

APUNTES PARA LA HISTORIA DE LOS PUQUINAHABLANTES

Thérèse Bouysse-Cassagne^a

Resumen

La documentación histórica proporciona datos que permiten entender los motivos de la desaparición del idioma puquina a la vez que facilita información lingüística que, junto con los estudios arqueológicos, brindan una interpretación de su historia en la época que precede a la conquista inca del Collasuyu, así como de la etapa de su dominio en este territorio. Sobre la base del método de historia regresiva y mediante el empleo de varias disciplinas, como la historia, la arqueología y la lingüística, el presente artículo propone una interpretación de la historia de los últimos puquinahablantes.

Palabras clave: puquina, lingüística, historia, arqueología, lago Titicaca, Umasuyu, colla, uru, aimara, callahuaya, Wiracocha, coac, otorongo

Abstract

NOTES ON A HISTORY OF THE PUQUINA SPEAKERS

The same historical documentation that provides evidence for the reasons why the Puquina language disappeared, also provides linguistic information which, in combination with archaeological studies, allows us to interpret its history in the period prior to the Inca conquest of Collasuyu, as well as during the time under Incas domination. Using the method of regressive history, and making use of various disciplines (history, archaeology, linguistics), this paper proposes an interpretation of the history of the last Puquina-speakers.

Keywords: Puquina, linguistics, history, archaeology, Lake Titicaca, Umasuyu, Colla, Uru, Aimara, Callahuaya, Wiracocha, coac, otorongo

1. Retos metodológicos: elementos de discusión en torno del idioma puquina

La documentación histórica relativa a la existencia de un grupo puquinahablante es escasa y esporádica para los tres primeros siglos de la Colonia. Su lectura es trabajosa ya que, en los Andes, se deben considerar a los documentos coloniales como un «palimpsesto» que condensa varios sistemas de dominación, tradiciones y temporalidades.¹ En estas condiciones, el estudio de los puquinahablantes resulta más complicado debido a que se trataba de poblaciones que cumplieron un papel importante en el Collasuyu y que, a la vez, fueron grupos colonizadores y colonizados en una época remota (Tiahuanaco). Una de las manifestaciones más evidentes de este problema, y que ha creado mucha confusión en el análisis correspondiente, la constituye el hecho de que una palabra —como la voz «colla», que a menudo está asociada con la voz «puquina»— puede tener un sentido diferente según el contexto histórico acerca del que se discute: puede designar a los habitantes del Collao, a un grupo mayoritario en la época tiahuanaco y a un señorío del Período Intermedio Tardío. Por otro lado, conviene señalar que la administración española no usó la voz «puquina» como etnónimo y la clasificación colonial del virrey Toledo (1575) utilizó los rubros «aimara» y «uru» para diferenciar grupos de tributarios en función de su riqueza, de tal manera que los puquina fueron

^a Centre National de la Recherche Scientifique, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.
Dirección postal: 28 rue Saint Guillaume 75007, Paris.
Correo electrónico: therese.bouysse.cassagne@gmail.com

considerados como parte de la categoría tributaria «aimara» cuando eran individuos con grandes recursos, o se incluyeron en la categoría tributaria «uru» cuando se trataba de gente pobre (Bouyssi-Cassagne 1987: 101). Además de ello, hubo distinciones socioeconómicas prehispánicas que hicieron de «uru» un término despectivo y, no forzosamente, un calificativo étnico. No cabe duda de que estas maneras de ordenar a la población puquina influyeron en la opacidad de su conocimiento y generaron confusiones cuando los datos se contextualizaron de manera insuficiente.

Concebir un estudio multidisciplinario que tome en cuenta no solo los datos de la historia sino también los de la arqueología y de la lingüística complica aún más la tarea. En efecto, las tres disciplinas usan escalas de tiempo distintas y los resultados que ofrecen cada una de ellas separadamente no siempre coinciden, por lo que la posibilidad de cruzarlos se vuelve, a menudo, compleja. Además, no hay que olvidar que términos como «etnia» «cultura» e «idioma» suelen variar en el transcurso del tiempo. No existe, de manera forzosa, una equiparación entre estos tres parámetros y, para ilustrarlo, se tomarán algunos ejemplos que demuestren las limitaciones de los análisis esencialistas que tienden a eludir los problemas fundamentales planteados por la diacronía:

a) A pesar de no ser, necesariamente, los descendientes de los que habían participado en su elaboración y tallado, los aimara del siglo XVI rendían un culto, en su lengua, a los monolitos de estilo Yayamama que fueron construidos durante el Período Intermedio Temprano (500-200 a.C.) en torno del Titicaca. Los consideraban como sus divinidades y les daban nombres aimara (Bouyssi-Cassagne 1988: 82). De este modo, se requiere cautela a la hora de interpretar los datos de la arqueología sobre la base de datos históricos.

b) A pesar de que la cultura Tiahuanaco fue muy difundida en la región de Atacama, los atacameños no fueron colonizados en lo que se refiere a las lenguas y, por lo tanto, no llegaron a hablar puquina (Llagostera 2004: 131), lo que ilustra la no necesaria coincidencia entre idioma y cultura.

c) Por último, sobre la base del caso de Moquegua, donde existieron colonias altiplánicas de habla puquina, Owen y Goldstein postularon, incluso, que después del colapso de Tiahuanaco se diseminaron ideas derivadas de esta cultura de manera más extensa que en los siglos anteriores (Owen y Goldstein 2002: 185).

2. La lingüística: un estado de la cuestión

Una de las limitaciones de los estudios se debe a la relativa carencia de fuentes coloniales sobre las lenguas, pero, más que todo, a una segregación lingüística que tuvieron que soportar los puquinhablantes en los comienzos de la evangelización y que no ha sido tomada en cuenta hasta ahora. En referencia a una carta de Barzana, Arriaga escribió, en 1594, «vamos el Padre Añasco y yo, no con poco trabajo y cuidado, componiendo un vocabulario copioso, el qual hemos comenzado en cinco lenguas: la primera es la puquina, de gente la mas desamparada que ay en el Perú, pues no ay sacerdote que confiesse y predique en ella con haver muchísimos pueblos y muy grandes que la hablan» (Arriaga 1970: 385).

A pesar de todo, es probable, como lo menciona Adelaar (Adelaar y Van de Kerke 2009),² que el puquina no desapareciera antes del siglo XIX, pero todo apunta a que no recibió un trato comparable al que tuvieron el quechua y el aimara. Esta segregación, evidente en la época en que escribió Barzana, se remonta, por lo menos, a la época incaica, cuando el Inca obligó a muchos de los llamados uru —muchos de ellos puquinhablantes— a hablar el aimara, a convivir con sus conquistadores y a servirles de mano de obra (Bouyssi-Cassagne 1987: 117). Si bien el puquina figuraba como idioma de catequización del Collao y que su extensión en el alto Perú era notable (Bouyssi-Cassagne 1975: 323), durante los dos primeros siglos de la Colonia se combinaron tanto los factores de política lingüística como de tributación para contribuir a aumentar el desprestigio social de los puquinhablantes. Por otro lado, a pesar de que el puquina era considerado, oficialmente, como una de las tres lenguas generales del Collasuyo, junto con el aimara y el quechua, el texto del catecismo del Tercer Concilio de Lima no fue traducido al puquina, y fueron escasísimos los religiosos que, como Barzana —y, en menor grado, Oré— los que aprendieron esta lengua y que estuvieron en condiciones de evangelizar con conocimientos acerca de ella.

De esta manera, cabe formular la hipótesis de que muchos puquinahablantes no fueron cabalmente evangelizados o, cuando pasaron por este proceso, lo fueron en un idioma distinto al suyo, lo que contribuyó a cierto mantenimiento de tradiciones y, también, a su marginalización frente al aimara y al quechua, de manera que se le «arrinconó», de manera paulatina, a un uso más doméstico que oficial y se le condenó a desaparecer a largo plazo (Bouysse-Cassagne e.p. c). La Copia de Curatos, que descubrí y estudié en 1975 —y que presté luego a Torero—, especificaba, en efecto, que «la lengua general de casi todo el obispado es el aymara —es el caso de todas las doctrinas de Potosí— y aunque en muchas encomiendas se hablen los 3 idiomas, el cura que sepa la lengua aimara podía ser nombrado [...] En toda la provincia de Chuquito, en Chuquiavo, Pacasas, Carangas, Charcas, Quillacas solo se puede hablar aymara» (Bouysse-Cassagne 1978: 325).

En 1596, en una Consulta del Consejo de Indias con Felipe II, sobre las causas que inducían a ordenar que los indios hablaran español, se constataba que, en la medida de que no todos los idiomas gozaban de la misma difusión que el quechua, convenía que los indios aprendiesen el castellano.³ Sin embargo, en 1599, el arzobispo del Cuzco, don Antonio de La Raya, tomaba examen de puquina a los sacerdotes candidatos a parroquias de la región de Arequipa, ya que, en efecto, se seguía hablando esta lengua en las doctrinas de Zaruma, Hayapaya y Locumba (Créqui Monfort y Rivet 1925-1927: tomo 17, 223). Se constató, además, que en una fecha tan tardía como la primera mitad del siglo XVII (1638), las constituciones del primer sínodo del obispo de Arequipa ordenaban a «los curas de los pueblos de Arrumas (Carumas), Ilabaya y Locumba que son los que mejor conocen la lengua traduzcan en esta lengua un catecismo y diversas oraciones». En otras palabras, en esas fechas, los textos básicos de la evangelización seguían sin ser traducidos al puquina (Barriga 1952: 142).

Mas aún, a fines del siglo XVIII, según la *Visita* de Álvarez y Jiménez (1792), publicada por Barriga, se consideraba como necesaria —siempre en la misma región— «la abolición de la lengua indica [...] no siendo fácil en muchos pueblos de los partidos de Condesuyo, Calloma, Tarapaca y Arequipa que hablan la quichua, en el de Moquegua la Coli [se trataba, probablemente en este caso, del puquina]⁴ y Aymara, en el de Arica la Aymara sola y en el de Camana que es corto el número de indios que tiene aunque hablan la quichua, cortan el castellano por estar sus poblaciones inmediatas a la Costa» (Barriga 1941: tomo I, 75). Por lo tanto, existía un problema real en torno de este idioma. Conviene añadir que, hasta 1592, en el contexto de la evangelización y frente al aprendizaje de los idiomas por parte de los curas, los uruquilla-hablantes estaban en una situación similar a los que se comunicaban en puquina. En efecto, los hablantes de uruquilla en los pueblos de Aullagas, Challacollo, Challacota y Chipaya, que en su totalidad contaban más de 1500 personas, no tenían verdaderas parroquias (Álvarez 1998 [1588]: 399) y, probablemente, había pocos curas. Según Adelaar, el puquina no tiene relación genealógica ni tipológica alguna con las lenguas del grupo uru-chipaya, a pesar de haber sido confundido con ellas (Adelaar y Van de Kerke 2009) y comparto esta posición (Bouysse-Cassagne 1975, 1980, 1987, e.p. c) junto con Torero (2002) y Cerrón-Palomino (1999, 2001). Además, Adelaar considera que la pista más prometedora que se ha registrado para la identificación de los antecedentes genealógicos del puquina lleva a las lenguas arawak distribuidas por las tierras bajas de América del Sur y que las semejanzas entre el puquina y la familia uru-chipaya se limitan a unos cuantos préstamos léxicos debido al hecho de que compartieron una misma área geográfica (Adelaar y Van de Kerke 2009). La controversia persiste entre los lingüistas y algunos historiadores, entre ellos Wachtel (1990: 607), quien, siguiendo a Rivet, postuló que el puquina era la lengua originaria de un grupo llamado uru, con lo que asimilaba al uru con el puquina. Para los españoles fue difícil distinguir entre un grupo del otro en numerosos casos, algo que explicó Murúa, quien escribió que:

«no vivian todos de una misma manera ni tenían las mismas costumbres, antes en algunas partes son algunos muy brutos y torpes, como es en el Collao, o en otras partes; porque algunos que vivian junto a la laguna grande de Titicaca, y que se sustentaban de totora y pescado, que en la misma laguna había, y estos llaman Uros, de la cual generación hay hoy en día, y de los Colla y Puquina, algunos de ellos o lo mas en general se dan a criar ganado, y algunos moran cerca de la dicha laguna, entreverados con los Urus» (Murúa 1946 [1609]: 214).

Sin embargo, el diccionario aimara de Bertonio caracterizó a los puquina y a los uru con nombres y, a veces, con apodos diferentes, lo que demuestra que los aimara no confundían a los dos grupos. Bertonio

señaló que los aimara se referían a los primeros como «*kiuchacatati* o sea como hígados grandes», mientras que a los uru los consideraban «como una nación de indios despreciados entre todos que de ordinario son pescadores y de menos entendimiento» y que nombraban «uru» a un individuo «andrajoso, o çafio, sayagués y rustico» (Bertonio 1984 [1612]: 380). Sin embargo, estas distinciones no fueron siempre entendidas. Su ambigüedad reside, en efecto, en el hecho de que estos calificativos podían referirse tanto a grupos étnicos identificados como a categorías sociales despectivas que resultaban de complejos y sucesivos juegos de poder. Para aclarar esta perspectiva hacía falta otro tipo de datos —como los que proporcionó la Copia de curatos—, que permitieron localizar geográficamente las lenguas aimara, quechua y puquina, y delimitar zonas de multilingüismo en el Collasuyo.

