

Del Sexo del Creador y del Intérprete Traicionero

Jan Szemiński

*Depto. de Estudios Españoles y Latinoamericanos
Universidad Hebrea de Jerusalén*

RESUMO: Analisis de la relación entre lo dicho por los informantes indios sobre la religión cuzqueña anterior a la conquista española, y las fuentes escritas en castellano en el siglo XVI, basada en un ejemplo de un quechuista y predicador famoso, indica la imposibilidad de reconstruir la religión cuzqueña sin uso de fuentes directas en quechua y propone una nueva imagen del Dios creador andino, *Wira Quchan*.

PALAVRAS-CHAVE: Dios, *Wira Quchan*, religión andina, Christoual de Molina el cuzqueño, critica interna de fuentes históricas, traducción intercultural.

0. Introducción: la fuente y el problema

La Relacion de las favulas i ritos de los Ingas hecha por Christoual de Molina cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco dirigida al reuerendissimo Señor Obispo don Sebastian de el Artaum del consejo de su Majestad, escrita por 1575 en el Cuzco, contiene catorce oraciones en quechua¹.

La “Relacion” es conocida y utilizada por los investigadores desde hace muchos años. Sus descripciones son siempre tratadas como muy confiables, precisamente por haber sido el autor cura párroco en el Cuzco, y también a causa de que su “Relacion” contiene datos cuya confirmación se encuentra en otras fuentes fidedignas. Es particularmente útil para la reconstrucción de ritos y mitología cuzqueña de la época de la conquista.

La gran respectabilidad de la obra de Christoual de Molina radica en el hecho que a nadie se le ocurrió verificar en qué medida el cura había entendido las informaciones anotadas. Su “Relacion” no proviene de sus informantes. Es producto de las reflexiones, pensamientos y preguntas hechas por el autor, el cual entendió o no entendió las respuestas de sus informantes en el Cuzco.

El proceso por el cual Christoual de Molina llegó a escribir su obra puede presentarse de manera simplificada como una secuencia de reacciones entre el cura, otros españoles en el Cuzco y el Perú, y también sus informantes indígenas. Cada uno de los participantes en el proceso (Molina, otros españoles, informantes indígenas) poseía su propia imagen del mundo y dominaba sus propios códigos semánticos y canales de comunicación. Estos canales de comunicación, códigos semánticos e imágenes del mundo pueden clasificarse en dos grupos básicos: el andino y el español. Tan sólo parte de las informaciones fue común a todos los que participaron en el proceso por el cual fue producida la

“Relacion” de Christoual de Molina. Solamente una parte de las informaciones comunes fue entendida por todos según el mismo código semántico, o por lo menos según un código lo suficientemente similar al código en el cual había sido formulada la información. Esquemáticamente el proceso se puede presentar de la siguiente manera:

Acto	Actividades de Christoual de Molina	Actividades de su informante andino
1.	Pregunta formulada en uno de los códigos semánticos que conoce, por ejemplo el código semántico Molina 1 [CSM1]	
2.		El informante escucha la pregunta y la decodifica en uno de los códigos semánticos que domina, por ejemplo código semántico Andino 1 [CSA1]
3.		El informante responde en uno de los códigos que domina. Asumamos que se trata de CSA1 que le sirvió para decodificar la pregunta
4.	El cura escucha y decodifica la respuesta en uno de los códigos, probablemente el mismo que había utilizado para preguntar [CSM1]	
5.	Modifica [o no] su imagen de lo que investiga [= “Favulas i ritos de los Ingas”]	
6.	Formula una pregunta nueva	

El proceso se repite con aprovechamiento de los mismos códigos semánticos, o con uso de otros.

Lo mismo se repitió toda vez que Christoual de Molina se dirigió a alguien para recoger información sobre lo investigado. La secuencia indica que toda la información apuntada por Christoual de Molina pasó por muchas selecciones y refleja ante todos el pensamiento de Christoual de Molina sobre la cultura andina. Es una fuente para estudiar de que manera un intelectual español de la segunda mitad del siglo XVI reflexionó sobre las costumbres de otras gentes, en este caso particular, las andinas. Sin embargo ninguna información suya puede utilizarse para la reconstrucción de la cultura andina sin una verificación adicional. Esta tiene que demostrar de qué modo la información entregada a Christoual de Molina por su informante andino fue transformada por el mismo Molina durante la transmisión. Para lograr tal verificación es necesario encontrar datos que provengan directamente de los informantes indígenas de Christoual de Molina sin haber sido transformados por él.

La obra de Christoual de Molina, si se logre tal verificación, servirá de base y de ejemplo de crítica de fuentes tan necesaria en caso de investigaciones de la civilización andina. El mismo texto de la "Relacion" contiene datos que permiten la verificación: catorce textos quechuas acompañados cada uno por una descripción más o menos detallada del contexto ritual en el cual fue recitado y por una "declaración" que viene a ser una traducción del quechua probablemente hecha por el mismo Molina.

Es lícito asumir que los textos quechuas no fueron compuestos por Christoual de Molina, ya que es muy difícil encontrar una causa por la cual un cura católico se ocuparía en componer oraciones gentiles en quechua. De él dependía si fueron apuntados tal cual los había recitado su informante quechuaparlatante. Christoual de Molina seleccionó los textos. La descripción del contexto ritual como producto de su pluma

e inteligencia no puede servir de base para verificar el contenido de los textos ni tampoco el grado de exactitud de sus informaciones, porque toda la descripción es un resultado de su pensamiento y de su trabajo: es la calidad de este trabajo que pretendo verificar.

Christoual de Molina, sin ser el autor de los textos quechuas, es su intérprete al traducirlos al castellano. Aún cuando no fuese el intérprete, la versión de las declaraciones que se encuentra en su obra certifica que la tuvo por buena y fiel, de otro modo no la apuntaría. Es entonces así que las traducciones castellanas de los textos quechuas contenidos en la "Relacion" pueden servir para verificar la correspondencia entre lo dicho por los informantes andinos y lo escrito por Christoual de Molina. Sus traducciones indicarán cómo entendió las oraciones que había oído, y servirán para la reconstrucción del proceso en el cual datos solicitados por el investigador habían sido proporcionados por la sociedad andina y transformados por el escritor en una fuente escrita. La reconstrucción del proceso requiere ante todo un análisis del contenido de los originales quechuas y una reconstrucción de la teología cuzqueña andina que expresan. El hecho que fueron dictados al escrito por un informante andino permite eliminar parcialmente toda influencia posible de algún intermediario.

Las oraciones apuntadas por Christoual de Molina no han sido aprovechadas por los investigadores. Todos utilizaron las "declaraciones" también cuando han pretendido estudiar y traducir los originales (por ejemplo, Rowe, 1953, y ultimamente Urbano, 1989). Además falta hasta ahora una edición correcta del manuscrito original. Esta situación me obligó a paleografiar de nuevo los originales quechuas y las "declaraciones". Pude hacerlo gracias a la generosidad del Dr. Franklin Pease Garcia, el cual me permitió tener acceso a una copia xerográfica del manuscrito original de la "Relacion", conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Hice lo mismo con cada uno de los textos: lo paleografié junto con la declaración de Molina, reconstruí su forma fonética y rítmica quechua, transcribiéndolo dividido en versos y con ortografía fonemática. Luego lo traduje de nuevo al castellano, añadiendo notas a cada verso en casos cuando consideré necesario explicar las causas de tal interpretación. Después analicé el contenido de cada texto quechua, tomando en cuenta el contenido de los demás textos quechuas de la “Relacion”. Solamente al cabo de todo esto intenté reconstruir la teología e imagen del mundo que presenta el conjunto de textos quechuas. Así pude compararla con la imagen contenida en las declaraciones de Molina.

Esta última etapa del trabajo presupone una necesidad de otras dos:

1. comparar los datos de las oraciones con los demás datos de la “Relacion”, y
2. comparar los datos de la “Relacion” con otras fuentes fidedignas.

Todos los textos analizados se encuentran en la descripción de las ceremonias del mes de agosto, durante los ritos llamados “Çitua”. Algunos de ellos aparecen también fuera de las ceremonias de agosto. Entre ellos se encuentra un texto de importancia especial, titulado por el autor de la “Relacion”: *Oración a todas las huacas*.² Utilizaré este texto para ejemplificar la relación entre el texto original quechua, la traducción castellana propuesta por Christoual de Molina, y los modelos de entender el texto sugeridos por su cultura.

1. El texto de la fuente

Se encuentra en la página 16v y 17r.:

16v/ ³ Oração a todas las huacas
/ [A la margen: OJO] O pacha chulla Vna cochan Ocu chulla uira
cochan
/ huaca uilca cachun nispa camac atu napa huay
/ pi huana tayna allasto allon to uira cochaya

/ hurin pacha anan pacha cachon nispa nico cupa
 / chapi puca omacta churachay niguai hu ni⁴ guay
 /quispi casi camusac uira cochaya micuynioc min
 / cac yoc carayoc llamayoc y mayna yochaycayma
 / yoc amacacharihuaycuchuy may mana aycaymana
 17r/ chiquimanta catuiman manta nacasca huatusca a
 / musca manta

/ Declaraçion

/ O Padres huacas y uilcas antepasados aguelos
 / y padres nuestros atunapa hualpi huanatayna
 / apo allasto allento acerca del haçedor a V[uest]⁵ ros hijos
 / y a V[uest]ros pequeñitos y a V[uest]ra flor a V[uest]ros hijos deldes⁶
 / ser para que sean dichosos conel haçedor Como Vo
 / ssotros los soys

2. El texto quechua reconstruido⁷ y retraducido

¡A pacha chulla	1. ¡O el impar completo
Una Quchán,	2. Almácigo que dura,
Uku chulla	3. El impar profundo
Wira Quchán,	4. Almácigo donador de vida,
“waka wilka kachun”	5. tú, que diciendo: “haya waka y wilka”
nispa kamaq,	6. creas,
atun apa	7. la que concibe continuamente,
waypi wana	8. creador continuo,
tayna apu	9. señor que pare primero
allastu alluntu	10. la de vagina abierta, el de pene erecto,
Wira Quchayá,	11. Almácigo donador de vida,
“hurin pacha	12. [14] ⁸ tú quien diciendo dices:
anan pacha kachun”	13. [12] “Haya mundo de abajo,
nispa niq	14. [13] haya mundo de arriba”,
uku pachapi	15. tú, que en el mundo de adentro
puqa umakta churáq!	16. pones el semen en el lugar correspondiente!
“¿Hay?” niway,	17. Díme: “¿qué?”,
“hu” niway.	18. díme: “sí”.
Qispi qazi kamusaq,	19. Aquí estaré sano y salvo,

Wira Quchayá,	20. ¡Almácigo donador de vida!
mìkuyníyuq	21. con comida,
mìnkaqníyuq	22. con trabajadores alquilados,
zarayuq llamayuq	23. con maíz y con bestias,
ìmaynáyuq	24. con cualquier genero de cosas,
hayka imayuq.	25. con todo lo que hay.
Ama kàchariwaykúchu	26. No sueltes de tu mano contra nosotros
ìmay mána	27. toda clase
àykay mána	28. cualquier tipo
chìkimánta	29. de envidia,
katu ìmanmánta	30. de cualquier cosa contagiosa
nakasqa watusqa	31. de cosas malditas, hechizos
àmusqamánta.	32. y de enmudecimiento.

