

*Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo**

Atuq Eusebio MANGA QESPI

*I.L.CAV (Instituto de Lingüística y Cultura Amerindia de la Universidad de Valencia).
Departamento de Teoría de los Lenguajes*

ABSTRACT

Pacha is a univocal word that denotes space (length, width and depth) and time (the fourth dimension). This connection of two conditions—a static one and a dynamic one on the same level—besides connecting the cosmic space or «sky», also shows a concept of time in history that reveals the sequence of autonomous and dynamic loops that can generate themselves. Such a pattern reveals itself by means of the conjunction of the terms *urin* (as ancient and no-visible zone), *janan* (as recent and visible zone) and *nawpa* a word that alludes to «ancient time» and to the «time that will come towards us».

Key words: Peru, andean space, andean time, Pacha.

Palabras clave: Perú, espacio andino, tiempo andino, Pacha.

* (Blasco Ibañez 28-6.º. 46010 Valencia). Mis reconocimientos afectivos a amigos y compañeros, que no dudaron en animarme y ayudarme aquí en Valencia, a quienes sin ninguna gradación diferencial cito: María Dolores Naranjo Amo, mi esposa; Loreto Latorre Latorre, Pedro Giner García, José Gimenez Cortés, Pedro J. Sanchez, Julio Calvo Pérez—quechólogo español— (Univ. de Valencia). Todos ellos, de una forma u otra, a través de sus comentarios dialécticos y agradables tertulias, hicieron que no desmayara en mi empeño. Aprovecho también para agradecer a Manuel Chávez conocido profesor universitario en el Cusco, que me cedió algunos de sus libros; a Sergio J. Chávez y a Karen L. Mohr, quienes no escatimaron ni escatiman su tiempo de dedicación como profesores de Central Michigan University para leer y comentar mis manuscritos.

Nota: Leído como ponencia —II Jornadas Inca Garcilaso— Montilla (Córdoba). Octubre 1990).

INTRODUCCIÓN

La multi-etnia llamada *Tawantinsuyu* no tuvo la necesidad de utilizar el «motor» dinero y sus interconexiones económicas para llegar a la fase de estado-político y ello nos plantea la necesidad de considerar otros posibles mecanismos que dinamizaron su formación. Este sistema de desarrollo nos imposibilita incluir a esta civilización dentro de los conceptos Sociedad o/y Cultura que se anticipan reduccionistas. Todo esto requiere la elaboración de un corpus o marco teórico más amplio que sea capaz de considerar a este etno-organismo como un «todo total», que podría estar definido por una *Cuadratura* sostenida por cuatro estructuras fundamentales: La Política, la Economía, la estructura Social y la Cultura subdividida, a su vez, en material e inmaterial. La cultura no material (supraestructura), como entidad abstracta que es, sería el producto ideológico generado por la forma en como están entrelazadas las restantes estructuras fundamentales, incluida la propia cultura material. Esta entidad abstracta, por la propia ley de filiación ascendente, se autogenera en su papel de motor base de nuevos planteamientos, plasmándose así el cambio de un hecho consecuencial en un hecho causal.

En el aspecto metodológico, es indispensable pasar de la fase de «hiladores» (reduccionista) a la fase de «tejedores» (globalizadora). Así como el análisis ortodoxo occidental tiene que descomponer el «total» en sus partes para conocer la esencia de sus componentes; el sistema de análisis andino o «*l'inku*» fusiona o ensambla en una multi-síntesis las hebras o las partes, con el único objeto de conocer dentro de una globalidad el significado de los fragmentos. Robert Randal fue quien sugirió esta forma de conjunción para hacer aflorar los ocultos significados de los términos polisémicos del lenguaje sacro andino (Randal 1987: 267-292).

Por otro lado, para dibujar este modo de «ensamblaje» estructurado en este trabajo reconstructivo, utilizaremos el análisis discursivo y el circular recursivo juntamente que el idioma *runa simi* de la antigua civilización andina, que nos servirá para desentrañar los conceptos que están relacionados con la supraestructura del mundo Andino. Entre ellos se desvela el complejo término *pacha* en donde están imbricados el espacio y el tiempo, a la vez.

Para la comprensión de *pacha*, acudiremos a reseñas que no precisamente hablan del significado de éste, sino a otros colaterales que definen indirectamente este concepto y que fueron tomados por los informantes como asuntos de extramuros o «antiguallas», incomprensibles y pertenecientes a pueblos «salvajes». Daremos especial importancia a las reseñas que escaparon a la interpretación de los «poseedores de la verdad» (ortodoxia judco-cristiana y etnocentrismo europeo).

Entre ellas utilizaremos las que fueron recogidas y registradas como oraciones a la deidad andina por los cronistas nativos (no traducidos en su mayoría) y no nativos (interpretados de acuerdo al ethos europeo). Con estos apuntes dibujaremos algunos subsistemas culturales del mundo supraestructural, que no dudamos vigorizarán los estudios Andinos.

Sucede, en efecto, que en los Andes son concurrentes e indivisibles los conceptos espacio y tiempo y están representados en un único término, que es *pacha*. *Pacha* seguida o precedida, según convenga, de otros vocablos sirve para: determinar los espacios (cosmogónicos o metafísicos), delimitar fases históricas (edades y períodos —en Waman Poma—), expresar los tiempos relativos (presente, pasado y porvenir), hablar de cambios fundamentales (naturales y sociales), marcar tiempos de cosechas, definir el tiempo-espacio como una globalidad de conjunción (*kay pacha*) y en otros quehaceres.

Si en occidente tenemos un espacio tridimensional largo, ancho y profundo y una subyacente cuarta dimensión expresada por el tiempo, en la civilización andina, estos dos conceptos están representados en un mismo vocablo. Difícil concepción que aglutina dos estados excluyentes: lo estático (espacios) y lo dinámico (tiempos); lo que encubre a priori que el pasado, presente y devenir en los Andes se ubican en el mismo espacio y el mismo tiempo.

Con estas delimitaciones teóricas, el objeto del presente trabajo será: desligar los espacios y los tiempos que están imbricados en *pacha*. Esto, a su vez, dará lugar al conocimiento, ubicación y significado de los espacios-cósmicos o cielos; y en su aspecto temporal al conocimiento de la concepción del tiempo histórico Andino. Dicha concepción emergerá mediante el análisis y conjuntación de los términos que acompañan a *pacha*, como son los conceptos *urin* y *janan* y el término *ñawpa*.

1. PACHA: COMO ESPACIOS CÓSMICOS O «CIELOS»

A) *Los espacios cósmicos andinos*

En primer lugar, desligaremos el término *pacha* en su significado espacial (estático). Con este objeto empezaremos por averiguar el número de cielos cósmicos o *pacha/s* que recogen los distintos autores que citamos.

- a) Salkamaywa Yamqui recoge: JANAN, URIN, KINRAY (1613: folio 10-15 y 1968: 287-292).
- b) Waman Poma apunta los siguientes: JANAJ, UJU, KAY, KAYLLA, TIOSI (1987: 50-281-282-1000).

- c) Cristóbal de Molina (Baeza-Jaén) anota: JANAN, URIN, UJU (1989: 92 y Ms. folio 18). Y en otra oración utiliza distintos términos, pero que son similares a los anteriores: JAWAN, UJU, PHUYU, LLANTHU (1989: 81 y Ms. folio 16).

Suman en total once nombres que aparentemente se refieren a espacios-cósmicos independientes. Sin embargo, esta abundancia se concreta en menos, debido a que algunos términos están incluidos en otros conceptos sincretizadores. Comenzaremos por Salkamaywa Yamqui, que anota *janan*, *urin* y *kinray*. En éstos sólo podemos reconocer dos espacios: el *janan* y el *urin*, ya que el tercer vocablo *kinraynin* (de *kinray*), es un término que se utiliza para denotar la inclinación de un objeto a un lado o hacia adelante, como bien puede ser el arco imaginario producido entre la vista y la distancia, Ejms: Mirando de frente el mar, se puede decir a otro, que el barco se pierde en el *kinray* (horizonte), mirando una montaña también se puede afirmar que fulano vive en el extremo opuesto de este cerro-montaña o *kinray* (no visible a los observadores). A los caminitos casi verticales de las laderas de las montañas, para acortar distancias y llegar por el camino más corto al lado opuesto, se les llama *kinray ñam*. Y aún a los espacios andinos formados por cerros-depresiones, depresiones-cerros y otra vez cerros-depresiones así indefinidamente hasta donde alcanza la vista, se les reconoce con el nombre de *kinray*, que González Holguín nos avala al decir: «*Quinray, Lo ancho, las provincias o lugar el distrito cuzco quinray, o hazia, o cerca del Cuzco*». (1952: 309).

En consecuencia, estas observaciones nos definen que *kinraynin* sólo esta refiriéndose a un hipotético espacio que se encuentra en el horizonte, por tanto, no visible al observador.

Por su lado, Waman Poma agrega más espacios-cósmicos, llegando de este modo a sumar cinco, que reseñamos a continuación:

Texto «A» (Pág. 50)	Texto «B» (Pág. 281-2)	Texto «C» (Pág. 1000)
Hanac pachapicho?	Hanac pachapicho?	Hanan pachachipo?
Cay pachapicho?	Cay pachapicho?	Uco pachachipo?
Uco pachapicho?	Caylla pachapicho?	Ticze caylla pachachipo?.

Esta aparente sobrecarga de espacios, en este autor, se concretan en:

- dos espacios cósmicos: *janaj* y *uju*.
- dos conceptos sincretizadores: *tiqsi* y *kaylla*
- Un concepto generalizador, como es el *kay pacha* (que trataremos más adelante).

El concepto *kaylla* de Waman Poma se descifra también como un espacio-tiempo que se pierde en el horizonte, al que ya Salkamaywa señaló con el término *kinray* (horizonte). Y Cristóbal de Molina, a su vez, se refiere a este mismo espacio con el sustantivo *llanthu* que significa «sombra» (1989: 81 y 1613: Ms. folio 16).

Ahora anotamos a Cristóbal de Molina (Baeza-Jaén), quien reseña los siguientes espacios:

Texto «A» (Pág. 81, folio 16)	Texto «B» (Pág. 92, folio 18)
Ahuapichu?	Hurin pacha
Ucupichu?	Ananpacha
Puyupichu?	Ocupachapi
Llanthupichu?	

Este autor es el que más espacios-cósmicos relaciona, en total seis. No obstante, según la propia traducción del informante, se reducen a cuatro. Reproducimos los espacios y las interpretaciones que le da Cristóbal de Molina:

Texto «A»	Interpretación de Molina:
Ahuapichu	En lo alto del cielo?
Ucupichu	o abajo
Puyupichu	en los truenos en los nublados de las tempestades.
Llanthupichu	(...en la sombra...)

