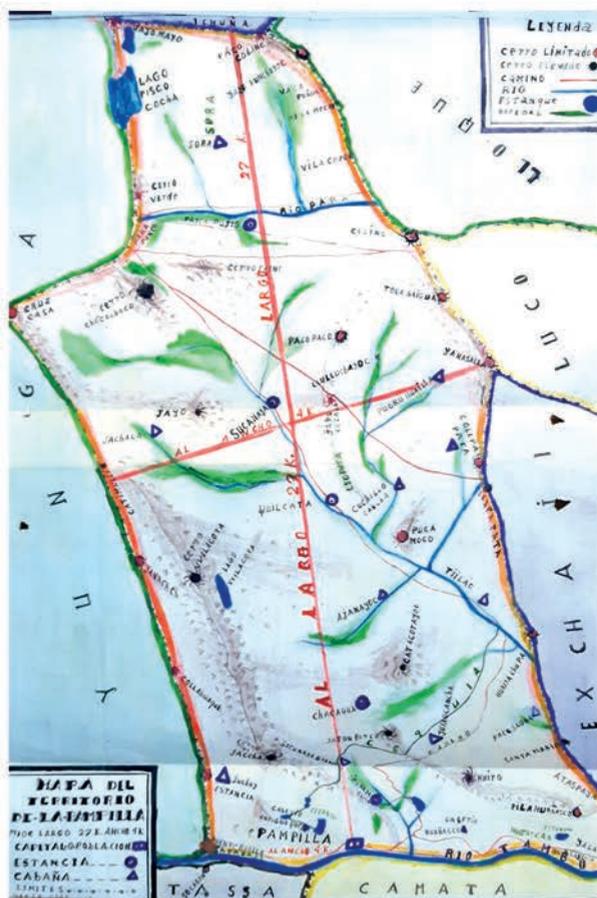


revista andina 60



*Catástrofes naturales
en Sudamérica moderna
(hasta c. 1820).*

Recuento bibliográfico

*Reconocimiento de comunidades
y procesos de propiedad en sierra
de Moquegua, siglos XIX y XX*

*Raro remedio. Un manuscrito
con características especiales
en los Archivos Musicales
del Seminario San Antonio
Abad del Cuzco*

*Representaciones andino-amazónicas
de primates simiformes*

Lenguas Amazónicas Surandinas

Cuzco, Perú
Segundo semestre de 2023

revista andina 60

Revista Andina

Es una publicación del Centro de Estudios Regionales Andinos
Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú

Director General CBC

Carlos Herz Sáenz

Director de Revista Andina

Alejandro Diez Hurtado

Editora de Revista Andina

Anael Pilares Valdivia

Comité Científico

Reiner Tom Zuidema (†)

John Earls. Pontificia Universidad Católica del Perú

Marisol de la Cadena. Universidad de California, Davis

Imelda Vega-Centeno. Centro Bartolomé de Las Casas

Donato Amado Gonzales. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (†)

Marco Curatola. Pontificia Universidad Católica del Perú

Cecilia Mendez. UC Santa Bárbara

Bruce Mannheim. Universidad de Michigan

Charles Walker. Universidad de California, Davis

Comité Editorial

Rodrigo Arce. Centro Bartolomé de Las Casas

Nicanor Domínguez. Pontificia Universidad Católica del Perú

Vera Tyuleneva. Universidad San Martín de Porres

Andrés Estrada. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Corrección de textos

Ricardo Vásquez

Diagramación

Royer Capcha Quejias

Los manuscritos y los libros para reseñar pueden ser enviados a

Revista Andina

Pasaje Pampa de la Alianza 164, Cuzco, Perú, Apartado 477

Telefax: (51-84) 245415, e-mail: revistaandina@apu.cbc.org.pe

<https://revista.cbc.org.pe/>

Revista Andina no devolverá textos no solicitados ni mantendrá necesariamente
correspondencia sobre ellos.

revista andina

artículos,
notas y
documentos

Stuart Schwartz y Charles Walker

**Catástrofes naturales en América del Sur
(hasta c. 1820) Recuento bibliográfico** 9

Alejandro Diez Hurtado

**Reconocimiento de comunidades y procesos
de propiedad en sierra de Moquegua, siglos
XIX y XX** 45

artículos, notas y documentos	Ivan Zignaigo del Pino	
	Raro Remedio: Un manuscrito con características especiales en los Archivos Musicales del Seminario San Antonio Abad del Cuzco	67
	Rodolfo Sánchez Garrafa	
	Representaciones andino-amazónicas de primates simiformes	97

ensayos	Svenja Pesch	
	Lenguas Amazónicas Surandinas	125

Diseño de portada: Yadira Hermoza Ricalde
Diagramación: Royer Capcha Quejias

Fotografía de portada: Alejandro Diez.

Fuente: Informe Samaniego, Expediente de la Comunidad de Calacoa y Bellavista, ADRAM

Copyright: Derechos reservados por el Centro Bartolomé de Las Casas

No está permitida la reproducción total o parcial del contenido de la revista sin permiso del editor.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nro. N.º 2024-01163

ISSV: PE-0259-9600

ISSN: 0259-9600 (Impresa)

ISSN: 1609-9583 (En línea)

Catástrofes naturales en América del Sur (hasta c. 1820) Recuento bibliográfico

Stuart Schwartz y Charles Walker

Yale University y University of California, Davis

Orcid: 0000-0002-5653-5704 y Orcid: 0000-0003-2389-9381

Recibido: 10 de julio de 2023

Aceptado: 05 de agosto de 2023

Resumen

En este texto, dos especialistas hacen una revisión exhaustiva de la producción académica (principalmente en libros y artículos), sobre los desastres “naturales” ocurridos en la época colonial, especialmente en la zona andina y América del Sur. Originalmente publicado en Oxford Bibliographies (en una versión más extensa), Schwartz y Walker evalúan y discuten el creciente interés en la historia del clima y del medio ambiente, corrientes relativamente recientes, pero también obras clásicas sobre los terremotos, hambrunas, inundaciones y otras catástrofes. Además, el artículo incorpora colecciones de fuentes y otras contribuciones.

Palabras clave: desastres, sequías, inundaciones, terremotos, plagas, historia de ciencia, discursos coloniales, los andes.

Abstract

In this text, two specialists conduct a thorough review of academic production (mainly in books and articles) on “natural” disasters that occurred in the colonial era, especially in the Andean region and South America. Originally published in Oxford Bibliographies (in a more extensive version), Schwartz and Walker evaluate and discuss the growing interest in the history of climate and the environment, relatively recent trends, but also classic works on earthquakes, famines, floods, and other catastrophes. Additionally, the article includes collections of sources and other contributions.

Keywords: disasters; droughts, floods, earthquakes, pests, history of science, colonial discourses, the Andes.

En el último medio siglo, el estudio de las «catástrofes naturales» ha generado una amplia literatura en varios campos científicos y sociales, así como en los estudios culturales y las humanidades. El campo es por naturaleza interdisciplinario, ya que los historiadores del medio ambiente parten de las ciencias y dialogan con ellas, mientras que la microhistoria debe mucho a la antropología y al análisis literario. Uno de los logros es el descubrimiento de una variedad de nuevas fuentes que van desde conjuntos de datos y otros materiales cuantitativos hasta relatos de primera mano. Las catástrofes a gran escala plantean preguntas sobre las causas, las vulnerabilidades comparativas y las reacciones del Estado y la sociedad. No es de extrañar que los desastres contemporáneos fomenten la investigación sobre las catástrofes históricas. Terremotos masivos como los que asolaron México en 1986 o Haití en 2010 impulsaron una renovada atención a la sismología, mientras que las sequías y las inundaciones dirigieron la atención al cambio climático. Gran parte de los estudios revisados aquí contribuyen a los debates sobre la vulnerabilidad, el medio ambiente y la sociedad en la América Latina contemporánea. También participan en el debate recurrente sobre si los desastres son «naturales» o provocados por el hombre. Prácticamente, todos los estudiosos se sitúan en algún punto intermedio, subrayando y explorando la relación entre los peligros naturales y el comportamiento humano. Se incluye solo una muestra muy selectiva de obras que pueden ser útiles para los investigadores interesados en la época moderna temprana y, en particular, en América Latina, y en especial en la región andina, así como un pe-

queño número de obras teórica y metodológicamente influyentes sobre Europa y la historia global. Las selecciones incorporan trabajos más antiguos, tanto clásicos como publicaciones menos conocidas, y una importante selección de estudios más contemporáneos en este campo de rápido crecimiento. Teoría e historiografía

La literatura sobre los desastres en la América Latina colonial se ha beneficiado y ha contribuido a una serie de debates sobre la relación entre el clima y la sociedad. Especialmente influyentes en la creación de este campo, fueron estudiosos franceses como Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy Ladurie y Jean Delumeau. En los últimos cincuenta años, una extensa literatura comenzó a sugerir enfoques culturales y sociológicos sobre los efectos de las calamidades de diversos tipos en los individuos y las sociedades. En un libro clásico, Sorkin (1968) combinó las explicaciones humanas y naturales de las catástrofes. Barkun 1986 exploró la relación entre las catástrofes y los movimientos milenarios. Posteriormente, se ha desarrollado un enfoque teórico que cuestiona la relación de los fenómenos naturales con las vulnerabilidades y la resistencia de la sociedad en la producción de calamidades como puede verse en Oliver-Smith (2019), García Acosta (2000) (y sus muchas otras publicaciones) y Bankoff (2003). Los debates académicos sobre la fluctuación del clima y, en concreto, sobre la Pequeña Edad de Hielo (1300-1850) abrieron un nuevo terreno para los historiadores medioambientales. Fagan (2000) ofrece una visión general muy amena de la Pequeña Edad de Hielo. Parker (2013) escribió una conmovedora historia del papel del clima en la Europa del siglo XVII y sus múltiples crisis, mientras que White (2017) examina el impacto del clima en la conquista europea de América del Norte. Martin (2011) ofrece un relato del desarrollo de la meteorología antes de la Ilustración, especialmente valioso para los debates sobre el método científico.

BANKOFF, Gregory. 2003. *Culturas del desastre. Societies and Natural Hazard in the Philippines*. Londres: Routledge Curzon.

Bankoff es un destacado teórico moderno de las catástrofes que se ha convertido en uno de los principales exponentes de las «vulnerabilidades» de la sociedad, más que de los propios peligros como causa de las catástrofes.

Pruebas Arqueológicas

BARKUN, Michael. 1986. *El desastre y el milenio*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Michael Barkun es un politólogo que sugiere que los movimientos milenaristas han sido generados a menudo por catástrofes físicas o sociales que provocaron un pensamiento apocalíptico. Su libro es más un estudio político y antropológico que medioambiental.

FAGAN, Brian. 2000. *The Little Ice Age: How Climate Made History, 1300-1850*. Nueva York: Basic Books.

Esta popular historia del enfriamiento climático de finales del Holoceno, la Pequeña Edad de Hielo, tiene cuidado de no hacer del clima un factor determinante de la historia, sino un factor importante y una posible influencia en una amplia variedad de acciones humanas. Las pruebas y los ejemplos presentados proceden en su mayoría de Europa y del hemisferio norte, pero el libro es útil para los latinoamericanistas por su presentación de las condiciones climáticas generales del periodo.

GARCÍA ACOSTA, Virginia (coord.). 2000. *Estudios históricos sobre desastres naturales en México*. Ciudad de México: CIESAS.

El libro consta de cinco excelentes ensayos sobre el estado de la cuestión realizados por destacados especialistas, así como una valiosa introducción de García Acosta y Antonio Escobar. Los ensayos abarcan los enfoques teóricos de los desastres (García Acosta), la relación sequía-hambre en el México colonial (Luz María Espinosa Cortés), los enfoques históricos de los desastres naturales, siglos XVIII y XIX (América Molina del Villar), las crisis agrícolas del siglo XIX (Escobar) y las ciencias sociales y los desastres (Jesús Manuel Macías).

OLIVER-SMITH, Anthony. 2019. «¿Qué es un desastre? Perspectivas antropológicas sobre una cuestión persistente». En Anthony Oliver-Smith y Suzana Hoffman (eds.), *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective* (2.^a ed., pp. 18-34). Londres: Routledge.

Anthony Oliver-Smith es un destacado estudioso que trata de definir los términos y conceptos utilizados para analizar las catástrofes. Preocupado principalmente

por las teorías y definiciones de las ciencias sociales sobre las catástrofes contemporáneas, subraya un sesgo cultural occidental en la definición y el estudio de las catástrofes y discute la idea de que una catástrofe no es un fenómeno físico anormal, sino que es el resultado de políticas y consideraciones políticas y sociales que preceden o persisten durante y después del suceso.