3. Justificación de la reconstrucción propuesta

A causa de que mi interpretación difiere bastante de otras propuestas en siglo XX, he considerado necesario justificar mis interpretaciones. En los comentarios a versos numerados considero diferentes posibilidades de interpretación e indico criterios que he utilizado al escoger la que me ha parecido la más probable. Interpretando los significados de las raíces utilizo todos los diccionarios accesibles de cualquier idioma utilizado en los Andes Centrales, ya que el vocabulario cultural andino existió en diferentes idiomas andinos y una palabra cultural andina del siglo XVI pudo conservarse en cualquier vocabulario o en ninguno. Comparación de los significados que tiene una raíz o palabra en dialectos e idiomas diferentes permite reconstruir el campo semántico de cada raíz o palabra y, en mayoría de casos, entender el significado con el cual aparece en el texto. El metodo fue inventado y utilizado por Emile Benveniste para reconstruir significados e ideas que habían tenido los antepasados de los indoeuropeos hace unos cinco o seis mil años⁹. En comparación con cinco mil años, el tiempo de quinientos años tuvo que causar cambios casi insignificantes.

Por supuesto el lector que no esté interesado en detalles de la reconstrucción puede prescindir de esta parte. Yo por proponer una traducción completamente diferente de las aceptadas hasta ahora, que todas siguen a la “Declaración” de Molina, tengo que presentar todos mis argumentos.

v.1– texto quechua contiene O en vez de A.

v.1-4 – contienen una oposición entre

<u>pacha</u>	chulla	<u>Una</u>	Quchan
<u>uku</u>	chulla	<u>Wira</u>	Quchan.

La palabra **chulla** significa: “Vna cosa sin compañera entre cosas pareadas, Candelero, vinagera cossa desigual que no viene con otra o no corresponden tamaño, o en proporción; no más de vno”, Gonçalez Holguín, 1952:119; “Lo que esta sin su compañero que auia de tener”, Bertonio, 1984:2:96. Los ejemplos anotados por ambos jesuitas aclaran más:

“cchulla çapato: Sin compañero; cchulla nayra. Ojo sin compañero; Cchulla nayrani. Falto de vn ojo; Cchulla ccumu Vn tercio de la carga sin el otro”, Bertonio, 1984:2:96; “chulla ñaui el de vn ojo no más, el tuerto; chulla pucucni No hallar al que busca, errarle; chhulla rinri el de vna oreja; chhulla maqui el manco de vna mano; chhulla çapato el vn çapato de dos; chhulla ymagen Dos ymagenes no parejas en proporción”, Gonçalez Holguín, 1952:119.

Chulla es entonces algo impar, o algo que no corresponde con su compañero.

Los dos *Quchan* son impares cada uno, sin embargo los dos juntos forman una pareja, o quizás una unidad.

Pacha y *ocu* también forman una oposición que se hace más comprensible al analizar los significados de *Una* y *Wira*.

Una significa: “Tardar o detenerse en yr hazia alla, o en hazer algo, o yr tarde”, Gonçalez Holguín, 1952:354-5. Bertonio, 1984:2:377, tiene *unaa*: “tardarse mucho en hacer algo”, un causativo de *una* – durar.

Una Quchan es un almácigo que dura en oposición *Wira Quchan*, almácigo que da vida. En la tradición andina la duración es asociada siempre con el cielo nocturno, donde se encuentran los *kamaq*, prototipos celestes de cualquier ser de este mundo.

La oposición entre *Una* y *Wira* es reflejada en la oposición entre *pacha* y *ocu*. El único significado apropiado que he encontrado para *ocu* es el de *uku* en *uku pacha*: “el infierno o lugar hondo”, Gonçalez Holguín, 1952:350, visible también en la expresión “Ticci muyup chaupi vcun. El centro y dentro de la tierra”, Gonçalez Holguín, 1952:349.

Pacha en oposición a *uku* tiene que describir lo de afuera y de arriba, o lo total y completo en oposición a lo interno y profundo. Sin embargo en la expresión “vccuycuna, o runaycuna. Mis miembros”, Gonçalez Holguín, 1952:350, *uku* significa todo lo de adentro hasta el cuero humano, y también parte.

Gonçalez Holguín, 1951:268-70, observó los siguientes significados de **pacha**: “Tiempo suelo lugar. Mundo. Cielo. Tierra. Lo entero, intacto sano, no quebrado ni dañado. Tantos justos, numero cabal sin faltar ni vno. Mismo. Solo.” Bertonio, 1984:2:242-244, tiene: “Tiempo. Cielo. Tierra. Infierno. Todo, todos. Suyo. Sin mudança o assi como se estaua la cosa. En lugar”.

En la oposición entre *pacha* y *uku* se describe lo total y completo que dura frente a lo parcial, interno, viviente, pero menos duradero. *Quchan* es entonces uno pero impar, porque sus partes son desiguales.

v.5 – sobre los significados de *waka* véase Szemiński, 1987:79-95.
Willka significa: Sol y los significados derivados del sol; Nieto; Linaje.

Willka = sol aparece en aymara¹⁰ (Bertonio, 1612:2:386; Lucca, 1983:462; Büttner, 1984:251), y en el quechua de Pacaraos (Adelaar, 1982:103).

Los significados derivados de *willka* = sol son frecuentes en varios dialectos quechuas:

willkha chuqa = inflamación de ojos (Lira, 1982:333)

willka nina = fuego sagrado (Lara, 1978:270; Lira, 1982:333)

willka paru = maíz oscuro para chicha fuerte (Lara, 1978:277; Lucca, 1983:462; Bertonio, 1612:2:386; González Holguín, 1952:352; Perroud, Chouvenc, 1970:2:194)

willka “es también una cosa medicinal o cosa que se daba a beber como purga para dormir y en durmiendo dize que acudia el ladrón que abia levado la hazienda del que tomo la purga y cobraba su hazienda: era embuste de hechizeros”, “tomar esta purga que se hazia de muchas cosas” (Bertonio, 1612:2:286]; una medicina, enema o jeringa (Lara, 1978:276; Bertonio, 1612:2:386; Lira, 1982:333; Ricardo, 1951:87; Aguilar Páez, 1970:190; González Holguín, 1952:352; Santo Tomás, 1951:369; Guardia Mayorga, 1970:138; Perroud, Chouvenc, 1970:2:194)

Si tomemos en cuenta que el sol vió lo pasado, es obvio porque *willka* fue el nombre del rito que permitía ver lo que había pasado, y de todas las medicinas ligadas de algún modo al sol. Quizás para preguntar por el futuro, fue necesario dirigirse a las *wakas*. Por esto *Waskhar* y *Ataw Wallpa*, ambos preguntaron a *Pacha Kamaq*.

Willka = nieto se encuentra en la mayoría de los dialectos quechuas, con excepción de los ecuatorianos.

Willka = linaje es raro¹¹.

La conexión entre los significados de linaje, adoratorio y antepasado adorado es la misma que entre los significados de *waka* también ante-

pasado, adoratorio, o entre los de *llaqta* pueblo y dios protector de un pueblo, o los de *wanka* piedra y adoratorio.

Los tres grupos de significados de *willka*: sol, nieto, linaje, ¿son un caso de homonimia, o sus significados derivan de algún significado común? El lugar del nieto *willka* dentro de un linaje andino es especial. El linaje, idealmente compuesto de cinco generaciones, tiene sus fundadores en la primera y los descendientes, fundadores de linajes nuevos, en la quinta. Santo Tomás en su gramática (1951G:155) dice: “El visaguelo, quando alcança a uer su visnieto le llama [guauquij] que quiere dezir, hermano, pero esto es por burla et yronice”.

Wawqíy = hermano mío, le dice el bisabuelo a su bisnieto. La información indica lo raro que fue para un bisabuelo ver a su bisnieto en la vida, o sea, abarcar con su propia vida el conocimiento personal de las cuatro generaciones que indudablemente pertenecen al mismo linaje. Así el indudablemente primero y el indudablemente último miembro del linaje se identifican por ser miembros del mismo linaje.

En una secuencia de cinco generaciones, en la cual la primera y la quinta pertenecen ya de hecho a dos linajes distintos, el *willka* ocupa un lugar especial. En su vida puede conocer a su abuelo y a su nieto. Pertenecer al *ayllu*¹² de su abuelo y al *ayllu* de su nieto, a pesar de que tanto su nieto como su abuelo pertenecen ya a dos *ayllus* distintos. El *willka* es entonces el centro del *ayllu*, porque ve los más alejados límites del *ayllu*, y también los determina. Verónica Cerceda, 1986:149-73, analizando las talegas de Isluga demostró la existencia de una relación especial entre los bordes y el centro de la talega. Así, *willka* sol, por encontrarse en el centro, puede darle su nombre al nieto, y el nieto al linaje entero.

La creación de *waka* y *wilka* es entonces la creación de todos los antepasados organizados en *ayllus*, y generaciones. Cada *ayllu* y cada generación tiene su centro.

v.7 – la interpretación de *apa* – cargador, el que carga, y no como la carga – parece confirmada por “Apappayak lluqqipayak ttitupayak Dios. Dios que es proveedor de todo lo necesario” [González Holguín, 1952:31]. La misma expresión *Apa Qucha* aparece también en otros textos antiguos por ejemplo en Guaman Poma, 1936:321[323]:

aya uaya ayaua	1. ¡Aya waya ayawa!	¡Aya waya ayawa!
haucay patapi-	2. ¡Hawkay patapi	¡Tú, que en la plaza de regocijo
cuci patapi	3. Kusi patapi	en la plaza de alegría
capac yncauan	4. qapaq Inqawan	con el rey Inqa
camaycusqayqui	5. kamaykusqayki!	estuviste cara a cara!
maymi-	6. ¿Maymi	¿Donde está
capac apo	7. qapaq apu,	el señor rey,
uaman chaua.	8. Waman Chawa,	Waman Chawa,
poma chaua	9. Puma Chawa,	Puma Chawa,
yaroy uilca.	10. Yaruy Wilka?	Yaruy Wilka?
camcho canqui	11. ¿Qamchu kanki	¿Eres tú sólo
<i>uira cocha</i>	12. <i>wira qucha</i>	<i>el que al barbaro</i>
<i>apa cochata</i>	13. <i>apa quchata</i>	<i>al antepasado,</i>
caxa marcapi.	14. Kasa Markapi	en Caxa Marca
capac apo	15. qapaq apu	al señor rey
rrey enperadorta	16. riy impiradurta	al rey emperador
muchaycoclla.	17. muchaykuqlla	adoró
payuan	18. paywan	y con él
uillanacoclla.	19. willanakuqlla,	conversó,
uaman poma ayalalla.	20. Waman Puma Ayalalla,	Guaman Poma de Ayala,
apo chauap uilcallan	21. Apu Chawap wilkallan,	el nieto del señor Chawa,
uayac pomap mitallan-	22. Wayaq Pumap mitallan?	el descendiente de Wayaq Puma?