Estos vocablos se concretan así: el *ahuapichu* (*jawanpichu* = la zona de arriba) se define como el *janaj*. El *ucupichu* es el mismo *uju pacha* o zona de las profundidades. El *puyupichu* (*phuyupichu*-zona donde están las nubes) se refiere al *ananpacha* (*janan pacha*). Y el *llanthupichu* como la sombra. Este último espacio *llanthu* o sombra se disipa como el *kinray* de Salkamaywa y el *kaylla* de Waman Poma. Dichos términos se dibujan como un espacio-tiempo no-visible, y estarían representados en el término *urin* en su significado temporal. Y como tal, estos términos (*llanthu*, *kinray* y *kaylla*) se traslucen como tiempos antiguos y no-visibles. Esta circunstancia los identificaría con el tiempo pasado —que existen— pero no son visibles.

En resumen, ninguno de los autores citados reúne todos los espacios-cósmicos en una misma oración. Ante esta disparidad en números y nombres, nuestra pregunta sería: ¿y cuántos espacios cósmicos o cielos andinos realmente existían?

De momento todavía nos parece una pregunta de difícil respuesta, por lo que continuamos analizando estos.

Si conjuntamos a los tres autores citados en un mismo plano, se evidencian cuatro espacios-cósmicos. Sin embargo, si los consideramos por separado, ninguno de ellos recoge los cuatro a la vez.

No obstante, aparte de los aparentemente cuatro espacios cósmicos, aparecen otros conceptos sincretizadores como son *tiqsi* y *kaylla*. Creemos que el análisis pormenorizado de estos vocablos sincretizadores nos pueden facilitar las relaciones de éstos con los espacios-cósmicos o cielos.

B) *Kaylla* y *Tiqsi*, términos sincretizadores de espacios

Estos conceptos *tiqsi* y *kaylla*, a priori se presentan como solapadores de otros cielos o espacios-cósmicos, y un análisis concienzudo puede tal vez dar lugar a la bifurcación de los superpuestos, pudiendo así apreciar sus características.

Con esta consideración *kaylla* y *tiqsi* unas veces actúan como:

- a) Sustantivos complementarios opuestos al nombre o título de la divinidad andina «*Wiraquchan*».
- b) Adjetivos calificativos de otros espacios-tiempos o *pacha*. En los rezos, estos dos vocablos *kaylla* y *tiqsi* siempre van juntos e insinúan significados complementarios y/u opuestos. Los exponemos con las respectivas interpretaciones que le dieron los autores que tratamos, así tenemos en principio a Cristóbal de Molina (Baeza-Jaén):

Textos originales:	Interpretaciones de Molina:
— Texto «A» al Hacedor (Págs. 81-2 y 94-5) A <i>tiqsi</i> uiracochan caylla uiracochan	O hacedor que estas en los fines del mundo sin ygal, (...).
— Texto «B» a las Waka (Págs. 83-4) Caylla uiracochan ticçi uiracochan (...)	Hacedor que estáis en el cavo de el mundo. (...no lo tradujo...)
— Texto «C» al «Inca» (Pág. 89) A uiracochan ticçi uiracochan	O hacedor piadoso. (sic) que éstas al cavo del mundo (sic)

Es sugestiva la apreciación que hace Molina de los términos *kaylla* y *tiqsi*:

- En el texto «A», estos son interpretados como dos identidades diferenciadas, en las que ubica, a su vez, a la divinidad andina —que estás en los fines del mundo sin yigual—.
- En el texto «B» especifica a *kaylla*, como el cabo del mundo y deja de lado la traducción de *tiqsi*.
- Y en el texto «C» sus anteriores interpretaciones se disocian y malinterpreta a *tiqsi* confundiéndolo con *kaylla*.

Pese a estas insuficiencias de razonamiento, en el segundo rezo *kaylla* se significa como cabo del mundo. Este es el significado que se confirma en los autores nativos.

Waman Poma, por su parte, al referirse a estos vocablos *kaylla* y *tiqsi* en su función de sustantivos complementarios al nombre de la divinidad andina, soslaya traducirlos en conceptos teóricos andinos y prefiere hacerlo directamente en conceptos metafísicos occidentales, como se aprecia en su interpretación:

Texto «A» (Pág. 50)	Interpretación de Waman Poma:
Ticze caylla uiracocha (...)	«O señor, (...).
Texto «B» (Pág. 1000)	
Ticze caylla uira cocha, dios (...)	«O dios mío español» hazedor de los hombres y del mundo.

En cambio, estos mismos términos (*kaylla* y *tiqsi*), cuando cumplían el papel de adjetivos calificativos de *pacha*, sí que fueron transcritos, como se aprecia en los textos que apuntamos:

— Texto «A» (Pág. 50)	Traducciones transpuestas del autor:
a) Uco pachapicho?	b) O en el cabo del mundo
b) Caylla pachapicho?	a) O en el infierno
— Texto «B» (Pág. 1000)	
a) Uco pachachipo?	b) O en el mundo o en el cabo del mundo?
b) Ticze caylla pachapicho?	a) O en el infierno?

- En la traducción del texto «A» el autor transpone los términos, dando el significado de cabo del mundo al *uju pacha* y de infierno a *kaylla pacha*.
- Y en la página 1000 o texto «B», tampoco respetó el orden de traducción, pese a conocer el exacto significado de *uju*, como lo demuestra en la pág. 65 de su crónica.

Pensamos que esta postura no tiene ningún significado serio, ya que puede

deberse al hecho de que el pensamiento judeo-cristiano se apropió de este espacio-cósmico muy tempranamente para traducir al terrorífico infierno occidental, pensamiento al que estuvo muy vinculado Waman Poma y suponemos que ésta fue la causa de su aversión al *uju pacha*.

Finalmente, el otro autor Yanqui Salkamaywa, aparte de los espacios janan, urin, recoge el concepto *tiqsi*, pero no así *kaylla*.

Sin embargo, agrega otro concepto que es *qhapaq* (analizaremos p.s.).

Por otro lado, los diccionarios definen a *kaylla* con las connotaciones de: fin, extremo, cabo, remate de algo, la parte posterior de una cosa o par de otra cosa (G. Holguín 1952 y Ricardo Antonio 1970).

Es interesante saber que el término *kaylla*, en la actualidad, se utiliza para responder a preguntas como: ¿dónde queda tal o cuál pueblo?, la respuesta será *kaychallapi* o *kayllapi*, que traducido a la forma dialectal del castellano andino sería «sólo acacito no más», un lugar que difícilmente aparece, debido a que el pueblo —como cualquiera en la topografía andina— se encuentra detrás de una o varias montañas y que para llegar a dicho sitio, hay que andar muchos caminillos de la clase *kinray* (en horizontes no-visibles).

Concretando, *kaylla* se trasluce como un espacio y un tiempo que se encuentra en el cabo del mundo u horizonte (*kinray*), o sea en un lugar no-visible; y, a su vez, se presenta como un espacio dual de otro.

Ahora nuestra pregunta sería: *Si kaylla* es el cabo o extremidad, ¿dónde está y cómo se llama la otra parte, o sea, el otro cabo?. Como parte de la respuesta, tenemos otro concepto dual de *kaylla*.

Tiqsi, igual que *kaylla*, precede —como adjetivo— al nombre de la deidad andina. Sin embargo, este término lo hemos conocido siempre interpretado desde una perspectiva occidental; así, el Jesuita anónimo dice que significa «luz eterna», «*principium rerum sine principio*» (1968: 153) y Antonio Ricardo y G. Holguín lo traducen por «fundamento, cimiento, principio y causa». Estas interpretaciones adaptativas desvirtúan la metafísica Andina.

No obstante esta dificultad comunicativa, hallamos en el mismo diccionario de G. Holguín el vocablo *tiqsi*, esta vez, formando parte de un contexto, lo que le impidió que fuese pasado por el filtro occidental de marchamo judeo-cristiano. Aquí *tiqsi* no precisamente significa «*principium rerum sine*», como puede apreciarse.

Pacha-ticci-muyu, o Ticci-muyu-pacha: Todo el hemisferio,
o MEDIO MUNDO que se VEE.

Hinantin-pacha ticci-muyunpi-cak runa: Los hombres de todo el
MUNDO VISIBLE. (Las remarcaciones son mías). (1952: 268).

En la primera frase, tenemos a *tiqsi muyu pacha* traducándose como la mitad del mundo, la parte que se ve (hemi=mitad o medio). Y en la segunda frase, *tiqsi* aún se concreta más, definiéndose como el mundo visible. Sin lugar a dudas, aquí ha emergido el verdadero significado de *tiqsi*. Como consecuencia, emergen los espacios solapados en *kaylla* y *tiqsi*:

KAYLLA zona no-visible, que recoge los espacios llamados:

Urín pacha (...zona que definiremos mas adelante...)

Uju pacha (zona que se encuentra en el fondo de la tierra).

TIQSI zona visible, que recoge los espacios llamados:

janaj pacha (zona donde se encuentran las estrellas) y

janan pacha (...zona que se definirá aparte...)

Esta interconexión o trabazón de espacios dentro de otros espacios, permite axiomatizar que el número de éstos eran cuatro. Inferencia ratificada por el temprano y acucioso cronista Pedro Cieza de León (1553), quien tomó un valioso comentario de los nativos y dice:

«Y algunos indios decían había CUATRO CIELOS [espacios o pachakuna] grandes y todos afirman que el asiento y silla del *gran Dios Hacedor del mundo es en los cielos*». (1985: 96). (Las mayúsculas y los corchetes son míos).

Esta concepción de *kaylla* y *tiqsi* como sincretizadores de los espacios ubicados en zona no-visible y visible respectivamente, legitimó a los nativos la no necesidad de plasmar en una misma oración todos los espacios-cósmicos. La única condición sería ordenar los espacios por su ubicación en la zona no-visible o en la visible. Esta estructura de relación hace que los autores autóctonos siempre estén hablando de cuatro espacios-cósmicos en los rezos, con independencia de cualquier enfatización que cada uno de ellos realizara en uno u otro término.

Siguiendo este axioma andino —términos que sincretizan a otros conceptos—, demostraremos como los autores nativos, digan lo que digan, constantemente se referían a cuatro espacios o cielos.

En primer lugar trataremos a *Waman Poma* y luego a *Salkamaywa*. Reproducimos los apuntes del primero, divididos en A, B y C de acuerdo al número de página que corresponden (1987: 50, 281-2 y 1000).

Pág. 50 «A»	Pág. 281-2 «B»	Pág. 1000 «C»
Ticze caylla uira-cocha, maypin canqui?	Pacha camac yaya may pachapin canqui?	Ticze caylla uira-cocha, dios maypin canqui?
Hanac pachapicho?	Hanac pachapicho?	Hanac pachachipo?

Cay pachapicho?	Cay pachapicho?	Uco pachachipo?
Uco pachapicho?	Caylla pachapicho?	Ticze caylla pachapicho?
Caylla pachapicho?		

Waman Poma no recoge en ninguno de ellos los espacios *janan* y *urin*, pero sí son definidos tanto por Salkamaywa como por Molina. Waman Poma sufre esta ausencia de espacios al utilizar: a) *tiqsi* relacionado con el mundo visible, en el que subyacen los espacios-cósmicos *janaj* y *janan* y en b) *kaylla* como el mundo no visible en el que se encuentran los espacios *urin* y *uju*.

