuidado, encomendándoles aquel negocio, pensando y teniendo de ellos concepto que en el caso se gobernarán como hombres de vergüenza, y que lo habían hecho al revés en todo, peor que si fueran mujeres [...], y que ya no eran dignos y merecedores de tomar armas, ni ponerse vestiduras ni arreos de soldados valientes sino de vestirse acosos y llicllas, como mujeres [...], y que luego se viniesen al Cuzco a dar cuenta al sol de lo que les había sucedido en las batallas y reencuentros y que viniesen con aquellos vestidos de mujer como personas que lo habían hecho peor que mujeres" (*op. cit.*, LI, 179-180).

---

<sup>24</sup>La interpretación que hace Torero de este sufijo en los versos examinados, según la cual <-ley> "explicaría así la sucesión de las victorias del inca sobre los señores soras" nos parece gratuita. Lo que el multiplicador expresa simplemente es que la acción de poner borlas y vestir sayas se hizo a cada uno de los prisioneros.

<sup>25</sup>La anteriorización de la secuencia *ay*> *ey*, que desorienta a Szeminski y silencia Torero, también era fenómeno corriente en el aimara tanto pacase como lupaca. Así, en las "Anotaciones" del III Concilio (cf. fol. 79) se ilustra la ocurrencia del "diptongo" <ey> con la expresión <hily> 'hermano' (en vocativo), proveniente de /hila-y/. Asimismo, Bertonio ofrece las variantes <hilay ~ sirey> en expresiones perlocutivas como <chay chay hila hiley armaquisma> "mira por tu vida hermano que no te olvides", <saminique hutama hiley> "huélgome que vienes con hacienda, honra, y con todo lo que puede desearse", o cuando menciona el "requiebro" <Tatay hiley, hatha sirey> y otros, "que dizen a un carnero [camélido] quando sirve bien" (cf. Bertonio 1612: II, 93, 191, 210, respectivamente).

<sup>26</sup>Pese a nuestras pesquisas no hemos podido localizar tal exclamación, o "sonsonete" como la llama el cronista, ni en Covarrubias (1607) ni menos en el Diccionario de Autoridades (1726). Ello no debe extrañar, en la medida en que, como siempre, tales expresiones, al no ser propias del vocabulario nuclear de una lengua, simplemente no son consignadas.

<sup>27</sup>Existe, sin embargo, otra posible interpretación de <guaya guaya>: el historiador Cobo refiere que los incas tenían un baile exclusivo conocido con el nombre de <guayyaya>, y que "no entraban en él en tiempo de su gentilidad sino solos los del linaje de los Incas de sangre real" (op. cit., XIV, XVII, 271). No sería mera coincidencia que el cantar, entonado por las nobles señoras del Cuzco, hiciera alusión al nombre de dicho baile.

<sup>28</sup>Tales pasajes, restituidos por nosotros, no han sido discutidos por Torero, creemos que por ceñirse únicamente al texto del cantar; y, sin embargo, no dejan de ser interesantes, sobre todo el primero, puesto que, además, lleva la expresión <paxxa> 'luna', voz de origen aimara, con armonía vocálica frecuente en las lenguas andinas, a partir de \**paq\_i*. El primer texto, incidentalmente, fue objeto de un serio traspies por parte de Jiménez de la Espada, quien, en su edición de 1880 de la *Suma*, se toma la libertad para leerlo como sigue: <Pocaxa(?) inti churi capac coya guacchacuyac>, con la siguiente nota de pie de página: "*Pocaxa yndinusus capaicoiagua echacoiac*, en n. orig.- Según la traducción que da Betanzos, sobre la palabra *pocaxa*, que no he podido encontrar en los diccionarios quichuas" (cf. Betanzos [1551] 1968: Cap. XVI, 49). Al margen de la notación errática del pasaje y de su lectura defectuosa por parte del editor (cosa que puede decirse igualmente de la versión de 1987), dos han sido las palabras que desorientaron al conocido bibliógrafo: <paxxa> 'luna', y, por extensión, 'claridad de la luna' (cf. Anónimo, op. cit.; González Holguín, op. cit., I, 271) y <ususi>, designación común de los padres para referirse a la hija (cf. Anónimo, op. cit.: "Anotaciones"). Al no poder identificarlas, se dio la libertad de distorsionarlas en la forma que vimos. De paso, comparadas la restitución del pasaje por Jiménez de la Espada con las ofrecidas en las ediciones de 1987 y 1996, éstas últimas coinciden entre sí casi plenamente, con la ventaja de que la versión inglesa rescata la cedilla de <çapai coya>, ignorada en la de 1987 (cf. nota 8). De otro lado, el pasaje en cuestión es asimismo interesante en términos filológicos, puesto que allí donde Martín Rubio y Dana Buchanan leen <Yndi Usus>, el afamado bibliógrafo cree ver <yndinusus>. Nótese ahora cómo esta última lectura parecería remitirnos a otro ejemplo más de construcción genitiva puquina-aimara: <yndi-n usus(i)>, precedida además de una palabra aimara (!). Para salir de estas especulaciones hace falta, como se ve, consultar el manuscrito mismo. Finalmente, nótese cómo la voz <paxxa> registra la sibilante /\_/, que el aimara del siglo XVI todavía registraba: con la misma sibilante la consigna Cieza de León ([1553] 1984: CI, 278). En <paxxa>, obviamente, la primera <x> sólo tiene valor de /q/. Sobre este punto, cf. Cerrón-Palomino (1998).

<sup>29</sup>Bien podría pensarse que el aimara del cantar pudiera corresponder al de los mismos soras vencidos. Sin embargo, fuera de que hubiera sido inusitado que los vencedores se valiesen de la lengua de los vencidos para componer en ella sus himnos de triunfo, no debe olvidarse que, por entonces, la lengua "oficial" de los incas era un aimara local, diferente pero inteligible con el de los soras y lucanas. Si la distancia dialectal entre el aimara de los soras y el del altiplano hubiera sido muy grande, las "Relaciones" nos habrían hablado de una variedad avillanada o corrupta, cuando no de una lengua con diferente nombre, como suelen hacerlo.

<sup>30</sup>Al término de la redacción del presente trabajo pudimos leer un nuevo artículo de Szeminski, en el que, en respuesta a los comentarios críticos de Torero, vuelve a tratar sobre el tema (cf. Szeminski 1998). En relación con el análisis del cantar, el autor introduce algunas precisiones y rectificaciones que no hacen sino corroborar nuestras observaciones pero sin lograr resolver los aparentes "misterios" en los que se vio envuelto. Rechazando la textura aimara del himno, pero al mismo tiempo renunciando a su tesis inicial del



---

carácter puquina del mismo, Szeminski se esfuerza, de manera confusa y contradictoria, en postular la existencia de un idioma especial "aristocrático" cuzqueño, cuyas resonancias se encontrarían no sólo en el cantar sino en algunas huellas que él cree divisar en el *Vocabulario* de González Holguín. Sobre decir que los argumentos en favor de dicho constructo son tan gratuitos e ingenuos que valdría la pena recordar lo que dijimos al final de nuestra nota 8. Ciertamente, todos podemos equivocarnos (y el presente debate parece haberlo demostrado así), pero de allí a querer sugerir que los lingüistas desconocemos el quechua cuzqueño del s. XVI nos parece mucha osadía y poca responsabilidad. Lamentamos señalar que incluso en su terreno propio, y apartándose del texto para dar rienda suelta a la imaginación, Szeminski cree que el cantar fue entonado "durante una ceremonia que representaba la incorporación de los Soras en su imperio como una toma de posesión de un rebaño por un pastor" (!).