En la versión de Guaman Poma *wira qucha* y *apa qucha* describen a los españoles entonces tradujo: barbaros o antepasados, sin embargo tal traducción no explica el significado de *Apa Quchan*.

Juan Perez Bocanegra (1631:65) tiene: Espiritu Sancto *HAPA* – scan runa ruracurca = concebido de Espiritu Santo se hizo hombre.

He encontrado los siguientes significados de *apa* o *hapa*, como aparece en otra oración:

Raíz	Significado de la raíz	Significado de la raíz +q	Significado de Apa Quchan
1 aapa	frijol Cerrón Palomino, 1976:34; Adelaar, 1977:429	el que produce frijol	Almácigo que produce frijol
2 apa	apa: carga, Büttner, 1984:13; Torres Rubio, 1966:140; Bertonio, 1984:2:23; envío, remesa, carga de mercaderías u otras cosas, Lucca, 1983:31; el brazo, o ámbito entre los brazos, en que puede tenerse o llevarse algo. Dícese de los hermanos inmediatos por orden de nacimiento sea ascendiendo o descendiendo, Lira, 1982:32; la requa, las mulas o carneros que uno puede cargar, Gonçalez Holguín, 1952:29; hermano o heramana nacidos arreo, Gonçalez Holguín, 1952:30; apa: llevar, Büttner, 1984:13; Miranda, 1970:113; Bertonio, 1984:2:21; Lucca, 1984:33; Bravo, 1975:10; llevar, conducir, transportar una cosa de un lugar a otro, dirigir, tener puesta una cosa, aventajar, Lira, 1982:32; llevar apapaya: dar o proveer todo lo necesario; apapayaq Dios: Dios que es proveedor de todos de lo necesario; apapayasqa: los dones y	el que carga, lleva en las manos o brazos, el que es hermano, el que provee de todo lo necesario	Almácigo que proviene todo lo necesario, que carga, lleva en manos, que es hermano o hermana

	<p>mercedes, Gonçalez Holguín, 1952:30; léxico quechua general; apaakun, apaakuy aluvión, Parker, Chávez, 1976:35; apaisina trasportar, Oblitas Poblete, 1968:142, apaqayaña: hacer bajar, verbo que se usa para indicar que un curandero o especialista en comunicarse con los espíritus malignos trata de ahuyentar a un espíritu malo que ha entrado en el cuerpo de una persona humana y la ha puesto enferma, Berg, 1985:26</p>		
3 apa	<p>apa: anciano respetable, Perroud, Chouvenc, 1970:2;10; apacha: hija mayor, Büttner, 1984:13; la hija mayor entre muchas, también se dice de los animales, Miranda, 1970:113; apachi: abuela, papa madre, hermana mayor, Büttner, 1984:13; vieja y dizese de todas las hembras también, apachi abuela, Bertonio, 1984:2:23; vieja, se emplea tanto para personas de sexo femenino, como para animales hembras, abuela, Lucca, 1984:31; apaña: nuera, Büttner, 1984:13; apasa: nuera, Oblitas Poblete, 1968:142</p>		Almácigo que ¿?
4 apa	<p>apacheta, Berg, 1985:26</p>		Almácigo que ¿?
5 apa	<p>apal apaltatha: baylar muchos pisando el suelo, y temblar los ramos y otras cosas; y también la tierra por terremotos, Bertonio, 1984:2:23</p>	<p>¿el que tiembla o hace temblar?</p>	<p>Almácigo que ¿hace temblar?</p>

6 apa	apalala: llorar dando de gritos, Cerrón Palomino, 1976:29		Almácigo que ¿?
7 apa	apaqui: la ramada como corredor, Gonçalez Holguín, 1952:31		Almácigo que ¿?
8 apa	apayaña: andar, Büttner, 1984:14		Almácigo que ¿?
9 apha	apha: hijo o hija adulterina, prole de cónyuge infiel, Lira, 1982:32; apharu: silvestre (esp. e tubérculo), Büttner, 1984:15; papas silvestres amargas, Bertonio, 1984:2:23; patata blanca silvestre que remanece espontáneamente, bastardo, Lira, 1982:32	el que es bastardo	Almácigo que ¿es bastardo?
10 apa	appa: colchon, Santo Tomás, 1951:235; apa: fraçada muy gruessa, Gonçalez Holguín, 1952:29	el que cubre	Almácigo que ¿cubre?
11 hapha	haapa: lugar silencioso, paraje desolado, Cerrón Palomino, 1976:53; japhalla: desierto, despoblado, vacío qu eno contiene nada, Lucca, 1984:177	el desierto, el vacío	Almácigo que ¿es vacío?
12 hapa	hapa: niño que no tiene discreción, Bertonio, 1984:2:119; corto de entendimiento, tonto, indiscreto, Lucca, 1984:177	el tonto	Almácigo que ¿es tonto?
13 hapa	hapa: dar pasos, Cerrón Palomino, 1976:52; jap'aña: cerrar los surcos sembrados con los pies, Büttner, 1984:73	¿el que anda, da pasos?	Almácigo que ¿anda?
14 hapa	hapa: eructar, regoldar Lira, 1982:78; happa: regoldar, Gonçalez Holguín, 1952:149;	el que eructa	Almácigo que ¿eructa?

	hapa: abitarse el estomago, Santo Tomás, 1951:292		
15 hapa	hapaatha: empreñar, Bertonio, 1984:2:120	el/la que es fertil, la preñada, la que concibe	Almácigo que ¿es fertil, preñado?
16 hapa	hapatha: pagar toda la deuda, Bertonio, 1984:2:119; pagar, cumplir con la obligación	el que paga las deudas o cumple las obligaciones	Almácigo que ¿paga las deudas o cumple las obligaciones?
17 hapha	haphalla: vel Cchusa, nombres. Ausente, Vazio, Nada, Nihíl, Bertonio, 1984:2:119; japhalla: espíritu, Büttner, 1984:73; género de espíritus que pueden causar enfermedades en las alpacas y escasez de foraje. Se les presenta ofrendas para obtener su protección, Berg, 1985:78; fantasma, espectro con que se asusta a los niños, Lucca, 1984:177; aphalla: espíritu maligno, Lucca, 1984:37; japhalla: invisible, Büttner, 1984:73; aphallani: brujo que se comunica con los espíritus, Büttner 1984:15; ap'allani, Berg, 1985:28; japhallani: persona que invoca a los espíritus, Büttner, 1984:73	el vacío, el invisible	Almácigo que ¿es vacío o invisible?

Los ejemplos bastan para indicar que *Apa Quchan* puede tener varios significados. Entre ellos merecen especial atención el significado de proveedor de lo necesario, porque ocurre en asociación con Dios en el vocabulario de Gonçalez Holguín, y los significados asociados con feminidad y fertilidad, porque en una pareja uno de los nombres debería asociarse con lo femenino. Si *Wira Quchan* es el Almacigo donador de sustancia vital masculino entonces *Apa Quchan* o *Hapa Quchan* como aparece en otro lugar, debe ser el almacigo que concibe. Otro significado importante es el de tonto, porque las representaciones de la tierra como *upa*= zanza pero fértil ocurren hasta hoy. A pesar de todas las posibilidades, la más probable, confirmada por el testimonio de Juan Perez Bocanegra, es la de *hapa* – el, la que concibe. *Hapa Quchan* debe ser el almacigo que concibe.

Tal traducción de *Hapa Quchan* obliga a considerar la posibilidad que la raíz *Wira* en *Wira Qucha* designa a un actor, entonces *wira* – el que da o introduce sustancia vital como agua, sangre, leche, o grasa.

Atun considerando que el escribano a veces apuntaba las palabras sin *h*, puede leerse *atun* o *hatun*:

1. *hatu* *hatu-n*: “Lo mayor, o mejor, o superior más principal y más conocido” e.g. “*Hatun runa çuni runa*. Hombre alto de cuerpo”. Se usa especialmente con nombres de actor: “Con todos los nombres que vienen del participio actiuo quitada la [k] se pone y no con los que tiene [k] y significa lo mismo que *camayoc*. *Hatun çua*. Gran ladrón. *Hatun llulla*. Gran mentiroso, y no *hatun llullak* ni *hatun çuak*. *Hatun huateca*. El demonio, y no *hatun huatecak*. *Hatun çampa hatun qquella hatun pallco*, *hatun ñucña*, *hatun cinchi hatun kaccha*, y los que no tienen *hatun* tienen *hatunnin* su compuesto que se compone con todos con [k] y sin [k] *hatunnin llulla* y *llullak*”, Gonçalez Holguín, 1952:154-5.
2. *haatu* *haatu*: “to stay the night”, Adelaar, 1977:499
3. *jatu* *jatu*: “roer por encima, roer como raspando la corteza o cáscara”, Lucca, 1983:181

4. jat'u jat'u, jathu: "Listas o franjas de color distinto en los costados de un poncho. Tejer un poncho con franjas de un color distinto en los costados externos", Lucca, 1983:182.
jathu "Lo listado delas mantas de alto abaxo, listar", Bertonio, 1984:2:124
5. hathu hathutha: "Ocuparse entender el algo", Bertonio, 1984:2:124
6. atu atususitha: "Prometer de dar. Ro", Bertonio, 1984:2:27
7. hatu hatun-nillan: "El priuado de alguno a quien no niega nada y todo lo puede con el". Ymapipas hu ñissumquiya. Hastun[sic] nillantacmi canqui: "Su priuado eres pues te concede quanto le pides".
Hatunnillan, o vsapu runa: "El dichoso que sale con todo y lo alcança", Gonçalez Holguín, 1952:154
8. hatu hatun runa: "Hombre basto, o labrador mitayoc o aldeano que no es de la ciudad". Hatun aylo: "Gente de todo el Reyno, o suyo runa. Vasallo", Gonçalez Holguín, 1952:155
9. atu atuq: "zorro" en todos los dialectos del quechua
10. atu atuxa: "nombre de un cerro sagrado cerca de Chucuito; fanfarrón, mentiroso", Büttner, 1984:19