PARKER, Geoffrey. 2013. *Crisis global: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*. New Haven, CT: Yale University Press.

Este libro es una vuelta al gran debate sobre la «crisis del siglo XVII». Se centra en los efectos globales de la Pequeña Edad de Hielo y en un intenso ciclo El Niño Oscilación del Sur (ENSO en inglés) en la década de 1640, como fuerza crucial para los trastornos. A esta profunda investigación y muy bien documentada, pero descomunal en tamaño y detalles, los lectores pueden acceder por medio de su excelente síntesis en el artículo del mismo autor «Crisis y catástrofe: The Global Crisis in the Seventeenth Century Reconsidered». *American Historical Review*, vol. 113, n.º 4, 1053-1079, 2008 y el foro que lo acompaña.

SOROKIN, Pitirim Aleksandrovič. 1968. *Man and Society in Calamity: The Effects of War, Revolution, Famine, Pestilence Upon Human Mind, Behavior, Social Organization and Cultural Life*. Westport, CT: Greenwood Press.

Es un libro clásico en este campo de los efectos sociales y psicológicos de todo tipo de catástrofes del sociólogo ruso emigrado. En cierto modo, su fusión de catástrofes antropogénicas y «naturales» anticipó las tendencias actuales entre los historiadores y los científicos sociales.

WHITE, Sam. 2017. *A Cold Welcome: The Little Ice Age and Europe's Encounter with North America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Utilizando los efectos de la Pequeña Edad de Hielo para explicar las dificultades y los fracasos del asentamiento inglés en Plymouth y Jamestown, el autor también examina el asentamiento francés en Quebec y el español en Nuevo México y las formas en que la lucha por la supervivencia y la competencia por los recursos debido a las condiciones climáticas precipitaron los conflictos con los pueblos indígenas.

Revisiones y estudios de la literatura

La bibliografía es muy amplia y los lectores harían bien en comenzar con estas reseñas. Orientado específicamente a la Era Moderna Temprana, Juneja y Mauelshagen (2009) revisaron la producción histórica hasta esa fecha y los retos metodológicos que presenta el estudio del medio ambiente y el clima en la era anterior a la medición. McNeil (2010), en una revisión general de la historiografía ambiental, señaló a América Latina como un área en la que el interés por el campo y los avances se estaban desarrollando rápidamente. Su observación se ve reforzada en las revisiones historiográficas de Díaz y Stahle (2007), Prieto, Rojas y Castillo (2008) y con algunas reservas en Tortolero Villaseñor (2017); todas las cuales incluyen referencias a la literatura sobre desastres. Alberola Romá y Arrijoa Díaz Viruel (2020) comparan el clima extremo al que se enfrentaron Europa y Nueva España (México) a finales del siglo XVIII. La obra de González Vísquez de 1910, reeditada en 1994, es un catálogo detallado de diversos desastres en la historia de Costa Rica. Esta ejemplifica las nociones de principios del siglo XX sobre la naturaleza y la sociedad. Incer Barquero, Wheelock Román, Cardenal Sevilla y Rodríguez (2000) elaboraron una historia detallada de las calamidades en Nicaragua, destacando los beneficios de una mayor colaboración entre los académicos y los especialistas en ayuda a los desastres.

DÍAZ, Henry F., y David W. STAHL. 2007. «Clima e historia cultural en las Américas. Una visión general». *Cambio climático*, n.º 83, 1-8.

Esta visión general del campo a principios del siglo XXI es una encuesta útil que sirve de introducción a este número de *Climatic Change* que está enteramente dedicado a América Latina y contiene artículos de varios de los principales estudiosos de este campo.

JUNEJA, Monica, y Franz MAUELSHAGEN. 2007. «Desastres y sociedades preindustriales. Tendencias historiográficas y perspectivas comparativas». *Medieval History Journal*, vol. 10, n.º 1-2, 1-31.

Incluido en un número especial de esta revista dedicado a las catástrofes naturales, este importante ensayo introductorio retoma los enfoques teóricos y metodológicos del estudio histórico de las catástrofes y su relación con otros campos de investigación. Los autores abordan el creciente interés histórico por el tema que

siguió a una serie de catástrofes contemporáneas en la década de 1980, así como un marco cada vez más comparativo para los estudiosos interesados en este tema.

MCNEIL, John. 2010. «El estado del campo de la historia ambiental». *Annual Review of Environment and Resources*, n.º 35, 345-375.

Publicado en 2010, este artículo sigue siendo una guía precisa del desarrollo del campo a nivel mundial, con concentración en el sur de Asia y América Latina como áreas de considerable actividad en este campo. Curiosamente, salvo las menciones a las enfermedades y la demografía, se prestó poca atención al subcampo de las «catástrofes naturales».

PRIETO, María del Rosario, Fernando ROJAS y Leonardo CASTILLO. 2008. «La climatología histórica en Latinoamérica. Desafíos y perspectivas». *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 47, n.º 2, 147-167.

Los autores realizan una revisión historiográfica fundamental y actualizada de la meteorología histórica. El estudio incluye un análisis de las publicaciones más importantes sobre sequías, inundaciones y meteorología en general, muchas de las cuales tratan sobre la época colonial.

TORTOLERO VILLASEÑOR, Alejandro. 2017. «La escuela de los Annales y la historia ambiental de América Latina». *Historia Caribe*, vol. 12, n.º 30, 301-340.

Interesante análisis de un estudioso latinoamericano de formación francesa que se pregunta por qué la influyente escuela de los Annales pareció tener menos impacto en la historia ambiental que en la social y económica. Centrado en México, el autor demuestra, de hecho, que el impacto fue considerable.

Volúmenes editados y números especiales

Como reflejo del aumento del interés de los estudiosos y de un público más amplio, las catástrofes naturales han sido objeto de excelentes volúmenes editados desde la década de 1990. La diversidad tanto de las catástrofes en sí (desde las plagas hasta los tsunamis) como de los enfoques disciplinarios para estudiarlas dan lugar a fascinantes trabajos comparativos. El conjunto de tres volúmenes de Virginia Acosta (1996, 1997, 2007) presenta investigaciones pioneras que marcaron

el campo. Los nueve volúmenes de la revista *Desastres & Sociedad*, de 1992 a 1999 y ahora disponibles en línea, ofrecen una puerta de entrada a los debates sobre las catástrofes y la sociedad y numerosos y sólidos estudios históricos. Maskrey (1993) promovió el concepto de vulnerabilidad y pidió más diálogo entre los académicos y los responsables políticos. Johns (1999) incluye ensayos sobre Europa y América, tratando de aunar enfoques históricos y literarios. Latrubesse (2009) presenta la geología o la geomorfología, con un esfuerzo por llegar a un público amplio. México está especialmente bien representado en todos estos libros. El número especial de *Arqueología Mexicana* de 2018 es una excelente historia popular con textos e ilustraciones muy vivos. El de Alberola Romá y Arrijoa Díaz Viruell (2016) reúne estudios sobre Europa y América, con estudios de caso y atención a la historia de la ciencia. Lorenzo, Rodríguez y Marcilhacy (2019) también cubren ambos lados del Atlántico. Estas dos últimas antologías ofrecen importantes perspectivas y sugerencias metodológicas e historiográficas.

ALBEROLA ROMÁ, Armando y Luis Alberto ARRIOJA DÍAZ VIRUELL (eds.). 2016. *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica, Siglos XVII-XX*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad de Alicante.

Valiosa colección de ensayos que aborda la historia del clima y las catástrofes en el Mediterráneo e Hispanoamérica: inundaciones, sequías, terremotos, ciclones, epidemias, volcanes, etc. Más allá de estos estudios de casos, los ensayos también abarcan teorías e ideas sobre los desastres y la historia de la ciencia.

«Los desastres en perspectiva histórica». 1992-1999. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. *Desastres & Sociedad*. 9 vols.

Excelente colección de atractivos ensayos sobre diferentes facetas de los desastres, la prevención y la preparación. Bellamente ilustrados, los nueve números incluyen muchos trabajos históricos.

GARCÍA ACOSTA, Virginia (ed.). 2007. *Historia y desastres en América Latina* (3 vols.). Ciudad de México: Casa Chata/CIESAS.

Se trata de una importante colección organizada por la más prolífica y destacada especialista en desastres naturales de México. El vol. 1 contiene una serie de ensayos sobre el periodo colonial (o que lo incluyen): el movimiento de las ciudades coloniales; los terremotos en El Salvador de 1524-1919; los desastres en Guaman

Poma de Ayala; las respuestas de la sociedad en Perú; la epidemia rural en México 1737-1742; las sequías en el Brasil del siglo XVIII y los terremotos en Guatemala de 1717. Los tres volúmenes mantienen esta alta calidad y son un punto de partida esencial.

JOHNS, Alessa (ed.). 1999. *Dreadful Visitations: Confronting Natural Catastrophe in the Age of Enlightenment*. Nueva York: Routledge.

Surgido de una conferencia celebrada en 1995 sobre las catástrofes naturales en el siglo XVIII en todo el mundo, este volumen incluye una serie de ensayos que hacen hincapié en las vulnerabilidades sociales y políticas subyacentes a las catástrofes naturales. Sobre la América Latina colonial hay un ensayo de Charles Walker, «Sacudir el imperio inestable: Los terremotos de Lima, Quito y Arequipa de 1746, 1783 y 1791», pp. 113-144.

LATRUBESSE, Edgardo (ed.). 2009. *Riesgos naturales y desastres provocados por el hombre en América Latina* (volúmenes especiales de Geomorfología), vol. 13. Oxford: Elsevier.

Este libro de 550 páginas examina todo tipo de desastres desde México hasta la Patagonia, centrándose en la geomorfología o formas del terreno. Los autores se esfuerzan por hacer el texto accesible a los no científicos y los historiadores encontrarán aquí un material excelente que incluye abundantes gráficos, mapas e ilustraciones.

LORENZO, María Dolores, Miguel RODRÍGUEZ y David MARCILHACY (eds.). 2019. *Historiar las catástrofes*. Ciudad de México: UNAM/Universidad de la Sorbona.

Se trata de una colección de ensayos sobre terremotos, incendios, inundaciones, naufragios y otras catástrofes en Europa (España y Nápoles) y América Latina. Cronológicamente, los ensayos se mueven desde el periodo precolombino, los mayas, hasta el siglo XX. Virginia García Acosta aporta un ensayo final sobre las catástrofes desde una perspectiva de larga duración.

MASKREY, Andrew. 1993. *Los desastres no son naturales*. Bogotá: La Red-ITDG.

La obra es una destacada antología de estudios interdisciplinarios sobre los desastres, pasados y presentes. Este volumen se adelantó a la noción de desastres

naturales y promovió el uso del concepto de vulnerabilidad. También reclamaba una mayor preparación por parte del Estado y la sociedad civil e incluye un lúcido ensayo introductorio sobre el análisis social de las catástrofes.

Los riesgos naturales en el mundo precolombino

A lo largo de milenios, los pueblos indígenas de América integraron la naturaleza y sus peligros en sus cosmologías y en su vida cotidiana. Los mexicas y otros pueblos mesoamericanos marcaron su famosa visión cíclica del tiempo con grandes cataclismos de fuego, inundaciones y huracanes que pusieron fin a épocas anteriores. Las culturas andinas también tenían cosmologías que hacían de las catástrofes naturales marcadores del principio y el fin de los tiempos. Sin embargo, el interés de los estudiosos por el impacto de esos fenómenos o por las percepciones y estrategias de los nativos americanos para afrontar esos peligros se desarrolló con relativa lentitud. Aunque Bandelier (1906) hizo un primer intento de revisar lo que se sabía sobre los desastres naturales anteriores a la conquista mediante el estudio de las primeras crónicas de los Andes, el interés por las percepciones indígenas y la respuesta al cambio climático y a los desastres naturales comenzó a desarrollarse más plenamente en la década de 1980. Lo que se puede hacer con las fuentes indígenas lo demuestran Therrell, Stahle y Acuña Soto (2004). Gran parte del interés de los historiadores, antropólogos y arqueólogos se ha concentrado en las condiciones climáticas a largo plazo, como el ciclo ENSO 2008, y sus efectos negativos en la agricultura. Los estudiosos han utilizado la sequía para explicar la contracción o el colapso de varias culturas americanas como la de los Anasazi (Bensen, Petersen y Stein 2006); las primeras culturas andinas (Shimada, Izumi, Schaaf, Thompson y Mosley-Thompson 1991) e incluso las culturas amazónicas de las tierras bajas (Meggers 2006). Los pueblos indígenas respondían a los peligros naturales no solo de forma ritual (sacrificios humanos, etc.), sino también de forma práctica. Se han realizado interesantes trabajos sobre diversas respuestas a las condiciones y amenazas ambientales; el impacto de El Niño en la costa de Perú (construcción: Burger 2014, gestión hidráulica: Ortloff y Mosely 2009, las respuestas a la actividad volcánica en Ecuador: Zeidler 2016 y la respuesta a las condiciones de sequía en las Antillas con sistemas tempranos de recogida de agua: Hofman y Hoogland 2016). Gran parte de esta literatura ha recurrido cada vez más a diversos subcampos científicos.

ficos como la paleotempestología y la geofísica para enriquecer el análisis histórico y arqueológico. Los enfoques culturales para comprender las epistemologías, mitologías y acciones indígenas ante los desastres naturales pueden verse claramente en los estudios sobre huracanes de Ortiz (1947) para el Caribe y de Cuevas Hernández (2006) para México.