Por tanto, estas trabazones nos definen a Wiraquchan como una deidad que representa a los conceptos *tiqsi* y *kaylla* y, en consecuencia, a los cuatro espacios (*janaj*, *janan*, *urin* y *uju*).

Salkamaywa Yamqui es otro de los autores nativos que utiliza esta interconexión de términos. Así, además de *tiqsi* hace intervenir otro concepto globalizador, que en este caso se trata de *qhapaq*. Salkamaywa ubica detrás del nombre de la deidad andina (1968: 287 y Ms. folio 10) los vocablos *tiqsi* y *qhapaq*. Es de destacar que este autor, consciente de la incomunicación ideológica entre el mundo occidental y el andino, evitó interpretaciones de los textos *runa simi* a un idioma y filosofía que él desconocía. Con esta consideración analizaremos el papel del nuevo vocablo *qhapaq* en relación al número de espacios.

Qhapaq es un término que denota conjunto, y al entender de los nativos es: «*que mayor no lo hay ni puede haber*» (Betanzos 1987: en su presentación y Cap. XXVII). Por consiguiente, *qhapaq* aquí perfila a la deidad andina como un señor totalizador de todos los espacios-tiempos que se encuentran tanto en la zona no-visible y visible. En consecuencia, Salkamaywa —igual que Waman Poma— siempre nos estaban hablando de todos los espacios. Esta Inferencia nos permite conocer a la divinidad andina en relación a los sustantivos pospuestos *tiqsi* y *qhapaq*.

«*A Uiracochanticcicapac, cay cari cachon cay uarmi cachon [...]*». (Salkamaywa 1613: Ms. folio 10).

Texto enmendado.

!Oh; Wiraquchan tiqsi qhapaq,

kay kari kachum, kay warmi

kachum, (...)

Mi transcripción:

¿Oh! Wiraquchan de los dos
medios mundos,

tanto seas hombre o

tanto seas mujer, (...).

En esta traducción *Wiraquchan* se define como la deidad de las dos medias zonas del mundo: la no-visible y la visible.

Dentro del concepto visible (tiqsi) encontramos dos términos que suelen confundirse aún en la actualidad, nos referimos a *janaj* y *janan*.

González Holguín, «Ricardo Antonio» y Domingo de Sto. Tomás, cuando se refieren a los «espacios cósmicos» de arriba, o sea los que se encuentran en la zona visible o *tiqsi*, los escriben de dos modos diferentes: *janaj* y *janan*, pero los traducen indistintamente como la zona de arriba y en algunos casos como el «cielo», sin percatarse de las diferencias metafísicas y fonológicas de ambos vocablos.

No obstante, esta insuficiencia es superada por Bertonio Ludovico (1612), quien es más terminante en la diferenciación de estos dos conceptos. Puede que esto sea debido a que en el idioma Aymara, estas dos palabras no tienen parecido gráfico, como sucede en el runa simi. Así dice:

- «*laccampu*» (*janan pacha*) lugar de las nubes, donde vuelan los pájaros, que inclusive llega hasta las estrellas; lo describe como una especie de «cubierta» de las cosas redondas. (En *Salkamaywa* se describe como «arco del cielo»).
- «*alakhpacha*» (*janaj pacha*), lo califica como la morada de los «santos».

Clarificada la ubicación de *janan* y *janaj*, vamos a sintetizar los espacios cósmicos y los términos sincretizadores en un dibujo. Tomaremos como límite de abajo el concepto *urin pacha* en su significado de tiempo antiguo, y como límite de arriba al *janaj pacha* que es el lugar donde están ubicadas las estrellas y se supone que se encuentra por encima de la cubierta que rodea al espacio *janan*, según Bertonio Ludovico y *Salkamaywa* Ms. folio 14.

PACHA Y LOS ESPACIOS

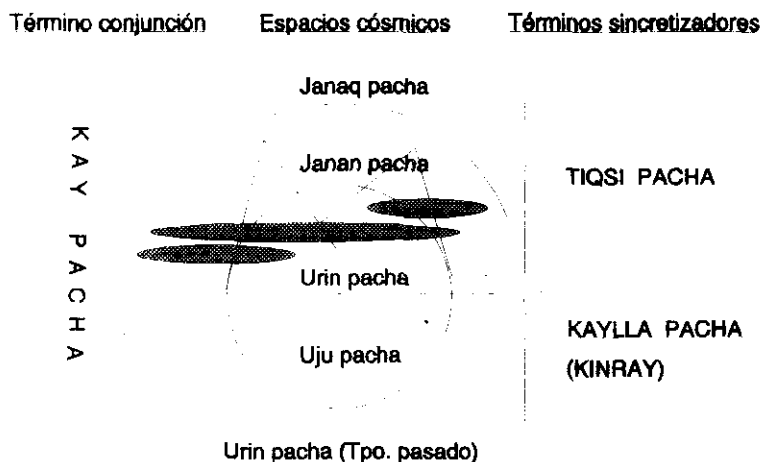


FIGURA 1.

- De modo que aquí se aprecian los cuatro espacios cósmicos:
Janaj pacha o zona de las estrellas.
Janan pacha (término polisémico con significado de tiempo y espacio a tratar en otro capítulo....)
Urin pacha (término polisémico con significado de tiempo y espacio a tratar en otro capítulo....)
Uju pacha, zona que se encuentra en el interior de la tierra.
- Dos conceptos sincretizadores de tiempos y espacios:

KAYLLA que recoge la zona no-visible, que incluye los espacios urin (abajo) y uju (interior); y el tiempo pasado no visible recogido en urin pacha.

TIQSI que se ha explicitado como la zona visible, que incluye los espacios janaj y janan.

- Dos conceptos totalizadores:

TIQSI QHAPAQ que recoge al mundo: no-visible y visible, y al tiempo pasado.

KAY PACHA, como tiempo presente, conjunciona a tiqsi y kaylla que recogen, a su vez, a los espacios janaj, janan, urin y uju. Excluyendo al tiempo pasado recogido en urin pacha. (ver Fig. 1).

Ubicados los espacios cosmogónicos en relación a los términos sincretizadores, todavía quedan dos espacios de los cuales sabemos muy poco, nos referimos a: *urin* y *janan*. Veamos algunas de sus características y significados.

2. PACHA: SU RELACIÓN CON LOS TÉRMINOS URIN Y JANAN EN SUS SIGNIFICADOS DE TIEMPO

«Mundo dicen los que estan en el cielo [janaj pacha] Vrapacha [ura pacha]. Mundo dicen los que están en el infierno [uju pacha] Hahuapacha [jawa pacha]. Mundo dicen los de este mundo Kay pacha». (G. Holguín 1952: 596 - Las aclaraciones en corchete son mías)

El análisis del término *pacha* en su acepción de tiempo, requiere profundizar en el significado de los conceptos polisémicos urin y janan. No cabe duda que *urin* y *janan*, aparte de sus significados cósmicos y simbólicos, tienen también propiedades temporales.

Sin embargo, antes de sumergirnos en estas nuevas categorías, discutiremos los problemas de su reproducción gráfica y fonológica. Estos términos aún en la

actualidad son escritos indistintamente con «h» o sin ella; arbitrariedad que suele confundirnos especialmente a los que tenemos el *runa simi* como lengua materna.

- «HANAN» reproducido con la «h» muda española, da lugar a —anan— que no tiene traducción ni sentido fonético en *runa simi*. Y con «h» aspirada anglosajona sí lo tiene.
- «HURIN» reproducido con «h» muda si que tiene significado. Sin embargo, si se considera la «h» como la aspirada anglosajona resulta «jurin» y en este caso, pierde su significado y sentido fonético en el idioma quechua.

Estas sobreposiciones fonológicas se evitarían excluyendo de ambos términos la «h» aspirada anglosajona, utilizando en JANAN la «j» castellana y excluyendo la «h» muda castellana en «URIN». Hecha esta afirmación, planteamos los significados temporales de estos vocablos.

A) *Urin y Janan; dos conceptos temporales*

Para vislumbrar los significados temporales de *urin* y *janan* recurriremos a los tempranos diccionarios.

Urin, viene de la raíz uri. La «n» final es un morfema que sirve para denotar el pronombre posesivo [su, suyo] de tercera persona. También tiene un significado de «relativo» para marcar el elemento de un conjunto.

- Vri, o mahuay. Las papas primerizas o las que maduran primeras (G. Holguín).
- Vri papa, o oca. Las tempranas que maduran más presto que lo demás, o mussoc papa.
- Vri. Lo que nace en la tierra quando se quaja y comienza el fruto.
- Vriruna. El espigado que crece mucho en breue.
- Vri huarma o huayna. El muchacho o moço, que crece mucho y apriessa, o villina.
- Vray. Cuesta a bajo
- Uriani. urlakuni: Anteceder, preceder (A. Ricardo).
- Ura: Lugar bajo.
- Uraycuni.gui— descender de alto abaxo. (Sto. Tomás).

La traducción de estos vocablos *urin* y *ura* nos dan las connotaciones de: «los primeros», «los tempranos de un cosecha», «los de abajo», «los primeros que crecen más rápidamente que los «segundos», «los antecesores», «los predece-

sores»; consecuentemente por inducción serían los antiguos o primigenios pobladores de cada ecosistema andino. Extrapolando los *janan* serían los nuevos pobladores de la zona alta, o sea, los posteriores a los antiguos pobladores.

Por otro lado, valga llamar la atención que *ura* y *jawa*, actúan como sinónimos de *urin* y *janan* en el aspecto espacial. Así, en el valle de la Convención (Quillapampa-Cusco), *Jawa* es utilizado para referirse a los foráneos o *jawa runas*. De igual forma reconocen como *jawa pata* la zona de arriba y *ura pata* a la zona de abajo. Con estos datos y el texto reseñado y traducido al principio de este capítulo, bien podríamos sostener que *urin* y *janan* representan lo antiguo y lo reciente, respectivamente.

Sin embargo, los significados temporales de los términos reseñados, todavía los podemos ampliar relacionándolos con los conceptos *kaylla* y *tiqsi* en sus significados de no-visible y visible.

B) *Urin y Janan; su relación con los espacios no-visible (Kaylla) y visible (Tiqsi)*

Quienes con más profusión comentan los significados temporales de *urin* y *janan* son los cronistas nativos Salkamaywa Yamqui y Waman Poma. El primer autor lo relaciona con la ubicación geográfica de los mares de arriba y abajo, y el segundo concreta ubicando al nuevo mundo en la zona *janan* y al viejo mundo en la zona *urin*. Aprovecharemos estas informaciones para incidir y profundizar en nuestra¹ proposición de que la zona *urin* es el espacio-tiempo más antiguo y, en contraposición, la zona *janan* es el espacio-tiempo reciente. Veamos lo que dicen estos autores al respecto:

Salkamaywa ubica el «antiguo mar de abajo» en el espacio *urin*.

«A Wiracochanticcicapac, [...], haynillabay HANANcocha mantarayac HURINcocha tiyan cay pacha cama [...]». [en el manuscrito, encima de «cay», hay un ilegible, posiblemente «yac»]. Salkamaywa 1968: 287 y Ms. Pág. 10).