Los trabajos de los lingüistas se basan, en su mayor parte, en un solo documento de carácter religioso, el *Rituale seu manuale peruanum* de Oré (1607), el que, según Adelaar, «figura como una traducción literal y altamente equivocada de las versiones quechuas, correspondientes del mismo texto» (Adelaar y Van de Kerke 2009). Por otro lado, las fuentes coloniales mencionan un estudio gramatical de la lengua puquina alrededor de 1590, hecho por Alonso de Barzana, que se perdió en tiempos de la Colonia. Por su parte, en referencia al aimara, Cerrón-Palomino demostró que su origen fue centroandino, que su expansión en el altiplano fue tardía y que, en consecuencia, no pudo estar asociada al desarrollo de Tiahuanaco como lo postuló el arqueólogo Browman (Cerrón-Palomino 2001: 131-142). Sobre la base del planteamiento de que la expansión del aimara fue posterior a la caída de Tiahuanaco (Cerrón-Palomino 2001: 135; Torero 2002: 131; Adelaar y Van de Kerke 2009), varios lingüistas plantean que la ocupación aimara de la región altiplánica se remontaría, aproximadamente, a 1000 d.C. y, en consecuencia, relacionan al puquina con Tiahuanaco. Torero (2002: 396) y Cerrón-Palomino (2005) postularon, inclusive, que el Imperio huari fue un factor esencial de expansión del aimara hacia 500-600 y 1000 d.C. con la intensificación de los intercambios entre dicho Estado expansivo y Tiahuanaco.

Es conocido el hecho de que la mitología inca se construyó sobre la base de una migración procedente del Titicaca que llegó hasta Tambo Toco, en el Cuzco. Garcilaso de la Vega mencionó, claramente, a un grupo llamado «poque», que fue expulsado por Manco Capac al noreste del Cuzco, a lo largo del camino del Antisuyu, y al que le fue otorgado el privilegio de llevar «una vendejita» de lana blanca (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: libro I, caps. XX y XXIII).⁵ Conviene advertir que dos fuentes tan relevantes como Betanzos y Sarmiento no mencionaron a este grupo; sin embargo, Betanzos, en referencia a los huallas, dijo de ellos que fueron expulsados al «valle de Hualla» (1987 [1551-1557]: 20), el que, probablemente, sería el valle del Yavero-Paucartambo.⁶ Se debe indicar que ninguna de estas tres fuentes señaló la presencia de la lengua puquina en el Cuzco.

Guaman Poma de Ayala introdujo una confusión en la terminología relacionada con el idioma puquina y con la que se refirió al grupo, lo que no me había llamado la atención en mi trabajo de 1987 (Bouyssa-Cassagne 1987: 124). En efecto, aludió al idioma puquina como «puquina conde» y lo distinguió por completo del colla (Guaman Poma 1980 [1615-1616]: 10). No mencionó a un grupo *poque* del Cuzco, al que se refirió Garcilaso; sin embargo, empleó expresiones como «poquis colla», «poquina colla» y «gualla»,⁷ y las equiparó en diversas ocasiones. Guaman Poma tampoco señaló que se hablaba puquina en el Cuzco. Según él, los «poquis colla» que partieron del Titicaca no llegaron a Tambo Toco y, por este motivo, llevaron como signo distintivo «orejas» (sic) de lana blanca en vez de «orejas» (sic) de oro (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615-1616]: 84-85), pero en otra parte de su texto asimiló a los «poquina colla» —y no a los «poquis colla» esta vez— y otros muchos grupos, a los «gualla», pero empleó el término «gualla» como una categoría despectiva,⁸ cuando se sabe, por Betanzos, que los gualla del Cuzco no son los *poques*, mencionados por Garcilaso, y menos aún son los «poquina colla».

Si los arqueólogos encontraran sitios con arquitectura y cerámica inca en la cuenca del Titicaca, anteriores a otros muchos yacimientos inca del Cuzco y susceptibles de ser comparados con ellos, se podría inferir, razonablemente, que los inca procedían, en efecto, de la zona circuntitica. Los descubrimientos de cerámica tiahuanaco en Sacsayhuaman (Valcárcel 1935; Paredes 2005) y en contextos arqueológicos inca en la residencia real de Tambocancha, Cuzco (Farrington y Zapata 2005) parecen indicar que los inca usaron cerámica tiahuanaco para algunas de sus ceremonias, pero no demuestran que los inca procedían de dicha región. Desafortunadamente, los datos de la historia, de la arqueología y de la lingüística no siempre

coinciden. Por mi parte, me he limitado aquí a tratar fuentes históricas confusas y a relativizar los nexos entre el mito y la historia. Dejo a los especialistas en lingüística, en particular a Rodolfo Cerrón-Palomino, la tarea de demostrar que el puquina fue o no el idioma secreto de los inca (e.p.).⁹

3. Los territorios de los puquinahablantes

Si bien no es el objetivo de este artículo emprender el relato de una historia regresiva, con todas las dificultades que conlleva semejante ejercicio, en esta sección se procurará entender cuál fue el área de distribución del puquina antes de la colonización española, pero dos pasos previos parecen necesarios antes de intentar cualquier demostración: a) localizar, con la mayor precisión posible, las poblaciones puquinahablantes en la época colonial sobre la base del mapa lingüístico que diseñé anteriormente y que señalaba los idiomas que debían usar los curas de indios en la catequización del altiplano (Bouysse-Cassagne 1978: 1057), aunque, como se ha dicho, en este caso el peso evangelizador del aimara y del quechua era notable, y b) entender las estructuras espaciales y simbólicas de muy larga duración que articulaban su dispersión en el territorio. No obstante, debido a que la sociedad colonial del Collao estaba ubicada en una región multilingüística y a que las numerosas escalas de construcción interactiva de las identidades han variado, se complica la tarea, ya que el peso social de los diferentes idiomas también pudo modificarse de manera diferente según los períodos contemplados.

Los arqueólogos Ponce Sanginés, Albarracín-Jordán, Matthews y, también, Pärssinen (Ponce Sanginés 1981; Albarracín-Jordán 1996; Pärssinen 2005) consideraron el colapso de Tiahuanaco como un proceso interno, sin oleadas migratorias aimara que marcharan desde el norte o el sur hacia el Tiahuanaco puquinahablante, como lo propusieron Gisbert de Mesa *et al.* (1987) y Torero (2002) sobre la base de muy escasas fuentes coloniales, de compleja interpretación además (Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006: 25). Lo que sugieren algunos arqueólogos es que, luego de la desaparición de Tiahuanaco (1150-1200 d.C.), habría ocurrido una migración interna inmediata cuyo movimiento partía del centro hacia la periferia o semiperiferia (Pärssinen 2005: 31). Si se toma en cuenta esta propuesta, las huellas del idioma puquina que se perciben en la documentación colonial —y que, en el mejor de los casos, permiten remontarse a los albores de la invasión inca del Collasuyu— corresponderían a aquellas poblaciones que, una vez caída la capital, se desparramaron por la región. Convendría, entonces, caracterizarlas, estudiarlas y prestar una peculiar atención a los llamados colla, quienes fueron los principales contrincantes de los inca y cuyo territorio tuvo distintas extensiones según la época y las fuentes acerca de las que se trate.¹⁰

Por un lado, se postula que los argumentos adelantados por las diversas disciplinas no repararon lo suficiente en que, con la división en señoríos del Período Intermedio Tardío, la extinción de todos los elementos culturales de Tiahuanaco no se realizó en su totalidad ni de golpe y que la situación pudo variar según de qué parte del Collasuyu se trataba. Unos desaparecieron, otros se modificaron, algunos perduraron y son tan solo estos los que se puede tomar en cuenta al momento de reconstruir parte de la historia de los puquinahablantes. Se considerará, en primera instancia, el área de distribución de la lengua puquina a comienzos de la Colonia (Bouysse-Cassagne 1975, 1980, 1987, 1992b). En la época del virrey Toledo, salvo escasas excepciones, cada una de las 74 encomiendas de la provincia de La Paz y La Plata hablaban varios idiomas y es este multilingüismo el que se ha de ponderar a la hora de procurar entender los flujos idiomáticos y culturales (Fig. 1).

La Copia de curatos (AGI s.f.) menciona los idiomas que debían ser aprendidos de manera imprescindible por los curas en la región altiplánica. Según este documento (c. 1586), el idioma de evangelización más difundido del Collao debía ser el aimara, ya que los curas tenían que aprenderlo en 53 encomiendas. El quechua se habría aprendido para 15 encomiendas y más generalmente para los valles calientes (yungas) que colindan con el altiplano (Bouysse-Cassagne 1975: 315), mientras que el uruquilla tan solo en cuatro localidades. Sin embargo, se debe considerar que el uruquilla no solo llegaba hasta Cepita, sino que se prolongaba hasta el área del lago Poopó y el salar de Uyuni. Así lo atestiguó el cura Bartolomé Álvarez, quien empleó, además, el nombre de «uruquilla» para designar algunas de las poblaciones «uruquilla hablantes» de los carangas (Álvarez 1998 [1588]: 275). Asimismo, cabe advertir que se sigue sin saber aún cual fue el idioma de los llamados choquela, población nómada de altura, cuyo último grupo fue reducido con seis caciques en la región de Juli por parte de los jesuitas en 1589 (Bouysse-Cassagne 1992b: 118).

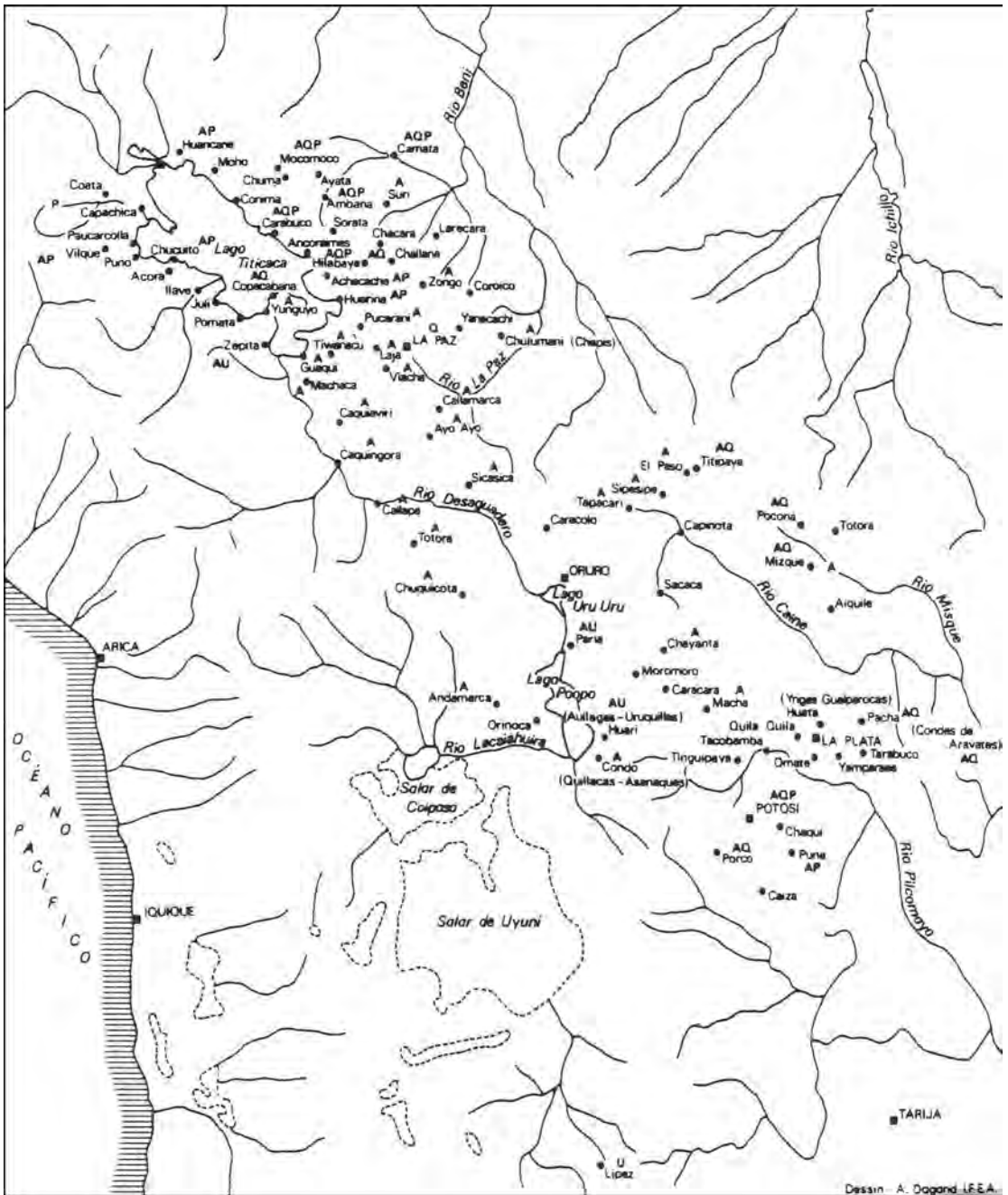


Fig. 1. Los distintos idiomas del Collao a comienzos de la Colonia (tomado de Bouysse-Cassagne 1987: fig. 6).