Atun apa tiene que significar entonces la que concibe continuamente:
¿Tierra?

v.8 – el texto quechua tiene "*huaypi huana*" y la declaración "*hualpi huana*". Obviamente es la expresión *wallpay wana* que aparece en otras oraciones. Ambas formas *waypi* y *walpi* pueden ser originales. La transformación de *-ay* al final de la palabra en *i* en el *Quzqu simi* es certificada por la palabra *urpay/urpi* – paloma, apuntada en ambas formas por Gonçalez Holguín, 1952:357. La transformación de *ll* en *y* observó Bertonio, 1984:2:212: "Mallco/vel Mayco – cacique, o Señor de vasallos". No conozco ejemplos de la transformación del *Quzqu*, sin embargo toda la expresión *walpay wana* parece más bien aymara que quechua, como lo testifica el nombre de *Apu Wallpaya*, con un *-a* añadido al final, anotado por Don Joan de Santa Cruz Pacha cuti yamqui Salca Maygua [29v]. Según una traducción incompleta de Gonçalez Holguin, 1952:174, *wallpay wana* significa: "El diligente trauajador feruoroso y animoso y como vn fuego". El significado de *wallpa*- crear

y ejecutar lo previamente planeado, estudié en Szemiński, 1987:25-6. *Wana* significa probablemente el que fertiliza, o el que causa multiplicación, como lo muestran los ejemplos siguientes:

wana	la punta o reja del arado (Lucca, 1983:446-447); mucho, hartó (Hardman, 1983:235,252);
wanaka	palabra de cariño que se emplea para referirse a los niños de la familia (Lucca, 1983:446-7);
wallpay wana	diligente, trabajador fervoroso (González Holguin, 1952:174);
wanarpu	un afrodisíaco, cierta clase de mujeres (Lira, 1982:318);
wanas	especie de lampa indígena larga y angosta para sembrar papas (Chouvenc, Perroud, 1970:2:188);
wanaku	guanaco (panandino).

Wallpay Wana es uno que multiplica la creación.

v.9 – *apu* - señor, falta en la versión quechua. Los v.7-10 aparecen en dos versiones gráficas, una en la versión quechua, y la otra en la declaración. La oración se basa en versos de dos o tres acentos. La comparación entre ambas versiones revela que en el original quechua el copista omitió *apu*:

original:	átun	ápa,	huáypi	huána,	táyna		allástu	allúntu
declaración:	átun	ápa,	huálpí	huána,	táyna	apu,	allástu	allúntu.

Tayna significa: “Primogénito, macho o hembra que sea, en hombres o animales. Parir la primera vez. Coger caza la primera vez”, Bertonio, 1984:2:340.

Apu es un título masculino. *Tayna* puede traducirse primogénito, la que pare por primera vez, o el que caza y mata por primera vez. La traducción correcta depende de la interpretación de toda la invocación. Primogénito como título de Dios no tiene sentido: ¿cuyo primogénito sería? Indudablemente puede llevar el título del que mata primero o de la que pare primera. La grafía del texto no explica si *tayna* es adjetivo de *apu*, o un atributo independiente del *Quchan*. En efecto hay dos traducciones posibles:

tayna apu = señor que primero caza/mata, o
tayna, apu = primeriza, señor.

v.10 – en la declaración aparece *allento* y no *allonto*. Ninguna de las palabras ocurre en los diccionarios conocidos. Su estructura es parecida:

alla- s -tu
 allu- n -tu.

El sufijo *-tu* ocurre en varios idiomas andinos. Sirve para formar sustantivos:

Forma:	Significado:	Base:	Significado:
ch'illik'utu	saltamontes, grillo	ch'illiku	cigarra, insecto hemíptero verde amarillo, Lira, 1982: 65
ch'ñikutu	los animalitos imperceptibles	ch'iñiku	muy diminuto, harto pequeño [ch'iñi=diminuto, pequeñísimo, microscópico], Lira, 1982:65
haq'arwitu	langosta	haq'arwi	langosta, Lira 1982:75
k'akatu	grieta sangrienta que se presenta en los pies descalzos	k'aka	grieta formada bajo los dedos generalmente de los pies, rajadura profunda de la piel

			que viene a ser molestos, Lira, 1982:114
k'akitu	baoborqueo, correa que pasa por bajo de quijada para sostener sombbrero	k'aki	quijada, mandibula, Lira, 1982:114
kawkatu	mouth harp	kawka	mouth harp, Parker, 1969:99
lapistu	mal vestido, cuyo vestido esta mal ajustado por ancho; hombre sin energia, inconstante;	lapi	abajo lapi rinri animal con oreja de punta hacia abajo Perroud, Chouvenc, 1970:2:92
laqistu	un arbusto	¿?	Perroud, Chouvenc, 1970:2:92
levanto	calumnia	leva	leva, Perroud, Chouvenc, 1970:2:93
lluqistu	zurdo	lluqi	izquierdo, Parker, 1969:99, Soto Ruiz, 1976:70
milpuqtu	gullet	milpu	to swallow, Adelaar, 1977:157
murmuntu	ovas del río, Gonçalez Holguín, 1952:245	murmu	dícese de las papas chicas o menudas, Lucca, 1983:314
murqutu	ovas del río, Gonçalez Holguín, 1952:245	murqu	ropa trayda rayda gastada, Gonçalez Holguín, 1952:245
pillpintu	mariposa	pillpi	mariposa, Lira, 1982:224
pilutu	to run about	pilu	to fold down, to hem, Adelaar, 1977:155
pukutu	ash-pan, little wall around a mummy in a grave	puku	basin, bowl, Adelaar, 1977:238
pututu	trompeta de concha	putuku	cabeza hueca, calavera, putuka instrumento parecido al bombo, Lira, 1982:230

q'alatu	desnudo	q'ala	desnudo Lira, 1982:124, Parker, 1969:99
q'arastu	envoltura del falso tallo del plátano, Lara, 1978:192; corteza del tronco del plátano, cáscara gruesa de algunas cosas, Lira, 1982:126	q'ara	desnudo, pelado Lara, 1978:192, Lira, 1982:125
qaratu	planta solanácea cuyo fruto es una haya globosa de color amarillo	qara	cuero, piel, cutis Lira, 1982:136; servir potajes y alimentos dar de comer, Lira, 1982:137
qillwaytu	gaviota	qiwlla	gaviota, Cusihuamán, 1976:114
qiqatu	natural chalk for drawing	qiqa	natural chalk for drawing, Parker, 1969:99
qisqintu	pajarillo menor que el picaflor; grillo	qisqis	un grillo, Perroud, Chouvenc, 1970:2:68 Lira, 1982:129
ruqutu	green pepper	ruqu	blunt, close clipped, Adelaar, 1977:238
sawintu	guayabo, guayaba	sawin	guayabo, guayaba, Perroud, Chouvenc, 1970:2:155
sut'utu	larva que cuando llega a pegarse a la piel penetra en la carne produciendo úlcera, Lira, 1982:277	sut'u	gota, porción esférica de líquido que se separa. Nudo. Enano, pequeño, Lira, 1982:276
suyuntu	gallinazo, buitre	suyu-	dividir, división, Perroud, Chouvenc, 1970:2:164, Lara, 1978:228, Lira, 1982:278
wiquntu	una planta parasitaria comun en entradas de la selva	wiqun	haba verde, Perroud, Chouvenc, 1970:2:193

La revista de los ejemplos revela que es un sufijo casi muerto, con muy pocos derivados, la mayoría de ellos en el quechua sureño, y buena parte muy poco clara. El sufijo ocurre tanto después de una vocal como después de una consonante y su significado parece ser: lo donado de tal y tal rasgo.

Los dos sufijos que preceden a *-tu*: *-s-* y *-n-* tienen que ocurrir después de una vocal. Los dos tienen en quechua sureño un uso definido como aspectual (Parker, 1969:47,99). El sufijo *-s* aparece en formaciones deverbales con el significado de resultado de una acción, mientras que el sufijo *-n* ocurre en formas del presente, futuro y potencial, con el significado de acción actual, actualizada o posible. Según Hardman, 1983: 88-9, en haqaru existe el sufijo *-as/-s* con el significado estático. Hay también varias posibilidades de deducir el sufijo del aymara, sin embargo la búsqueda de las formas con el sufijo *-tu* en aymara reveló un solo ejemplo de *-tu* después de una consonante (*pilpintu-* mariposa), y muy pocos ejemplos después de vocal. La existencia en quechua de formas como:

<i>-stu</i>	<i>-ntu</i>
<i>lapistu</i>	<i>levanto</i> ¹³
<i>laqistu</i>	<i>murmuntu</i>
<i>lluqistu</i>	<i>pillpintu</i>
<i>q'arastu</i>	<i>qisqintu</i>
	<i>sawintu</i>
	<i>suyuntu</i>
	<i>wiquntu</i>

no es una prueba que provienen de quechua, pero por lo menos tales ejemplos como *lluqistu*, *q'arastu*, *qisqintu* o *murmuntu* tienen una construcción y significado claros. Es lícito atribuir a las dos secuencias los significados siguientes:

-s-tu: lo que está provisto permanentemente con el rasgo de...
-n-tu: lo que actualmente está provisto del rasgo de...

El primer caso insistiría sobre la permanencia del rasgo, el segundo sobre su actualidad.

Busqueda de raíces *alla-* y *allu-* que puedan aparecer en el *Quzqu* trujo:

alla: “Escarbar patatas y otros tubérculos; sacar algo del seno de la tierra, extraer los frutos habidos bajo tierra”, Lira, 1982:28; “Cauar para sacar raíces, o cauar buscando, o escaruar”, González Holguín, 1952:19; con los significados posiblemente relacionados: *allak* = ¡Mi vida!, Por mi suerte!, Lira, 1982:28, y *allayma* = Dueño mío!, Lira, 1982:28. La raíz ocurre en todos los dialectos quechuas y también en aymara (Lucca, 1983:17) donde tiene la forma *alli-*.

allu: “*puḍenda virorum*”, Bertonio, 1984:2:14, presente también en *alluxa* – abundancia, Lucca, 1983:19.

Todas las demás posibilidades resultaron demasiado locales y alejadas del *Quzqu*. Presencia de *tayna*, que no ocurre en ningún diccionario quechua, pero sí en el texto de la oración, comprueba que palabras aymaradas especializadas podían ocurrir en textos cuzqueños. En quechua cualquier raíz puede usarse ya como verbo con sufijos verbales ya como sustantivo, cuando significa resultado de la acción. En caso de *alla* – escarbar, como sustantivo tiene que significar hueco en la tierra.

Las raíces con los sufijos forman dos palabras que significan aproximadamente:

alla-s-tu = lo que tiene un hueco permanente en la tierra, y

allu-n-tu = lo que tiene pene presente,

lo cual traducido a términos más claros significará:

allastu = la de vagina abierta,

alluntu = el de pene erecto.