BANDELIER, Adolph. 1906. «Tradiciones de terremotos y erupciones volcánicas precolombinas en el oeste de Sudamérica». *American Anthropologist*, n.º 8, 47-81.

Basándose casi exclusivamente en los cronistas españoles, este artículo de uno de los padres de la arqueología americana sirve como ejemplo de un temprano interés por los efectos de los desastres naturales en los pueblos indígenas, pero también de las limitaciones de las fuentes que ahora superan los datos arqueológicos, geológicos, climatológicos y otras formas de datos científicos que actualmente emplean los arqueólogos e historiadores en sus estudios de los entornos precolombinos.

MOTHES, Patricia (ed.). 1998. *Actividad volcánica y pueblos precolombinos en el Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

En esta publicación, surgida de la reunión de 1997 del Congreso de Americanistas en Quito, los autores examinan la tensión entre las ventajas agrícolas a corto plazo y los riesgos comunitarios a largo plazo que sienten los antiguos pueblos indígenas de Ecuador, una de las zonas volcánicas más activas del mundo. Las ponencias se publicaron en español y en inglés.

ORTLOFF, Charles y Michael E. MOSELEY. «Clima, estrategias agrícolas y sostenibilidad en los Andes precolombinos». *Andean Past*, n.º 9 (2009), 277-304.

Este artículo es un importante y cuidadosamente argumentado intento de destacados arqueólogos por explicar el uso extensivo de la tierra andina y la sostenibilidad agrícola basada en la ingeniería hidráulica con relación al cambio climático. Las pruebas indirectas de las condiciones de sequía persistentes extraídas de los sedimentos lacustres y de los casquetes glaciares indican que desde aproximadamente el 1100-1500 E. C. la sostenibilidad disminuyó, y esto tuvo efectos políticos y sociales en los desarrollos culturales, ya que las tecnologías indígenas se esforzaron por mantener una provisión adecuada de alimentos.

SHIMADA, Izumi, Crystal BARKER SCHAAF, Lonnie G. THOMPSON y Ellen MOSLEY-THOMPSON. 1991. «Impactos culturales de las sequías severas en los Andes prehistóricos: aplicación de un registro de precipitaciones de 1.500 años en núcleos de hielo: Arqueología y entornos áridos». *World Archaeology*, vol. 22, n.º 3, 247-270.

El artículo es un estudio de la crisis de la civilización mochica del siglo VI a. C. en la costa norte de Perú, causada por extensas sequías, en el que se combinan las pruebas arqueológicas y los datos del núcleo de hielo del glaciar Quelccaya en el sur de Perú. Es un ejemplo modélico de la integración de datos y enfoques humanísticos y científicos en los estudios medioambientales modernos.

ZEIDLER, James. 2016. «Modelización de las respuestas culturales al desastre volcánico en la antigua tradición Jama Coaque, costa de Ecuador: Un estudio de caso sobre el colapso cultural y la resiliencia social». *Quaternary International*, n.º 394, 79-97.

Utilizando la evidencia de tres eventos volcánicos en Ecuador, el autor examina las respuestas en la provincia de Manabí que variaron desde el abandono, hasta la expansión de la agricultura, la guerra y los cambios culturales en un cacicazgo regional para subrayar la variedad de respuestas mundiales al vulcanismo.

PETIT-BREUILH SEPÚLVEDA, María Eugenia. 2006. *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica: la visión de los indígenas*. Madrid: Sílex Ediciones.

Centrado en los fenómenos sísmicos, este amplio estudio trata de situar la naturaleza y sus peligros dentro de las cosmologías indígenas en diversas partes de América. Aunque es algo desigual en cuanto a la cobertura espacial, sigue siendo, sin embargo, uno de los pocos intentos de asumir esta tarea, ya que trata de mostrar la importancia vital de la naturaleza y sus peligros para la comprensión del universo por parte de los nativos americanos.

Desastres naturales: Generalidades

El estudio de las catástrofes naturales se ha desarrollado a partir de la historia agraria y como un subcampo de la historia medioambiental. En realidad, solo se dispone de datos consistentes basados en mediciones desde c. 1850, por lo que los his-

toridores y arqueólogos interesados en periodos anteriores han dependido en gran medida de registros y observaciones históricas o de datos indirectos (estratigrafía, análisis de anillos de árboles, núcleos de hielo, etc.). En las últimas décadas, los estudiosos han mostrado una gran creatividad para descubrir o redescubrir nuevas fuentes y para promover el trabajo interdisciplinar. En las dos secciones siguientes se presentan trabajos más generales sobre países enteros o incluso continentes, así como estudios más locales.

Desastres naturales: América del Sur y el Caribe

Aquí se incluye una selección de algunos estudios locales o regionales, generalmente concentrados en un tipo particular de catástrofe natural que son ilustrativos de los temas y métodos que han empleado los estudiosos de este campo. Algunos de estos estudios se concentran en un periodo de tiempo concreto, como hace Gascón (2005) sobre el Chile del siglo xvii o Carcelén Relux (2011) sobre el Perú del siglo xviii. Otro tema y objetivo que informa y motiva a los estudiosos (especialmente a los atentos a las ciencias geofísicas) es la relación entre los desastres naturales en la América Latina moderna temprana y los fenómenos ambientales o climatológicos de larga duración como la Pequeña Edad de Hielo. Un ejemplo es el de Mora Pacheco (2015) sobre la zona de Bogotá. Al mismo tiempo, ha habido una larga y rica tradición de historia cultural/religiosa que se puede ver aquí en Mellafe y Loyola Goich (1994) que examina cómo los fenómenos naturales catastróficos fueron incorporados a las cosmologías de varios pueblos. Por último, Oliver-Smith (2020) presenta una provocadora visión teórica que destaca la importancia del análisis social para comprender las catástrofes naturales. Subraya una amplia gama de métodos y enfoques en este subcampo.

CARCELÉN, Carlos Guillermo. 2011. «La visión ilustrada de los desastres naturales en Lima durante el siglo xviii». *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, vol. 20, n.º 1, 55-64.

El artículo aborda la crisis agraria provocada por los inviernos intempestivos de 1714-20, el terremoto de Lima de 1746 y el mega Niño de 1791-94; todos ellos seguidos de epidemias. El autor destaca una creciente preocupación por la salud

pública y el saneamiento dentro de las teorías predominantes de los miasmas y la putrefacción, que también llevaron a cuestionar los entierros dentro de las iglesias.

GASCÓN, Margarita. 2005. «Impacto de las catástrofes naturales en las sociedades coloniales». *Nómadas*, n.º 22, 62-72.

A partir de tres erupciones volcánicas y terremotos del siglo XVII en Chile y Perú, la autora enfatiza con ejemplos la influencia social y política a largo plazo de las catástrofes naturales en la sociedad colonial, en lugar de examinar estas catástrofes como «acontecimientos» a corto plazo. El tratado de paz de 1641 con los araucanos en Chile, tras la erupción volcánica de 1640, es uno de esos ejemplos.

MELLAFE ROJAS, Rolando y Rolena LOYOLA GOICH. 1994. «Percepciones y representaciones colectivas en torno a las catástrofes en Chile, 1556-1956». En *La memoria de América Colonial. Inconsciencia colectiva y vida cotidiana* (pp. 102-121). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Mellafe, uno de los principales historiadores chilenos de su generación, incluyó este breve pero perspicaz capítulo en un libro de sus ensayos en el que destacaba el efecto que las catástrofes naturales tenían en la mentalidad de los habitantes de Chile. Su anterior ensayo (citado a menudo por los estudiosos chilenos) «El acontecer infausto en el carácter chileno, una proposición de historia de las mentalidades», *Atenea*, n.º 442, 121-128, 1980, demuestra que los chilenos experimentaban un terremoto, aproximadamente cada ocho años, que tenía un profundo efecto psicológico en la población.

MORA PACHECO, Katherinne Giselle. 2015. «Los agricultores y ganaderos de la sabana de Bogotá frente a las fluctuaciones climáticas del siglo XVIII». *Fronteras de la Historia*, vol. 20, n.º 1, 14-42.

Los eventos del ENSO durante la Pequeña Edad de Hielo en el siglo XVIII que provocaron largos y severos inviernos en el hemisferio norte, generalmente causaron sequía o inundación extremas que provocaron sequías en el área de Bogotá. Los agricultores y las comunidades indígenas (resguardos) respondieron a las condiciones locales cambiando entre la producción de ganado o de granos y otras estrategias. El artículo es un estudio cuidadoso y bien documentado.

MULCAHY, Matthew y Stuart B. SCHWARTZ. 2021. «‘Dreadfully Frequent’. Natural Disasters in the Early Modern Caribbean». En John McNeil, Philip Morgan, Matthew Mulcahy y Stuart B. Schwartz (eds.), *Lands and Seas. An Environmental History of the Caribbean to 1850*. Oxford: Oxford University Press.

El artículo es un análisis social y político de las catástrofes naturales hasta c. 1840 que presenta un amplio panorama de las islas y las tierras ribereñas de la región, incluyendo las colonias hispanas, así como las de otras potencias imperiales, pero también con atención a los nativos americanos y a las poblaciones de origen africano. Rastrea las cambiantes ideas gubernamentales sobre el relieve y el desarrollo de las ciencias geofísicas y las tecnologías de predicción y respuesta.

OLIVER-SMITH, Anthony. 2019. «Peru’s Five-Hundred-Year Earthquake: Vulnerability in Historical Context». En Anthony Oliver-Smith y Suzana Hoffman (eds.), *The Angry Earth, Disaster in Anthropological Perspective* (2.^a ed., pp. 83-97). Londres: Routledge.

Destacado antropólogo de las catástrofes naturales, Anthony Oliver-Smith resume la teoría de que las catástrofes naturales no son simplemente el resultado de un peligro físico anormal, sino que son creadas por las vulnerabilidades estructurales de las condiciones «normales» preexistentes. A continuación, analiza el terremoto de 7,7 de 1970 en Perú, que causó la muerte de más de 70 000 personas como resultado de 500 años de historia peruana, resumiendo las amenazas físicas de la región y cómo las políticas coloniales de España subvirtieron las adaptaciones sociales y arquitectónicas indígenas, agravando así las vulnerabilidades.

VICUÑA MACKENNA, Benjamín. 1970. *El clima de Chile; ensayo histórico*. Buenos Aires, Santiago de Chile: Francisco de Aguirre [publicado originalmente como *Ensayo histórico sobre el clima de Chile. Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1877*].

Este clásico de uno de los grandes historiadores chilenos del siglo XIX fue uno de los primeros ejemplos de América Latina de una historia preocupada por el clima y el medio ambiente. De estilo narrativo, se centró en las crisis y los riesgos medioambientales y fue un precursor de un siglo del desarrollo de la moderna historia del clima iniciada por estudiosos franceses como Febvre y Ladurie y otros, y del subcampo de los «desastres naturales».

Fenómenos sísmicos; terremotos, volcanes, tsunamis

Las actividades sísmicas han sido objeto de amplios estudios en las últimas décadas. Los enfoques han variado desde el literario hasta el geológico, con especial fuerza en los estudios microhistóricos o de eventos. No obstante, los estudiosos también pueden contar con análisis de larga duración, incluso sobre el discurso y las respuestas a las catástrofes. Estas publicaciones han sacado a la luz ricas fuentes primarias y se han basado en datos sismológicos y otros datos científicos. Esta sección se divide en Catálogos y Panoramas; catástrofes específicas (Estudios de Eventos); y Reacciones y Representaciones: Religión y Arte. Los terremotos son el enfoque abrumador, ya que existen muchos menos estudios sobre volcanes y tsunamis.