Según la Copia de curatos, los doctrineros debían hablar el puquina, junto con otros idiomas, en 11 repartimientos. Estos eran Achacache, Guancane, Paucarcolla, Charazani, Camata, Ancoraimas, Ambana, Copacabana, Carabuco y Vilque, situados en la ribera oriental del lago, y de Puna, en el obispado de La Plata. Solo para dos casos más, Capachica y Coata, la Copia de curatos refiere que se trataba de población puquina hablante monolingüe e insiste en que en estas dos encomiendas solo el puquina era necesario para la evangelización, por lo que se tratará su caso con particular interés (Bouysse-Cassagne 1975, 1987).

La situación en el siglo XVI apunta a que los puquinahablantes en las encomiendas mencionadas, con excepción de Capachica y Coata, compartían territorios con aimara o quechuahablantes, y no cabe duda de que esta compleja situación lingüística se remontaba a etapas anteriores y que tuvo importantes repercusiones durante el período de evangelización colonial, como se ha indicado, pero se ignora, en estos casos, cuántos puquinahablantes pudieron ser bilingües o trilingües.

Sin embargo, conviene considerar que la Copia de curatos menciona, únicamente, a los pueblos altiplánicos y los valles orientales, mientras que, en una carta de 1594, Barzana aludió a pueblos de habla puquina en el «Altiplano, en Arica, en Arequipa y en la Costa de la Mar» y señaló que «eran en número entre 40 o 50» (Arriaga 1970: 399), lo que modifica las cifras anteriores, aumenta, considerablemente, la cantidad de puquinahablantes y la eleva a una proporción comparable a la de los pueblos aimarahablantes.

Se sabe, en efecto, por la *Visita de Chucuito* (Diez de San Miguel 1964), que en la provincia de Moquegua existían colonias de mitimaes lupacas en Sama, Moquegua y Tarata que compartían su territorio con poblaciones locales «carumas», y que dejaron, posteriormente, la región (Barriga 1952 [c. 1562]: 132). En 1540, cuando Pedro Pizarro recibió un repartimiento en Puquina, en la zona del volcán Omate, a otros conquistadores les fueron dados, en la misma región, mitimaes de distintas procedencias altiplánicas. Tal fue el caso de Pedro del Barco, quien recibió otra parcialidad con indios mitimaes de Urcos; de Gómez Tello, con mitimaes del Cuzco; de Altamirano, que recibió el pueblo de Cunane, con mitimaes canches, y Martín López, con indios que, al parecer, procedían de Capachica (Barriga 1952 [c. 1562]: 137, 138). El valle de clima más cálido y de suelo salitroso al norte de Tacna fue poblado por mitimaes de Paucarcolla (Barriga 1952 [c. 1562]: 154) y, según la cédula de encomienda de Lucas Martínez Vegazo, otorgada por el marqués Francisco Pizarro el 22 de enero de 1540, el pueblo de Illavaya habría estado conformado por cuatro grupos de mitimaes (Barriga 1952 [c. 1562]: 142). Sin embargo, se ignora cuántos de estos mitimaes eran puquinahablantes y cuántos aimarahablantes, así como qué idioma hablaban las distintas poblaciones locales, pero, por los datos arqueológicos, se sabe que Tiahuanaco desempeñó un papel importante en los departamentos costeros de Arequipa, Moquegua y Tacna, en los que se situaban estas encomiendas y donde existieron colonias altiplánicas desde aquella época —a partir de 500 d.C.—, que siguieron conformando pequeños grupos durante el Período Intermedio Tardío y la época inca, y perduraron hasta el siglo XVI (Owen y Goldstein 2002: 180). Parte de ellos pudieron corresponder a estas poblaciones que seguían hablando puquina en 1599, cuando don Antonio de La Raya nombró curas en las parroquias puquinahablantes de Zaruma, Hayapaya y Locumba, como se ha referido.

4. Evidencias de larga duración: estructuras espaciales

A pesar de los cambios drásticos impuestos por la Colonia, parecen haber subsistido evidencias culturales de larga duración que derivaban de clasificaciones prehispánicas. Estas proporcionan datos que permiten situar, geográfica y simbólicamente, a grandes rasgos, a los puquina. Según Pedro Pizarro, los habitantes de ambos lados del Titicaca llevaban distintos tocados. Estos signos de identidad, correspondían, según mi opinión, a antiguas divisiones tanto geográficas como históricas: «los de la una parte de la laguna traen unos bonetes en las cabezas del altor de mas de un palmo, tan anchos de arriba como de abajo. Los de la otra parte traen los bonetones de arriba angostos y de abajo anchos como morteretes de lana negra» (Pizarro 1965 [1571]: 199). A mi parecer, estos últimos habrían sido los puquina.

Mediante una comparación de los huacos-retrato tiahuanaco de la isla de Pariti, ubicada en el lago Titicaca, con los dibujos de Guaman Poma de Ayala, Pärssinen consideró que se puede estar en condición de reconocer a los puquina por sus bonetes y gargantillas (1992: 4). En efecto, tanto el llamado Señor de los Patos —una de las piezas de cerámica del notable hallazgo en dicha isla— como los dibujos de Guaman Poma de Ayala retratan los mismos individuos con sus bonetes «como morteretes» y gargantillas. En ese sentido, estas representaciones constituyen una prueba de la longevidad de la idiosincrasia puquina desde la época tiahuanaco hasta la Colonia, y es muy probable que estas clasificaciones por medio de la vestimenta, que se relacionaron con estructuras simbólicas que también articulaban el espacio, se originaran en la época tiahuanaco. Al perdurar largo tiempo, fueron, sin duda, readaptadas durante el Período Intermediario Tardío, la época inca e, incluso, durante el siglo XVI.

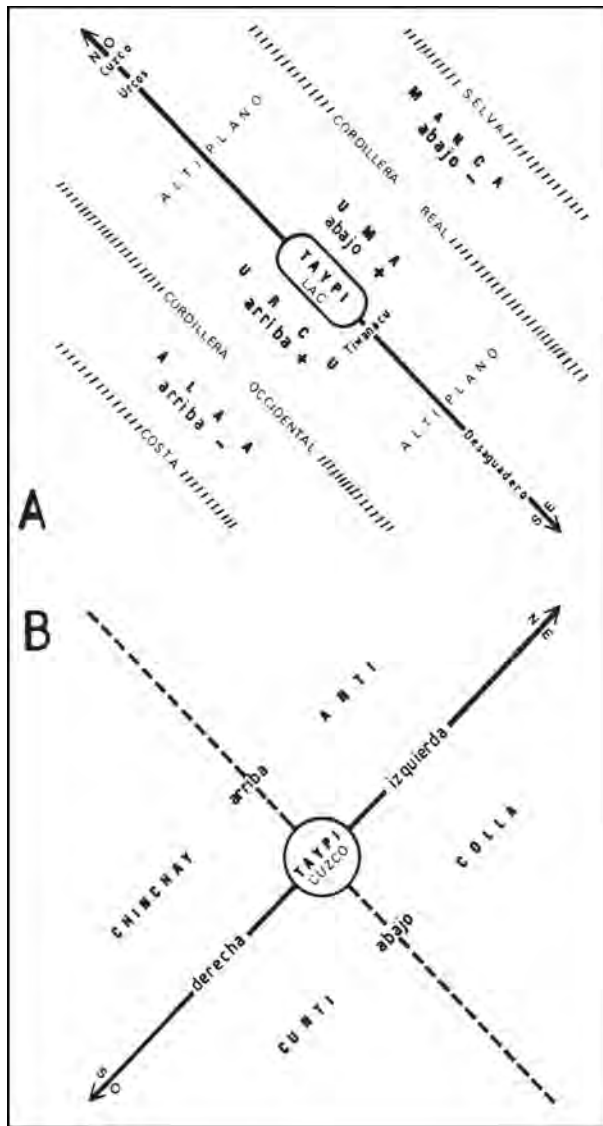


Fig. 2. Estructuras simbólicas del Collao (tomado de Bouysson-Cassagne 1987: fig. 16).

En efecto, el dualismo *urco-uma* dividía el Collao en dos mitades en torno del eje acuático del Titicaca y del río Desaguadero, y tenía como centro a Tiahuacana —vocablo que en aimara significa ‘la piedra del medio’—, nombre que designaba a Tiahuanaco (Bouysson-Cassagne 1978: 1057; 1987: 252) (Fig. 2). Guaman Poma de Ayala enriqueció este dualismo de connotaciones religiosas atribuyendo a los «urcu», que corresponden a las poblaciones de altura más occidentales y «masculinas», la huaca de Vilcanota, donde existía un templo dedicado al Sol. En el caso de los «uma» del lado oriental y «femenino», que este autor llamó colla y que, según él, habrían sido los «puquina colla» y los «uro colla», considero que su lugar sagrado era la «laguna de Puquina», es decir, el propio lago Titicaca (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615-1616]: 270) (Fig. 3).

De manera concluyente, cuando se observa detenidamente el mapa lingüístico colonial, algunas porciones de territorio destacan de manera notable del hasta ahora oscuro «continente» puquina. Son estas las que, en adelante, atraerán mayormente la atención con el fin de reconstruir parte de la historia encubierta

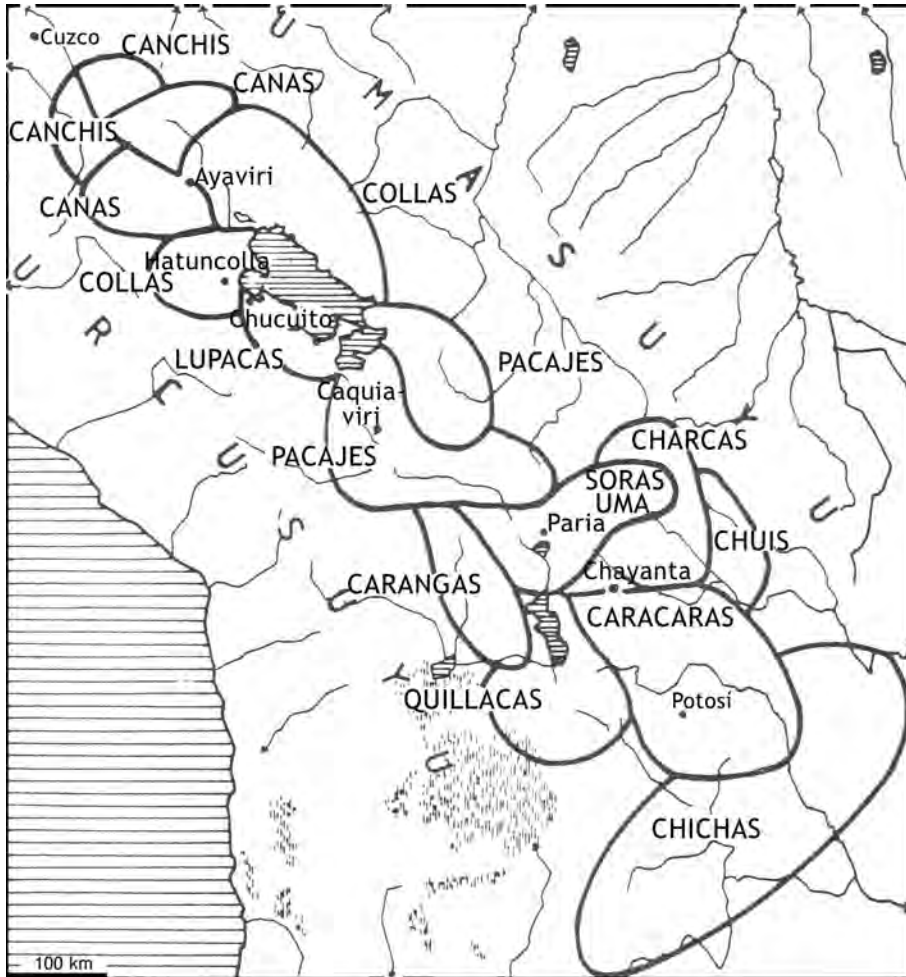


Fig. 3. Los señoríos altiplánicos (tomado de Bouysse-Cassagne 1987: fig. 13).

de los grupos que hablaron este idioma: a) el gran conjunto Umasuyu, que se expande hacia la vertiente oriental de los Andes y que fue objeto de varias campañas militares inca; b) el islote monolingüe constituido por las dos citadas encomiendas de Capachica y Coata, el que parece constituir un núcleo duro de conservadurismo del idioma, y c) Copacabana, el gran centro cultural lacustre anterior a los inca. En el presente trabajo se analizarán las características de estas tres comarcas con el fin de tratar de esclarecer si compartieron una historia común. La conquista y la colonización inca constituyen dos momentos privilegiados para entender de qué manera estas poblaciones, divididas en distintos señoríos durante el Período Intermedio Tardío, fueron integradas al Imperio inca. Como se verá más adelante, fueron las metas tanto económicas como estratégicas y religiosas perseguidas por los inca, al apoderarse de estos territorios, las que permiten sopesar la importancia que tuvieron en tiempos anteriores.