En ambos casos no se trata de un pene o una vagina comunes y corrientes, que tienen sus nombres inequívocos y claros en quechua y en aymara:

	quechua:	aymara:	la oración:
pene:	ullu	allu	allu
vagina:	raka	chinqi	alla

El uso de términos especiales en texto quechua, que no coreponden con los regulares, refleja que se trata de organos procreativos especiales, diferentes de los humanos.

v.13 – *anan* en vez de *hanan*, más usual.

v.16 – *uma* significa: agua, tierno, blando, beber, Bertonio, 1984: 2:374-6; existe también en *Quzqu simi*, como lo prueba la expresión anotada por Gonçalez Holguín, 1952:354: “umallayan pacha. Esta el cielo cargado o amenaza tempestad y pone temor”, y el nombre de *Uma raymi killa* – mes del ciclo de aguas en el calendario festivo descrito por Don Felipe Guaman Poma de Ayala, 1615/1980:254[256]-5[257], cuando se solía pedir el agua.

En quechua existe la palabra *yuma* = semen, la cual ocurre también en la forma de *humay* (Perroud, Chouvenc, 1970:1:139).

La palabra escrita en el manuscrito *puca* puede corresponder a *puka* – rojo en todos los dialectos quechuas, por ejemplo Gonçalez Holguín, 1952:292. La palabra ocurre también en aymara con referencia a lana (Bertonio, 1984:2:275). Gonçalez Holguín, 1952:292, anotó: “puccay lloclla Auenida de aguas turbias coloradas”, donde escribe la raíz *pucca* y no *puca*. Torres Rubio, 1963:140, observó “puca quilla – luna llena”. En aymara existe: *phucca* – “henchir lleno”, Bertonio, 1984:2:270, *phuqa* en escritura de hoy, por ejemplo *phuqa* o *phuqha*:

“lleno, ocupado con otra cosa, repleto, completo, muy lleno, completar, volver completa una cosa, cumplir, hacer lo que uno debe, completar, integrar, enterar, henchir, llenar, ocupar, llenar un espacio vacío,

saldar, liquidar una cuenta, satisfacer, contentar, suplir, cumplir lo que falta”, Lucca, 1983:351-2.

En dialectos centrales ocurre *puqa* “llovizna” (Cerrón Palomino, 1976:107, Adelaar, 1977:467).

Hay entonces dos posibilidades para entender la expresión:

puka uma = agua roja, es decir sangre, o

puqa uma = agua hinchadora, es decir semen, o agua de llovizna, lluvia.

Cualquiera sea el significado, no se refiere a una lluvia, sangre o semen ordinarios, sino excepcionales y divinos. Considerando el contexto en el cual la divinidad lo depone en el lugar correspondiente, traduzco semen. Sin embargo, es un semen colocado en una vagina que es hueco en la tierra.

v.21-25 – la grafía del texto no aclara a quien se refieren los atributos, a *Wira Quchan* o al invocante. Sus significados sugieren que se trata de los deseos del hombre y no de los razgos de la divinidad.

v.22 – *mincac yoc* en el original. En los textos cuzqueños tales formas no ocurren, por lo cual lo corregí en *minkaqniyuq*. La omisión de la sílaba es consistente con otros errores del copista. Sin embargo los datos de Domingo de Santo Tomás (1951G:1133) sugieren que también la forma *minkaqyuq* fue posible. *Minka-* = significó: “Alquilar o servirse de cualquiera persona, pagandola por su trabajo, o por lo que le manda hazer”, Bertonio, 1984:2:222; “alquilar persona”, Gonçalez Holguín, 1952:240.

Las definiciones no reflejan el significado visible en el uso moderno de la palabra:

“alquilar, sistema de trabajo o cumplimiento de obligación por sustitución a base de acuerdo antelado, alquilar, tomar o dar en alquiler alguna cosa por determiando tiempo, con pago de suma convencional”, Lira, 1982:197; “jornalero el que trabaja a jornal, alquilar servicios de

una persona, conchabar, contratar”, Lucca, 1983:307; “ayuda prestada se paga en dinero o productos, jornalero”, Büttner, 1984:137.

Minkaqnuyuq fue una persona capaz de movilizar mucha gente para trabajar, pero a la vez capaz de devolverles el servicio, en alguna forma, y no solamente pagarlo.

v.23 – original quechua contiene *carayoc*, lo que puede leerse “*çarayoc*” = *zarayuq*, el que tiene maíz, o “*carayoc*” = *qarayuq* el que tiene pastos para animales. Considerando la importancia ritual del maíz, prefiero leer *zarayuq*. *Llamayuq* significa el que tiene *llamas*, ya en el sentido de Glama glama, ya en el sentido de ganado andino.

v.26 – *kachari-* significa: “Soltar alargar dejar de la mano dexarlo [sic] assido dejar yr al que ba y no seguir al que huye”, Gonçalez Holguín, 1952:43.

v.29 – *chiki, ch’iki* significa:

“peligro, riesgo inminente, desgracia a punto, envidiar, apenarse del bien e impedirlo”, Lira, 1982:65; “el peligro, la desgracia, o desdicha desventura o suceso malo; Chhiquik chhhiquik runa. Embidios, omalicos, o perjudicial que impide bienes y haze daños”; “estoruar o impedir algún bien o hazer algún daño”, Gonçalez Holguín, 1952:112.

Otros ejemplos anotados por el mismo sugieren una oposición *kusi/ch’iki*:

“chhiqqi	muzcoy	Vission mala para mal o desgracia
chhiqqi	muzccuytam, o tapiactan o	
chhiqqictam	ricuni	Ver vission mala en sueños
cussi	muzcuytam, o	
cussi	ricuytam ricuni	Ver visiones buenas”, Gonçalez Holguín, 1952:112.

Sus otros ejemplos asocian *chiki* con envidia: “Chhiqquyccuy hucha. Pecado de imbidia; chhiqqiccuni hauer o tener imbidia de otro”, González Holguín, 1952:113. Muy informativos son los significados observados por Bertonio, 1984:2:81,85: “Chhikhi haque: vno que persuade a otro lo que no combiene; chhikhi. Desastre, o mal suceso, Bertonio, 1984:2:85.

La palabra aparece también en dialectos centrales (Cerrón Palomino, 1976:40; Parker, Chávez, 1976:52).

v.30 – la grafía original sugiere dos posibilidades: según la primera el copista copiaba dos expresiones, ambas acabadas en *manta*, y al omitir una palabra escribió “catuiman [ta ...] manta”. Según la segunda posibilidad se debe leer “catu iman-manta”.

La raíz *katu-* ocurre con los significados siguientes: infisionarse, contagiarse, encontrar algo que estaba perdido, Lucca, 1983:67; inficionarse, Bertonio, 1984:2:38; inconcluso, malogrado, Cerrón Palomino, 1976:66. Büttner [1984:93, 155] contiene un derivado posible.

Katuymanta significa entonces “de contagio”, *katu-imanmanta* = de cualquier cosa contagiosa.

v.31 – *ñakasqa* significa: “hombre o cosa maldita”, Ricardo, 1951:63; “Cosa maldita, o echada maldiciones”, pero *ñacca-* “maldezir a otro”, González Holguín, 1952:255; “maldezir a alguno que no le acude, quejarse muy pesadamente del”, Bertonio, 1984:2:234.

Watusqan ka- quiere decir: “Estar como hechizado que no acabo de sanar”, González Holguín, 1952:189.

v.32 – *amu* significa: “mudo”, Bertonio, 1984:2:17; González Holguín, 1952:24; “amu wayra; viento que enmudece, viento peligroso, considerado como un espíritu maligno, que al afectar una persona la enmudece”, Berg, 1985:23.

4. Estructura interna de la oración

La oración se compone de dos invocaciones¹⁴ y de tres conjuros¹⁵:

Invocación

¡A pacha chulla Una Quchán, Uku chulla Wira Quchán, “waka wilka kachun” nispa kamaq atun apa waypi wana tayna apu allastu alluntu Wira Quchayá, “hurin pacha anan pacha kachun” nispa niq, uku pachapi puqa umakta churáq!

¡O el impar completo almácigo que dura, el impar profundo almácigo donador de vida, tú, que diciendo: “haya waka y wilka” creas, la que concibe continuamente, creador continuo, señor que pare primero la de vagina abierta, el de pene erecto, almácigo donador de vida, tú quien diciendo dices: “Haya mundo de abajo, haya mundo de arriba”, tú, que en el mundo de adentro pones el semen en el lugar debido!

Wira Quchayá,
¡Almácigo donador de vida!

Conjuro

Hay niway, hu niway.
Díme: “¿qué?”, díme: “sí”.
Qispi qazi kamusaq,
Aquí estaré sano y salvo,

mìkuyníyuq mìnkaqníyuq zarayuq
llamayuq ìmaynáyuq hayka imayuq.
Ama kàchariwaykúchu ìmaymána
àykaymána chìkimánta katu
ìmanmánta nakasqa watusqa
àmusqamánta.

con comida, con trabajadores
alquilados, con maíz y con bestias con
cualquier genero de cosas, con todo lo
que hay. No sueltes de tu mano contra
nosotros toda clase cualquier tipo de
envidia, de cualquier cosa contagiosa
de cosas malditas, hechizos y de
enmudecimiento.

La segunda invocación, muy breve: *Wira Quchayá*, se encuentra adentro del segundo conjuro.

La tabla muestra los significados y las subdivisiones internas de la invocación, la más compleja entre todas las invocaciones anotadas por Molina.

1 F		¡A	pacha chulla	Una Qucha ´-n,
2 M			uku chulla	WiraQucha ´-n,
3 F	“waka kachun ¹⁶ ”	nispa	kama -q	Wira Qucha yá,
4 M	“wilka kachun”	nispa	kama -q	Wira Qucha yá,
5 F		atun	apa	Wira Qucha yá,
6 M		waypi	wana	Wira Qucha yá,
7 F			tayna	Wira Qucha yá,
8 M			apu	Wira Qucha yá,
9 F			allas- tu	Wira Qucha yá,
10 M			allun- tu	WiraQucha yá,
11 F	“hurin pacha kachun”	nispa	ni -q,	
12 M	“anan pacha kachun”	nispa	ni -q,	
13 ¿?	uku pacha -pi	puqa	uma -kta	chura ´-q!