Texto enmendado: «A»

!Oh Wiraquchan tiqsi
qhapaq, [...] jay nilla-
way JANANqucha mast'ara-
yaq, URINqucha tiyan
QHALLAQ' pacha camaq, [...].

Mi transcripción:

!Oh; Wiraquchan de las dos mitades
del mundo [...] sólo respóndeme, tú
que extiendes el MAR DE ARRIBA,
creador del espacio donde reside el
ANTIGUO MAR DE ABAJO. [...].

¹ Utilizo «nosotros» en lugar de «yo», como una forma de estilo que se adapta mejor a mi idiosincrasia. Por tanto, el contenido de mis artículos sólo son atribuibles a mí.

El concepto *qhallaq'* (antiguo) de este texto, se repite también en otro lugar, cuando Salkamaywa nos habla del «reemplazo de humanidades» o exterminio de las anteriores por obra de la deidad u otras deidades y dice: que el tiempo antiguo se llamaba *ccallac pacha* o *tutayacpacha* y también *purun pacha* (1968: 282. Ms folio 3).

Texto enmendado: «B»
Qhallaq' pacha
o Tutayacpacha

Mi transcripción:
Tiempo antiguo o principio,
o tiempo oscuro, sin luz.

Continuando, Salkamaywa en el texto «A» identifica a un mar de arriba y a un antiguo mar de abajo, y en otro lugar clarifica el sentido y significado de lo antiguo relacionándolo con la palabra «hura»; este apunte se observa en una anotación que hace al margen de su manuscrito, como aclaración al texto «B» que acabamos de reproducir. Ello revela que, en la concepción andina, lo antiguo y lo primero está ubicado *abajo* (Salkamaywa 1613: Ms. folio número 3).

Cabe anotar que en ninguna de las reproducciones² de la obra de este autor se han corregido estas insuficiencias y aún se repiten sin cesar estos errores y otros, como el hecho de considerar a *tutayacpacha* como «tutayachacha». Hecha esta digresión, continuamos aportando más datos sobre los significados temporales de estos dos términos.

En las «Tradiciones de Huarochiri» estos mismos conceptos *urin* y *janan* actúan con los significación de abajo-antiguo y arriba-reciente respectivamente. En esta ocasión éstos representan a los dos adoratorios más importantes del mundo Andino. Reproducimos el texto, en versión original:

«Ingacunap pachacamacta ancha yupay chascan taca manam allichu yachanchic Ychaca huaqui nillantam yachanchic hanac (sic) ticsipi uchanan tas ynticta títicacamanta mucharcan caymi yngac ta camahuarca ñispa hura ticsimantan canan pachacama ñiscacta caymi yngacta camahuarca ñispatac mucharcan. [...] cayyscaynin huacacuna ñiscallanchictas astahuanca tucoy yma aycactapas yallispa mucharcan [...]». (Trad. de H.: Ms. folio 51. Taylor 1987: 331).

Texto enmendado:
Yngakunaq/ Pachakamaqta
ancha yupaq chasqantaqa
manan allichu yachanchis
Ychaka wakinnillantan
yachanchis/.

Mi transcripción:
En cuanto a que los Ingas
tenían muy en cuenta a Pacha-
kamaq, sólo sabemos una míni-
ma parte.

² Reproducciones de la obra de Salkamaywa: La primera versión de Jiménez de la Espada [1879], la segunda publicada en Paraguay [1950] y la última que conocemos con el estudio preliminar de Francisco Esteve Barba, publicada en B.A.E., tomo 209 [1968].

HANAN³ tiqsipi much'anantas
intiqtita titicamanta/ much'ar-
qan kaymi yngakta kamawarqan
ñispa/.

URA tiqsimantan kanan Pacha-
kamaq ñisqakta kaymi yngakta
kamawarqan ñispataq much'ar-
qanku [...]/.

Kay iscaynin Wakakuna ñiska-
llanchista astawanka tukuy yma
ayk'aqtapas yallispa much'ar-
can [...]. (Las mayúsculas son
mías).

En el adoratorio del Sol de la
zona de arriba y reciente o Ti-
ticaca, decían: «este es, quien
a los Ingas animó».

Del representante del medio
mundo de abajo y antiguo que
era el adoratorio de Pachaka-
maq también decían: «este es, quien
a los Ingas animó [...].

Sólo a estas/os dos Waka adoraban
por encima de todo lo demás.

Aquí *urin* y *janan* se manifiestan en sus significados de tiempo y espacio. En cuanto al tiempo recogen lo antiguo y lo reciente; en cuanto al espacio se refieren a los conceptos de abajo y arriba, simbolizados en los adoratorios de Pachakamaq y Titicaca.

Waman Poma, por su parte, recoge parecidas estructuras de antigüedad y posteridad, proyectando estas direcciones a un antes y a un después, tomando como base un hito extraño al mundo andino —Arca de Noé—. Así, ubica las cinco edades del mundo andino con posterioridad a este mito occidental, igualmente pone como anterior a este mismo mito la existencia de una humanidad a los que llama los *jap'iñuñu* («agarra tetas») a quienes también se refiere Salkamaywa Yamqui (1968: 283), personajes a los que añade Waman Poma otras etnias como los: *sach'a runas* (hombres de la selva) los *amaru* (serpientes), los *uturunqu* (tigres), los *atuq* (zorros), los *uku mari* (osos), los *puma* (jahuas), los *luychu* (venados). (Waman P. 1987: 48).

Anotada esta relación de *urin* con humanidades antiguas, nos quedan cuestiones que responder, como: ¿dónde queda el antiguo mar de abajo?, ¿dónde estaba el reciente mar de arriba? y ¿qué relación existe entre las posiciones de éstos mares y los conceptos *urin* y *janan*?. Por fortuna, estas cuestiones se revelan

³ Janaq reza en el original. No obstante, consideramos que el adoratorio del Titicaca se halla en la zona *janan* (arriba) con respecto al adoratorio de Pachakamaq (abajo). Por esta razón lo transcribimos por *janan*.

en los dibujos que nos aporta Waman Poma de Ayala, en su crónica (carta de 1200 páginas) escrita al rey Felipe III de España.

El autor citado nos presenta la percepción del nuevo y viejo mundo (1987: 1078 y 41) de un modo que difiere de la concepción occidental. Nathan Wachtel fue quien primero se percató de que los testimonios (mapas mundi) de Waman Poma nos estaban informando de una particular forma de entender el mundo (Wachtel 1976: Cap. III). Por nuestra parte, seguiremos utilizando estos mapas para entender los conceptos de zona «no-visible y visible» y, en tanto, de los propios espacios-tiempos recogidos en *urin* y *janan*.

El «mapa mundi» de Waman Poma (pág. 1078) (dibujo de apariencia infantil, sin ningún sentido de ubicación geográfica), más que de una realidad, nos informa de una particular forma de entender los espacios geográficos de acuerdo a los cánones del mundo andino. El mapa mundi, visto desde la posición del Océano Pacífico, parece una especie de bonete o cuenco con la boca hacia abajo, —dejando por encima de la parte abombada otro océano— (ver Figura 4).

Vamos a describirlo desde nuestra perspectiva, considerando la parte que queda por encima del arco-frontera como la dirección norte y el Océano Pacífico como la zona sur, la dirección este como la derecha y el oeste como la izquierda.

Así, en el mapa de Waman Poma encontramos, en la parte de arriba (norte), un arco o semicírculo formado por ríos, selva, fieros animales y montañas, que hacen el papel de frontera infranqueable y por encima de esta «frontera», ya en la parte superior, se halla un mar con animales marinos. En el lado opuesto de esta frontera (que llamamos sur-abajo) encontramos otro mar, en cuyas aguas se aprecian también animales marinos, barcos; y en la parte izquierda aparecen los perfiles de dos cabos, lugares en los que se ubica al puerto de Cartagena (Colombia) y a continuación al puerto de Panamá. En la parte superior de este mar se encuentra el actualmente llamado «continente sudamericano» que al parecer se ubica en el «lado conocido o visible» (en perspectiva andina). Este «nuevo mundo», en sus extremos este y oeste, se estrecha dando lugar a la aproximación de los mares de arriba y de abajo —aunque sin conseguir unirse—. En este continente en el lado derecho o dirección este, se encuentra el Paraguay y por encima de éste se halla Santiago de Chile. En el centro del «mapa mundi» dibuja al Cusco de donde salen cuatro líneas formando una especie de «X» que divide los cuatro espacios geográficos del mundo andino. Sin embargo, pese a tratarse de un «mapa mundi», desde una concepción occidental, no encontramos en ningún lado al viejo continente.

Pero la sorpresa es hallar otro dibujo (ver Figura 5), donde están juntos el nuevo y viejo mundo, sólo divididos por una tenue línea horizontal, uno debajo

de otro (1987: Pág. 41), lo que tangibiliza dos planos o dos espacios diferentes.

Es interesante apreciar la consecuencia que produce este segundo dibujo en el «mapa mundi» anterior. Secuenciamos los momentos:

- a) El viejo mundo en el primer dibujo (Fig. 4) aparentemente se encontraba en la zona no-visible (abajo).
- b) En efecto, en el segundo dibujo (Fig. 5) el viejo mundo está ubicado realmente abajo y el nuevo mundo arriba.

Estas ubicaciones de continentes requieren que reinterpretemos el primer «mapa mundi» (Figura 4).

La única interpretación lógica sería que todo lo que se encontraba por encima del infranqueable círculo —formado de ríos, montañas y animales salvajes—, era sólo el borde, cabo o extremidad del mar de abajo, que se encuentra en otro espacio «*kaylla pacha*» o zona no-visible.

Esta concepción, al mismo tiempo, completa los inconclusos datos de Salkamaywa, ya que su «antiguo mar de abajo» resulta como el Océano Atlántico o propiamente el mar ubicado en el viejo mundo.

Es preciso hacer notar que las figuras 4 y 5 y el texto «A» de Salkamaywa (ubicación de los mares en los espacios *urin* y *janan*) son dibujos que representan al espacio no-visible y visible, pensado en una fase anterior a la invasión de los occidentales a la multietnia llamada Tawantinsuyu. Así, resulta que:

- El nuevo mundo estaba ubicado en la zona de arriba (*janan*) y, en medio de este espacio, estaba el Cusco como centro de otras cuatro ciudades que representan a los cuatro SUYU-[s] (regiones geográficas). Este espacio se encontraba directamente alumbrado por el astro sol.
- El viejo mundo estaba ubicado en la zona de abajo (*urin*) y en medio de este espacio estaba Castilla como centro de otras cuatro ciudades. En ésta zona no encontramos al astro sol alumbrando de forma directa, sino, tal vez, como una especie de luz lunar.

Esta representación del nuevo y viejo mundo (una zona con más luz —en día— y otra con menos luz), hace pensar al autor que ésta fue la causa por la que, los del viejo mundo llamaron a los del nuevo mundo, «indios». No es de extrañar que «en día» lo interpretara como «india», debido a que los quechua hablantes, aún hoy, cometen estos errores con frecuencia, confundiendo en castellano la «i» por la «e» y la «o» por la «u» o viceversa.