5. Conquista y colonización inca de los puquina umasuyu: un nuevo ordenamiento territorial

Fray Reginaldo de Lizárraga situó el grupo puquina en la región Umasuyu, donde la Copia de curatos evidenció que se encontraba gran parte de los puquinahablantes. Dijo de ellos, además, que «son recios de ganados de la tierra, y participan de mas maíz y trigo que los de la otra parte (es decir, del Urcosuyu), por tener sobre la mano izquierda la provincia de Larecaja, abundante de lo uno y de lo otro» y precisó,

también, que Larecaja no estaba alejado de Carabaya, donde se explotaba oro (Lizárraga 1968 [1605]: cap. LXXXIX, 69). Por su parte, Vázquez de Espinosa (1969 [1629]: 407) constató que «los omasuyu llegaron, en el siglo XVI, hasta mas allá de Sangavan, Itaja y Mocomoco» y que alcanzaron los valles «bajos de Pelechuco, en Bolivia, donde, todavía en el mismo siglo, gozaban de cosechas de frutas y maíz».¹¹

Se ha podido constatar que las poblaciones de Carabuco, Huaycho, Conima y Moho, localizadas en la cuenca lacustre, muchas de ellas todavía puquinahablantes en el siglo XVI, explotaban, efectivamente, en la época inca —y, quizá desde antes, por cuenta propia— unas minas ubicadas en la región de Carabaya, diseminadas en la zona de Tambopata. Estas minas se diferenciaban de las que, luego, poseyó el Inca y que estaban situadas «en los Cerros de Aporoma, Vilcabamba y en el río grande de Callana e Hipara» en la misma región (Berthelot 1977: 951). Las minas de estas poblaciones estaban conformadas, esencialmente, por pequeños placeres de oro de río, distintos de los de montaña, que eran más ricos y que fueron explotados por los inca (Berthelot 1977: 962). Además de su opulencia, la región de Carabaya ocupaba una posición estratégica, ya que mantenía relaciones privilegiadas con la gente de las planicies de Apolo y con los pobladores de los llanos del Beni/Mamoré, en el Antisuyu.

Esta información deja entrever que, ya antes de la conquista inca, los grupos umasuyu, entre los que estaban muchos puquinahablantes que vivían en la cuenca lacustre, controlaban los valles orientales y parte de las tierras bajas, y que mantenían intercambios con las poblaciones del Antisuyu. Estas características estratégicas como económicas interesaron a los inca, por lo que, bajo el mando del Inca Pachacuti, se produjo la anexión de la vertiente oriental de los Andes, aunque el proceso y las campañas entabladas contra los grupos del señorío Colla se iniciaron, en realidad, bajo el gobierno de su padre, Topa Inca.

Guaman Poma fue el único que escribió que, antes de los inca, Carabaya constituyó una posesión de la reina colla «Capac omege» (Guaman Poma 1980 [1615-1616]: 178). Por un lado, este dato es importante porque la palabra *omege* está consignada como puquina por De la Grasserie, en su recopilación de Oré, con el significado de 'reina' o, más exactamente, de 'madre', y que «Capac» es una voz puquina asociada con la noción de 'superior' y de 'supremo' (De la Grasserie 1894: 18). Por un lado, la presencia de esta reina colla, de nombre puquina, en Carabaya ratifica la hegemonía de los puquinahablantes sobre las pendientes intermedias de la región callahuaya.¹² Debe advertirse, además, que la voz «colla» en la obra de Guaman Poma, que no parece designar al señorío colla del Período Intermedio Tardío, tiene el mismo sentido que el vocablo *umasuyu*. En tal caso, no parece absurdo pensar que el término «colla» pudo designar, antes del Período Intermedio Tardío (en la época tiahuanaco), a un grupo relativamente extenso del Umasuyu que habría incluido a los callahuaya también.

A lo largo de las cruentas guerras que enfrentaron a los inca con los colla no solo se involucraron los del entonces señorío Colla dirigidos por Zapana, sino los lupaca con Cari a su cabeza. Las fuentes consultadas varían en cuanto a las fechas de estas conquistas, un problema que fue detenidamente estudiado por Pärssinen (1992). Según Betanzos, Sarmiento y Cieza, las ulteriores rebeliones a estas conquistas habrían sido sojuzgadas bajo el reino de Topa Inca, lo que, quizá, contribuyó a que algunos cronistas atribuyeran la conquista íntegra del Collao y Charcas a este gobernante (Pärssinen 2005: 178). Solo la *Relación de los quipucamayoc*, que refleja la tradición del linaje Sucusu, asigna esta conquista al Inca Viracocha (Quipucamayoc 1974; Pärssinen 1992: 123), un hecho que no es casual, ya que, como se verá más adelante, fue este linaje el que ocupó la isla del Sol, el gran centro de culto que antes pertenecía a los colla, con la ayuda del jefe lupaca, presumiblemente aimarófono.

Sarmiento de Gamboa refirió tres rebeliones colla contra el poder inca. Fue, en efecto, Topa Inca quien consiguió sofocar su última rebelión, la que también acabó con la matanza del gobernador del Inca y de varios orejones (Cieza de León 1984 [1553]: vol. 2, 156-159; Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 255). Sobre la base de estos datos, Torero consideró que los puquinahablantes eran los descendientes de la cultura Pucara, donde se situaba uno de los focos de resistencia anti inca (Torero 2002: 391). En la misma época, dicho Inca consiguió someter a los pueblos umasuyu de Moho, Conima y Azángaro, logró entrar en las tierras callahuaya y convino una alianza con los puquina de las vertientes orientales (Loza 2004: 41). Se sabe, en efecto, que fue el callahuaya Ari Capac Iqui quien abrió al Inca el camino al Antisuyo a través de los valles de Apolo (Saignes 1984: 114), y que, como retribución, el Inca decidió nombrarlo gobernador de una futura provincia inca-callahuaya en tiempos en que era tan solo jefe del poblado de Charazani. Su nombre, Ari Capac Iqui, es, manifiestamente, de origen puquina (*iqui* significa 'padre' en puquina).

La nueva provincia inca de Carabaya se extendía desde Usicayos hacia el valle de Ambana (Loza 2004: 43) y los inca honraron con bienes de prestigio y títulos a la familia de Ari Capac Iqui. Así, su nieto, Coarete, recibió el privilegio de ser llevado en andas por 40 indios por los insignes servicios que su familia había prestado al Inca (Saignes 1984: 116). Obviamente, Coarete es también un nombre puquina, ya que, como se verá más adelante, *coa* designa a ‘dios’ en este idioma. De algún modo, este Ari Capac Iqui, «padre y señor», aliado de los inca, parece ser el equivalente masculino de la Capac omegé, «reina y madre», probablemente tiahuanacota y antigua dueña de las minas de oro.

Antes del sofocamiento de la rebelión de los colla, y mientras los inca penetraban en dirección de la región de los Chunchos en dos agrupamientos —uno que se dirigía hacia Camata y el Paititi, y el otro a lo largo del río que se encuentra más abajo de Tono (Loza 2004: 44)—, se dio un incidente que permite sospechar que no todos los callahuaya se habían convertido en mansos servidores del Inca y que algunos todavía seguían sosteniendo la idea de un bloque territorial de habla puquina, es decir, un bloque colla no fragmentado que integraba a los callahuaya también. Sarmiento de Gamboa mencionó, en efecto, a un jefe de origen callahuaya llamado Coaquiri, que huyó de los que acompañaban al Inca cuando bajaba a las tierras del Antisuyu, para alistarse en las filas de la rebelión anti inca de Pucara, donde fue masacrado junto a Zapana (Sarmiento de Gamboa 1942 [1572]: 255; Cieza de León 1984 [1553]: vol. 2, 156-159). Después del aplastamiento de los pueblos colla rebeldes de Asillo, Azángaro y Pucara, Tupac Yupanqui aprovechó su victoria y consiguió que las tierras y recursos naturales de esta región integrasen su dominio privado y pasaran a su hijo bajo el nombre de aylluscas,¹³ mientras que otros pueblos, como Arapa, cerca de Pucara, formaron parte de las propiedades del Sol (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 58). Conviene añadir, además, que, probablemente en este mismo momento, las tierras de Carabaya pasaron a formar parte del patrimonio del linaje de Tupac Yupanqui, quien procedió a la planificación del trabajo minero de la nueva provincia de Carabaya. Y se sabe, en efecto, que, en 1550, Sayri Tupac, último descendiente del linaje, seguía en posesión de los bienes de su tatarabuelo en esta región (Rostworowski de Diez Canseco 1970: 130-164).

La identidad de los mitimaes mineros inca de Carabaya que trabajaban en las minas de oro está esclarecida por dos visitas tardías, realizadas en 1614 y 1628. Estas cuentan que se trataba de los antiguos rebeldes de Azángaro y Pucara (Berthelot 1977: 63). *La información sobre las minas de Carabuco* —o Carabaya (Cáceres 1965 [1573]: 69)— revela, en efecto, que los mitimaes inca del oro que residían en las minas de «por vida en Phara, Sandía y en los campamentos de Aporoma y Santiago de Buenavista» procedían de los antiguos pueblos rebeldes colla de «Asillo, Azangaro, Oruro y Ñuñoa» (Berthelot 1977: 63).¹⁴ Si, desde un punto de vista lingüístico, todo apunta a un control temprano, por parte de los inca, de los valles de Ambana y Carabaya habitados por las poblaciones puquinahablantes lacustres y a la fragmentación del bloque colla que hablaba este idioma por acción de los inca, también hay evidencias de que estos explotaron las zonas cocaleras y maiceras del Umasuyu mediante otras colonias de mitimaes que difundieron el quechua, y que esta lengua perduraba todavía, aunque nunca sola, en el siglo XVI, como lo demuestra el mapa lingüístico.

Detengámonos un momento en uno de estos valles cocaleros con el objeto de observar una situación lingüística algo compleja. La *Visita* de Songo, Challana y Chacapa (Murra 1991), que también alude a los pueblos yungas comarcanos de Peri Yanacache y Quiruas de Oyune, todos productores de coca, es relativamente pobre en datos sobre el origen de sus habitantes y más aún sobre los idiomas que hablaban. Se supuso que las 200 unidades domésticas —que, según la *Visita*, tributaban coca— eran conformadas por mitimaes inca sin que se conociera su real procedencia (Murra 1991: 669). Hay que advertir que en el documento se registraron tan solo ocho hogares de mitimaes procedentes de Hatuncolla, Cepita, Arapa, Lampa y Carabuco (Murra 1991: fol. 192v). Por otro lado, la Copia de curatos indica que los curas debían aprender el aimara para evangelizar a los indios en Songo, Suri y Oyune. Un brevísimo repaso de la onomástica —que convendría ampliar y completar con estudios de topónimos— permite pensar, sin embargo, que muchos de los que vivían en Songo tenían apellidos de origen puquina. Tales son los casos de Martín Coati, señor de una mitad de Songo, de Pedro Coayla o Coaquira, quien gobernó esta mitad durante la niñez de Coati, de Tacacoa, cacique de Simaco, o de gente más modesta, como la tributaria Isabel Capacome (Murra 1991: fol. 553r). Esto conduce a pensar que, en esas fechas, estos pueblos de la

región yunga eran, en efecto, puquinahablantes pero aimarizados, que eran bilingües o que los curas de indios que no hablaban puquina contribuyeron a afianzar el aimara en esta zona.

6. La región de Capachica y Coata: el problema de un islote puquinahablante

En adelante se considerará a la región de Capachica y Coata como monolingüe y puquina en el siglo XVI, y que estaba constituida por dos encomiendas situadas en el territorio del señorío colla del Período Intermedio Tardío. La ubicación de las encomiendas de Capachica y Coata, a poca distancia del complejo arqueológico de las Chullpas de Sillustani, lleva a pensar que el mantenimiento de jefes puquina, junto con un cierto grado de riqueza, pudo haber facilitado a algunos puquinahablantes no solo la conservación de su idioma, sino de tradiciones que revelan formas antiguas de refinamiento, a propósito de las cuales conviene interrogarse.

En Capachica, Murúa, que fue cura del lugar, distinguió a los uru, que se sustentaban de totora y pescado, de los puquina, que poseían ganado, es decir, sobre la base de criterios exclusivamente económicos (Murúa 1946 [1609]: 214). Sin embargo, se ha podido constatar que la gente de Capachica, en la *Visita* de Toledo (Cook [ed.] 1975), fue dividida en las categorías tributarias «uru» y «aimara». Los que tenían ganado fueron, obviamente, clasificados en esta segunda categoría. Siempre según Murúa, los habitantes de Capachica, poseyeron, antes de los inca, no solo las islas de Amantani y Taquile, sino las prestigiosas islas de Copacabana antes que el lupaca Cari entrara en ellas. Murúa escribió: «los indios son muy diestros en este menester [el tejido], y mucho mas en sus idolatrías, pues tuvieron demás de las islas de Copacabana como queda dicho, y otra casi general huaca hacia Guarina Inteca, que es como de Sol, porque Inti llamaban al Sol y hay otras circunvecinas, otras dos islas de mas nombre que otras pequeñas que también tenían sus falsos dioses mas estas dos eran famosas» (Murúa 1946 [1609]: 214).