La F marca aquellas parte de la invocación que considero femininas, la M marca las que me parecen masculinas. ¿? marca la última parte la cual es masculina y femenina a la vez. El primer fenómeno que destaca en la invocación, es que la forma una serie de nombres de la divinidad donde siempre el primero es asociado con lo *hurin*¹⁷ y lo femenino, y el segundo, por oposición con el anterior, siempre con lo *hanan* y lo masculino. La división se nota más en la tabla siguiente:

Femenino:

¡A pacha chulla Una Quchan,
“waka
atun apa
tayna
allastu
“hurin pacha

*¡O el impar completo almácigo que
dura,
tú, que diciendo: “haya waka
la que concibe continuamente,
que pare primero
la de vagina abierta,*

*tú quien diciendo dices:
“Haya mundo de abajo,*

Masculino:

Uku chulla Wira Quchan,
wilka kachun” nispa kamaq
waypi wana
apu
alluntu Wira Quchayá,
anan pacha kachun” nispa niq

*el impar profundo almácigo donador
de vida,
y wilka” creas,
creador continuo,
señor
el de pene erecto, almácigo donador
de vida,*

haya mundo de arriba”,

Sin embargo la división no concuerda con el último epíteto: *Uku pachapi puqa umakta churaq*, el que depone el agua hinchadora en el mundo de adentro. Por la posición ocupada en la enumeración debería ser un nombre femenino y asociado con lo *hurin*. Contrariamente a lo esperado es un nombre masculino, pero sí asociado con el mundo *hurin*. Estos rasgos separan el último nombre de los anteriores, ubicándolo en posición especial frente a los anteriores doce nombres.

La ubicación en columnas de los nombres 3f-4m: “*waka wilka kachun*” *nispa kamaq*, y 11f-12m: “*hurin pacha anan pacha kachun*” *nispa niq*,

es incierta, en especial de los nombres *kamaq* y *niq*, que, aunque ligados con lo que sigue, podrían ocupar el lugar en las columnas 1 y 2. Les he asignado lugares según el hecho que ambos describen condiciones previas para las acciones descritas en los epítetos que siguen, por tanto no son epítetos tan independientes y tan principales como los de las columnas 1 y 2.

En la tripartición¹⁸ marcada por las palabras: *Quchan*, *Quchayá* y *churaq*:

Qullana	Payan	Qayaw
¡A pacha chulla Una Quchán, Uku chulla Wira <i>Quchan</i> ,	“waka wilka kachun” nispa kamaq atun apa waypi wana tayna apu allastu alluntu Wira <i>Quchayá</i> ,	“hurin pacha anan pacha kachun” nispa niq, uku pachapi puqa umakta <i>churáq!</i>
¡O el impar com- pleto almácigo que dura, el impar profundo almácigo donador de vida,	tú, que diciendo: “haya waka y wilka” creas, la que concibe continuamente, creador continuo, señor que pare primero la de vagina abierta, el de pene erecto, almácigo donador de vida,	tú quien diciendo dices: “Haya mundo de abajo, haya mundo de arriba”, tú, que en el mundo de adentro pones el semen en el lugar debido!

Quchan es *qullana*, el mejor y principal, es impar pero a la vez par, por la subdivisión en dos que destaca en su nombre. Son sus atributos durar y dar vida. Sus características sexuales no son muy claras, y sus características espaciales tampoco: es de afuera y de adentro, tiene rasgos de una totalidad endogama y autosuficiente. *Wira Qucha* es *payan*, el segundo y asociado con la existencia de pares de nombres complementarios compuestos del componente masculino y femenino, que todos son rasgos del mismo *Wira Qucha*. En la parte *qayaw* la divinidad es anónima, emitiendo información, de igual manera como lo hace el *Wira Qucha*, *payan*, en la parte segunda; crea la división del tiempo espacio, la cual parece que no existió antes, y la fertiliza. Cielo

y tierra, y el mundo de adentro aparecen en la invocación como una creación a través de la emisión de información y al final de la lista de atributos.

La tripartición de esta invocación parece corresponder a tres descripciones: la primera describe la divinidad que no cambia y contiene en si todo el potencial de existencia. La segunda enumera diversos rasgos del donador de vida en su creciente complicación, pero son rasgos de la divinidad y no del mundo, aunque la creación de *waka* y *wilka*, antepasados de abajo y de arriba ya ocurre y precede en la lista de atributos a la creación del cielo y del mundo de abajo. Los rasgos enumerados aparecen después en el mundo. Solamente la tercera parte describe la creación del mundo por emisión de información y por un acto de colocar “agua hinchadora” en el mundo de adentro: ¿la fertilización de la *Mama Pacha* – Madre Tierra, que es parte del creador, ya que la vagina del creador es un hueco en la tierra?

Segunda columna establece división de los atributos de la divinidad en los que se refieren a *Qucha*, almácigo, y los que se refieren al *churaq* – el que pone cualquier cosa en el lugar que le corresponde. *Churaq* no es nombre de una divinidad sino un nomen auctoris. La columna contrapone a *Qucha*, almácigo en nada anónimo, a un *churaq* anónimo y asociado con la existencia ya de una pacha dividida en por lo menos tres partes: *hanaq pacha* – el cielo, *kay pacha* – este mundo, y *uku pacha* – el mundo de adentro.

Tercera columna establece otro tipo de tripartición, oponiendo *Una*, el que dura, a *Wira* el que da vida y a un anónimo, entonces invisible *churaq*. La comparación de esta columna con las dos anteriores sugiere una división en cuatro partes, cuatro *suyu*, correspondientes a las cuatro partes de la *pacha* – tiempo espacio:

Qaylla pacha Mundo de los Límites o Cabos	Hanaq pacha Mundo de arriba	Kay pacha Este Mundo	Uku pacha Mundo de adentro
¡A pacha chulla Una Quchán,	Uku chulla Wira Quchán,	“waka wilka kachun” nispa kamaq atun apa waypi wana tayna apu allastu alluntu Wira Quchayá,	“hurin pacha anan pacha kachun” nispa niq, uku pachapi puqa umakta churáq!
<i>¡O el impar completo Almácigo que dura,</i>	<i>el impar profundo Almácigo donador de vida,</i>	<i>tú, que diciendo: “haya waka y wilka” creas, la que concibe continuamente, creador continuo, señor que pare primero la de vagina abierta, el de pene erecto, Almácigo donador de vida,</i>	<i>tú quien diciendo dices: “Haya mundo de abajo, haya mundo de arriba”, tú, que en el mundo de adentro pones el semen en el lugar debido!</i>

A pesar de mi entusiasmo por las asociaciones tengo que admitir que las partes de la *pacha* no corresponden con los atributos de la divinidad. La contradicción entre la división y los significados de los atributos significa de mi punto de vista, que es una división aparente. Los contrastes se refieren a sus oposiciones dentro del par semántico que forman, y no a toda la invocación. Solamente primera y segunda columna establecen divisiones válidas para toda la invocación. Las demás reflejan divisiones dentro de las partes definidas por las columnas primera y segunda.

La conclusión permite analizar la estructura del *Quchan* como un ente impar pero de algún modo pareado consigo mismo, que dura y da vida, sin embargo todavía no se sabe como da vida, porque no emite ninguna información.

Wira Quchayá es más complicado: es un *kamaq*, creador por emisión de información. La emisión de información establece la existencia de los *waka* y *willka*. La secuencia de nombres que siguen y que ocurrieron en otras oraciones: *Atun apa*, *waypi wana*, indica el orden y

comprueba que *tayna* debe traducirse: la que pare primera, pero también como *tayna apu* – señor que mata primero. *Wira Qucha* crea las bases de los seres pero también da vida y muerte, es *apu* – señor, juez. *Allastu* y *alluntu* son sus atributos de especial importancia, porque lo describen como donado de organos de procreación especiales, tanto masculinos como femeninos. El rasgo tiene su confirmación en el acto de deponer semen o agua hinchadora en el mundo de adentro. Tal descripción de la divinidad no puede ser cristiana ni cristianizada: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo en el siglo XVI todos fueron varones sin la menor duda.

Churaq comparte con *Quchan* cierta ambigüedad: “*hurin pacha anan pacha kachun*” *nispa niq, uku pachapi puqa umakta churaq* describe un mundo por lo menos tripartito creado por emisión de información, lo que lo diferencia del *Quchan*. *Quchan* no emitió nada, a pesar de dar vida. *Churaq* habla pero no tiene nombre, y depone agua hinchadora en el mundo de abajo. No está claro si el la emite también, probablemente sí, aunque el acto debería corresponder más bien a un *wiraq*, el que riega, da vida, emite sangre o cualquier sustancia vital. En la lista de los atributos ocupa un lugar de un atributo femenino pero su actividad parece masculina. Depone el agua hinchadora en el lugar que le corresponde, y este lugar es *alla*, una vagina divina que es de hecho un hueco en la tierra. Parece que detras de aquellos atributos se esconde una imagen de cielo, tierra y lluvia.

A la invocación tan larga corresponde un conjuro muy breve, el cual pide solamente confirmación del contacto con el invocante.

La segunda invocación corresponde a dos conjuros, uno positivo y el otro negativo:

Positivo:

Qispi qazi kamusaq, mikuyniyuq
minkaqniyuq zarayuq llamayuq
imaynayuq hayka imayuq.

Negativo:

Ama kàchariwaykúchu ìmaymána
àykaymána chikimánta katu
ìmanmánta nakasqa watusqa
àmusqamánta.

*Aquí estaré sano y salvo, con comida,
con trabajadores alquilados, con maíz
y con bestias con cualquier genero de
cosas, con todo lo que hay.*

*No sueltes de tu mano contra nosotros
toda clase cualquier tipo de envidia,
de cualquier cosa contagiosa de
cosas malditas, hechizos y de
enmudecimiento.*

El invocante pide paz y seguridad acompañadas por acceso a comidas, obreros, maíz, llamas y cualquier otra cosa. La parte positiva tiene todos los rasgos de un conjuro: esté yo aquí de tal y tal forma. Solamente el hecho que la frase contiene dentro de sí un vocativo: *Wira Quchayá*, indica que de hecho dice: haz que yo esté aquí. La parte negativa pide a la divinidad que no suelte contra el invocante por lo menos cinco clases de mala suerte. No he logrado definirlas precisamente. Hay entre ellas: *chiki* – envidia, malas cosas que le ocurren a uno a cuasa de las malas acciones del otro. *Chiki* parece corresponder bastante bien con el daño¹⁹ causado por los maleros. *Katu* es contagio o quizás peste. *Nakasqa* o *ñakasqa* parece referirse a una maldición echada por alguien, y *watusqa* a una acción que causa una enfermedad prolongada. Finalmente *amusqa* es posiblemente uno que no puede hablar: ¿enfermedad mental o de garganta?