Catálogos y panoramas

Los investigadores pueden contar con numerosos catálogos de terremotos y otras catástrofes, la mayoría de muy alta calidad. Virginia García Acosta y diferentes coautores han abierto el camino, editando una detallada colección de tres volúmenes sobre los terremotos en México (véase 1996, 1997, 2007 en *Volúmenes generales y editados*). También están disponibles volúmenes similares para Chile (Palacios 2015 y 2016), Perú (Seiner 2009) y América Central (Feldman 1993), mientras que Kovach (2004) ofrece un estudio detallado de los terremotos en toda América. Flores, Brink y Bakun (2012) estudian los terremotos en el Caribe, especialmente en Haití, mientras que McCann, Feldman y McCann (2010) se concentran en Puerto Rico. O’Laughlin y Lander (2003) se centran en los tsunamis del Caribe. Altez (2010) utiliza los terremotos para repensar la historia de Venezuela a lo largo de los siglos. Los artículos de Buchenau y Johnson (2009) examinan los terremotos desde el siglo XVIII hasta el XX, con especial atención a las ramificaciones políticas. Estas diferentes publicaciones subrayan la disponibilidad de fuentes primarias, archivos y relatos de testigos. También muestran las ventajas de incorporar los amplios trabajos científicos sobre sismología histórica.

ALTEZ, Rogelio. 2010. *Si la naturaleza se opone... Terremotos, historia y sociedad en Venezuela*. Caracas: Editorial Alfa.

Se trata de una atractiva reflexión sobre los terremotos (y los volcanes) en la historia de Venezuela, que muestra la formación interdisciplinaria del autor como antropólogo e historiador. El autor recorre la larga historia sísmica de su país a la vez que examina temas como las formas cambiantes del miedo, las representaciones de los desastres y la ciencia y la mitología. Se trata de un recorrido muy legible.

BUCHENAU, Jürgen, y Lyman L. JOHNSON. 2009. *Aftershocks: Earthquakes and Popular Politics in Latin America*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

Los siete ensayos sobre los terremotos, incluyendo el de Perú en 1746 y el de Venezuela en 1812, adoptan enfoques culturales sobre su impacto y repercusiones. En la introducción, los editores examinan el interés por las catástrofes históricas y los beneficios de su estudio.

KOVACH, Robert L. 2004. *Early Earthquakes of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Se trata de un estudio bien informado de los terremotos desde el periodo colombiano hasta el siglo XIX en toda América. El autor, un geofísico, proporciona mucha información científica, ricas comparaciones y una considerable atención a la mitología.

PALACIOS ROA, Alfredo. 2013. *Entre ruinas y escombros: terremotos en Chile durante los siglos XVI al XIX*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de la PUC de Valparaíso.

El libro aborda la historia social y política de los terremotos chilenos, subrayando su importancia por el cambio de la identidad a lo largo de los siglos. El autor aporta vívidas ilustraciones y una valiosa bibliografía.

PALACIOS ROA, Alfredo. 2016. *Historia ilustrada de los megaterremotos ocurridos en Chile entre 1647 y 1906*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de la PUC de Valparaíso.

Historia ricamente ilustrada y documentada de ocho terremotos en Chile, entre 1657 y 1906. Escrito para un público

SEINER LIZÁRRAGA, Lizardo. 2009. *Historia de los sismos en el Perú: Catálogo, Siglos XV-XVII*. 2 vols. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

Se trata de un catálogo de los terremotos peruanos de 1490-1699 y 1700-2000 que ofrece información sismológica y una guía anotada de fuentes primarias y secundarias para cada uno de ellos. Es una fuente inestimable de profunda investigación y bien presentada, en la línea de lo que García Acosta (1996) ha hecho para México.

Eventos/Estudios de caso

Inspirándose en la microhistoria y en la historia de las mentalidades, los historiadores han utilizado los terremotos y otros acontecimientos sísmicos como puerta de entrada a una comprensión más profunda de las cuestiones sociales, políticas, culturales y económicas. Además, numerosos estudios utilizan una catástrofe para iluminar el aspecto de una ciudad o región concreta en el momento del terremoto, para tomar una instantánea de un momento concreto y de sus consecuencias (Altez 2006, Mulcahy 2008, Walker 2008). Estos y otros estudios se basaron en relatos contemporáneos que proporcionaron una rica información sobre la cultura material, la arquitectura, las condiciones de vida, los precios y otros aspectos de la vida cotidiana que no siempre son fácilmente accesibles a partir de los registros de los archivos. Otros como Mansilla (2016), Pérez-Mallaína Bueno (2001) y Ramírez Martín (2016) se han centrado en la reconstrucción y las relaciones de poder, contribuyendo a los debates sobre el entorno construido, la historia de la arquitectura y el colonialismo. Urbina Carrasco, Gorigoitia y Cisternas 2016 utilizan diversas fuentes, en particular el trabajo de los sismólogos, para modificar nuestra comprensión del enorme terremoto de 1730 en Chile.

ALTEZ, Rogelio. 2006. *El desastre de 1812 en Venezuela: sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba*. Caracas: Fundación Empresas Polar.

En plena guerra de independencia en Venezuela, un fuerte terremoto devastó Caracas y sus alrededores. Esta rica historia social, política e intelectual utiliza la catástrofe del 26 de marzo de 1812 para entender el largo proceso de independencia en Venezuela, a la vez que contextualiza el propio terremoto. En otras palabras, utiliza el terremoto para entender la guerra y viceversa.

MANSILLA, Judith. 2016. *Firm Foundations: Rebuilding the early modern state in Lima, Peru after the earthquake of 1687* (PhD dissertation, Department of History [tesis de doctorado, Departamento de Historia], Universidad Internacional de Florida).

Este trabajo es una convincente historia social de uno de los mayores terremotos de Perú, el evento en sí mismo y sus consecuencias. La autora profundiza en las ramificaciones de la catástrofe de 1687, especialmente en lo que respecta al Estado virreinal y a la Iglesia católica.

PÉREZ-MALLAÍNA BUENO, Pablo Emilio. 2001. *Retrato de una ciudad en crisis: La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Escuela de Estudios Hispano-Americanos), Pontificia Universidad Católica del Perú (Instituto Riva-Agüero).

Este estudio es una investigación profunda sobre el devastador terremoto de 1746 en Perú, que examina la calamidad en sí misma y sus polémicas consecuencias. Basado en ricas fuentes del Archivo General de Indias, saca a la luz las divisiones en el seno de la sociedad limeña que no hicieron más que ahondar en las luchas por la reconstrucción de la capital peruana. Es particularmente fuerte acerca de las relaciones Iglesia-virrey y en la religiosidad.

URBINA CARRASCO, María Ximena, Nicolás GORIGOITIA y Marco CISTERNAS. 2016. «Aportes a la historia sísmica de Chile: El caso del gran terremoto de 1730». *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 73, n.º 2, 657-687.

Los autores sostienen que lo que se conoce como el terremoto del 8 de julio de 1730 fueron en realidad dos terremotos masivos con tres horas de diferencia, seguidos de tsunamis. Su destrucción se extendió aproximadamente 1200 kilómetros. Basándose en diversas fuentes, los autores sostienen que fue el mayor de la historia colonial chilena.

WALKER, Charles F. 2008. *Shaky Colonialism: The 1746 Earthquake-Tsunami in Lima, Peru, and Its Long Aftermath*. Durham, NC: Duke University Press.

Una historia cultural y social de un enorme terremoto y tsunami que reconfiguró la ciudad de Lima y las relaciones de poder en Perú. El autor presta especial atención a las secuelas del desastre, a la larga y polémica reconstrucción de Lima y a los cambios en sus códigos y costumbres sociales.

Reacciones y representaciones: La religión y el arte

Numerosos artículos destacan el papel de la religión en los terremotos y sus consecuencias. La Iglesia católica estuvo casi siempre en el cambio de los servicios de emergencia (alimentar, vestir, alojar y consolar a los heridos y desplazados), así como en la reacción espiritual a los desastres, las procesiones masivas que ensalzaban una larga lista de santos. En sus estudios sobre los terremotos de 1647 y 1730 en Chile, Valenzuela (2007, 2012) explora el papel de las diferentes órdenes religiosas y el arte y las procesiones que organizaron. Lavallé (2009) y Rodríguez (2009) utilizan el concepto de 'miedo' para examinar la respuesta a los terremotos en Arequipa y en la Venezuela de 1812. Onetto Pavez (2017) proporciona un modelo intrigante del desarrollo de los discursos sobre los terremotos en Chile, los patrones de reacción y la interpretación. Con su estudio de 750 terremotos en Francia en los siglos XVII y XVIII, Quenet (2005) destaca el papel cambiante del Estado. Los historiadores del arte han contribuido a nuestra comprensión de la reacción y la imaginaria en torno a los terremotos. En el caso del Cuzco, Hajovsky (2018) y Schreffler (2010) han escrito estudios esclarecedores sobre la representación del terremoto de 1650, concretamente sobre la espectacular pintura que cuelga en la Catedral.

Hajovsky, Patrick Thomas. 2018. «Shifting Panoramas: Contested Visions of Cuzco's 1650 Earthquake». *The Art Bulletin*, vol. 100, n.º 4, 34-61.

Este estudio está exuberantemente ilustrado por la espectacular pintura de 11 x 15 pies (unos 3,35 x 4,57 m.) del terremoto en Cuzco de 1650 que transformó la ciudad. El autor examina tanto las imágenes como el pie de foto. Asimismo, contextualiza la investigación en términos de las luchas por el poder urbano y el auge y caída de santos e imágenes específicas.

Lavallé, Bernard. 2009. «Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en tiempos de terremotos a comienzos del siglo XVII en el Perú». En Pilar Gonzalbo, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo* (pp. 103-127). Ciudad de México: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.

Lavallé examina la reacción a los terremotos en la Arequipa del siglo XVII y revisa las respuestas religiosas, como los santos invocados y los tipos de procesiones, así como la búsqueda de explicaciones o culpables. Sobre este último punto, la gente se culpaba a sí misma por sus pecados, los cuales provocaron la ira de Dios,

pero también señalaba con el dedo a la población indígena. Gran parte del análisis se centra en el miedo y en las múltiples formas en que se manifestó en las secuelas.

ONETTO PAVEZ, Mauricio. 2017. *Temblores de tierra en el jardín de Edén. Desastre, memoria e identidad. Chile, siglos XVI-XVIII*, Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos-DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Historia cultural de cómo Chile se adaptó y entendió la frecuencia de los terremotos. Examina estos eventos en el período colonial, su impacto, las reacciones ante ellos y la evolución de un discurso al respecto. El libro de Onetto Pavez ofrece una perspectiva a largo plazo de Chile como nación marcada, o incluso definida, por los terremotos. En particular, aborda las múltiples formas de reacción ante ellos.

RODRÍGUEZ, Pablo. 2009. «1812: El terremoto que interrumpió una revolución». En Pilar Gonzalbo, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo* (pp. 247-273). Ciudad de México: El Colegio de México/ Universidad Iberoamericana.

Incisivo relato del terremoto del 26 de marzo de 1812 en Venezuela que los realistas retrataron como una señal de la ira de Dios sobre la insurgencia patriota. Partiendo de la noción de miedo de Jean Delumeau, el autor ofrece una rica historia cultural del suceso y de su relato y recuento por parte de generaciones de estudiosos.

SCHREFFLER, Michael. 2010. «To Live in this City is to Die: Death and Architecture in Colonial Cuzco, Peru,». En John Beusterien y Constance Cortez (eds.). *Hispanic Issues On Line*, 7 (Death and Afterlife in the Early Modern Hispanic World), 55-67.

Este artículo revisa las batallas sobre cómo representar el enorme terremoto del 31 de marzo de 1650 en Cusco. Examina no solo el conocido y muy reproducido exvoto que se encuentra hoy en la Catedral, sino también textos como los informes oficiales y una relación de cuatro páginas del terremoto.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. 2007. «El Terremoto de 1647: Experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial». En Jaime Valen-

zuela Márquez (ed.), *Historias urbanas: homenaje a Armando de Ramón* (pp. 27-65). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Narra una historia detallada y esclarecedora del gran terremoto del 13 de mayo de 1647 que destruyó gran parte de Santiago y causó estragos en todo Chile. El autor describe el acontecimiento con gran detalle y se centra en las reacciones religiosas a la catástrofe, así como en el temor a un levantamiento popular. Examina la respuesta de la jerarquía de la Iglesia católica, la aparición de santos y creencias populares y el lenguaje común de la ira de Dios y el apocalipsis.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. 2012. «Relaciones jesuitas del terremoto de 1730: Santiago, Valparaíso y Concepción». *Cuadernos de historia*, n.º 37, 195-224.

Este artículo presenta la transcripción y el estudio erudito de dos documentos jesuitas sobre el terremoto del 18 de julio de 1730 que devastó gran parte del centro de Chile. Los documentos indican que, si bien dominaba la creencia de que los terremotos representaban un castigo divino, aún había espacio para el debate sobre sus causas y las mejores prácticas tras ellos. Valioso para cualquier estudio del terremoto de 1730 y de la historia intelectual jesuita.