En 1575, los nombres de los jefes de Capachica, Martín Coaquilla y Juan Coaquilla, no solo eran claramente puquina y formados a partir de la misma raíz *coa* que tenía el antiguo jefe callahuaya, quien se sublevó, junto con los collas rebeldes de Pucara, contra los inca, sino que se relacionaban, probablemente, con la mayor divinidad del grupo, como se constatará más adelante: la de la isla Titicaca, que, al parecer, poseyeron (Rostworowski de Diez Canseco 1962: 134). La importancia de la huaca de Amantani, propiedad de los jefes de Capachica, fue grande y perduró hasta la Colonia. Conviene considerar, en efecto, que, según Bartolomé Álvarez, una vez que el corregidor Gabriel de Encinas y los sacerdotes le despojaron de dicha huaca a don Felipe Osa, cacique de Capachica a fines del XVI, este siguió rindiéndole un culto en una casa que mandó construir en otra región. Esta nueva huaca, investida de todos sus poderes, fue también objeto de gran veneración, ya que cantidad «de confesores y maestros de ceremonias» acudían a ella desde varias partes del territorio (Álvarez 1998 [1588]: 261).

Queda comprobado, entonces, que los jefes de Capachica gozaron de prestigio, en gran parte de tipo religioso, ligado al poder de sus huacas y que este poder se asentaba, de manera evidente, sobre un poder económico importante que perduró, por lo menos, hasta la segunda mitad del siglo XVI. En cuanto a los habitantes del vecino Coata, todos clasificados como «uru» en la tasación toledana de 1575, Vázquez de Espinosa dijo de ellos que «los uru de San Francisco de Tillaca, Puno, Hicho y Coata, que son ricos», participaban del comercio colonial e hilaban lana con la que confeccionaban costales, a tal punto que recibían más de 200.000 pesos por año (Vázquez de Espinosa 1969 [1629]: 403).

Según el mercader Melchior de Alarcón, estos llamados uru de habla puquina, que no poseían ganado, servían de mano de obra textil (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 141). Figuran, en efecto, en la tasa de la *Visita* de Toledo (1575), junto con los de Guarina, Guaqui y Azángaro, como especialistas en la confección de costales. Siempre según este documento, 36,3% de la población de Capachica habría estado representada por tributarios aimara a pesar de hablar puquina (Bouyasse-Cassagne 1992b: 135). En aquel tiempo, esta gente no tenía cacique puquina ni aimara, sino uno considerado como uru en los documentos (Diez de San Miguel 1964 [1567]: 141). Se trata, probablemente, de un grupo de la etnia uru, tempranamente «puquinizado», al servicio de los de Capachica (Bouyasse-Cassagne 1987: 121). Coata y Capachica están en una región donde Smith *et al.* (1968: 361) consideraron que el sistema de cultivo mediante *waru waru* —que ya había empezado en la época pucara— tuvo la mayor extensión

en torno del lago, es decir, 56.533 hectáreas en el lapso entre 1000 a.C. hasta 1000 d.C. (Stanish 2002: 191). Gracias a la intensificación de la producción agrícola, del pastoralismo y del acceso a las riquezas del lago en la región de Capachica y Coata, un grupo de individuos estuvo en condición de canalizar la mano de obra, de acumular riqueza, poder y prestigio y de mantener una jerarquía.

Conviene comparar la situación de Coata con la de Guaqui, situada al otro lado del lago, un área en la que casi la mitad de la población fue clasificada como uru, confeccionaba costales y donde se encuentran, todavía, restos de los antiguos sistemas de antiguos *waru waru* de Tiahuanaco que aquellos uru cultivaron (Pärssinen 2005: 31). No cabe duda de que, en la época tiahuanaco, los puquina de Capachica constituyeron poblaciones de un alto nivel económico, con diversas especializaciones y que estuvieron también en condiciones de crear centros de culto importantes. Estas comunidades, que vivían «entreveradas con los uru», tuvieron a su disposición la mano de obra de este grupo y compartieron cultos comunes en el lago.

Murúa, que vivió en la región, indicó, en efecto (Bouysson-Bey 1988), que los de Capachica «fueron reyes y reinaron antes de los Incas y tuvieron por Capitán a un llamado Choquechuman los cuales fueron los primeros que se vistieron de llancapata hecha de cumbi, labrado con algunas diferencias y collcapata que es ajedrezada, las cuales mandaban hazer en Capachica por ser indios muy diestros en este menester» (Murúa 1946 [1609]: 216). A esto, Acosta añadió que «tenía el Inca rey del Perú grandes maestros de labrar esta ropa de cumbi y los principales residían en el repartimiento de Capachica» (Acosta 1987 [1588]: 303). Se sabe, además, por Molina, que «durante las fiestas del mes de mayo se sacaban en el Cuzco dos grandes figuras de oro de mujer, llamadas palpadillo e Inca Ojilo [que estaban] vestidas con estas telas» (Molina 1989 [1572]: 70-77). En este contexto, los «puquina», que poseían ganado en Capachica, y los tejedores puquinizados de Coata, que cultivaban las tierras ganadas sobre el lago durante la época tiahuanaco, conformaron una prestigiosa unidad productiva integrada. Desgraciadamente, son escasísimas las muestras de textiles lacustres con las que se cuentan, pero la calidad de los tejidos mencionados por Murúa —con hilos de oro, plata y motivos ajedrezados— y el prestigio del que gozaban los relacionan con una tradición de gran refinamiento que se remonta a Tiahuanaco, continuó hasta la época Inca y su memoria viva perduró en el siglo XVI.

A pesar de la situación de hegemonía incaica, se percibe cómo las ricas regiones de los puquinahablantes del Umasuyu, y *a fortiori* los de Carabaya, así como los de Capachica y Coata, constituían, desde la época tiahuanaco, una amplia y rica comarca con múltiples especializaciones y notables diferencias sociales. En este sentido, las conclusiones expuestas, obtenidas a partir de la historia, son las mismas que las de Kolata, que se fundamenta en trabajos arqueológicos. Este autor consideró, en efecto, que durante la vigencia de la cultura Tiahuanaco existió una diferencia importante entre una élite representada por un material lujoso y un grupo numéricamente más importante categorizado por un material de subsistencia, lo que implica cierto tipo de estratificación social (Kolata 1993: 29). Además, no cabe duda de que Capachica y Coata conformaron dos centros de poder importantes tanto desde el punto de vista religioso como temporal.

7. El problema de Copacabana y de las islas

Como se ha señalado, Murúa afirmó que fueron los de Capachica quienes poseyeron las islas de Copacabana antes de que los Inca las ocuparan, lo que señala a los puquina-colla de Capachica y al Capac Colla como dueños de los templos más prestigiosos del lago. Betanzos escribió, además, que el rey de los colla llevaba el título de *Capac capaapoyndichuri*, lo que quiere decir 'rey y solo señor hijo del Sol' (Betanzos 1987 [1551-1557]: 101). En Guarina, región umasuyu puquinahablante en el siglo XVI, se veneraba todavía «una casi general huaca hacia Guarina llamada Inteca, que es como el sol, porque Inti llaman al Sol» (Murúa 1946 [1609]: 216). En el Titicaca, y en el contexto tan peculiar de las islas del lago, el Colla Capac adoraba el Sol y él mismo lo afirmó, como lo atestigua la famosa declaración que hizo en las bodas de Viracocha, quien, por su parte, adoraba al dios homónimo, creador del mundo.¹⁵

Según otras fuentes, bajo el Inca Pachacuti, este mismo Capac Colla habría contribuido a la edificación del Templo del Sol del Cuzco, el Coricancha y esto habría ocurrido realmente, si la cronología propuesta por Murúa es de fiar, antes de la anexión del territorio colla por parte de los Inca. Murúa escribe, en efecto, que el Colla Capac «acabo la casa y templo del Sol, hizo en dicho templo del sol un aposento para la estatua de Pacha Yachachic, e hizo la cancha de Pura Marca, morada de esta huaca, y otra para el culto del trueno

y relámpago» (Murúa 1946 [1609]: 47). No es este el único caso existente de intercambios tempranos entre inca y jefes del Collao, ya que Pärssinen señaló un caso similar en la región Pacaj en su estudio sobre Caquiaviri (Pärssinen 2005: 167).

Además, Ramos Gavilán afirmó que, antes de la anexión del Collasuyu, Topa Inca había hecho una peregrinación hasta la Isla del Sol (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 20) y que se había vuelto devoto del dios de los colla. Todo apunta, por lo tanto, a que los centros de culto del Titicaca, que controlaba el Capac Colla, gozaban de gran prestigio para los inca del Cuzco, y que dicho principal era heredero de la cultura Tiahuanaco. Bauer y Stanish (2001: 125-132) localizaron 28 sitios tiahuanaco en la Isla del Sol, que albergaba la Roca Sagrada, y dos en la Isla de la Luna, y sugirieron que, hacia *c.* 650 d.C., estas islas se habían vuelto parte importante del Estado tiahuanaco y que hospedaban objetos rituales fundamentales para el culto.

Por su lado, Korpisaari y Pärssinen demostraron que, durante la época tiahuanaco, grupos oriundos de muchas otras regiones acudieron a los centros de culto del Titicaca, además de las poblaciones locales. Los huacos-retrato tiahuanacotas descubiertos en la isla de Suriqui —que plasman tipos humanos diversos, incluso guaraníes, reconocibles por sus tembetás— constituyen, según ellos, la prueba material de que los tiahuanacotas se relacionaban con muchísimos grupos, incluso amazónicos (Korpisaari y Pärssinen 2005: 17-39). Probablemente, como consecuencia del papel fundamental desempeñado por el Titicaca y Tiahuanaco en la cosmogonía andina, los inca, a su vez, convirtieron a la región en un núcleo importante de grupos mitimaes, además de recuperar la antigua mitología lacustre por medio de su mito de origen. Para los inca, la conquista del Collasuyu se justificaba, entonces, no solo por sus riquezas, sino por el prestigio que gozaban los cosmopolitas centros religiosos del lago. Sin embargo, los datos históricos acerca de la conquista inca de los centros de culto no dejan de ser parciales.

El visitador Diego de Torres Vázquez (1612) describió que, en la isla de Apaco (actual San Andrés o Suriqui), en el lago menor Wiñaymarca, se hallaba la mayor «pesquería» del lago: «En ella se recogieron los naturales de esta tierra por ser muy fuerte cuando el Inka los vino a conquistar y tuvo cercado a los mas famosos caciques cuatro años enteros y al cabo de ellos por engaño los vino a tomar» (Temple 1937, 1939). Es fácil imaginar que la suerte que reservaron los inca a los insumisos caciques de Apaco no fue muy distinta de la que habían dado a los jefes colla rebeldes. Muertos muchos de ellos, el cambio de autoridades facilitó, sin duda alguna, el control del territorio de los antiguos lugares de culto lacustres —que, obviamente, tenían la función de lugares de memoria— y de las riquezas que les pertenecían (Bouysson-Cassagne 1992b: 126).

En diversas circunstancias, John Murra anotó que los uru fueron los candidatos privilegiados al yanacotazgo (Murra 1975: 225). La masacre de los jefes colla de Pucara, que acabaron como tambores de guerra, y la matanza de los caciques de Apaco nos llevan a pensar que parte de las poblaciones puquinahablantes, que perdieron a sus jefes a raíz de la conquista inca, fueron reducidos o llevados a zonas de pesca cuando se trataba de uru pescadores puquinizados o como mano de obra yanacona tejedora y agrícola, muchos al servicio de los aliados aimara de los inca y con un estatus social muy desprestigiado, al punto de que la voz *uru* era utilizada despectivamente respecto de ellos por los mismos aimara. Las reducciones efectuadas por los inca en algunos lugares de la provincia de Pacajes, que determinaron la convivencia de los uru con los aimara, fueron fundamentales en la aceptación del aimara por los puquinahablantes y uruquillahablantes, y en la paulatina pérdida de su idioma, como lo anotó Mercado de Peñalosa (Bouysson Cassagne 1987: 117). La conquista inca, fue sin duda, un importante elemento de aimarización de los grupos puquina y uruquilla, por lo menos en algunas regiones. Al mismo tiempo, como se ha mencionado, los conquistadores del Cuzco implantaron colonias de mitimaes que hablaban quechua en las zonas cocaleras y maiceras del Umasuyu.

Por otro lado, la conquista inca actuó como factor de discriminación religiosa, ya que los uru y puquina fueron impedidos de participar en las fiestas solares inca del lago, como lo anotó Ramos Gavilán. No se puede entender la toma de posesión de los centros religiosos del Titicaca, y *a fortiori* los antiguos lugares de culto al Sol venerados por los moradores del lago, ni la política inca en el Collao si no se toman en cuenta estas aclaraciones previas y el hecho de que la resistencia contra los inca tuvo mayor amplitud de lo que se pensaba hasta la actualidad. Pachacuti introdujo, en todo el imperio, nuevas figuras de ídolos, los que recibieron templos, tierras y, probablemente, minas. Fundó templos y oráculos en las islas del Titicaca

(Ramos Gavilán 1976 [1621]: 16 *et seq.*), los que desempeñaron un importantísimo papel y a los que este inca tenía mucha devoción. Este nuevo ordenamiento político religioso del Collasuyu tuvo incidencias más allá del mero contexto lacustre.