«En este tiempo se descubrió las Yndias del Piru, y ubo nueua en toda Castilla y Roma de como era tierra EN EL DIA, YNDIA, mas alto grado que toda Castilla y

Roma y Turquía. Y aci fue llamado tierra en el dia YNDIA (en día) [...]». (1987: 40).

El cronista no sólo se limita a exponer los dos mundos, el viejo y el nuevo, sino que también comenta la posibilidad de comunicación entre ambas zonas geográficas, ubicando el lugar del paso en el sitio donde se acercan los dos mares (parte derecha de su mapa), es decir, donde hipotéticamente se encuentra el Paraguay.

«Y desde allí ay otras yslas y tierras, Uiene el rruedo y cerca la tierra santa». (pasarlo es una tarea donde se corre el riesgo de perder la vida) —«cino solo Dios y sus apostoles lo andobieron»— (pág. 1174).

Aquí, obviamente el autor nos ésta explicando la forma como puede pasarse de una zona a otra y en términos andinos de una «*pacha*» a otra «*pacha*». Puede que el ruedo⁴ del que habla Waman Poma se refiera al gran semicírculo de la parte superior, formado de montañas y bosques que hacen el papel de frontera infranqueable en su mapa.

En concreto, los datos de Waman Poma y Salkamaywa nos han esclarecido que en la idiosincrasia andina el Océano Pacífico era parte del mar del nuevo mundo, alumbrado directamente por el sol y se consideraba como una zona visible y reciente. ubicado en la zona de arriba y formaba parte del concepto *tiqsi*. Y el Océano Atlántico era el antiguo mar de abajo que pertenecía al viejo mundo y no estaba alumbrado directamente por el sol y se consideraba como la zona más antigua y zona no visible o *urin* que formaba parte concepto *kaylla*.

No dudamos que la concepción del espacio andino se ha hecho sensible e inteligible para el pensamiento occidental y que, a su vez, ha permitido revelar al oculto viejo continente. Finalmente, como resultado de estas interrelaciones han emergido nuevos y ocultos significados temporales que faltaban en *urin* y *janan*.

URIN se trasluce como tiempo-espacio antiguo, zona geográfica de abajo. Relacionado, a su vez, con el concepto *kaylla* (no-visible), medio mundo sin luz directa del sol (¿tipo lunar?).

JANAN se revela como el tiempo-espacio reciente, zona geográfica de arriba. Relacionado, a su vez, con el concepto *tiqsi* (visible), medio mundo con luz directa del sol.

⁴ Ruedo («rruedo»): En el siglo XIII ...Oelsch [1085] «ancha es rueda con que sacan agua...para regar huertas» «rueda de carreta». Siglo XVII, en la costa levantina, el madero de proa, pero antiguamente se aplicaba a todo el madero arqueado que forma la proa y al que forma la popa. (Corominas 1983).

Estos nuevos significados espacio-temporales de *urin* y *janan* hacen, a su vez, emerger el problema de los tiempos: pasado, presente y el tiempo que viene. A este respecto nuestras preguntas serían: ¿en los Andes estos tiempos —igual que los espacios cósmicos— se encontraban en el mismo espacio-tiempo?, ¿en los Andes se desconocía el futuro?, ¿cómo era la concepción temporal? Hechas estas cuestiones, vamos a sumergirnos en la tarea de desentrañar la concepción del espacio-tiempo histórico andino.

3. PACHA COMO TIEMPO Y ESPACIO. EL SENTIDO DE LOS TIEMPOS HISTÓRICOS ANDINOS

Texto original:

«*Hayca pachacama, capac apo, señor, caparimosac? Mana oyariuanquicho, cayariptipas, manatuc hay biuanquicho, apo Dios. Nauzacho canqui? Manacho cauariuanquiman? Yanapauay, apo yaya Dios*». (Waman Poma 1987: 72).

Mi transcripción:

«¿Hasta cuántos *espacios tiempos*, señor de señores, clamaré a voces?. No me oyes pese a llamarte, no, me respondes señor, ¿acaso eres ciego?, ¿por qué no aceptas mirarme? ayúdame, señor Dios padre».

La interacción dentro del término *pacha* de los conceptos tiempo y espacio y la relación de éstos con los vocablos *urin* y *janan*, apriorísticamente, nos define un tiempo histórico «estático».

Los significados de *urin* como antiguo y abajo, *janan* como reciente y arriba y sus respectivas relaciones con *kaylla* (no-visible) y *tiqsi* (visible), sólo nos deja un pequeño resquicio para suponer la existencia de un cierto dinamismo del tiempo. Con estos mínimos, trataremos los tiempos históricos empezando por el tiempo que viene.

Ni el diccionario de González Holguín [1608], a pesar de la abundancia de palabras acompañadas de *pacha*, ni el Lexicón de Fray Domingo de Sto. Tomás [1560], recogen un término que especifique el tiempo futuro. Sin embargo, sin perjuicio de menoscabar la no existencia de un cierto «futuro», el diccionario anónimo editado por Antonio Ricardo [1586] adapta el verbo venir: *hamuq' pacha* por tiempo venidero.

González Holguín, para referirse al futuro occidental (contingente) que él conoce, utiliza conceptos relacionados con participación personal (un sujeto), como el *kan qak* (así es) y *kanan qak* (así será) que tienen la manifiesta intervención de una persona y, por tanto, se refieren a un futuro previsible y

consecuencial. Así, para González Holguín el futuro es: *canancak, o cancancak* —así será— (Pág. 640) y en otra página dice: «*Canan, o cancan, lo futuro, lo que ha de ser, o suceder. o tener efecto, o auer, o estar [...].*» (Pág. 48).

Estos datos desvelan que el futuro contingente-indefinido —sin ninguna delimitación— que nos es conocido en la civilización occidental, era desconocido por los habitantes del antiguo Tawantinsuyu. De lo que se infiere que el futuro andino, era un tiempo previsible y dominable, como producto humano y consecuencial que era. Por otra parte, con relación a este mismo hecho, no parece casual que el tiempo gramatical en «futuro» del idioma *runa simi* esté formado en su conjugación por morfemas que incorporan pronombres personales (¿intervención humana?).

En definitiva el hecho de no existir en esta civilización un futuro estructural o contingente, pero sí un cierto «futuro consecuencial» o futuro coyuntural como *producto humano que es, repercute en la concepción del pasado Andino. Así nos preguntamos ¿dónde se encuentran los pasados?, ¿se encuentran, tal vez, en el mismo espacio-tiempo presente o kay pacha o fuera de este espacio-tiempo?, ¿si no consideraban la linealidad del tiempo, entonces el pasado tiene su propio espacio-tiempo?. Para salir de estas dudas pasamos a analizar los términos relacionados con pasados históricos.*

A) *Pasados históricos, fuera de «Kay Pacha» (espacio-tiempo presente)*

Con relación a los tiempos históricos, tanto los primeros cronistas como los posteriores, independientemente de su condición de frailes o aventureros, recogen datos sobre la sucesión y reemplazos de humanidades —debido a catástrofes y cambios de deidades-. Aquí sólo aduciremos lo que algunos de ellos dicen, como Gutiérrez de Santa Clara [1544-48]:

«vino a la tierra otro dios más poderoso que Cons, llamado Pachacama [...] y que destruyó con fuego y agua [...] y a los indios/ los convirtió en simios y monas y los envió a vivir a los Andes [selva]». (1963: Lib. III, Cap. LVI —Las aclaraciones en corchetes son mías-).

Francisco López de Gómara recoge la versión de que los hombres se convirtieron en gatos (1985: Pág. 185). Juan de Betanzos dice que Con tiqui Wiraquchan los convirtió en piedras (1987: Cap. I y II). Sarmiento de Gamboa igual que Betanzos —en piedras— y al resto los tragó la tierra y el mar (1965: Punto 6: 207). Aparte de estos cronistas están otros como: Cieza (1985: Señorío, Cap. III), Cristóbal de Molina (1989: 50-55), Polo de Ondegardo (1990: Cap. 1), Francisco de Avila (1987: Cap. I y II), Primeros Agustinos (1865: 24) y otros.

De todos los autores citados, los nativos son los que mejor nos concretan las características de los tiempos antiguos dándonos nombres y peculiaridades. Así tenemos a Salkamaywa:

«Dizen que en tiempo de purunpacha todas las naciones de Tauantinsuyu benieron de hacia arriba [jnan] de Potossi tres o cuatro exercitos en forma de guerra, y así los benieron poblado, tomando los lugares, quedandose cada vno de los campañas en los lugares baldios; a este tiempo se llaman CCALLAC PACHA o TUTUYACPACHA»; y como cada vno cogieron lugares baldios para su beuidad y moradas, esto se llaman purunpacha raccaptin, este tiempo». (1968: 282 y Ms. Pág. 3). Las mayúsculas y aclaraciones en corchetes son mías).

Los datos de Salkamaywa revelan que el qallaq' pacha o tutuyaqpacha es la época del principio, la oscuridad, que se caracteriza por el caos, el desorden y la falta de organización estatal. No obstante, vamos a ampliar el significado de qallaq' como la idea de principio.

Qallaq', viene del verbo qallariq: empezar, comenzar (A.R. y Guardia Mayorga).

Qhallaj' machu: El primer hombre (A.R.)

Ccallaric machu. La cepa del linaje (G.H.).

Ccallarichini, pacarichini. Dar principio, o ynuentar algo.

Ccallaricuni. Començar.

Callarini, gui...cofa empeçada (Dgo. Sto. T.).

Este término se ratifica como un concepto genérico que se refiere a las características de una época pasada, la de los primeros hombres de la época oscura —hito del cual Waman Poma hace partir las cinco edades del mundo andino—. Por tanto, este vocablo sirve para calificar los hechos no historiables. En consecuencia, buscamos otros términos que denoten un tiempo más próximo al presente. Los tempranos diccionarios de G. Holguín y «Antonio Ricardo» recogen los siguientes vocablos:

Wayma: antaño (A.R.).

Wayma wata: antaño.

Waymakaypacha: antaño como agora de presente.

Huaymapacha. Antiguamente, o en el tiempo passado (G.H.)

Huayma huata cay pacha. Antaño por agora.

Huayma huayma. Los años passados.

Huaymahuata. Antaño.

Aquí *wayma*, a diferencia de *qhallaq'*, nos especifica que significa lo antaño, lo pasado, tiempo que emerge desvinculado del presente o *kaypacha* y, por tanto,

escapa también al «pasado» dentro del presente que buscamos. Así pues, continuamos nuestra indagación por un «pasado» que esté ubicado en un tiempo más próximo al presente. Este supuesto se reafirma en las siguientes frases:

A-Wayma**KAY**pacha: Antaño como agora de presente (A.R. 1970: 189).

B-Huayma huata **CAY** pacha: Antaño como agora (G.H. 1952: 193).

Traducida literalmente la frase «A» tenemos: Tiempo «pasado» a este espacio-tiempo; y la «B» año «pasado» a este espacio-tiempo. Esta puntualización o diferenciación lingüística entre un pasado, a partir de *kay pacha* (tiempo presente) como punto de referencia, nos alienta a seguir. Con este planteamiento indagamos otros términos relacionados con otros «pasados».