Precipitaciones-sequías e inundaciones

Los huracanes y los terremotos eran acontecimientos espectaculares y aterradores, pero en conjunto las anomalías hidrológicas, las inundaciones y las sequías provocaban una mayor mortalidad. Mataban a la gente y al ganado, destruían la agricultura, provocaban hambrunas y también provocaban enfermedades epidémicas o infestaciones de insectos. Aunque tanto las poblaciones precolombinas como las coloniales consideraban las inundaciones o las sequías como castigos o advertencias divinas, y respondían a ellas con oraciones y sacrificios, también empleaban respuestas políticas y prácticas materiales a las calamidades que provocaban.

América Central y del Sur

En una excepción al predominio de los estudios localizados, Huertas Vallejos (2001) ofrece un análisis y documentación sobre las inundaciones y sequías en la

región andina desde la época precolombina hasta el periodo colonial. A medida que el campo se ha orientado cada vez más hacia la climatología, una serie de estudios regionales como Guevara-Murua *et al.* (2018) sobre América Central y sobre el Río de la Plata —Prieto 2009 sobre el río Paraná, Scarpati y Capriolo 2013 sobre la provincia de Buenos Aires y Prieto y Herrera 2001 sobre Córdoba— han tratado de vincular sus estudios con el ciclo de eventos ENSO y sus efectos. Altez (2018), sin embargo, cuestionó esa relación en la costa de Venezuela. La necesidad de comprender los avances científicos en climatología hace que libros como el de Núñez Cobo y Koen (2018), basados en datos más contemporáneos, sean de lectura esencial para los historiadores coloniales. Gioda, Serrano y Forenza (2002) estudian la devastadora rotura de una presa en el Potosí del siglo XVII. Otra región azotada por la sequía que ha recibido considerable atención es el nordeste brasileño (Gareis *et al.* 1997, Palacios 1996). Prieto, Rojas y Castillo (2018) ofrecen un excelente panorama de la meteorología histórica sobre América Latina.

GAREIS, Maria da Guia Santos, Jose Apolinário DO NASCIMENTO, Alúzio FRANCO MOREIRA y Maria Aparecida DA SILVA. 1997. «Aspectos históricos de las sequías en el nordeste del Brasil colonial (1530-1822)». En Virginia García Acosta (ed.), *Historia y desastres en América Latina* (vol. 2, pp. 77-94). Ciudad de México: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina.

El estudio ofrece un panorama de las sequías en el noreste de Brasil en la época colonial, basado principalmente en fuentes impresas y relatos de viajeros. Contiene una útil cronología de las sequías en la zona y la duración de las grandes sequías a menudo asociadas a las condiciones de El Niño en el océano Pacífico.

GIODA, Alain, Carlos SERRANO y Ana FORENZA. 2002. «Les ruptures de barrages dans le monde: Un nouveau bilan de Potosi (1626 Bolivie)». *La Houille Blanche*, vol. 4, n.º 5, 165-170.

El estudio es una reexaminación de la catastrófica rotura de la presa de 1626 en Potosí (San Ildefonso). Utilizando una serie de fuentes novedosas, los autores reducen el cálculo del número de víctimas mortales de 4000 a 2000. Sin embargo, también descubrieron que la inundación liberó hasta 19 toneladas de mercurio en el cauce de Potosí, causando una grave contaminación y problemas de salud en toda la región.

GUEVARA-MURUA, Álvaro, Caroline A. WILLIAMS, Erica J. HENDY y Pablo IMBACH. 2018. «300 años de registros hidrológicos y respuestas sociales a las sequías e inundaciones en la costa del Pacífico de América Central». *Clima del Pasado*, n.º 14, 175-191.

Utilizando los extensos registros municipales de las ciudades de Guatemala y Antigua para reconstruir la historia hidrológica de 1640-1945, los autores establecen períodos más húmedos y más secos, sugiriendo su relación con las condiciones del ENSO. El uso que hacen de los registros históricos del cabildo de las ceremonias de rogativa como indicadores de las condiciones anormales de lluvia es un método creativo utilizado anteriormente por el erudito español F. S. Rodrigo. El artículo subraya las políticas de prevención y mitigación adoptadas por los gobiernos locales ante la amenaza climática.

HUERTAS VALLEJOS, 2001. Lorenzo. *Diluvios andinos: a través de las fuentes documentales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Este excepcional estudio integra materiales arqueológicos, etnográficos e históricos con importante énfasis en el estudio científico del fenómeno de El Niño para describir y analizar la alteración de los períodos de sequía y diluvio. Considerable referencia al papel de los desastres naturales en el pensamiento indígena de la época pre y colonial.

PALACIOS, Guillermo. 1996. «La agricultura campesina en el nordeste oriental del Brasil y las sequías de finales del siglo XVIII». En Virginia García Acosta (ed.), *Historia y desastres en América Latina* (vol. 1, pp. 167-196). Ciudad de México: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina.

Excelente estudio del principal «brasileño» de México. Palacios se concentra en las sequías de finales de la colonia, especialmente en la «Gran Sequía» de 1790-93 y sus efectos en la agricultura y la ganadería del algodón, ya que los trabajadores libres del interior del *sertão* nororiental huyeron hacia la costa en busca de alimentos. Destaca que la catástrofe no radicó en la sequía en sí, sino en las condiciones sociales y políticas existentes.

PICÓ, Fernando. 2015. *Puerto Rico y la sequía de 1847: Sociedad y eventos climáticos*. San Juan: Huracán.

Destacado historiador de Puerto Rico, el padre Picó (S. J.) se dedicó a la historia ambiental en una etapa tardía de su carrera con este breve, pero perspicaz estudio de una sequía de mediados del siglo XIX. Señala la existencia de intentos gubernamentales para limitar la destrucción de los bosques con el fin de asegurar los recursos hídricos. El autor incorpora otros escritos sobre las sequías del Caribe en islas no hispanas como parte de su perspicaz análisis.

PRIETO, María del Rosario. 2009. «The Paraná River Floods during the Spanish Colonial Period: Impact and Responses». En Christof Mauch y Christian Pfister (ed.), *Natural Disasters, Cultural Responses: Case Studies Toward a Global Environmental History* (pp. 285-303). Lanham, MD: Lexington Books.

Aquí se estudian las fuertes inundaciones de un río importante en las tierras fronterizas de Paraguay, Uruguay, Argentina y Brasil en los siglos XVII y XVIII, haciendo hincapié no solo en las respuestas gubernamentales y misioneras coloniales, sino también en la forma en que los pueblos indígenas entendieron estos acontecimientos. También se analiza su posible relación con la presencia de El Niño.

PRIETO, María del Rosario y Roberto Gustavo HERRERA. 2001. «De sequías, hambrunas, plagas y 'otras varias y continuas calamidades acaecidas en la jurisdicción de Córdoba' durante el siglo XVIII». *Cuadernos de Historia*, n.º 4, 131-158.

Este trabajo consiste en una revisión de las condiciones climáticas en gran parte del Río de la Plata y zonas adyacentes, pero centrada en Córdoba. En el siglo XVIII, se produjeron tres períodos de sequía y en el último cuarto de siglo también se produjeron inviernos muy fríos con heladas. Muy preocupados por las fuentes y la metodología de la climatología histórica, los autores analizan los resultados de las sequías o de las precipitaciones anómalas sobre los cultivos, las mulas y el ganado, especialmente en el período 1785-1805.

SCARPATI, Ola Eugenia y Alberto D. CAPRIOLO. 2013. «Secuelas e inundaciones en la provincia de Buenos Aires (Argentina) y su distribución espacio-temporal». *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*, n.º 82, 38-51.

Aunque los datos sobre el balance hídrico del suelo están extraídos de datos contemporáneos, este artículo sobre eventos hidrológicos extremos presenta un estudio de la provincia de Buenos Aires desde 1600 y es útil como guía de referencias desde los orígenes del poblamiento hasta el presente.

El Niño/La Niña (ENSO)

Estudios como el de Gergis y Fowler (2009) integraron la creciente literatura científica, mientras que estudiosos como Grove (2007) sobre el Caribe y Fagan (1999) en general para un público popular discutieron el efecto de El Niño en varios aspectos de la actividad humana. Burger (2014) demostró cómo las reacciones a estos eventos podían rastrearse en el registro arqueológico andino y Meggers (1994) hace lo mismo para las zonas de tierras bajas de Sudamérica. Por su lado, Johnson (2005) muestra cómo las políticas coloniales fueron moldeadas por los eventos del ENSO, mientras que Grove (2007) enfatiza cómo las decisiones políticas e incluso las iniciativas revolucionarias fueron influenciadas por las condiciones ambientales. Asimismo, McNeil (2013) introdujo estos temas de forma imaginativa en una discusión sobre el Atlántico Sur y las formas en que África se vio afectada y, por tanto, el impacto en la América Latina moderna temprana de los africanos. La cautela interpretativa es sugerida por Ortlieb (1994) y algunos de los trabajos de Sandweiss y Quilter que tienen reservas sobre nuestra capacidad de vincular los acontecimientos históricos con los fenómenos climáticos a largo plazo, o que piden más datos históricos para hacerlo. Mientras tanto, los estudios geofísicos y climatológicos proporcionaban nuevas pruebas para que los historiadores incorporaran el estudio del medio ambiente en general y de las «catástrofes naturales» en particular. Dos aspectos especialmente importantes para los primeros modernistas fueron la Pequeña Edad de Hielo, el enfriamiento del clima mundial, especialmente en el hemisferio norte desde c. 1300-1700 (para algunos) o hasta 1850 (para otros) y el ciclo ENSO de calentamiento y enfriamiento del océano Pacífico que a menudo producía condiciones extremas de sequía o inundaciones. Los estudios sobre el siglo XVIII, tal y como se presentan en Padua (2000), reflejan la creciente influencia del pensamiento de la Ilustración y los avances de las ciencias naturales en las reacciones políticas y sociales ante las calamidades. Paralelamente a esa tendencia historiográfica, la historia de diversas ciencias naturales, como la sismología y la meteorología, está representada aquí por Martin (2011).

BURGER, Richard. 2014. «El Niño, early Peruvian civilization, and human agency: some thoughts from the Lurin Valley». In Michael R. Dove (ed.), *The Anthropology of Climate Change: An Historical Reader* (pp. 201-213). West Sussex: John Wiley and Sons.

Buen ejemplo de un arqueólogo de campo que trata de utilizar la comprensión actual de los eventos del ENSO como contexto interpretativo para el análisis cultural, un enfoque poco visto antes de la década de 1990. Subraya la variedad de respuestas a las lluvias torrenciales y a los deslizamientos de tierra por parte de los habitantes de la costa de Perú y señala la creación de un extenso muro de protección contra los deslizamientos de tierra, aparentemente construido sin una gran intervención estatal, como prueba de una respuesta práctica al desastre natural.

FAGAN, Brian M. 1999. *Floods, Famines, and Emperors: El Niño and the Fate of Civilizations*. Nueva York: Basic Books.

Esta atractiva historia popular de El Niño se centra en Perú, pero se desplaza hacia arriba y hacia abajo por el océano Pacífico e incluso se aventura en la Antigüedad y en Oriente Medio para repasar el impacto de los cambios en las mareas y las temperaturas oceánicas. Es muy ameno y humorístico (uno de los capítulos se titula «El guano pasa»), pero no debe descartarse como historia ligera. Fagan se dedica a la ciencia seria y conoce bien el trabajo comparativo.

GERGIS, Joëlle L. y Anthony M. FOWLER. 2009. «A History of ENSO Events Since A.D. 1525: Implications for Future Climate Change». *Climatic Change*, vol. 92, n.º 3-4, 343-387.

Un artículo innovador que registra tanto los eventos de El Niño como de La Niña y documenta noventa y dos ocurrencias desde 1525. Los autores también sugieren que el creciente número de eventos extremos del ENSO desde 1940 puede indicar un efecto antropogénico sobre el fenómeno.

GROVE, Richard H. 2007. «The Great El Niño of 1789-93 and Its Global Consequences Reconstructing an Extreme Climate Event in World Environmental History». *The Medieval History Journal*, vol. 10, n.º 1-2, 75-98.

Al examinar este megaevento de El Niño (probablemente el peor de los últimos 1000 años) en una década de gran agitación revolucionaria, Grove abre el debate sobre los posibles efectos sociales, económicos y políticos de las condiciones climáticas en acontecimientos como las revoluciones haitiana y francesa. Sin embargo, al situar el estudio en un contexto de historia global, también aborda el impacto a largo plazo de anomalías climáticas similares en los sistemas económicos

mundiales. Muchos de sus ejemplos, como la sequía en Nueva España de 1785-86, están extraídos de las Américas.