El dominio de los grandes centros de culto arrebatado a los colla con ayuda de los lupaca urcosuyu y aimarahablantes estuvo a cargo del linaje inca de Viracocha, el que tuvo un papel preponderante en el reordenamiento del Collasuyu y el control de las riquezas, promovió el culto a Viracocha y dominó los centros de culto al Sol. En efecto, durante el régimen de Tupac Yupanqui —que, como se mencionó, había privatizado las minas de Carabaya— uno de los miembros de su linaje fue Apu Inca Sucusu, quien desempeñó el doble cargo de sacerdote mayor del templo del Sol del Titicaca y de gobernador del Collasuyu. De esta manera, los centros de culto que habían pertenecido al Colla Capac y las riquezas bajo su dominio pasaron a los inca. Por su parte, Guaman Poma sugirió que Tupac Yupanqui se había enamorado de dos mujeres «de insigne belleza», Capac Ome y Uaro (Guaman Poma 1980 [1615-1616]: 81).¹⁶ Como lo demostró Verónica Cereceda, esta última mujer era quizá, una *aclla* del Titicaca (Cereceda 1987: 223). En cuanto a Capac Ome, queda pendiente por definir la cuestión acerca de que si esta reina colla, dueña de las minas de Carabaya, al igual que la anterior, ejerció funciones sagradas en los centros de culto lacustres.

El hijo de Apu Inca Sucusu, Apu Challcu Yupanqui, quien había heredado el poder de su padre, fue, a su vez, gobernador y sacerdote del templo del Sol de la isla (Santos Escobar 1984, 1987, 1989) durante el reinado de Huayna Capac. Este *suoyoc apu* tomaba las decisiones importantes en todo lo referente a la economía y la religión en la región y, obviamente, controlaba a los veedores de minas.¹⁷ El agustino Calancha afirmó que la palabra *coac* era un término genérico que significaba ‘dios’ en puquina: «todas las naciones nombraban a Dios con palabra que significa lo mismo que Tetragrammaton, en la quichua i aimara le llaman Guaca. Los marítimos pescadores Vini, los yungas mochicas dicen Alec, los Puquina Coac, nombres de cuatro letras, i eso significa Tetragrammaton en Griego [...]» (Calancha 1974-1981 [1638]: vol. III, 835). Por mi parte, he constatado, en otros estudios, que la raíz puquina *coa* sirvió para forjar muchos topónimos en torno del Titicaca y varias islas, como Coati o Coata, y también nombres de caciques, como Coarete, el jefe callahuaya rebelde, o designar a los Coaquilla, jefes de Capachica (Bouysse-Cassagne 1988: 120). Gracias a Calancha, se sabe que los habitantes de Tiahuanaco adoraban una culebra enroscada, «los de Guanuco [adoran] un león rampante, los de Tiahuanaco una culebra enroscada, los de Tomebamba un oso, y los de Chachapoyas los Tigres» (Calancha 1974-1981 [1638]: vol. III, 846). En mi trabajo de 1988, postulé que el dios Titicaca, que era serpentiforme, habría sido un *coa* para los puquinahablantes sobre la base de estas referencias y de las informaciones de Calancha, quien señaló que «[e]n el Cuzco le llaman a esta mala serpiente o bajo el nombre de Chanco-Chaba, en el Collao bajo el nombre de Titicaca, y en los Andes bajo el de Antiviracocha» (Calancha 1974-1981 [1638]: vol. III, 835), y que los «puquina colla» y los «uro colla» del Umasuyu adoraban a un mismo dios lacustre.

De la Grasserie (1894: 4) tradujo la expresión puquina «coa upalleno» como ‘adoradores de serpientes’ (Bouysse-Cassagne 1988: 91); sin embargo, se ignora, en su caso, cuál fue la fuente original que usó y que podría garantizar que todos los dioses «coa» eran, en efecto, serpientes.¹⁸ Una leyenda consignada por Ramos Gavilán (1976 [1621]: 23) contaba que la isla del Sol, o isla Titicaca, estaba rodeada por una enorme serpiente, cuyo nombre debió ser, precisamente, Titicaca. Asimismo, por mi parte, he comprobado que, según las tradiciones actuales en el ámbito lacustre, las serpientes tienen la capacidad de transformarse en peces —más exactamente en suches (*catfish*)— cuya forma es, en efecto, serpentiforme (Bouysse-Cassagne 1988: 121). Se sabe que el dios de Copacabana era un pez que se enamoró de otros dos peces, llamados Quesintuu y Umantuu, y Pärssinen propuso que había múltiples motivos ictioformes o serpentiformes representados en los tocados de las divinidades talladas en las espaldas del Monolito Bennett de Tiahuanaco. En efecto, las serpientes constituyen un motivo recurrente tanto en la escultura como en el tejido. La continuidad de estos cultos a las serpientes, o a peces-serpiente, se mantuvo entre los aimarahablantes hasta el siglo XVI y, en este caso, los adoraban por medio de invocaciones a estelas fecundantes de estilo Yayamama bajo las advocaciones de Copacati y Tucumu (Bouysse-Cassagne 1988: 83).

Sin embargo, la imagen predominante en la iconografía tiahuanaco fue el felino. Los hombres-felino con cabezas-trofeo, llamados chachapumas por los arqueólogos bolivianos, fueron estudiados recientemente por Sagárnaga y Korpisaari (2007), quienes han advertido que no solo se trata de una representación

muy frecuente en la cerámica tiahuanaco —se estudiaron 61 piezas— sino de la transformación de un guerrero o de un sumo sacerdote en jaguar. Ellos consideraron, acertadamente además, que hacia 700-800 d.C. y hasta 1000 o 1100 d.C., el Estado de Tiahuanaco se expandió por un extenso territorio que llegó a incorporar parte de la «montaña», por lo que convendría relacionar la persistencia ulterior de esta figura con la importancia de esta conquista por parte de los inca (Korpisaari y Sagárnaga 2007: 7-61).

Durante la conquista inca de la montaña del Antisuyo, cuya entrada pasaba, como se mencionó, por las rutas de Carabaya, el Inca, mediante una transformación chamánica, también se «convirtió» en un felino. En efecto, dos mitos de cazas rituales, en las que los inca invasores se transforman en otorongos, demuestran cómo la conquista de estas nuevas tierras iba a la par con la conquista de sus dioses, pero para entender la importancia de este dato se lo tiene que relacionar con el hecho de que Pachacuti Yamqui Salcamaygua señaló que la divinidad mayor del panteón callahuaya era la estrella Choquechinchay, *apu* de los otorongos (Bouysson-Cassagne 2005: 75). Se sabe, además, que los curacas y mitimaes de Carabaya trajeron al dios Choquechinchay al Cuzco para la fiesta que se dio en honor del nacimiento de Tupac Amaru, el hijo del Inca Pachacuti. No cabe duda, entonces, que Choquechinchay era una divinidad importante en el ámbito de los puquinahablantes de la región colla y callahuaya desde una época anterior a los inca. Sin embargo, llama aún más la atención el hecho de que la figura divina del mítico otorongo esté registrada, incluso en torno de 1630, por el franciscano Bernardino de Cárdenas, arzobispo de La Plata y extirpador de idolatrías de las minas de Oruro y de Potosí. Cárdenas aludió a un rito minero que tenía como fin la posesión de la fuerza anímica del jaguar mediante la absorción de *curu* o tabaco silvestre (Bouysson-Cassagne 2005: 75). Este otorongo de la mina es, probablemente, la prolongación de las figuras de los *chachapuma* de Tiahuanaco. Sin duda alguna, se trata de la supervivencia de un culto chamánico de mayor difusión que existía antes en otras numerosas regiones y que incluía la absorción de plantas psicotrópicas (Bouysson-Cassagne 2005: 75). En efecto, entre los callahuaya existen huellas de antiguas prácticas tiahuanacotas relacionadas con la ingestión de este tipo de plantas, algo que alude al famoso hallazgo de la parafernalia de un médico callahuaya fechada en el siglo VIII d.C. realizado por parte de Wassen en el sitio de Niño Korin. Dicho conjunto comprendía hojas de *Ilex guayasa*, *villca*, tabaco, tabletas, tubos inhalatorios y un recipiente hecho de piel de mono (Wassen 1972: 32). Hacia el mismo tiempo, en la misma región pero un poco más al sur, en Amaguaya, se halló otra parafernalia inhalatoria con tabletas, cucharas y estuches de piel de jaguar (Capriles 2002: 33).

A finales del siglo XVI muchos mitayos puquinahablantes acudían a Potosí. El jesuita Barzana estuvo en 1588 y predicó y confesó a los mineros en este idioma durante tres años, un lapso corto como para afianzar la adhesión a la fe cristiana. En 1632, Bernardino de Cárdenas, que desconocía el puquina, escribió, sin embargo, que los indios que iban a Potosí invocaban al Cerro Rico bajo el nombre de «hijo del *Capac Yque*», y explicó lo siguiente:

«vi en las casas el lugar y asiento que tenían puesto para cuando venía el demonio, al qual veían algunas veces en diferentes figuras, otras no le veían sino le oían hablar y entre las cosas que averigüe como una vez les dijo que el era el Señor rico y por eso aquellos indios en su lengua le llaman capac iquí que quiere decir Rico Señor o que el cerro de Potosí era su hijo y así lo adoran los yndios y que el les dava la plata y que el dios de los españoles no la tenía, que por eso venían desde Castilla a quitarles la que el les dava [...] y que juntamente le podían tener a el por su dios en primer lugar y luego al de los Españoles, y así lo hacen muchos indios. Y vez hubo que les dixo que la Ymagen del crucifixo que estava en la iglesia era suya y que a él le habían de adorar en ella, y lo hacían así» (BNM: exp. 3198).¹⁹

Se sabe, por los trabajos de Thierry Saignes y Loza, que Ari Capac Iqui era el nombre de los jefes que gobernaron a los callahuaya en los reinados de Tupac Yupanqui y de Huayna Capac. En ambos casos, el nombre del jefe callahuaya y el del Cerro de Potosí, la voz *capac iquí* —que en puquina significa ‘padre jefe’ o ‘señor’— parece corresponder a un título honorífico (De la Grasserie 1894: 19). Si se hace una interpretación de los datos recogidos por Cárdenas, Potosí habría sido el hijo de este «padre y señor» y, en algunos casos, habría llegado a representar también al Cristo de la Iglesia católica romana, Hijo de Dios Padre. Este Hijo de Dios de los cristianos fue confundido, a menudo, con la figura del Sol en los Andes, y

aún hoy ocurre en algunas partes del norte de Potosí. Se sabe que, en tiempos inca, Potosí pertenecía al Sol (Bouysse-Cassagne 2005: 59-97); por lo tanto, se puede sugerir que *Capac Iqui* era la advocación puquina para el Sol, a quien los puquinahablantes reconocían como padre. Sin embargo, no se sabe si, en el ámbito de las minas, este nombre puquina y el culto chamánico que lo acompañaba se relacionaban con la figura del otorongo, si era una advocación que solo los puquinahablantes daban al Cerro Rico o un nombre que también pudo haber sido usado por el conjunto de los mineros, aimarahablantes o quechuahablantes, que hubiesen podido, de esta manera, integrar una de las divinidades más prestigiosas del Collasuyu.

8. A modo de conclusión

Contrariamente a la opinión de Torero, que consideraba que, en torno de 1600, no existían más referencias al puquina, se ha podido comprobar que los nombres y parte de las funciones de los dioses a los que los mineros rezaban tanto en Oruro como en Potosí en el siglo XVII correspondían a divinidades de vieja alcurnia puquina, y que este idioma seguía siendo hablado en un amplio territorio. Los tres primeros concilios limeños no consiguieron obligar a los curas a aprender las lenguas generales y fue la primera ordenanza de 1584, posterior al Tercer Concilio, la que se los exigió. Este concilio consideraba, en efecto, que numerosos indios no llegaron a confesarse nunca por no haber encontrado a algún cura capaz de entenderlos (Bouysse-Cassagne e.p. b), lo que confirmó Barzana. Según mi hipótesis, numerosos puquinahablantes formaron parte de este privilegiado grupo de idólatras y su situación perduró a falta de curas hábiles en este idioma. De esta manera, mantuvieron vestigios de lo que fueron sus ritos, y también nombres de dioses, y gracias a ellos se puede reconstituir parte de sus creencias en tiempos anteriores. Los nombres de los jefes puquina susceptibles de ser rescatados los relacionan también con estas mismas divinidades. En otras palabras, mucho tiempo después del desmoronamiento de Tiahuanaco persistía una tradición de apego a los viejos cultos.

Las estructuras espaciales, que perduraron probablemente desde la época tiahuanaco, fueron reinterpretadas hasta el siglo XVI, cuando la división en señoríos que se remontaba al Período Intermedio Tardío seguía sirviendo para el reclutamiento de los mitayos potosinos. Mediante estas divisiones se percibe la manifiesta existencia de un grupo colla puquinahablante importante. Este grupo, que poseía los grandes centros de culto del Titicaca, se extendía, todavía en el siglo XVI, en la región Umasuyu y colindaba con las poblaciones de tierras bajas donde anteriormente tenía extensas tierras de cultivo y minas de oro. En el lago, los pastizales permitían la crianza de ganado y, en consecuencia, la confección de finos tejidos de *cumbi*.