La oración al describir rasgos del mundo y rasgos de la vida humana las atribuye todas a la misma divinidad. De ella provienen lo bueno y lo malo de la vida: abundancia de cosas, salud y poder, pero también enfermedades, calamidades y hechizos. La divinidad tiene rasgos de persona: emite y percibe información. Tiene también rasgos especiales, parecidos a los rasgos de hombres y mujeres, pero descritos con términos que los distinguen de rasgos parecidos humanos. *Allu* es pene en aymara, *alluntu* es uno con pene erecto, pero no es una palabra quechua comprensible y común. El intérprete, padre Molina o su informante no la supieron traducir. La oración contiene entonces palabras de un lenguaje especial utilizado para describir a la divinidad: son términos profesionales de teólogos cuzqueños.

5. Traición de la traducción

He aquí una comparación entre la “Declaración” de Molina y mi traducción:

Invocación según Molina

O Padres huacas y uilcas antepasados
aguelos y padres nuestros atun apa
hualpi huana tayna apo allasto allento
acerca del haçedor

Invocación según yo

*¡O el impar completo Almacigo que dura,
el impar profundo Almacigo donador de
vida, tú, que diciendo: “haya waka y wilka”
creas, la que concibe continuamente,
creador continuo, señor que pare primero
la de vagina abierta, el de pene erecto,
Almacigo donador de vida, tú quien
diciendo dices: “Haya mundo de abajo,
haya mundo de arriba”, tú, que en el
mundo de adentro pones el semen en el
lugar debido!*

¡Almacigo donador de vida!

Conjuro según Molina

a Vuestros hijos y a Vuestros
pequeñitos y a Vuestra flor a
Vuestros hijos deldes ser para que
sean dichosos con el haçedor Como
Vossotros los soys

Conjuro según yo

*Díme: “¿qué?”, díme: “sí”.
Aquí estaré sano y salvo,*

*con comida, con trabajadores
alquilados, con maíz y con bestias
con cualquier genero de cosas, con
todo lo que hay. No sueltes de tu
mano contra nosotros toda clase
cualquier tipo de envidia, de
cualquier cosa contagiosa de cosas*

malditas, hechizos y de enmudecimiento.

La comparación revela inmediatamente que la declaración de Molina no solamente contiene una parte nomás de las informaciones contenidas en el original sino también añade informaciones que no se encuentran en el texto original.

En la invocación en vez de una divinidad descrita de manera organizada y muy compleja aparece un grupo de divinidades organizado de otro modo. Todos ellos son padres. El aspecto femenino del invocado no aparece. Aquellos padres se dividen en *huacas* (*wakas*) y *uilcas* (*willkas*) tratados como nombres genericos de dos categorías de padres. Los padres *huacas* y *uilcas* se subdividen en tres grupos: antepasados, abuelos y padres nuestros. Estos últimos tienen nombres propios y se encuentran cerca del Hacedor:

		Padres	
		Uacas	Uilcas
Lejos del Hacedor:	antepasados	Sin nombres	Sin nombres
	abuelos	Sin nombres	Sin nombres
Cerca del Hacedor:	padres nuestros	Atunapa Hualpi Huanatayna Apo Allasto Allento	Atunapa Hualpi Huanatayna Apo Allasto Allento
		Hacedor	

Como no es posible definir los nombres de la lista como nombres de *uacas* o de *uilcas*, los puse en varios rubros. La invocación traducida por Molina establece una jerarquía de divinidades en vez de una sola divinidad androgina: Hacedor, nuestros padres que tienen nombres y se encuentran cerca del Hacedor, y otros, ya anónimos, que pertenecen a las clases de abuelos y antepasados.

Todos los padres tienen la misma función de ser intermediarios entre el Hacedor y sus propios hijos y descendientes, descritos con las palabras: hijos, pequenitos, flor y otra vez hijos. Los padres deben conseguirles para ellos la misma dicha de la cual gozan en presencia del Hacedor.

Todo esto no tiene mucho que ver con el contenido del original. En la "Declaración" aparecen palabras que existen también en el original. El cambio del significado de la oración ocurrió a causa de tres procesos:

- omisión de componentes de la oración ya por que fueron identificados como sinónimos, ya porque no fueron entendidos;
- adición de elementos ausentes en la oración;
- identificación de términos profesionales de teólogos andinos con nombres propios.

Los tres procesos condujeron a una destrucción completa de la estructura interna de la oración. Creación de seres nuevos y eliminación de una parte de información contenida han formado una imagen del mundo y de divinidad muy divergente del contenido original.

La existencia de la estructura interna de las oraciones, que organiza sus componentes, no ha sido observada ni por el padre Molina, ni por los investigadores del siglo XX. La estructura interna de las oraciones, una sintaxis que explicaba al sacerdote andino cuales son las relaciones entre las palabras y los nombres divinos en una oración y entre las oraciones, no fue idéntica con la sintaxis quechua del siglo XX. La estructura fue organizada con elementos mnemotécnicos: sintaxis, acentos, pero también con la regla de formar secuencias de palabras que forman pares semánticos complementarios. En fin: para observarla ni Molina, ni muchos otros, no dispusieron del aparato conceptual y tuvieron que fracasar como intérpretes. Así las declaraciones de Molina no pueden utilizarse para la reconstrucción de la religión andina y cuzqueña del siglo XVI sin una confirmación independiente basada en fuentes directas, es decir en idioma andino.

6. Conclusiones

El texto quechua estudiado testimonia que en el Cuzco antes a la conquista existió una imagen de un Dios creador androgino y hermafrodita. Su descripción contenida en la oración tiene una estructura interna muy complicada, organizada en una serie de biparticiones, triparticiones y cuatriparticiones. Dios es descrito como una persona que emite información. El mismo acto de la creación consiste en emisión de información. Dios no solamente crea, sino también transforma lo creado de acuerdo a su voluntad. Puede donar a un ser humano de todo lo necesario, y puede también enviarle cosas malas.

La descripción de la divinidad contiene términos teológicos altamente especializados, como lo son nombres especiales del aparato genital divino. Sugiere existencia de reglas de construir descripciones de la divinidad y de conjurarla.

La descripción de la divinidad fue destruida durante el proceso de traducción. Los modelos subyacentes que organizan la descripción:

- parejas de nombres asociados el primero con lo femenino y el segundo con lo masculino;
- selección de nombres de forma determinada para marcar su conexión con una parte determinada del cosmos andino;
- clasificación de castigos divinos y de dones deseados;

Todo esto fue sustituido con otros modelos subyacentes, propios de la cultura del intérprete. El intérprete sabía que los andinos eran unos idolatras y gentiles. Entonces no observó una descripción de un Dios androgino, sino una descripción de un grupo de antepasados y a la vez intermediarios entre un Hacedor muy borroso y sus descendientes. Así recibió una imagen algo mas similar a la de Dios y los santos, intermediarios entre cristianos y Dios. Los nombres de los intermediarios en la traducción española habían sido atributos divinos en el original quechua. El interprete sabía de antes que los indios tenían muchos dioses

organizados en una jerarquía, entonces la "Declaración" se adecua al modelo utilizado por el intérprete para describir la religión andina.

Las traducciones hechas por españoles y probablemente también las preparadas por los andinos pueden enseñarnos como los intelectuales de aquel tiempo se imaginaban la religión andina, pero no nos dicen nada sobre ella misma.

Para aclarar mis conclusiones hice el experimento mental. Imaginemos a un individuo que sabe tanto del castellano y de la religión católica como lo supieron los españoles del quechua y religión andina en el siglo XVI. Al encontrarse frente a los términos: Papa, santo padre, sumo pontífice, obispo de Roma, tal investigador puede deducir la existencia de cuatro cargos distintos en la Iglesia Romana, todos ellos cumpliendo el papel de jefes religiosos principales. La conclusión es obvia: en Roma existe un colegio de cuatro personajes encargado de gobernar y dirigir la Iglesia Universal.

No quiero acusar al padre Molina, buen cura, excelente quechuista, y muy buen científico de sus tiempos, de falsificación premeditada. Él, como muchos de sus sucesores, supo de ante mano lo que debía encontrar en su investigación: muchedumbre de dioses, porque los indios son idolatras, intervenciones directas del diablo, y fé falsa, ya que él sí confesaba la única verdadera. Sin embargo Molina supo también que una parte de las creencias de los indios pudo ser verdadera. De este modo no le inquietó como algo imposible el "Hacedor" = Wira Quchan. No se dió cuenta de la existencia de imagenes paralelas de Wira Quchan, condicionadas contextualmente, en las cuales el hacedor único pudo convertirse en pareja, o en jefe de un *ayllu* cósmico que aparecen en otras oraciones (Szemiński, 1994). Su experiencia como intérprete demuestra que traducciones hechas por los españoles sin posibilidad de verificación solo sirven para describir la percepción española de la religión andina, un tema en sí digno de estudio, que pertenece a los estudios del pensamiento europeo sobre los otros.

Notas

- 1 Quechua es un idioma o familia de idiomas divulgados desde sur de Colombia hasta Tucumán en Argentina. El dialecto del Cuzco, antigua capital de los Incas fue el más prestigioso en siglo XVI.
- 2 Waka – el que es uno pero compuesto de dos partes, la pareja de los antepasados quienes brotaron de la tierra, véase Szemiński, 1987:79-95; en el uso español la palabra recibió el significado de una divinidad andina, el lugar de su culto, una representación material de cualquier divinidad andina
- 3 / marca comienzo de un renglón en el manuscrito original
- 4 Encima de la línea
- 5 [] marcan añadido para explicar una abreviación
- 6 = dadles
- 7 Aquí utilizo el siguiente sistema de representar fonemas quechuas y aymaras

p	t	tr	ch	k	q	
p'	t'		ch'	k'	q'	
ph	th		chh	kh	qh	
	z	s	sh	h	j	h
w	l		ll	y		
	r					
m	n		ñ			
u		a		i		
uu		aa		ii		

- 8 La numeración de los versos se refiere al texto quechua. Los números en corchetes [] indican el verso quechua al cual se refiere la traducción que sigue siempre y cuando por razones sintácticas no he logrado colocarla en el renglón correspondiente

- 9 Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-europeennes*, Editions de minuit, Paris 1969, T. 1-2
- 10 Aymara e idiomas emparentados con el aymara se hablaban en s. XVI desde las serranias de Lima hasta el norte chileno y noroeste argentino. Hoy sobreviven tres idiomas de la familia aymara: el aymara hablado en la cuenca de Titicaca y en el altiplano boliviano; el haqaru hablado en la comunidad de Tupe, provincia de Yauyos, departamento de Lima en el Perú; y kauki, un idioma hablado por algunos viejos en una aldea cercana a Tupe.
- 11 “Linage, generacion o familia” [Santo Tomás 1951:232; Chouvenc, Perroud, 1970:2:193]; = waka, fundador de linaje, antepasado, lugar sagrado; =wanka peñasco [Lara, 1978:276; Bertonio, 1612:2:386; Cordero, 1955:44; Lira, 1982:333; Ricardo, 1951:87; Guardia Mayorga, 1970:138; Chouvenc, Perroud, 1970:2:194]; antepasados de los wantinos [Parker, 1969:217]
- 12 Ayllu = linaje, idealmente abarca a los descendientes de los fundadores hasta la quinta generación, cuando ya se permite matrimonios entre descendientes
- 13 No puede ser quechua. Pillpintu, lapistu y quizás otros más, probablemente tampoco lo son.
- 14 Es invocación cada parte de la oración donde el hablante se dirige a la divinidad
- 15 Es conjuro cada parte de la oración que expresa los deseos del hablante
- 16 En la tabla la itálica marca partes virtuales, cuya existencia está marcada en el texto por la sintaxis
- 17 Hurin – lo de abajo, y adentro, asociado con lo femenino, oscuridad, invisibilidad, izquierda, futuro y lo que se encuentra detrás de uno. Su pareja

complementaria son los significados de hanan – lo de arriba y afuera, asociado con lo masculino, luz visibilidad, derecha, pasado y lo que se encuentra delante uno. Sobre los significados de hanan y hurin consúltese Hocquenghem, 1984

- 18 La tripartición y sus funciones han sido analizadas por T.R. Zuidema, 1962. La tripartición consiste en clasificar gente, y posiblemente también divinidades, tierras, saberes en tres categorías, donde la primera es qullana – lo mejor, principal, mas importante y con derecho a gobierno, la segunda es payan – lo segundo en el rango y con derecho a la tierra, y la tercera es qayaw – lo tercero, sin derecho al gobierno o tierra, pero con saberes y poderes ocultos.
- 19 En castellano andino hoy daño es un hechizo hechado por un brujo malero contra alguien

Bibliografía

ADELAAR, Willem, F. H.