B) *Ñawpa*; un término de doble significado

a) **Ñawpa ñawpa**

Aparte de *Wayma* encontramos nuevos términos que para referirse a tiempos pasados fuera de *kay pacha*, tiene la particularidad de duplicarse, como se aprecia en las siguientes frases:

Antiguamente. Ñaupapacha (G.H.)

Ñaupapacha. Antiguamente en tiempos pasados.

Passada cosa. Ñaupacak yallikcak.

Ñaupañaupapacha. En tiempos pasados (A.R.).

Ñawpa ñawpa: Tiempos pasados.

Ñawpa ñawpa pacha: Antiguamente en tiempos pasados (G.H.)

Como ejemplo, las dos últimas frases (*ñawpa ñawpa pacha*), traducidas literalmente, resultarían: un tiempo pasado a otro tiempo pasado, o sea, un pasado muy bien pasado, que se define en la duplicación de *ñawpa*. Por ello, este pasado se define como un pasado perfectivo que se encuentra enmarcado fuera del presente, tal como se aprecia en el siguiente concepto:

Ñawpa cak yallik cak: Passada cosa (G.H.).

Esta frase, traducida literalmente, resultaría: Un *ñawpa* (pasado) que ha dejado o vencido a otro *ñaupapacha* (pasado también). Esta concepción hace emerger otros «pasados», vencidos o dejados por otros pasados que pueden estar representados por *ñawpa* (sin duplicación).

Ahora bien, nuestra pregunta sería: ¿y qué significado tiene realmente un

ñawpa sin duplicación?, ¿es tal vez, el pasado en presente que buscamos?, ¿un pasado en presente?, ¿es un pasado que todavía se encuentra en el kay pacha?. Hechas estas preguntas analicemos el sentido que tiene el término *ñawpa* sin duplicación.

b) Ñawpa sin duplicación

La aceptación de tiempos en un mismo espacio nos plantea que los tiempos «pasados» y los tiempos «hacia donde nos dirigimos» —si es que vamos en alguna dirección— están superpuestos en el mismo espacio. Esta particularidad de «dos tiempos» en un espacio, empieza a definirse en el término *ñawpa*, que se halla ubicado tanto en la zona que dejamos como en la zona hacia donde vamos, como se aprecia en los ejemplos siguientes:

- En runa simi una persona para pedir a otra que se adelante diría: **NAWPAY** que significa ¡adelántate! o ve hacia el principio. Literalmente podría traducirse por ¡anda hacia atrás o al pasado!
- Encontrándose dos personas en la parte trasera (qhepa) de una casa, uno de ellos puede pedirle al otro, —ñawpa punkunta jaikumuy—, que traducido literalmente sería: entra por la puerta antigua y primigenia (tiempo), y delantera o «principal» (espacio).
- Una persona conocida, al entrar a una casa, llama a otra conocida no visible —kanchu pipas kay wasipi?— ¿Hay alguien en esta casa?. Y la respuesta del dueño de la casa al momento de ver al visitante será en runa simi —qan ma kaskanki— traducido literalmente resultaría: ¡Tú habías sido!, esta respuesta que hace emerger un pasado en un presente: es una expresión que se utiliza en el castellano dialectal andino en lugar de «¿eres tú!». Esta última frase dentro de una concepción andina sería incorrecta, ya que esta forma presupone que el visitante fue visto, antes de ser visto (¿a través de la pared?).

Este entramado puede desovillarse con un atento análisis del concepto *ñawpa*, de modo aislado, o sea, sin que se encuentre duplicado y que tampoco esté dentro de frases.

Ñawpa- primero (Dgo. Sto. Tomás).

Ñawpa-delante generalmente.

Ñawpacuni, gui- poeuenir, o anticipar.

Ñaupani, gui o ñaupamni.gui- andar delante de otro.

Ñaupayenc. Anteceffor.

- Ñaupacauani.gui o ñauparichuni.gui- acatar, mirar adelante
 Ñaupachini.gui- embiar adelante.
 Ñawpa' qey: mi preceder. (A.R.).
 Ñawpachini: Enviar adelante o hacer que vaya adelante.
 Ñaupaquenc-primero de muchos.
 Ñaupac, primero en orden (G.H.).
 Ñawpaq': primero en orden o el que va adelante.

En esta relación de términos, *ñawpa* sin duplicación, se patentiza como el primero en orden y como un hecho por venir; lo que hace traslucir a *ñawpa* como un concepto que solapa un doble significado que, a la vez, se utiliza para referirse al pasado-inmediato como al futuro-coyuntural o consecuencial, desvelándose que ambos axiomas «dos en uno» se encuentran en un mismo espacio-tiempo —acotado en el tiempo infinito—.

El nuevo significado espacio-temporal de *ñawpa*, —en su función de *ñawpay*, con la traducción literal de ¡adelántate; ve al encuentro del «tiempo que viene»; nos plantea varias preguntas: ¿el *ñawpa* (pasado) puede encontrarse en el «tiempo dejado» y en el «tiempo por encontrar», a la vez?, ¿el mismo «pasado» puede tornarse en «futuro»? o ¿es que el futuro se proyecta y dibuja desde la posición de atrás o pasado?. Esta concepción aún a nosotros nos cuesta entender y sería todavía más difícil para aquellos cronistas y autores de diccionarios del siglo XVI, que al decir de J.H. Elliot, quedarían «prisioneros de su léxico ecológico, como les sucedió a los chinos en su conquista en el siglo XVII a las tierras tropicales de Nan-Viet». (Schafer, *Vermilion Bird*, recogido, por J.H. Elliot 1984: 30).

Sin embargo, en un intento de convertir esta abstracción andina en inteligible, reafirmaremos en principio que el «futuro se proyecta y dibuja desde atrás, o sea, desde el pasado» y que el futuro es una acción consecuencial del presente. En tanto esta «consecuencia» (acción pasada) puede convertirse por la ley de filiación descendente en causa o fuente de otras consecuencias. En resumen, el pasado-inmediato influye en las características de un determinado futuro coyuntural.

Vistas estas imbricaciones, nuestras preguntas serían: ¿cómo se interconectan los conceptos «tiempo dejado» y «tiempo por encontrar en el espacio»? ¿en base a qué hito se encuentra el «pasado» y el «futuro»?

Hechas las preguntas, empezaremos por averiguar las proyecciones de dirección de «delante» y «detrás», con el objeto de atisbar el sentido de dirección que tiene el espacio-tiempo en la concepción andina. Para lo que haremos interactuar al sujeto y al objeto.

C) *Puntos de referencia entre «atrás» y el «delante»*a) **Relación entre objeto y sujeto**

La interconexión entre sujeto (hablante) y objeto (de quien se habla) puede, tal vez, determinar la correlación entre el «atrás» y el «adelante». Para ello recurrimos a ejemplos que nos clarifiquen estos entrelazamientos:

- Proyección de dirección de los verbos **riy** (ir) y **jamuy** (venir). En *runa simi* se proyecta, no en base (hito) del sujeto, sino más bien del objeto. Aclaremos: *riy* se define como alejarse del objeto y *jamuy* como acercarse al objeto. Bajo esta concepción la interacción entre el sujeto activo y el sujeto pasivo estaría en base al objeto.
Este entramado permite decir en el «castellano dialectal andino» —voy a venir a tu casa—, en lugar de la correcta frase castiza —voy a ir a tu casa—. Esta segunda construcción, bajo concepción andina, resultaría incorrecta ya que su traducción literal sería: voy a alejarme (*riy=ir*) de tu casa, que significaría ir en dirección contraria a la casa.
- Punto de referencia objetual que también se aprecia en la delimitación de izquierda y derecha, en base al objeto observado (los dibujos de Salkamaywa y Waman Poma).
- Comunicación entre el emisor y el receptor; por ejemplo: dirigirse a las hermanas y hermanos en *runa simi*, no sólo depende del hablante; sino también de quién se habla y del sexo que representa.
- Utilización de la pasiva refleja: con mentalidad andina, nunca diríamos: «*he roto un objeto*», sino que utilizamos «*se ha roto*» (en todo caso, no significa eludir la responsabilidad —Comunicación personal de Jorge Flores Ochoa—).

De los ejemplos dados se delimita que en la relación entre sujeto y objeto, el que tiene prioridad es el objeto, o sea, el TU con respecto al YO, el receptor con respecto al emisor.

Extrapolando al campo espacio-tiempo andino esta relación de prioridad del objeto sobre el sujeto, y la dirección de comunicación en base al objeto, nos define un tiempo que se proyecta a partir del emisor; en otros términos, los conceptos de «tiempo dejado» y «tiempo por venir» no se disipan de la posición del sujeto hablante sino que viene de la dirección del receptor. Esta concepción manifiestamente eludiría la idea de que vamos siguiendo la dirección de la flecha.

Todas estas imbricaciones nos plantean preguntas como: ¿Entonces los andinos iban al encuentro del tiempo?, ¿el tiempo pasa por delante de los

sujetos?, ¿el tiempo sólo es superposición de tiempos pasados?, ¿el tiempo de lapso corto efectivamente se proyecta desde atrás —pasado consecucencial— para definirse delante como el «tiempo que viene»? Esta concatenación sólo se entendería en un espacio-tiempo autónomo y acotado, donde el tiempo y el espacio se superponen y que dentro de los cuales, los tiempos «pasados» y los «tiempos que vienen» son controlables. Esta concepción se manifiesta de hecho en el concepto *pacha*, que recoge a la vez al tiempo y al espacio.

D) *Kay Pacha; tiempo de conjunción y armonía*

Kay pacha, en la concepción andina, se define como un espacio-tiempo, separado del firmamento que actúa como una conjunción globalizadora.

Kay pacha, como centro definido por las direcciones de «detrás» y «delante» estaría también acotado por el término *ñawpa*, que se encuentra ubicado tanto en el «pasado» y el «tiempo que se acerca». Y por inferencia, el término *ñawpa*, estaría también conectado con los conceptos de *urin* y *janan* en sus significados de «pasado, primigenio y antiguo» y «tiempo reciente». Por tanto, alrededor de *kay pacha* se ubicarían las direcciones de abajo, izquierda, arriba y derecha como definidores de la burbuja autónoma.

Estas interrelaciones apuntadas de *urin* y *janan* con el término *ñawpa* en sus posiciones de «detrás» y «delante», los sintetizamos:

- «*urin*» en un sentido de pasado consecucencial, producto de una acción realizada en el presente, su lugar de ubicación, con respecto a un hito, sería la posición de *detrás* (en la zona no-visible y espacio de abajo). Esta ubicación lo interconecta estrechamente con *ñawpa* (antiguo).
- «*janan*» como término que representa a un tiempo «reciente», su posición, con respecto a la «burbuja» o hito sería en un «delante», también como producto generado en el presente. Inferencia que se manifiesta en *ñawpa-n* (adelántate) y en *ñawpa-y* (ve hacia), ambos términos derivados de la matriz *ñawpa*.