Varias zonas de implantación de la lengua puquina corresponden, como se mencionó antes, a tierras de *waru waru*. Estas necesitaban de una mano de obra numerosa y el estudio de los islotes de Capachica y Coata, como la región de Guaqui, demuestra que los individuos clasificados como uru en las tasaciones coloniales —algunos puquinahablantes— conformaron estos grupos de trabajadores. Algunos cultivadores de estas tierras lacustres pudieron constituir una clase inferior en contraste con la presencia de una elite, como parece ser el caso de Capachica. Durante la conquista inca del Collasuyu muchos jefes puquina fueron masacrados, lo que contribuyó a debilitar al grupo mientras que se sellaba la alianza inca-callahuaya. Numerosos puquinahablantes fueron reducidos por los inca y estos vencidos sirvieron de mano de obra, de tal manera que algunos pudieron entrar en la categoría de yanacunas uru. En estas condiciones, estos individuos, que vivían en tierra pacaje, tuvieron que aprender el idioma aimara que ignoraban hasta ese entonces.

Los aimara —al menos los de la región lupaca— se aliaron con los inca y fueron los que despojaron a los puquinahablantes de sus centros de culto. La implantación del linaje de Viracocha en Copacabana y el control que ejerció sobre las minas de Carabuco-Carabaya demuestran hasta qué punto los dioses y riquezas de los puquina eran codiciados por los inca. En todo caso, la reconstitución de la historia de los puquinahablantes y de su antiguo territorio tan solo puede ser parcial. Las categorías tributarias españolas no los tomaron en cuenta como tales y fueron contados los curas de indios que aprendieron su idioma, de tal modo que fueron condenados a expresarse en otras lenguas, y sentenciaron al suyo a una lenta pero segura desaparición.

Notas

¹ El presente trabajo se basa en muchos de mis artículos anteriores acerca de los puquina que están en la bibliografía citada aquí y que empecé a publicar a partir de 1975. La primera versión de este trabajo fue entregada a la redacción del *Boletín de Arqueología PUCP* en junio de 2010.

² Agradezco a Willem Adelaar por las conversaciones que mantuvimos acerca del puquina y por haberme prestado un artículo suyo en prensa.

³ «porque aunque en el Perú se platica y habla comúnmente la general que llaman del Inca, hay en provincias y lugares particulares de indios otras lenguas diferentes que no entienden los que saben la general, como en España la vizcaína, portuguesa y catalana y otras».

⁴ Bertonio designaba como «coli» a las poblaciones del Colesuyo (Bouysse-Cassagne 1987: 229).

⁵ «Volviendo al Inca Manco Capac, decimos que después de haber fundado la ciudad del Cozco en las dos parcialidades que atrás quedan dichas, mando fundar otros muchos pueblos; y es así, que al oriente de la ciudad, de la gente que por aquella banda atrajo, en el espacio que hay hasta el río Paucartampu, mando poblar a una y a otra banda del camino real del Antisuu trece pueblos, y no los nombramos por escusar prolijidad: casi todos son de la nación llamada Poques» (Garcilaso de la Vega 1963 [1609]: libro I, cap. XX, 32-33).

⁶ La cita completa es como sigue: «Mamaguaco dio a un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayillos y matolo y abriole de presto y sacole los bofes y el corazón y a vista de los demás del pueblo hinchó los bofes soplandolos y visto por los indios del pueblo aquel caso tuvieron gran temor e con el miedo que habían tomado luego en aquella hora se fueron huyendo al valle que llaman el día de hoy Gualla de donde han procedido los indios que el día de hoy benefician la coca de Gualla [...]». Tengo una deuda de agradecimiento con Erwan Duffait por sus fructíferas sugerencias.

⁷ «escogi la lengua e frasis castellana aymara, colla, puquina conde, yunga, quichua ynga, uanca, chinchaysu, yauyo, andesuyo, condesuyo, collasuyo, cañari, cayampi, quito».

⁸ «y los yndios uanca bilcas, poma tambos, poquina collas, chinchay cocha, quito, cunti, cullaua, uachimi, yunga, oro colla, poquina colla, son muy morenetes, de talle feo, ancho bozalotes como negro de Guinea de muy uella talle y de obra feos, bozalotes, sucios, haraganes, ladrones, mentirosos, como dicho tengo, como indios uayllas en todo este reyno» (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615-1616]: 901).

⁹ El 26 de mayo de 2011, Rodolfo Cerrón-Palomino me remitió su artículo *La lengua particular de los incas según Garcilaso* después de haber leído la primera versión de esta contribución que mandé a la redacción del *Boletín de Arqueología PUCP* en junio de 2010. Su trabajo me sirvió para precisar mis ideas en cuanto a la eventual presencia de los puquina en el Cuzco, por lo que le manifiesto aquí mi agradecimiento.

¹⁰ Según Santa Cruz Pachacuti, las provincias de puquinas y collas habrían comprendido desde el Vilcanota y Chacamarca y habrían ocupado los umasuyos de Urancolimes, Hachacachi, Uancani, Asillo y Azángaro, así como los Taracos. De acuerdo con la *Probanza de los incas nietos de conquistadores* publicadas por Rowe (1985), la provincia del Collao habría abarcado desde el área del Vilcanota y habría incluido, asimismo, las fortalezas de Collagua, Arapa y Pucara.

¹¹ Además, como lo demostró acertadamente Saignes, las regiones de Madre de Dios y del Beni fueron culturalmente complejas desde el punto de vista lingüístico no solo porque se hablaba una gran diversidad de idiomas, sino porque se llegó, incluso, a hablar una especie de idioma mixto como el aimara-chuncho (Saignes 1984: 115).

¹² Agradezco a Cesar Itier y Rodolfo Cerrón-Palomino por sus advertencias sobre la lengua callahuaya.

¹³ Esta repartición dio probablemente lugar, en su momento, a un juego ritual de *aillu* semejante al que permitió la adquisición de la provincia Pacaj por el Inca, pero solo llegó hasta la actualidad el famoso relato consignado por Cobo —y estudiado por Zuidema (1967) que constituye la segunda fase del ritual y que cuenta cómo, jugando con uno de sus hijos, Tupac Yupanqui perdió los pueblos recientemente conquistados de Nuñoa, Asillo, Azángaro y Pucara, que pasaron a este hijo bajo el nombre de *aylluscas* (Cobo 1964 [1653]: vol. 2, libro 14, cap. 9, 255). Este relato forma parte de una ficción de la transmisión legal de su propiedad privada y de organización de la mano de obra minera, como se puede entender gracias a los dos documentos complementarios citados.

¹⁴ La presencia de veedores encargados de la producción minera puestos por el Inca en las minas está confirmada por la declaración de un viejo indio del valle de Yucay, Anton Siguan, originario de Ayavilca, quien contestó a los informadores del virrey Toledo —que, en 1571, encuestaron sobre las costumbres y el gobierno de los inca— «que su padre mandaba y gobernaba en el Kollao los pueblos de Azangaro, Oruro Asillo por orden de Topa Ynga Yupanqui» (Anónimo 1920: 126-127).

¹⁵ Antes de la conquista inca del Collasuyo, los Colla habían adorado al Sol y la declaración que hizo el Colla Capac en las bodas de Viracocha dejaba en claro una bipartición religiosa y simbólica entre él y el Inca: «Tu rey del Cuzco; yo soy rey de Colla; beberemos, comeremos hablaremos. Que nadie [hable]. Yo [estoy sentado] sobre plata; Tu [estas sentado] sobre oro. Tu [adoras] a Viracocha Creador del Mundo yo [adoro] al sol» (traducción de C. Itier en Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [c. 1615]: 146-147). Dioses y minerales distintos parecían diferenciar a los dos poderosos jefes, pero se ignora si esta distinción tuvo implicancias de otra índole.

¹⁶ «Como se enamora el ynga de las señoras principales de los collasuyus canchis y pacajes [...]. Volvía a la señora coya con selos [...] Fue muy enamorado este dho ynga de las mugeres Capacome y de uaro (p. 81). Esta señora fue muy bizarra hermosa, de puro gorda quedo fea que todos de la casta son gordisimos y floxos encapaces pusilanimos pero rrica gente llamase Colla Capac» (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615-1616]: 157).

¹⁷ «Andaba en traje de Inka, solamente se diferenciaba del verdadero señor y Rey de ellos, en traer la borla a un lado, que solo al Inka pertenecía traerle sobre la frente» (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 67).

¹⁸ Acerca de este aspecto, agradezco a Willem Adelaar por las fructíferas conversaciones que tuvimos ocasión de mantener.

¹⁹ En otro capítulo de su memorial, Cárdenas reiteró que «una vez un demonio con nombre del idolo llamado *capac iqui* que quiere decir rico señor, habló a muchos indios que le estaban adorando, y les dixo entre otros herrores que era maior pecado no servir al tiniente que la borracheras [...]» (BNM: exp. 3198).

1. FUENTES MANUSCRITAS

Archivo General de Indias (AGI). Sevilla

s.f. Copia de los curatos y doctrinas q[ue] se p[ro]veen por el patronazgo real en este ob[is]pado de La Plata, y en q[ue] lenguas [h]an de s[e]r instructos los doctrinantes p[ar]a mejor predicar el evangelio de Jesuchristo y su doctrina christiana. Indiferente General, 532.

Biblioteca Nacional de Madrid (BNM). Madrid

1632 Relación que Fray Bernardino de Cardenas del orden de San Francisco legado del concilio provincial argentino hizo al Rey. Expediente 3198.

2. REFERENCIAS

Acosta, J. de

1987 *Historia natural y moral de las Indias* (edición de J. Alcina Franch), Crónicas de América 34, Historia 16, Madrid. [1588]

Adelaar, W. H. F. y S. van de Kerke

2006 The Puquina and Leko Languages, ponencia presentada al simposio «Advances in South American Historical Linguistics», 17 al 18 de julio, 2006, en el 52.º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla.

2009 La lengua puquina, en: M. Crevels y P. C. Muysken (eds.), *Las lenguas de Bolivia. Tomo I, Ámbito Andino*, 125-146, Plural, La Paz.

Albarracín-Jordán, J.

1996 *Tiwanaku: arqueología regional y dinámica segmentaria*, Plural, La Paz.

Álvarez, B.

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: memorial a Felipe II* (edición de M. del C. Rubio, J. J. R. Villarrías Robles y F. del Pino Díaz), Crónicas y Memorias, Polifemo, Madrid.

Anónimo

1920 Informaciones del virrey Toledo. Verificados en Jauja, Cuzco, Guamanga y Yucay, en: *Informaciones sobre el antiguo Perú (crónicas de 1533 a 1575)* (edición de H. H. Urteaga), Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Segunda serie, vol. 3, Imprenta y Librería Sanmartí y Compañía, Lima.

Arriaga, P. J.

1970 Carta Annuá del P. Pablo Joseph de Arriaga, por comisión al P. Claudio Aquaviva, Lima, 6 de abril de 1594, en: A. de Egaña (ed.), *Monumenta Peruana V*, 338-484, Monumenta Historica Societatis Iesu 102, Roma.

Barriga, V. M.

1941 *Memorias para la historia de Arequipa: relaciones de la visita al Partido de Arequipa por el Gobernador-Intendente don Antonio Álvarez y Jiménez*, tomo I, Biblioteca Arequipa, La Colmena, Arequipa.

1952 *Memorias para la historia de Arequipa: relaciones de la visita al Partido de Arequipa por el Gobernador-Intendente don [c. 1562] Antonio Álvarez y Jiménez*, tomo IV, Biblioteca Arequipa, La Colmena, Arequipa.

Bauer, B. S. y C. S. Stanish

2001 *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes: The Islands of the Sun and the Moon*, University of Texas Press, Austin.

Berenger R. y P. Dauelsberg

1989 El Norte Grande en la órbita de Tiwanaku (400 a 1200 d.C.), en: J. Hidalgo, V. Schiapacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate y I. Solimero (eds.), *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista*, 129-180, Andrés Bello, Santiago.

Berthelot, J.

1977 Une région minière des Andes péruviennes: Carabaya inca et espagnole, 1480-1630, tesis de doctorado, Ecole des hautes études en sciences sociales, Université de Paris X, Paris.

Bertonio, L.

- 1984 *Vocabulario de la lengua aymara*, reimpresión facsimilar, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social/ [1612] Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo Nacional de Etnografía y Folklore, Cochabamba.

Betanzos, J. D. de

- 1987 *Suma y narración de los incas* (prólogo, transcripción y notas por M. del C. Martín Rubio; estudios preliminares de [1551- H. Villanueva, D. Ramos y M. del C. Martín Rubio), Atlas, Madrid.
1557]

Bouysson-Cassagne, T.