1977 *Tarma Quechua*, grammar, texts, dictionary; Lisse, The Peter de Ridder Press.

1982 *Léxico del quechua de Pacaraos*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Documento de Trabajo n° 45.

AGUILAR PAEZ , Rafael

1970 *Gramática quechua y vocabularios*. Adaptación de la primera edición de la obra de Antonio Ricardo "ARTE, Y VOCABULARIO EN LA LENGVA GENERAL DEL PERU LLAMADA QUICHUA, Y EN LA LENGVA ESPAÑOLA". Lima, 1586. Por ...Ex-rector y Catedrático Emérito de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. Presidente del Instituto de Lenguas Aborígenes del Perú. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

BERG OSA, Hans van den

1985 *Diccionario religioso aymara*, CETA-IDEA, Iquitos

BERTONIO, Lvdovico

1612 *Vocabvlario dela lengva aymara*. Compvuesto por el P ... Italiano dela Compañía de Iesus enla Prouincia del Piru, delas Indias Occidentales, Natural de la Roca contrada dela Marca de Ancona. Impresso enla casa de la Compañía de Iesus de suli Pueblo en la Prouincia de Chucuito. Por Francisco del Canto. 1612.

1612/1984 *Vocabvlario dela lengva aymara*. Reimpresión facsimilar, CERES, IFEA, MUSEF, Cochabamba.

BRAVO, Domingo A.,

1975 *Diccionario quichua santiagueño-castellano*, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

BÜTTNER, Thomas *et alteri*

1984 *Diccionario Aymara -Castellano. Arunakan Liwru Aymara -Kastillanu*. Elaborado por: Thomas Büttner y Dionisio Condori Cruz en base a datos recopilados por un grupo de docentes que figuran en la lista incluída al final de esta obra. Equipo de revisión: N. Apaza Suca, K. Komarek, D. Llanque Chana, V. Ochoa Villanueva. Proyecto experimental de educación bilingüe – Puno (Convenio Perú/Rep. Fed. de Alemania). Edición preliminar, Puno – Per.

CERCEDA, Verónica

1986 The semiology of Andean textiles: the talegas of Isluga, en *Anthropological History of Andean Polities*, edited by John V. Murra, Nathan Wachtel, and Jacques Revel, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 149-74.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo

1976 *Diccionario quechua Junin - Huanca*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

CUSIHUAMÁN G., Antonio

1976 *Diccionario quechua Cuzco-Collao*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego

1609/1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua quichua o del Inca compuesto por el padre... de la Compañía de Jesus, natural de Caçeres*. Nueva edición, con un prólogo de Raúl Porras Barranechea, Edición del Instituto de Historia, Imprenta Santa Marta, Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1615/1936 *Nueva corónica y buen gobierno* (Codex péruvien illustré). Paris, Institut D'Ethnologie.

1615/1987 *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Historia 16, Madrid.

GUARDIA MAYORGA, Cesar A.

1970 *Diccionario Kechwa-Castellano, Castellano-Kechwa*. Contiene además: Vocabulario del Chinchaysuyu y Toponimias. Cuarta Edición. Ediciones PEISA, Lima.

HARDMAN, Martha J.

1983 *Jaqaru. Compendio de estructura fonológica y morfológica*, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Indigenista Interamericano, Lima.

HOCQUENGHEM, Anne Marie

1984 *Hanan y hurin, Chantiers amerindia, supplément 1 au n° 9 d'amerindia*, A. E. A., Paris.

LARA, Jesús

1978 *Diccionario Castellano-Queshwa Queshwa-Castellano*, segunda edición corregida y aumentada, Editorial Los Amigos del Libro, La Paz, Cochabamba.

LIRA, Jorge A.

1982 Diccionario kkechuwa-español, 2ª edición, autorizada por el autor, Cuadernos Culturales Andinos nº 5, Bogotá, D.E. Colombia.

LUCCA D. , Manuel De

1983 Diccionario Aymara - Castellano, Castellano - Aymara, Impreso en Bolivia, Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara, Villamil de Rada (Tomás Rodríguez 1172), La Paz.

MIRANDA S., R. P. Pedro

1973 Diccionario Breve Castellano - Aymara, Aymara - Castellano, La Paz.

MOLINA, Christoual de

1575? *Relacion de las fabvlas i ritos de los Ingas hecha por... cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco dirigida al reverendissimo Señor Obispo don Sebastian de el Artaum del consejo de su Magestad*, manuscrito nº 3169, Biblioteca Nacional, Madrid.

OBLITAS POBLETE, Enrique

1968 *La lengua secreta de los Incas*, La Paz.

OLSON, Roland

1963 *Vocabulario Chipaya*, Información de Campo Nº 92, Instituto Lingüístico de Verano, Bolivia, Microfiche ICO 92, T- 243, SIL International Academic Bookstore, Dallas.

PACHA CUTI YAMQUI SALCA MAYGUA, Don Joan de Santa Cruz

1615? *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*, manuscrito Nº 3169, Biblioteca Nacional, Madrid.

PARKER, Gary J.

1969 *Ayacucho Quechua grammar and dictionary*, Mouton, The Hague. Paris.

PARKER, Gary J.; CHÁVEZ, Amancio

1976 *Diccionario quechua Ancash - Huailas*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

PEREZ BOCANEGRA, Juan

1631 *Ritval formvlario, e institucion de cyras, para administrar a los naturales de eſte Reyno los santos Sacramentos del Baptismo, Confirmacion, Eucaristia, y Viatico, Penitencia, Extremavncion, y Matrimonio, Con aduertencias muy necessarias. Por el Bachiller Jvan Perez Bocanegra, Presbitero, en la lengua Quechua general: examinador en ella, y en la Aymara, en este Obispado. Beneficiado propietario del pueblo de San Pedro de Antahuaylla la chica.* Impresso en Lima por Geronimo de Contreras, Junto al Conuento de Santo Domingo, Año de 1631.

PERROUD, Juan María, CHOUVENC, Pedro Clemente

1970 *Diccionario castellano kechwa, kechwa castellano.* Dialecto de Ayacucho, Seminario San Alfonso: Padres Redentoristas (Santa Clara – km. 14 Carretera Central) Perú, sin año.

RICARDO, Antonio

1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española. El más copioso y elegante que hasta agora se ha impresso. En los Reyes. Por ... Año de M.D.L.XXXVI.* Quinta edición publicada con un prólogo y notas de Guillermo Escobar Risco, edición del Instituto de Historia de la Facultad de Letras, Lima.

ROWE, John H.

1953 *Eleven inca prayers from the zithuwa ritual*, The Kroeber Anthropological Society Papers, Berkeley n° 8-9, The Walter B. Cline memorial volume, pp. 82-99.

SANTO TOMÁS, Fray Domingo de

1951 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peru por el maestro...*, Edición facsimilar publicada, con un prólogo, por Raúl Porras Barranechea, Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Publicaciones del cuarto centenario, Lima.

- 1951G *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Peru por el maestro...*, Edición facsimilar publicada, con un prólogo, por Raúl Porras Barranechea, Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Publicaciones del cuarto centenario, Lima.

SOTO RUÍZ, Clodoaldo

- 1976 *Diccionario quechua Ayacucho-Chanca*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

SZEMIŃSKI, Jan

- 1987 *Un kuraka, un dios y una historia* ("Relación de antigüedades de este reyno del Peru" por don Joan de Santa Cruz Pacha cuti yamqui Salca Maygua) 2 Antropología social e historia. Serie monográfica. Director Alejandro Isla, Sección Antropología Social (ICA), Facultad de Filosofía y Letras UBA/ MLAL, San Salvador de Jujuy.
- 1994 *Wira Quchanpa Kamasqanmantawan*. De Wira Quchan y de su creación. Teología andina y su lenguaje según los testimonios de los años 1550 - 1662. Ofrecido a Banco Central de Reserva del Perú.

TORRES RUBIO, Diego de

- 1963 *Arte de la lengva quichva Por el P....de la Compañía de Jesús*. Con las adiciones que hizo el P. Juan de Figueredo. Prólogo y biografías de los autores mencionados Por Luis A. Pardo, Cuzco, Julio, en *Revista del Museo e Instituto Arqueologico*, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco, Cuzco.
- 1966 *Arte de la lengua aymara*, preparada por Alejandro Franco Inojosa, Lima.

URBANO, Henrique

- 1989 *C. de Molina, C. de Albornoz, Fábulas y mitos de los incas*. Edición de ... y Pierre Duviols, Historia 16, Madrid.

ZUIDEMA, Tom R.

- 1962 *The ceque system of Cuzco; the social organization of the capital of the Inca*, Leiden.

ABSTRACT: This article indicates an analysis of the relationship between the Indian informants' report of the Cuzqueña religion before the Spanish conquest, and the Castilian written sources in the XVI century. Taking as basis the example of a famous quechuista preacher, the comparison shows the impossibility of reconstructing the Cuzqueña religion without the use of any direct sources in Quechua. The author puts forward a new image of the Andean creator God, *Wira Quchan*.

KEY WORDS: God, *Wira Quchan*, Andean religion, Christoual de Molina el cuzqueño, internal critique of historical sources, intercultural translation.

Aceito para publicação em agosto de 1995.