Con estas observaciones esquematizamos a la «burbuja» autónoma rodeada de los términos señalados.

Si bien la posición de los términos alrededor de la burbuja son indiscutibles, sin embargo, el hecho de que el término *ñawpa* se encuentre tanto arriba (*janan*) como también abajo (*urin*), sólo podría apreciarse con un esquema más dinámico.

KAY PACHA: ESPACIO TIEMPO DE CONJUNCIÓN

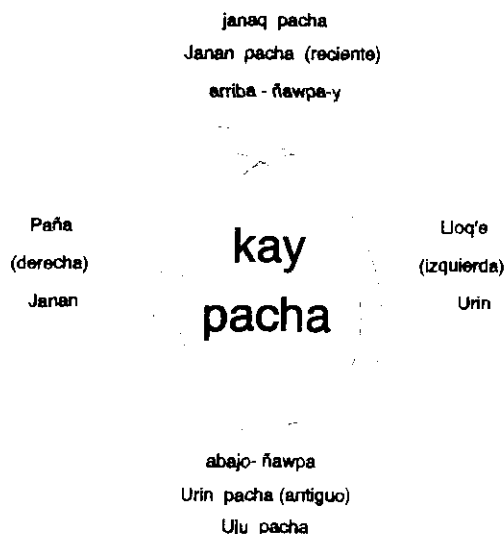


FIGURA 2.

E) *Representación dinámica de los espacio-tiempos andinos*

La estaticidad del anterior esquema es incapaz de responder cuestiones como: la posición de ñawpa tanto en janán (tiempo reciente) como en urin (tiempo antiguo), tanto «detrás» como «delante», la causa de por qué la burbuja (espacio-tiempo) se halla acotado por tiempos autogenerados en la mismo bucle. Con el objeto de superar esta insuficiencia vamos a esquematizar la dinamicidad del tiempo-espacio, donde ñawpa se encuentre tanto «detrás» (abajo, izquierda y antiguo) y como «delante» (arriba, derecha y reciente).

Sintetizando, nuestro esquema interconectará los conceptos «urin» y «janán» en una imbricación de causa, efecto, causa (Figura 3).

Para realizar esta acción, tenemos que imaginar las superposiciones en el esquema desde la perspectiva andina, donde las trayectorias se direccionan de izquierda a derecha en base al objeto observado. En el primer bucle, podemos imaginar que urin emerge desde lo que está abajo y remonta hacia arriba, desde donde proyecta un nuevo bucle. En el segundo bucle, janán se sumerge desde arriba hacia abajo alcanzando la base del nuevo espacio-tiempo, en donde janán se sincretiza con urin. El nuevo urin sincretizado con janán continúa su ascensión y ya en su nuevo papel de un nuevo janán proyecta, a la vez, otro espacio-tiempo. Esta conciliación de los conceptos urin y janán, al parecer se asemeja con la banda

de möbius (una figura sin derecho ni revés), donde los lados menores se unen de forma intercambiada después de una torsión de media vuelta.

PACHA Y LOS ESPACIOS TIEMPOS ANDINOS

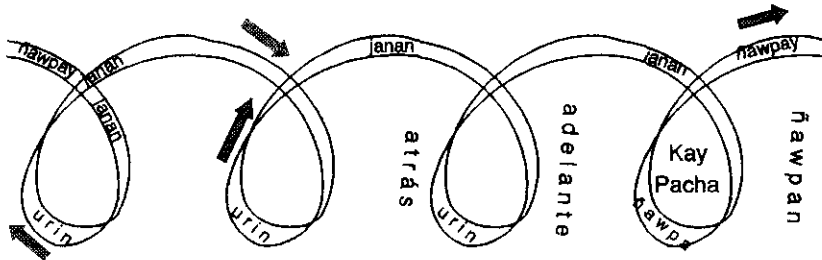


FIGURA 3.

Esta concepción de bucles «sucesivos/superpuestos» daría lugar a considerar que los *kay pacha* son espacios-tiempos coyunturales autónomos, productos de circunvoluciones evolutivas, donde los bucles pasados van quedando atrás como espacios acotados, representados en *ñawpa pacha*, *ñawpa ñawpa pacha* o en otros conceptos más antiguos definidos, por ejemplo, por *wayma pacha*.

En tanto, podemos decir que *ñawpa* se genera en sus dos vertientes (detrás y delante) en *kay pacha*. Así *ñawpa pacha*, desde su antigüedad y su posición de abajo (*urin*), genera un *janan* o *ñawpa*-y ubicado en la dirección de hacia delante o reciente. De donde resulta que el pasado-inmediato (consecuencial) y el futuro-coyuntural (también consecuencial) se encuentran en el mismo espacio. Sólo así se explica el porqué el vocablo *ñawpa* se encuentra tanto «detrás» como «delante» a la vez.

Esta concepción del tiempo-espacio andino, por fin, nos clarifica el porqué Waman Poma, trocó la primera ubicación dada al viejo y al nuevo mundo en los espacios *urin* y *janan* (pág. 41) respectivamente, por otra en la que se posicionan de modo inverso. Así, en esta segunda ubicación el viejo mundo que estaba abajo (*urin*) pasa a la derecha-arriba (*janan*) y el nuevo mundo que estaba arriba (*janan*) se reubica en la posición izquierda y abajo (*urin*). (pág. 1078).

Este nuevo cambio se manifiesta en el emplazamiento protocolario que asigna Waman Poma a los reyes secundarios, alrededor de un rey principal que cumpliría el papel de *Inga*⁵ armonizador y fusionador de un nuevo orden universal:

⁵ Inga. Sin excepción todos los cronistas tanto nativos como no nativos, cuando se refieren al hijo del Sol, utilizan el término Inga. El único que rompe esta armonía con el prurito que había maniado sangre india, es Garcilaso de la Vega (1963: VII Libro, Cap. IV). Bien es verdad que en

«En la mano derecha, el rrey cristiano; detrás, el rrey moro; en la mano izquierda, el rrey de la Yndias (andinos); detrás el rrey de Guinea negro». (1987: 1045).

En este segundo reordenamiento, producto de la proposición de Waman Poma al rey español para formar una civilización universal bajo concepción andina, ubica al viejo mundo en un nuevo emplazamiento, sintetizamos los cambios:

El viejo mundo que antes se encontraba en la zona izquierda (*urin*) y el espacio antiguo (*ñawpa*) pasa a la zona de la derecha (*janan*) y al espacio reciente (o *ñawpan*).

Este nuevo entramado sólo puede entenderse en un sentido: el viejo mundo, que en principio se encontraba en situación pasiva y latente en la zona no-visible o *urin*, emerge como activo y «conquistador» y así, transcurrido el tiempo, se torna en *janan* (acción representada en el rey cristiano), nueva situación que subvertiría a los andinos a la antigua zona de *urin*, que antes estaba ocupado por el viejo mundo.

A modo de resumen esta dinámica espacio-temporal, aparte de clarificarnos la alternancia entre los conceptos *urin* y *janan* hace traslucir varios sub-marcos suprasensibles del pensamiento Andino, como:

- La ubicación de los cuatro cielos o pacha en el mismo espacio-tiempo.
- La ubicación de uju pacha y urin pacha en kaylla (zona no-visible) y de janaj pacha y janan pacha en la zona tiqsi (zona visible).
- La vinculación del concepto pacha con urin y janan, en los significados temporales de antiguo y reciente.
- Reconocimiento de kay pacha como un espacio-tiempo conjuncionador y acotado en el gran espacio tiempo indefinido.
- La causa del porqué se encuentra, a la vez, en el mismo espacio el «antes» y el «después».
- El porqué !adelántatej (*ñawpay*) significa: ve al encuentro del pasado (*ñawpa*), pasado que, a su vez, se asoma por la dirección al que vamos.
- El porqué en los Andes los futuros consecuenciales se proyectan y dibujan desde atrás.

el runa simi, aparte de la palabra Inga, no existen otros términos donde esté recogido la letra «G». Esta excepción autorizaría al hijo del sol, como hijo providencial a incluir esta letra en el nombre del título que detentaba (como símbolo de una sociedad multi-étnica). Por este motivo, en todos mis trabajos llamaré a este personaje, Inga. Cabe advertir que el quechua de Ecuador y costa pacífica lleva este fonema «G» (comunicación personal de Julio Calvo Pérez —quechólogo español— de la Universidad de Valencia).

- El porqué el ñawpa pacha de adelante y el ñawpa pacha de atrás se encuentran en el mismo espacio-tiempo.
- El porqué pacha sirve, a la vez, para referirse a dos conceptos aparentemente excluyentes, como son el tiempo y el espacio.
- El porqué, en los Andes, se dice que los bienes no nos pertenecen y que sólo son préstamos de nuestros hijos.
- El porqué Waman Poma de Ayala recoge en un rezo la incomprensible frase atribuida a una época anterior a la aparición de los «Ingas» dice: —Hayca pachacama, capac apo, señor, caparimosac...?— (ver reproducción y traducción del texto, al principio del capítulo 3).

Concretando los conceptos andinos de *urin* y *janan* se presentan como entes espacio-temporales dinamizadores. En tanto, finalmente, podemos decir que el *ñawpa pacha* de la dirección de detrás o pasado-inmediato y el *ñawpa pacha* de hacia adelante o futuro-coyuntural se encuentran a la vez, en el *kay pacha* o presente.

Del mismo modo, este estudio ha revelado la concepción del tiempo en los Andes, concibiéndolo como un tiempo evolutivo y no-determinista, explicitado en la sucesión/superposición de circunvoluciones o bucles, donde los futuros coyunturales o consecuenciales (de turno) se generan en el pasado-inmediato como proyecciones base, causantes de otro espacio-tiempo. Dicho entramado se dibuja como un espacio-tiempo autónomo que se proyecta retroalimentado con energías del pasado más próximo. Entramado de tiempos en un mismo espacio que, a su vez, justifica la utilización de un mismo término que *espacha* para referirse a distintas dimensiones como son el espacio y el tiempo.

Esta concepción espiral de tiempos superpuestos nos plantea la anulación del futuro contingente o estructural de concepción lineal (futuro indefinido y no previsible). Y el pensamiento andino como una filosofía pre-judeo-cristiana que fue, no se identifica con las concepciones históricas lineales con una fase final de salvacionismo o destino, que el pensamiento occidental detenta.

Finalmente, el presente estudio, como cualquiera que esté ubicado dentro de las leyes de la hermenéutica y la dialéctica hegeliana, está abierto a nuevos aportes y discusiones.