- 1975 Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI, en: N. D. Cook (ed.), *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo* (introducción y versión paleográfica de N. D. Cook y estudios de A. Málaga), 312-328, Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- 1978 L'espace aymara: Urco et Uma, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33 (5-6), 1057-1080.
- 1980 Les hommes d'en haut: rapports sociaux et structures spatio-temporelles chez les Aymaras (XV-XVIIe siècles), 2 tomos, tesis de doctorado, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- 1987 *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, Instituto de Historia Social de Bolivia/Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz.
- 1988 *Lluvias y cenizas: dos Pachacuti en la historia*, Instituto de Historia Social de Bolivia, La Paz.
- 1989 Hablar cristiano: tácticas lingüísticas españolas en el Collasuyu del siglo XVI, en: *Actas del Coloquio El mundo bajo-medieval, renacentista castellano y el mundo andino*, 25, Córdoba.
- 1992a El lago Titicaca y los grupos étnicos, en: Actes du IIe Congrès International d'Ethnohistoire Andine, *Historia y Cultura* 20, 129-141.
- 1992b Le lac Titicaca: histoire perdue d'une mer intérieure, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 21 (1), 89-159.
- 2005 El Sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII), en: P. Kaulicke, G. Urton y I. Farrington (eds.), *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas*, *Boletín de Arqueología PUCP* 8 (2004), 59-97.
- 2008 Minas del Sol, del Inca y de la gente. Potosí en el contexto prehispano de las minas del Kollasuyu, en: J. P. Cruz y J.-J. Vacher (eds.), *Mina y metalurgia en los Andes del sur: desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, 273-301, Actes y Memoires de l'Institut Français d'Études Andines 23, Institut de Recherche pour le Développement/ Instituto Francés de Estudios Andinos, Sucre/Lima.
- e.p. a Cultos y alucinógenos en dos regiones de piedemonte andino: Carabaya y Vilcabamba, para publicarse en: *Andes-Amazon and their Transformations: Comparisons, Connections and Frontiers* (20th-23rd September, 2006), Univ. St. Andrews, Scotland.
- e.p. b Endoctriner, normaliser, discriminer: l'utopie jésuite de Juli (XVe-XVIIe siècle) in *Hommage à Nathan Wachtel*, EPESS.
- e.p. c Dialogues de sourds, dialogue de l'évangélisation, para publicarse en: *Nouveaux chrétiens*, publication de l'Université de Paris –ouest.

Cáceres, F. de

- 1965 Información sobre las minas de Carabuco, del visitador Francisco de Cáceres [1573], en: M. Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 2, 69, Atlas, Madrid.

Calancha, A.

- 1974- *Corónica moralizada* (transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índices de I. Prado Pastor), 6 vols., Uni-
1981 versidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
[1638]

Capriles, J. M.

2002 Intercambio y uso ritual de fauna por Tiwanaku: análisis de pelos y fibras de los conjuntos arqueológicos de Amaguaya, Bolivia, *Estudios Atacameños* 23, 33-51.

Cereceda, V.

1987 Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *Tinku*, en: T. Bouyasse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, 133-231, Instituto de Historia Social de Bolivia, La Paz.

Cerrón-Palomino, R.

1999 Tras las huellas del aimara cuzqueño, *Revista Andina* 33, 137-161.

2001 El origen centroandino del aimara, en: P. Kaulicke y W. H. Isbell (eds.), *Huari y Tiwanaku: modelos vs. evidencias. Primera parte*, *Boletín de Arqueología PUCP* 4 (2000), 131-142.

2005 El aimara como lengua oficial de los incas, en: P. Kaulicke, G. Urton y I. Farrington (eds.), *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas. Tercera parte*, *Boletín de Arqueología PUCP* 8 (2004), 9-21.

2012 Unravelling the Enigma of the 'Particular Language' of the Incas, en: P. Heggarty y D. G. Beresford-Jones (eds.), *Archaeology and Language in the Andes*, 265-294, *Proceedings of the British Academy* 173, Oxford University Press, London.

Cieza de León, P.

1984 *Crónica del Perú. Primera parte* (introducción de F. Pease G.-Y., nota de M. Maticorena), Clásicos Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú/Academia Nacional de la Historia, Lima.

Cobo, B.

1964 Historia del Nuevo Mundo, en: *Obras del padre Bernabé Cobo* (edición y estudio preliminar de F. Mateos), Biblioteca de Autores Españoles XCI-XCII, Atlas, Madrid.

Cook, N. D. (ed.)

1975 *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo* (introducción y versión paleográfica de N. D. Cook; estudios de A. Málaga Medina y T. Bouyasse-Cassagne), Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones, Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Créqui Monfort, G. de y P. Rivet

1925-1927 La langue Uru ou Pukina, *Journal de la Société des Américanistes* 17, 211-244; 18, 111-139; 19, 57-116.

Díez de San Miguel, G.

1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año de 1567* (versión paleográfica de la visita y una biografía del visitador de W. Espinoza Soriano), Documentos Regionales para la Etnología y Etnohistoria Andinas 1, Casa de la Cultura del Perú, Lima.

1965 Información sobre las minas de Carabuco, en: M. Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 2, Atlas, Madrid.

Duviols, P.

1986 *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, Archivos de Historia Andina 5, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

Farrington, I. y J. Zapata

2005 Nuevos cánones de arquitectura inka: investigaciones en el sitio de Tambokancha-Tumibamba, Jaquijahuana, Cuzco, en: P. Kaulicke, G. Urton y I. Farrington (eds.), *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas etnohistóricas. Segunda parte*, *Boletín de Arqueología PUCP* 7 (2003), 57-77.

Garcilaso de la Vega, I.

1963 Comentarios reales de los Incas, en: *Obras completas*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 2, Atlas, Madrid.

Gisbert de Mesa, T., S. Arce y M. Cajías

1987 *Arte textil y mundo andino*, Gisbert, La Paz.

Grasserie, R. de la

1894 *Langue puquina: textes contenus dans le Rituale seu Manuale Peruanum de Geronimo de Oré*, Jean Maisonneuve, Paris.

Guaman Poma de Ayala, F.

1980 El primer nueva corónica y buen gobierno (edición de J. V. Murra y R. Adorno; traducción de G. L. Urioste), 3 vols., Siglo XXI, México, D.F.
[1615-1616]

Kolata, A. L.

1993 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*, The Peoples of America, Blackwell, Cambridge.

Korpisaari, A. y J. Sagárnaga

2007 Investigaciones arqueológicas en la isla Pariti, Bolivia: temporadas de campo 2004, 2005 y 2006, *Chachapuma* 1, 7-29.

Korpisaari, A. y M. Pärssinen

2005 *Pariti: isla, misterio y poder: el tesoro cerámico de la cultura Tiwanaku*, Embajada de Finlandia, La Paz.

Lizárraga, R. de

1987 *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Crónicas de América, Historia 16, [1605] Madrid.

Llagostera, A.

2004 *Los antiguos habitantes del salar de Atacama: prehistoria atacameña*, Pehuen, Santiago.

Loza, C.

2004 *Kallawayá: reconocimiento mundial a una ciencia de los Andes*, UNESCO/Viceministerio de Cultura/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz.

Molina, C. de (El Cuzqueño)

1989 *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (edición de H. Urbano y P. Duviols), Crónicas de América 48, Historia [1572] 16, Madrid.

Murra, J. V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1991 Los cultivadores aymara de la hoja de coca: dos disposiciones administrativas (1568-1570), en: J. V. Murra (ed.), *Visita de los valles de Songo en los yunka de coca de la Paz (1568-1570)*, Colección Economía Quinto Centenario. Monografías, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Murúa, M. de

1946 *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* (introducción, notas y arreglo de C. Bayle, S.J.), Biblioteca Misionaria Hispánica 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid.

Ocaña, D. de

1969 *Un fascinante viaje por la América hispana del siglo XVI*, Studium, Madrid.

Oré, L. J. de

1607 *Rituale seu manuale peruanum*, Nápoles.

Owen, B. D. y P. Goldstein

2002 Tiahuanaco en Moquegua: interacciones regionales y colapso, en: P. Kaulicke y W. H. Isbell (eds.), Huari y Tiwanaku: modelos vs. evidencias. Segunda parte, *Boletín de Arqueología PUCP* 5 (2001), 169-188.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de Santacruz

1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (estudio etnohistórico y lingüístico de P. Duviols y C. Itier), Instituto [c. 1615] Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

Paredes, M.

- 2005 Prácticas funerarias incaicas en Sacsayhuamán: enterramientos ceremoniales y complejo funerario, en: P. Kaulicke, G. Urton y I. Farrington (eds.), *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas etnohistóricas. Segunda parte*, *Boletín de Arqueología PUCP* 7 (2003), 79-111.

Pärssinen, M.

- 1992 *Tawantinsuyu: The Inca State and its Political Organization*, *Studia historica* 43, Societas Historica Finlandiae, Helsinki.

- 2005 *Caquiaviri y la provincia Pacasa: desde el alto Formativo hasta la conquista española (1-1533)*, Colección Maestría en Historias Andinas y Amazónicas 6, Universidad Mayor de San Andrés, Maestría en Historias Andinas y Amazónicas/Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia, CIMA, La Paz.

Pizarro, P.

- 1965 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, *Crónicas del Perú*, vol. 5, Biblioteca de Autores Españoles CLXVIII, Atlas, Madrid.

Platt, T., T. Bouyasse-Cassagne y O. Harris

- 2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural/University of St. Andrews/University of London/Interamerican Foundation/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz.

Polo de Ondegardo, J.

- 1916 *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas por el licenciado Polo de Ondegardo seguidas de las instrucciones de los concilios de Lima* (notas biográficas y concordancia de H. Urteaga; biografía de C. A. Romero), Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, vol. III, Sanmartí, Lima.

Ponce Sanginés, C.

- 1981 *Tiwanaku: espacio, tiempo, cultura. Ensayo de síntesis arqueológica*, 4.ª ed., Los Amigos del Libro, La Paz.

Quipucamayos

- 1974 *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas [por] Collapiña, Supno y otros quipucamayos* (prólogo [1608] y colofón de J. J. Vega), Colección Clásicos Peruanos, Editorial Jurídica, Lima.

Ramos Gavilán, A.

- 1976 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*, [1621] 2.ª ed., Academia Boliviana de la Historia, Universo, La Paz.

Rostworowski de Diez Canseco, M.

- 1962 Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el incario, *Revista del Museo Nacional* 31, 130-159.

- 1970 El repartimiento de doña Beatriz Coya en el valle de Yucay, *Historia y Cultura* 4, 153-267.

- 1985-1986 La tasa toledana de Capachica de 1575, *Revista Histórica* 35, 43-79.

Rowe, J. H.

- 1985 Probanza de los incas nietos de conquistadores, *Histórica* 9 (2), 193-245.

Sagárnaga, J. y A. Korpisaari

- 2007 Hallazgos en la isla de Pariti echan nuevas luces sobre los «chachapumas» tiwanakotas, *Chachapuma* 2, 5-28.

Saignes, T.

- 1984 Quiénes son los callahuayas. Nota sobre un enigma etnohistórico, en: T. Gisbert y P. Seibert (eds.), *Espacio y tiempo en el mundo callahuaya*, 111-129, Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Santos Escobar, R.

- 1984 *Probanza de los Incas Aucaylli de Copacabana*, Colección de Folletos Bolivianos de Hoy, vol. II (8), Hoy, La Paz.

- 1987 *La contribución de Apu Chalco Yupanqui, gobernador del Kollasuyu en la expedición de Diego de Almagro a Copiapó, principio de Chile*, Colección de Folletos Bolivianos de Hoy, vol. III (24), Siglo, La Paz.

- 1989 Información y probanza de Fernando Kollatupaj, Onofre Maskapongo y Juan Pizarro Limachi, Inkas de Copacabana: siglo XVII, *Historia y Cultura* 16, 3-19.
- Sarmiento de Gamboa, P.**
1942 *Historia de los Incas*, Hórreo 10, Emecé, Buenos Aires.
[1572]
- Smith, C. T., W. M. Denevan y P. Hamilton**
1968 Ancient Ridged Fields in the Region of Lake Titicaca, *Geographical Journal* 134, 353-367.
- Stanish, C. S.**
2002 Formación estatal temprana en la cuenca del lago Titicaca, Andes surcentrales, en: P. Kaulicke y W. H. Isbell (eds.), Huari y Tiwanaku: modelos vs. evidencias. Segunda parte, *Boletín de Arqueología PUCP* 5 (2001), 189-215.
- Szeminski, J.**
1990 Un texto en el idioma olvidado de los inkas, *Histórica* 14 (2), 379-389.
- Temple, E. D.**
1937 La descendencia de Huayna Cápac (I), *Revista Histórica* 11, 93-165.
1939 La descendencia de Huayna Cápac (II), *Revista Histórica* 12, 204-245.
- Torero, A.**
2002 *Idiomas de los Andes: lingüística e historia*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Horizonte, Lima.
- Valcárcel, L. E.**
1935 Sajsawaman redescubierto III, *Revista del Museo Nacional* 4 (2), 161-203.
- Vázquez de Espinosa, A.**
1969 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Biblioteca de Autores Españoles CCXXXI, Atlas, Madrid.
[1629]
- Vega, E. de la y C. S. Stanish**
2003 Los centros de peregrinaje como mecanismos de integración política en sociedades complejas del altiplano del Titicaca, en: P. Kaulicke, G. Urton y I. Farrington (eds.), Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas. Primera parte, *Boletín de Arqueología PUCP* 6 (2002), 265-275.
- Wachtel, N.**
1990 *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie XXè-XVIè siècle. Essai d'histoire régressive*, Gallimard, Paris.
- Wassen, S. H.**
1972 A Medicine-Man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia, *Etnologiska Studier* 32, 8-114.
- Zuidema R. T.**
1967 El juego de los ayllus y el Amaru, *Journal de la Société des Américanistes* 56 (1), 41-51.