JOHNSON, Sherry. 2005. «El Niño, Environmental Crisis and the Emergence of Alternative Markets in the Hispanic Caribbean, 1760-70». *William and Mary Quarterly*, vol. 62, n.º 3, 365-410.

Se trata de un estudio detallado que hace hincapié en la alternancia entre la sequía y el diluvio relacionados con los fenómenos del ENSO y su impacto en el comercio de productos alimenticios en un periodo de rivalidad y conflicto imperial. Las condiciones climáticas contribuyeron a la ruptura de las restricciones comerciales exclusivas del imperio. Este argumento se presenta en un contexto cronológico más amplio en Johnson (2011).

MARTIN, Craig. 2011. *Renaissance Meteorology: De Pomponazzi a Descartes*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Este volumen trata de los orígenes epistemológicos, teológicos y astrológicos de la meteorología antes de la creciente influencia de la observación y la medición científicas en el siglo XVIII. Martin considera que los primeros teóricos, seguidores de la Meteorología de Aristóteles, estaban más abiertos a la experiencia y al experimento de lo que creían sus críticos posteriores.

MEGGERS, Betty J. Betty J. 1994. «Archeological Evidence for the Impact of Mega-Niño events on Amazonia during the Past Two Millenia». *Climatic Change*, n.º 28, 321-338.

A partir de los yacimientos arqueológicos de la isla de Marajó, a lo largo del bajo Amazonas, y en los llanos bolivianos de Moxos, Meggers señala discontinuidades cerámicas c. 1500, 1000 y 700 e. c., que sugieren un estrés ambiental causado por las sequías relacionadas con los eventos de El Niño.

MCNEIL, John. 2013. «Envisioning an Ecological Atlantic, 1500-1850». *Nova Acta Leopoldina*, n.º 114, 21-33.

El autor subraya tres temas que caracterizaron la época moderna temprana en el mundo atlántico en términos de medio ambiente: la Pequeña Edad de Hielo con su clima más frío y sus efectos en la agricultura y los asentamientos; el movimiento de la flora, la fauna, los patógenos y los pueblos en el intercambio colombino, y

el sistema de plantaciones con su impacto negativo en el paisaje, la forestación y la biodiversidad. Subraya que varias zonas del Nuevo Mundo se convirtieron en neoafricanas en cuanto a pueblos, plantas y costumbres.

ORTLIEB, Luc. 1994. «Las mayores precipitaciones históricas en Chile central y la cronología de los eventos ENOS en los siglos XVI-XIX». *Revista Chilena de Historia Natural*, n.º 67, 463-485.

Este cuidadoso estudio de las lluvias intensas en Chile central acerca de las cronologías regionales de ENOS cuestiona su relación y, por tanto, la habitual dependencia interpretativa de los ciclos El Niño/La Niña. El autor sugiere que se deben recoger y utilizar mejor los datos anteriores al siglo XX para determinar esta relación. Un llamamiento a los climatólogos para que dependan de más investigaciones históricas.

PADUA, José Augusto. 2000. «Annihilating Natural Productions': Nature's Economy, Colonial Crisis and the Origins of Brazilian Political Environmentalism (1786-1810)». *Environment and History*, n.º 6, 255-287.

El principal historiador medioambiental de Brasil estudia el desarrollo temprano del pensamiento conservacionista en ese país por parte de pensadores de la Ilustración, movidos por consideraciones prácticas y, en ocasiones, por formas de protonacionalismo. Aunque no se refiere específicamente a las «catástrofes naturales», la preocupación del autor por el agotamiento de los bosques y el impacto de la ganadería que contribuyó al posterior estrés climático hace que esta lectura sea importante. El artículo resume la monografía del autor, *Um sopro de destruição. Pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SANDWEISS, Daniel H., y Jeffrey QUILTER (eds.). 2008. *El Niño, Catastrophism, and Cultural Change in Ancient America*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Una excelente colección de capítulos de especialistas que utilizan pruebas antropológicas y arqueológicas de los efectos de las catástrofes naturales y el cambio climático en las sociedades indígenas, principalmente en Mesoamérica y los Andes. Es particularmente fuerte en cuanto a los efectos de El Niño en las civilizaciones peruanas, pero un capítulo de Jason Yaeger y David Hodell es escéptico en cuanto

a que el cambio climático fue una clave para el colapso de la civilización maya clásica.

Enfermedades y epidemias

Ninguno de los riesgos naturales de la región latinoamericana ha sido estudiado más extensa e intensamente que las enfermedades y las epidemias, pero normalmente eso se ha hecho en el contexto de la demografía o de la historia de la ciencia/historia de la medicina, no principalmente como un aspecto de la historia ambiental. En la década de 1960, la Escuela de Berkeley de historiadores y geógrafos (Woodrow Borah, Shelburne Cook, Carl O. Sauer, *et. al.*) documentó el declive de las poblaciones nativas tras la conquista, pero destacó el papel de las enfermedades epidémicas más que el de la violencia y el maltrato como causa principal. Sus proyecciones de «cifras elevadas» sobre el tamaño de las poblaciones indígenas antes de 1492 dominaron el campo hasta la década de 1990 como puede verse en los trabajos de Denevan (1976) y Noble David Cook (1998), pero esas cifras generaron un debate y una revisión considerables (Alchon 2003, Livi-Bacci 2006, Whitmore 1992). Crosby (1973) al enfatizar la difusión de personas, animales, plantas y patógenos abrió una nueva vía para pensar en la enfermedad dentro de los contextos del lugar y el clima, y así cambió el enfoque hacia la ecología de la enfermedad. Esto queda claro en el estudio modelo de McNeil de 2010 (véase *Insectos*) sobre las enfermedades transmitidas por mosquitos en el Caribe y se ha convertido en un tema central en muchos estudios recientes sobre enfermedades que se enumeran en Skopyk y Melville 2018.

ALCHON, Suzanne. 2003. *A Pest in the Land. New World Epidemics in a Global Perspective*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

Al igual que Livi-Bacci (2006), Alchon cree que el énfasis excesivo en la epidemiología tendió a ocultar la alteración social, la política perjudicial y la violencia como causa de la despoblación indígena tras la conquista. En cierto sentido, se trata de un punto de vista paralelo al cuestionamiento de otras catástrofes «naturales», en el sentido de que hace recaer parte (si no todo) el peso de la catástrofe en causas antropogénicas.

COOK, Noble David. 1998. *Born to Die. Disease and New World Conquest, 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reflejando el trabajo anterior del autor sobre la despoblación en Perú y un nuevo enfoque en el Caribe temprano, retoma la cuestión de la despoblación, aceptando básicamente las dimensiones si no las cifras y explicaciones de Las Casas y la «Leyenda Negra». Cook es un firme defensor de las causas epidemiológicas de la despoblación indígena tras la conquista.

COOK, Noble David, y W. George LOVELL (eds.). 2001. «*Secret Judgements of God*» *Old World Disease in Colonial Latin America*. Norman, OK: Oklahoma University Press.

El libro es una rica cobertura de una serie de epidemias y sus consecuencias sociales y políticas en México, Guatemala, Nueva Granada (Colombia), Ecuador, el Alto Perú (Bolivia) y Chile. Incluye un ensayo introductorio con intrigantes incursiones historiográficas de Woodrah Borah y conclusiones de los editores que relacionan y contrastan los distintos casos.

CROSBY, Alfred. 1972. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, CT: Greenwood.

Libro fundamental en el desarrollo de la historia ambiental. El énfasis en la difusión y el intercambio de animales, pueblos, plantas y patógenos y su impacto en los nuevos entornos tuvo un amplio impacto en los estudios históricos. Véase la introducción de John McNeil a la edición del 30º aniversario [Westport,CT: Praeger,2003].

DENEVAN, William (ed.). 1976. *Native Populations of the Americas in 1492*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Este volumen incluía una serie de artículos importantes y supuso un hito en la revisión de las estimaciones de población de los nativos americanos. Denevan, en su introducción, dio una estimación de unos 57 millones en 1492, que redujo a 54 millones en la revisión de 1992. Otros estudiosos lo han reducido aún más.

HENIGE, David. 2008. «Recent Works and Prospects in American Indian Contact Populations». *History Compass*, vol. 6, n.º 1, 183-206.

Atractiva y valiosa revisión del desarrollo y los debates en el campo de las epidemias y la demografía. El autor rastrea el desarrollo de la perspectiva de los «contadores altos», incluida la «Escuela de Berkeley» y las reacciones en su contra. Comparte sus dudas sobre los modelos matemáticos que se alejan demasiado de las fuentes.

LIVI-BACCI, Massimo. 2006. «The Depopulation of Hispanic America after the Conquest». *Population and Development Review*, vol. 32, n.º 2, 199-232.

El autor repasa el auge y la caída de la escuela de las «altas cifras» (Borah y Cook, Denevan) y luego separa cuidadosamente los períodos y las regiones para destacar que, en algunas zonas como el Caribe, la despoblación precedió a la llegada de la viruela y otras enfermedades euroasiáticas. Ve una explicación multicausal del declive de la población indígena y considera que las enfermedades epidémicas son solo un factor, aunque importante, entre muchos otros. El artículo resume su estudio más detallado, *Conquest. The Destruction of the American Indians*. Cambridge: Polity Press, 2008.

SKOPYK, Bradley, y Elinor MELVILLE. 2018. «Disease Ecology and the Environment in Colonial Mexico». En *Oxford Research Encyclopedias: Latin American History*, en línea.

El artículo es un análisis y una revisión bien equilibrados que enfatizan la variabilidad climática de México y sus efectos ambientales y ecológicos durante la Pequeña Edad de Hielo que resultaron, en su mayor parte, en la degradación ambiental. Los autores ofrecen una discusión sobre las epidemias de «tierra virgen» que siguieron a la conquista, pero también enfatizan los efectos de la introducción de animales domésticos en el entorno de las enfermedades y la contaminación de los recursos hídricos, así como su efecto en el paisaje y la agricultura.

ALCHON, Suzanne. 1991. *Native Society and Disease in Colonial Ecuador*. Cambridge: Cambridge University Press.

La autora parte de la extrema disminución de la población tras la conquista, pero su interés radica en la creciente adaptabilidad de las poblaciones indígenas a un nuevo entorno de enfermedades. A medida que su resistencia inmunológica se fortalecía, también lo hacía su activismo social y político. Para Alchon la separación de la biología y la política es imposible.

ALDEN, Dauril, y Joseph C. MILLER. 1987. «Out of Africa: The Slave Trade and the Transmission of Smallpox to Brazil, 1560-1831». *Journal of African History*, vol. 18, n.º 2, 195-224.

Los autores señalan que las sequías en varias partes de África hicieron que la gente se reuniera en zonas más húmedas y promovieron la infección por este virus endémico. Las condiciones de hacinamiento en los barcos de esclavos originaron una mayor infección y, luego, la circulación en Brasil creó una serie de epidemias. Las poblaciones indígenas «vírgenes» fueron devastadas en la década de 1560 por la viruela, probablemente llegada de Portugal, pero los vínculos con África fueron importantes. Sugieren una cronología de brotes vinculada a los cambios de origen africano de los esclavizados.

Fuentes y textos modernos

Casi todas las catástrofes cuentan con un relato publicado sobre el suceso y sus consecuencias. Los terremotos, por ejemplo, recibieron una gran atención cuando los escritores trataron de captar el drama del momento, ponderar sus causas y describir las horribles secuelas. Muchos de estos relatos alababan o vilipendiaban a una autoridad específica. En general, estos relatos demuestran la centralidad de la Iglesia católica y de la religión para explicar y reaccionar ante las catástrofes. Hay cientos de textos contemporáneos sobre santos específicos en tiempos de crisis. El tono, el lenguaje y la ciencia cambiaron con el tiempo, pero la «literatura de catástrofes» constituyó un género importante en la América Latina moderna. Las selecciones incluyen textos que están fácilmente disponibles en línea. Tratan de los terremotos en Perú (Philotheus 1748) y Jamaica (Heath 1692) y de las tormentas en el sur de Europa (Espantoso 1624). Se trata de valiosas fuentes didácticas. Los estudiantes se sentirán atraídos por algunos de los relatos sensacionalistas sobre el clima extremo y las catástrofes. También podrán ver caminos intrigantes para el análisis literario e histórico. También se incluye un artículo sobre recursos de archivo que revela la riqueza de los materiales no publicados que aún quedan por explorar sobre este tema, García-Herrera, Gimeno, Ribera y Hernández (2005). La selección incluye textos primarios que examinan la historia natural y la historia de la ciencia. Autores como Fernández de Oviedo (1959) y Acosta (2002) trataron de explicar la singularidad del Nuevo Mundo, su clima y su entorno. Los etnohistoriadores han ex-

plotado sus trabajos durante siglos; los historiadores del medio ambiente recurren cada vez más a ellos. En el siglo xvi, López Medel (1990) escribió una obra pionera sobre meteorología, basada tanto en sus amplias lecturas como en sus observaciones. La obra de Von Humboldt (2014) sigue influyendo en nuestra comprensión del medio ambiente y él mismo sigue siendo objeto de una atención constante, en forma de biografías, ficción y controversias sobre la escritura científica.