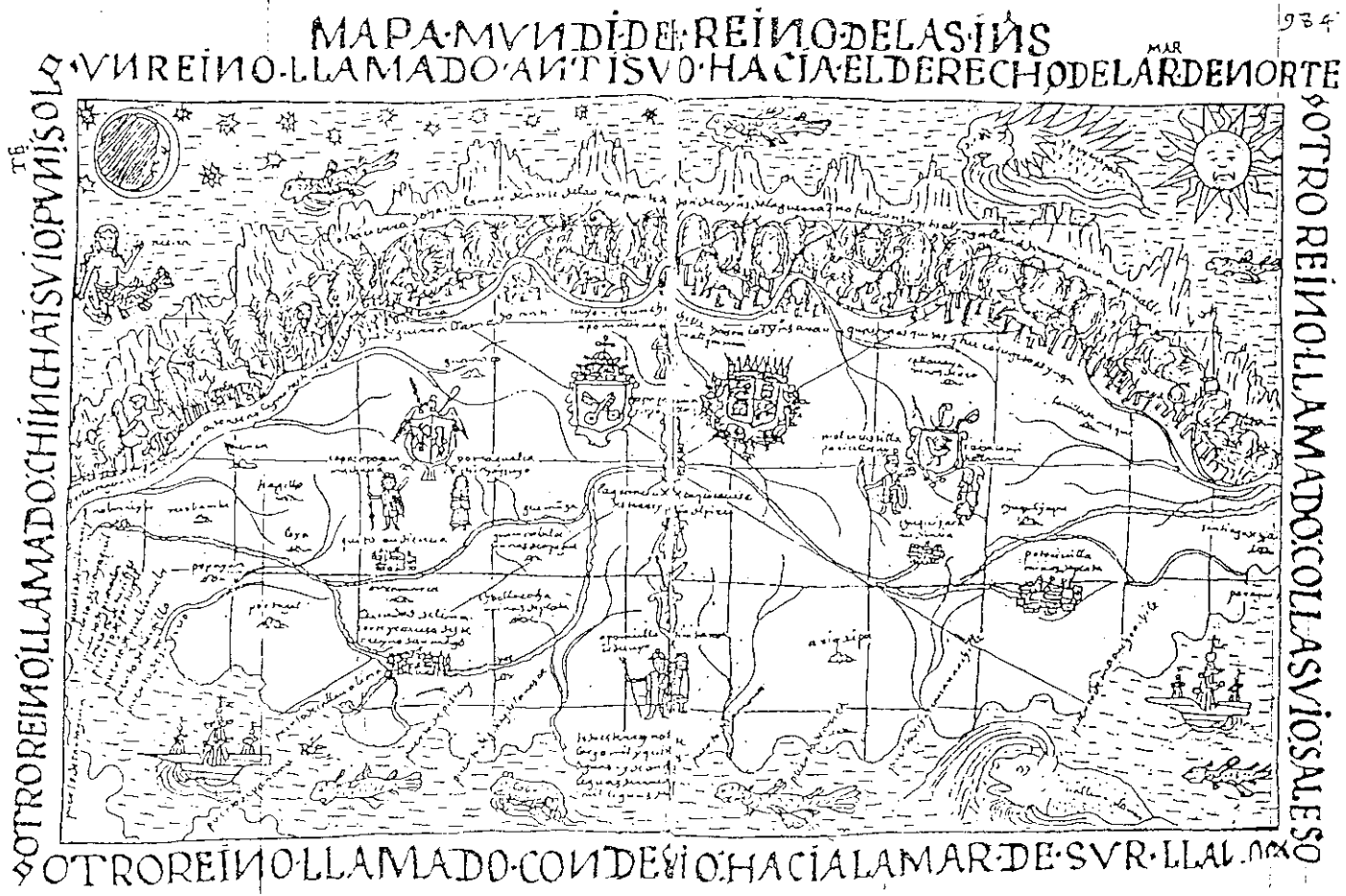


FIGURA 4

934

PONTÍFICAL MUNDO

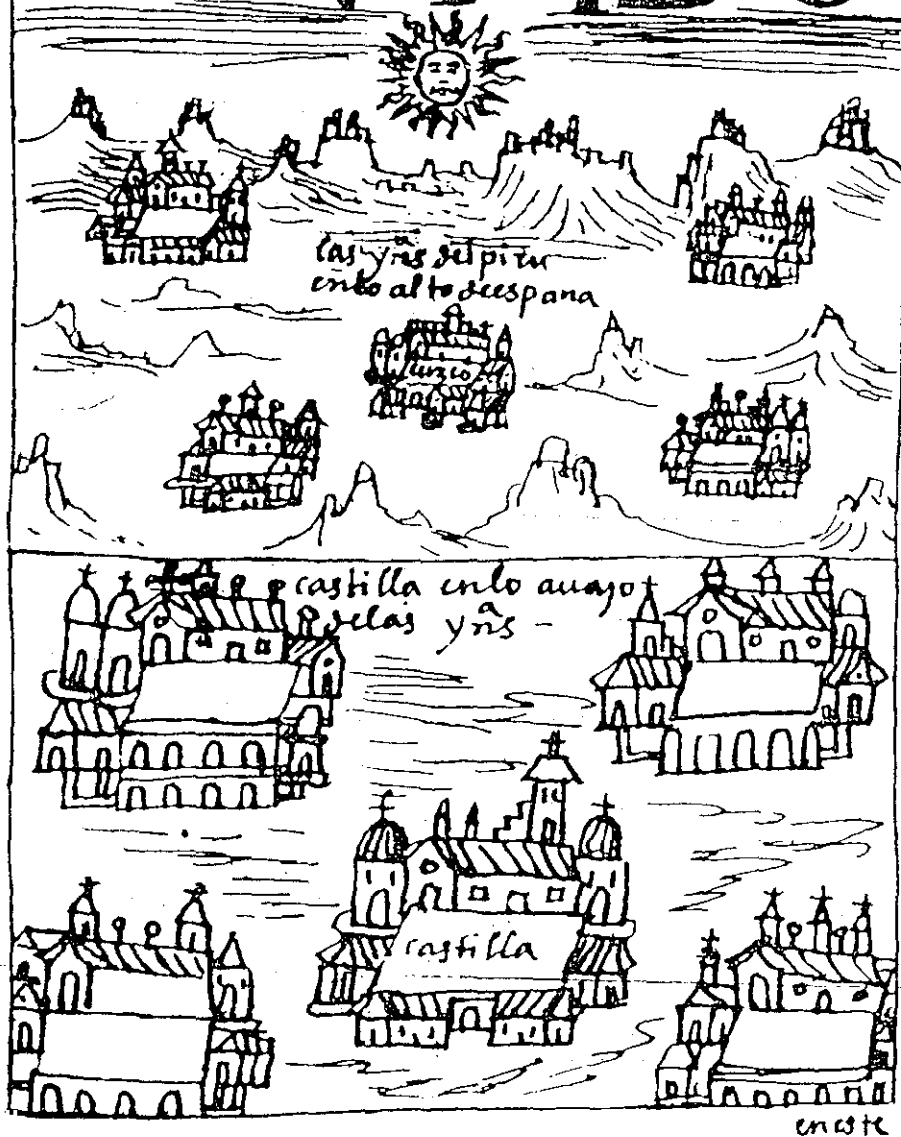


FIGURA 5.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO «El Jesuita» [1594]— [¿Blas Valera?].
1968 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, Biblioteca Autores Españoles, tomo 209, Editorial Atlas. Madrid.
- ANÓNIMO «Antonio Ricardo» [1586]
1970 *Arte y Vocabulario de la lengua general del Perú*. Editado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- ANÓNIMO Atribuido a «Juan de San Pedro». [1560]
1865 *Relación de los primeros agustinos*. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento conquista y colonización de las posesiones Españolas en América y Oceanía [CDIA], Tomo III. —42 tomos—. Madrid.
- AVILA, Francisco de [¿1598?]
1598 *Runa yn. ^a ñiscap machoncuna ñaupa pacha quillcacta yachanman caca*. Biblioteca Nacional, Madrid. Ms. 3169, ff. 64-114.
1987 *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*. Traducido por Gerarld Taylor. Coedición del Instituto de estudios peruanos e Instituto Francés de estudios andinos. Lima.
- BETANZOS, Juan de [1551]
1968 *Suma y Narración de los Incas*. B.A.E. tomo 209. Editorial Atlas. Madrid.
1987 *Suma y Narración de los Incas* (obra completa). B.A.E. Editorial Atlas. Madrid.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro [1553]
1985 *El señorío de los Incas*. Con notas y comentarios de Manuel Ballesteros. Editorial Historia 16. Madrid.
- COROMINAS Joan. J.A. PASCUAL.
1983 *Breve diccionario etimológico de la lengua Castellana*. Editorial Gredos. 3ra. edición. Madrid.
1986 *Diccionario Crítico Etimológico—Castellano e Hispánico*. Editorial Gredos. 5 volúmenes. Madrid.
- ELLIOT, J.H.
1984 *El viejo mundo y el nuevo, 1492-1650*. Alianza Editorial. 2.ª edición. Madrid.
- GARCILASO DE LA VEGA [1609]
1963 *Primera parte de los comentarios reales*. B.A. E [cont.]. Tomo 133. Editorial Atlas. Madrid.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego [1609].
1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv*. Edición Universidad Nacional de San Marcos. Lima.
- GUARDIA MAYORGA, César A.
1970 *Diccionario Kechua-Castellano*. Ediciones Peisa. 4ta. edición. Lima.
- GUTIERREZ SANTA CLARA [1544-48].
1963 *Historia de las guerras civiles del Perú*. [parte del libro III, trata de los Ingas]. B.A.E., tomo 166. Editorial Atlas. Madrid.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco [1552].
1985 *Historia general de las Indias*. Biblioteca de Historia. Ediciones Orbis, tomos 12 y 13. Barcelona.

LUDOVICO, Bertonio [1612]

1984 *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Publicado por CERES. Cochabamba (Bolivia).

MOLINA, Cristobal de [Baeza-Jaen] [1573].

1573 *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Ms. 3169.

Biblioteca Nacional de Madrid.

1989 *Relación de las Fábulas y mitos de los Incas*. Con notas y comentarios de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Colección Crónicas de América. Editorial Historia-16. Madrid.

RANDAL, Robert.

1987 «Lengua Sagrada. El juego de palabras en la cosmología andina». *Allpanchis*, n^os. 29-30. Cusco.

POLO DE ONDEGARDO [1571].

1990 *El mundo de los incas*, Comentarios y notas de Laura González y Alicia Alonso. Editorial Historia-16. Madrid.

SANTO TOMAS, Domingo de —Fray— [1560].

1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* Edición facsimilar hecho por el Instituto de Historia de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional de San Marcos. Lima.

SALKAMAYWA Yanqui [1613].

1613 *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Manuscrito número 3.169 Biblioteca Nacional de Madrid.

1968 *Idem*. Biblioteca de Autores españoles [B.A.E.]. Tomo 209. Ediciones Atlas. Madrid.

SARMIENTO de Gamboa [1572].

1965 *Historia Indica*. B.A.E. Tomo 135 [como apéndice de la obra de Garcilaso de la Vega. Madrid.

WAMAN POMA DE AYALA, Felipe [1615].

1987 *Nueva Crónica y buen gobierno*. Con notas y comentarios de: John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge I. Urioste. 3 tomos. Editorial Historia-16. Madrid.

WACHTEL, Nathan

1976 *La visión de los vencidos —Los indios del Perú frente a la conquista española [1530-1570]*. Alianza Editorial. Madrid.