ACOSTA, José de. 2002. *Natural and Moral History of the Indies* (edición de Jane Mangan y traducción de Frances López-Morillasa). Durham, NC: Duke University Press.

Un jesuita que sirvió como misionero en el Perú y México del siglo xvi, Acosta describe y reflexiona sobre el Nuevo Mundo: sus habitantes, su flora y su fauna, su origen, etc. Apoyándose también en las observaciones de otros europeos, Acosta ofrece una rica información sobre el mundo natural, incluidos los volcanes y los terremotos. Fue pionero en el estudio del mal de altura, el soroche, y también sostuvo que la población indígena había migrado desde Asia.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo. 1959. *Natural History of the West Indies*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Texto fundamental sobre la historia natural del Nuevo Mundo. Escrito entre 1526 y 1557 por un funcionario español con ambiciones literarias que viajó seis veces a las Indias, no se publicó hasta el siglo xix. El autor, sin embargo, había elaborado en 1526 una versión abreviada que fue ampliamente traducida en el siglo xvi como *Sumario De La Historia Natural De Las Indias* [Biblioteca Americana. Serie de Cronistas de Indias 13. México: Fondo de Cultura Económica, 1992].

LÓPEZ MEDEL, Tomás. 1990. *De los tres elementos: Tratado sobre la naturaleza y el hombre del nuevo mundo* (Berta Ares Queija, ed.) Madrid: Alianza Editorial.

El autor, juez real en las audiencias españolas de Guatemala y Bogotá, se hizo famoso por su enfoque humanista de la política indiana, pero también escribió este breve tratado sobre la naturaleza y el clima en América. Influido por las ideas aristotélicas sobre los fenómenos naturales, las combinó con sus propias experiencias y observaciones en América. Describe los terremotos y los huracanes con un conocimiento de primera mano.

PHILOTHEUS. 1748. *A True and Particular History of Earthquakes. Containing a Relation of That Dreadful Earthquake Which Happen'd at Lima and Callao, in Peru, October 28, 1746.* London: Printed for the Author.

Este es uno de los muchos relatos narrados en varios idiomas sobre el terremoto-tsunami de Lima de 1746. Proporciona información sobre Lima en el momento de la catástrofe y las reacciones de la ciudad. Benjamin Franklin editó la edición norteamericana.

VON HUMBOLDT, Alexander. 2014. *Views of Nature.* Chicago: University of Chicago Press.

El volumen es una colección de ensayos centrados en la expedición de Humboldt de 1799-1804 a América Central y del Sur, con importantes anotaciones sobre volcanes, terremotos e historia natural. Proporcionaron el material para sus posteriores publicaciones y sirvieron, en algunos casos, como primeros borradores. Los ensayos ofrecen una rica información sobre la región, así como sobre el propio Humboldt, y han sido alabados como modelos de escritura sobre la naturaleza.

Reconocimiento de comunidades y procesos de propiedad en sierra de Moquegua, siglos XIX y XX

Alejandro Diez Hurtado

Pontificia Universidad Católica del Perú

adiez@pucp.edu.pe

Orcid: 0000-0003-3349-0272

Recibido: 19 de julio de 2023

Aceptado: 30 de julio de 2023

Resumen

El presente artículo analiza la evolución y reconocimiento de comunidades campesinas en Moquegua, destacando procesos sociales y legales desde el siglo XIX hasta el XX. Examina el impacto de legislaciones y reformas agrarias en los derechos de propiedad colectiva de tierras, resaltando diferencias regionales y la importancia de documentos históricos en la afirmación de derechos comunales. Se enfatiza la singularidad de esta región en el contexto andino, con un enfoque en la compra de tierras, conflictos por propiedad y el papel del Estado en el reconocimiento comunal.

Palabras clave: Moquegua, comunidades campesinas, legislación, reformas agrarias, derechos de propiedad, estado, documentos históricos.

Abstract

This article examines the evolution and recognition of peasant communities in Moquegua, highlighting social and legal processes from the 19th to the 20th century. It analyzes the impact of legislation and agrarian reforms on the collective property rights of lands, emphasizing regional differences and the importance of historical documents in the assertion of communal rights. The uniqueness of this region in the Andean context is emphasized, focusing on land purchase, property conflicts, and the role of the State in communal recognition.

Keywords: Moquegua, peasant communities, legislation, agrarian reforms, property rights, state, historical documents.

Las comunidades campesinas actualmente existentes son fruto de una compleja suma de procesos sociales acumulados a lo largo de varias centurias. Sin embargo, su actual forma institucional tiene una historia más corta que se remite a los procesos de reconocimiento comunal a raíz de la inclusión de las «comunidades de indígenas» como sujetos de derechos en las constituciones de 1920 y 1933, y los sucesivos procesos administrativos para el otorgamiento de personarías jurídicas a las comunidades. Todo ello en el marco de una legislación tutelar de los indígenas/campesinos, cambiante, pero constante a lo largo del siglo xx (Castillo 2007). El principal cambio en la legislación comunal y en los derechos a la tierra de las comunidades recién se producirían con la constitución de 1993, y la llamada ley de tierras de 1995 que recortaron las condiciones de protección de la tierra de las comunidades, eliminando las condiciones de inembargabilidad e inalienabilidad de la tierra, manteniendo únicamente su condición de imprescriptible.

Bajo este marco general, cada comunidad campesina actualmente existente y cada región del país tiene su «propia historia» de reconocimiento comunal, dependiendo de sus particulares herencias históricas coloniales y republicanas tempranas, así como de las condiciones en las que se generaron los procesos de reconocimiento comunal. Estos procesos, emprendidos por centenas de comunidades desde 1926 (Trivelli 1992), inauguran formas distintas de relacionamiento con el Estado. Motivados por la defensa y reivindicación de la propiedad colectiva, suponen un hito en la historia de las comunidades que no solo encausa los vínculos entre los indígenas y el Estado, sino que construye una nueva forma de relacionamiento y

vinculación entre los propios comuneros, generando lo que hemos llamado «procesos de comunalización» (Diez 1998). Para ello, los colectivos de propietarios se organizan, se agencian fondos y reúnen los requisitos exigidos por el Estado: un acta de asamblea, un censo, un croquis y una prueba de la «existencia inmemorial» de la comunidad, por lo general, viejos títulos de propiedad que certifican la propiedad colectiva de las tierras que ocupan. El reconocimiento de una comunidad es siempre una historia sobre los derechos a la propiedad de la tierra y, por lo tanto, sobre la construcción de un vínculo entre un grupo de comuneros y un territorio.

Al respecto, la historia de las comunidades campesinas de Moquegua es desconocida, incluso localmente. Su historia es singular y particular, con sus propios ritmos y procesos. Si los trabajos de Cañedo-Argüelles (1997, 2006) proporcionan información diversa sobre la sierra de Moquegua, presentan la información de manera muy desordenada. Su análisis de la transformación de la propiedad tierra de los pueblos indígenas abunda en lugares comunes y no proporciona datos suficientemente ordenados como para coincidir con los procesos generales, pero no como para precisar las particularidades locales (1997).

Un hecho singular es que los relatos sobre la historia de las tierras de la sierra de Moquegua, narradas por los propios comuneros, refieren a su ocupación inicial por españoles y la adquisición posterior por las comunidades de indígenas. ¿Fue ello así? ¿Qué nos muestran los procesos de reconocimiento comunal sobre la formación de las instituciones comunales en la sierra de Moquegua? Trataremos de responder a esta pregunta a partir del análisis de los procesos de la tierra experimentados por un grupo de comunidades. Nuestro itinerario comprenderá un recuento general de los procesos generales de reconocimiento de las dos provincias andinas de Moquegua; luego, desarrollaremos con mayor detalle algunos casos significativos de reconocimiento, para abordar, enseguida, el proceso de construcción de la propiedad colectiva de la tierra a lo largo del siglo XIX republicano, hasta los años previos a los procesos de reconocimiento. Ello nos permitirá formular algunas conclusiones de carácter general que aporten a la historia de Moquegua y a la historia de las comunidades campesinas en el país.

Las comunidades reconocidas en las provincias de Mariscal Nieto y General Sánchez Cerro

Según el directorio de comunidades campesinas (1999), las dos provincias andinas de Moquegua albergaban 75 comunidades campesinas reconocidas; dos terceras partes de ellas en General Sánchez Cerro y el tercio restante en Mariscal Nieto. Con excepción de los distritos de Ichuña, Ubinas y Cuchumbaya, hay normalmente entre 2 y 6 comunidades en cada distrito.

En comparación a las comunidades de otras zonas del país, se trata de comunidades relativamente pequeñas con 100 comuneros en promedio por comunidad (aproximadamente 117 y 86 comuneros en cada provincia); las comunidades de Sánchez Cerro, aunque más numerosas, son en promedio más pequeñas que las de Mariscal Nieto. Una veintena de comunidades son muy pequeñas, reuniendo menos de 50 comuneros; la mayor parte de las comunidades cuenta entre 50 y 120 comuneros; las más pobladas —una media docena— tienen alrededor de 200 comuneros; la más grande de todas (Cambrune) llegaba hasta 450.

Tabla 1. Número de comunidades y comuneros por distrito, provincias de Mariscal Nieto y General Sánchez Cerro, Moquegua, finales del siglo XX:

Distritos	Número Comunidades	Número Comuneros	Promedio Com/cdad	Menos poblada	Más poblada
Carumas	6	1094	182,3	54	450
Cuchumbaya	8	796	99,5	58	97
San Cristóbal	5	449	89,8	60	219
Torata	2	127	63,5	45	145
Total Mariscal Nieto	21	2466	117,4	45	450
Chojata	4	491	122,75	30	241
Coalaque	3	218	72,7	58	184
Ichuña	17	2181	128,3	24	195
La Capilla	1	61	61	61	

Distritos	Número	Número	Promedio	Menos	Más
	Comunidades	Comuneros	Com/cdad	poblada	poblada
Lloque	2	66	33	115	152
Matalaque	3	169	56,3	70	104
Puquina	4	457	114,3	92	107
Ubinas	17	924	54,4	24	219
Yunga	3	87	29	65	193
Total General Sánchez Cerro	54	4654	86,2	24	241
Total Moquegua	75	7120	94,9	24	450

Elaboración propia. Fuente: COFOPRI. Directorio de comunidades campesinas, 1998.

Un poco menos de la mitad de las comunidades de la sierra de Moquegua fueron reconocidas como «comunidades indígenas»: Socoaya, la más antigua, lo fue en 1944. Otras siete comunidades serían reconocidas en la misma década. Una veintena de comunidades fueron reconocidas en la década del 60, la mayoría de ellas durante el gobierno de Fernando Belaunde. Los años 50 y 70 (de gobiernos militares) fueron los de menor número de reconocimientos. Como en otras partes del país, hay una generación de «comunidades campesinas» reconocidas tras el período de reforma agraria, que alcanzan casi la mitad del total de comunidades de ambas provincias (ver Tabla 2).

Tabla 2. Comunidades Indígenas/Campesinas de Moquegua por década de reconocimiento.

Provincias	Comunidades Indígenas/años				Comunidades Campesinas/años				Total Comunidades
	40	50	60	Total	70	80	90	Total	
Mariscal Nieto	4	3	7	14	0	1	6	7	21

Provincias	Comunidades Indígenas/años				Comunidades Campesinas/años				Total
General Sánchez Cerro	4	2	14	20	5	18	11	34	54
Totales	8	5	21	34	5	19	17	41	75

Elaboración Propia. Fuente: COFOPRI. Directorio de comunidades campesinas, 1998.

Es patente que, en ambas provincias, las reducciones coloniales (Cañedo Argüelles 1995), aparentemente siete en total (Torata, Carumas, Omate, Puquina, Poci e Ichuña), no derivaron en comunidades, sino básicamente en distritos. Se trataba de poblaciones aymaras distribuidas desde las altas cordilleras hasta los valles y zonas quechuas de las cuencas hasta las zonas bajas de yunga. La historia de las transformaciones de estos pueblos tras la independencia está aún por escribirse. En las siguientes líneas, nos aproximaremos al proceso de constitución de las unidades sociales que en el siglo xx se harían reconocer como comunidades indígenas, poniendo de relieve los principales aspectos implicados en ello, tanto económicos, asociados a la generación de grupos de propietarios, como políticos, vinculados a la constitución de grupos de familias con intereses comunes frente al Estado.

Desarrollaremos este proceso a partir de tres comunidades: Amata, Cambrune, y Calacoa y Bellavista (conocida originalmente como Putina). Para ello, utilizaremos la información contenida en los expedientes que sobre dichas comunidades se conservan en los Archivos de la Dirección Regional de Agricultura de Moquegua (ADRAM). Los archivos contienen básicamente información relativa al reconocimiento comunal y los sucesivos procesos alrededor del registro y tenencia de la tierra de todas las comunidades actualmente existentes.¹

Tres historias de reconocimiento comunal

Amata,² ubicada en el distrito de Coalaque, fue reconocida como comunidad indígena en 1946. En su expediente de reconocimiento, los comuneros consignaron

1 A diferencia de otros archivos regionales, el ADRAM parece no conservar información anterior al reconocimiento comunal y tampoco información relativa a las elecciones comunales.

2 Toda la información consignada sobre Amata proviene del ADRAM, expediente Comunidad de Amata.

que no poseían terrenos de cultivo en común, dejando explícito que la tierra agrícola era privada, reconociendo únicamente como propiedad colectiva los pastos y queñuales de los cerros. Reportaron que los 193 habitantes «nos dedicamos a la industria del carbón vegetal y al cultivo del maíz, trigo, habas, cebada y papa, principalmente». En la ficha de información, consignaron poseer 86 vacunos, 229 ovinos, 13 caballos, 99 burros y 98 llamas.

Los títulos de propiedad presentados para probar la propiedad colectiva de la tierra se remontan a mediados del siglo XIX. En 1865, los «vecinos de este distrito», representados por el síndico municipal, compran al Estado, en subasta pública organizada por los comisionados fiscales, los «altos y pastales» del distrito de Omate, por un total de 40 pesos. Esta compra no implicó automáticamente el registro e inscripción de dicha propiedad, pues cincuenta años después, en 1905, un vecino de Omate, integrante de «la comunidad de dicho distrito» solicita ante las autoridades que se entreguen y exhiban los títulos de la compra de las tierras. En 1946, tras el proceso de reconocimiento de la comunidad, un propietario vecino presenta oposición y objeción al reconocimiento, alegando que la «comunidad» no tiene tierras y que todos los que presentan la solicitud son arrendatarios de su hacienda, de cuya propiedad exhibe documentos emitidos entre los siglos XVI y XIX.³ Paradoja del registro histórico, ¡los documentos exhibidos por la hacienda eran más antiguos que los de la comunidad! Las controversias entre la comunidad y los vecinos de Coalaque, propietarios de tierras, implicó incluso la quema de chozas de los comuneros de Amata en el área en disputa. En 1959, los comuneros solicitaron al Estado que se les adjudiquen 50 hectáreas que venían ocupando, generando aparentemente la oposición de la Asociación Proirrigación de las Pampas de Coalaque. En 1960, José Salguero, inspector de asuntos indígenas de Arequipa, aboga a favor de la comunidad, solicitando se les concedan las tierras.

3 Presenta un testimonio que refiere al testamento del cacique Francisco Cayla del repartimiento de Omate, sobre la hacienda Camata —que señala es el verdadero nombre de las tierras— y atestigua la propiedad de la Hacienda San Miguel de Moromoro de la que Camata era parte.

Imagen 1. Croquis de los terrenos de la comunidad de Amata, 1953



Fuente: Expediente de la Comunidad de Amata, ADRAM.

El proceso de Amata se inscribe en las historias de defensa y aseguramiento del acceso a la tierra de manera colectiva. Tiene la particularidad de que no consigna la propiedad colectiva de tierras agrícolas, sino únicamente las de aprovechamiento en los cerros y pastos. Todo ello en el marco de la oposición de propietarios privados de tierras que también disputan la propiedad de la tierra.

La comunidad de indígenas de Cambrune⁴ fue reconocida en 1948. La solicitud de reconocimiento señalaba que la comunidad contaba con 547 personas, distribuidas en 125 familias. Tenían dos escuelas de primer grado (de varones y mujeres). Declaraban dedicarse a la agricultura de maíz, papas, cebadas, trigo y otros productos, a la crianza de ganado (reportando 1512 vacunos, 3355 ovejas, 500 alpacas, 194 llamas, 450 asnos y 104 caballos). Declaran dedicarse también al tejido con bayeta y lana; todo ello, según datos recogidos por el teniente gobernador y el agente municipal. Al igual que Amata, señaló en su expediente que sus tierras comunes correspondían a zonas de pastos, pues no tenían terrenos de cultivo

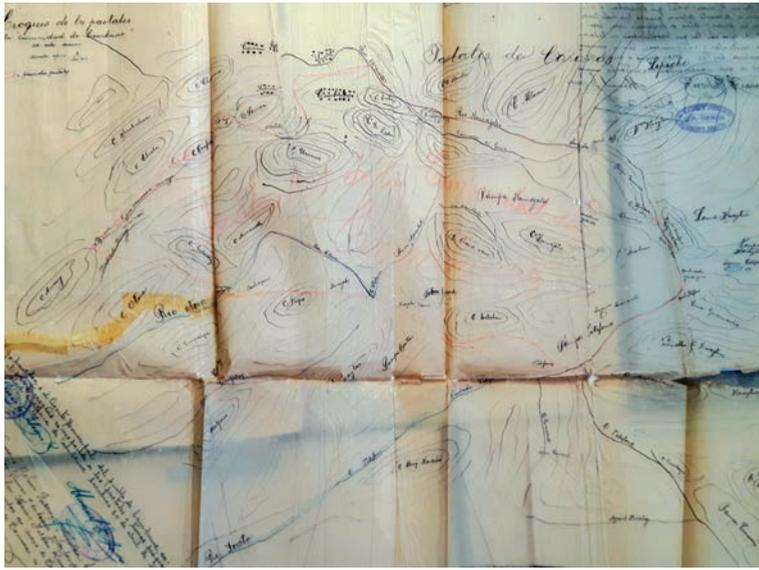
⁴ Toda la información proviene del ADRAM, expediente Comunidad de Cambrune.

en común porque la agricultura la practican «en las tierras de propiedad particular que no pertenecen a la comunidad de indígenas». Declaran poseer 50 kilómetros cuadrados que tiene una cincuentena de pastales, señalando que algunos de ellos son compartidos con las comunidades de Somoa y Yojo.

Las pruebas de su existencia inmemorial comprendían una serie de documentos del siglo XIX republicano. El primero, de 1838, una escritura de compra de diez topos de tierra en el pago de Somoa y Chacagua, adyacentes a la comunidad entre Rafael Diez Canseco y la «comunidad del distrito de Carumas», por los que pagaron 400 pesos. El segundo documento era el certificado de compra de pastos, en la subasta pública de 1954, por la «comunidad de Cambrune», por 60 pesos. Además de los documentos de adquisición de tierras, proveyeron varios documentos judiciales de colindancia (1861), protocolización de documentos (1893) y un litigio contra Cambrune interpuesto por Somoa y Chacagua, reclamando que compartan la propiedad de las tierras compradas en la primera mitad del siglo (1893). Es de señalar que los documentos de la segunda mitad del siglo XIX se refieren a Cambrune como comunidad, aunque con distintas acepciones: «comunidad del pago» y «comunidad del ayllu», pero también como «viceparroquia».

En los años siguientes al reconocimiento, la comunidad sostiene una serie de acciones y negociaciones para la incorporación a la comunidad de una serie de corresidentes que se beneficiaban de los pastales asociados a la comunidad; la comunidad litiga con varios de ellos que no se avinieron a asociarse al colectivo. Se iniciaron también litigios con Carumas por pastales y acequias. En asamblea de 1958, la comunidad dirigida por su personero legal y su presidente acuerda dictar «normas que iguallen en el goce de los derechos y beneficios de la comunidad» y se acuerda un número de cabezas de ganado de acceso gratuito a los pastales (10 vacunos, 20 ovejas, 20 auquénidos). El exceso será en adelante pagado a una tasa fija (10 soles por cabeza vacuna y auquénido, y 2 soles por oveja). Para ello, se desarrolla un rodeo anual, hacia el final del año.

El proceso de Cambrune muestra una comunidad que comparte básicamente el acceso de los cerros y que el reconocimiento supone un proceso de construcción de un *nosotros* que establece sus propios derechos compartidos. Las decisiones de la comunidad reconocida muestran propiamente la forma como se genera la comunalización de Cambrune, el establecimiento de un nuevo orden de gobierno con una nueva directiva y acuerdos consensuados para regir los asuntos internos de la comunidad.

Croquis de los pastales de Cambrune, 1949

Fuente: Expediente de la Comunidad de Cambrune, ADRAM.

Aunque el proceso de reconocimiento de las comunidades de Calacoa y Putina⁵ se inició en 1949, lograrían su reconocimiento recién en 1964. Calacoa registra en su expediente de reconocimiento 766 comuneros pertenecientes a 176 familias, cultivos de papa, maíz, cebada, trigo entre otros productos sembrados en 3720 topos de área colectiva, y más de 200 mil hectáreas en pastos. Registran 562 vacunos, 968 ovinos, 940 alpacas 267 asnos y 614 llamas. Tenían tres escuelas: una de varones, otra de mujeres y una mixta. El informe del comisionado señala que se trata de dos comunidades que comparten pastales y cuyos centros poblados están adyacentes; se incluye en el conjunto el centro poblado de San Cristóbal, integrado por miembros de las dos comunidades.

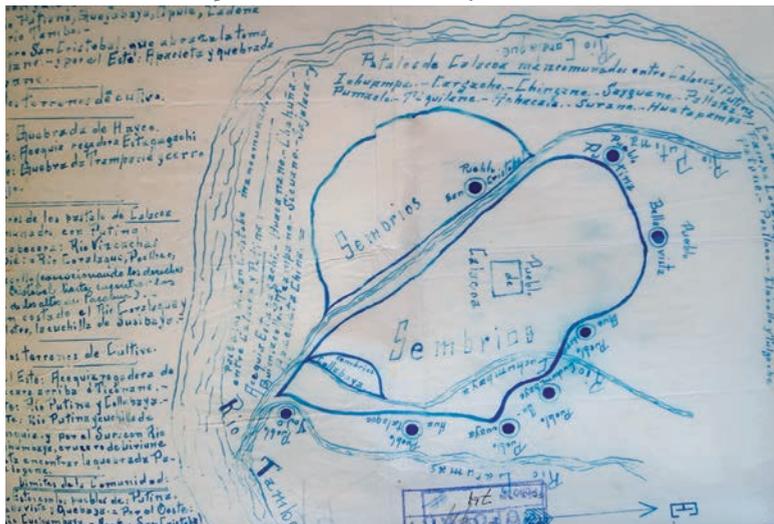
En el proceso, declaran la propiedad en común de sus tierras obtenidas en remate público en 1865, por 60 pesos. El documento de venta recién es inscrito en registros a fines del siglo XIX a solicitud del comisario de Calacoa. En 1905, compran tierras conjuntamente; en 1916, tiene conflictos y acuerdos con la comunidad de Cuchumbaya, que reclama tener también derecho a las tierras compradas en

5 Toda la información consignada proviene del ADRAM, expediente Comunidades de Calacoa y Bellavista.

1865. Es en este contexto que, en 1949, se solicita el reconocimiento de la comunidad de Calacoa. En el marco del proceso, los personeros de Calacoa interponen un recurso contra la Northern Perú Cooper y a su vez son querellados por pobladores indígenas de Quebaya (1956) que acusan a la comunidad por usurpación de terrenos. En 1962, un comisionado del Ministerio de Trabajo visita la zona para elaborar el plano de las comunidades y elabora un detallado informe⁶ de la situación de las comunidades y sus colindancias; con esta información se reconoce a ambas comunidades. En 1969, la directiva comunal se opone al reconocimiento de la comunidad de San Cristóbal, que habría significado en la práctica un desmembramiento. Con el tiempo, la comunidad de Putina tomará el nombre de Bellavista, con el que se le conoce actualmente

El proceso de Calacoa, Putina (y Cuchumbaya) ilustra en extraño caso de reconocimiento comunal con tierras de cultivo en común, al parecer compradas colectivamente de manera tardía y reconocimiento de derechos a montes y pastos compartidos entre varias comunidades, característica aparentemente habitual entre comunidades de la zona de Carumas.

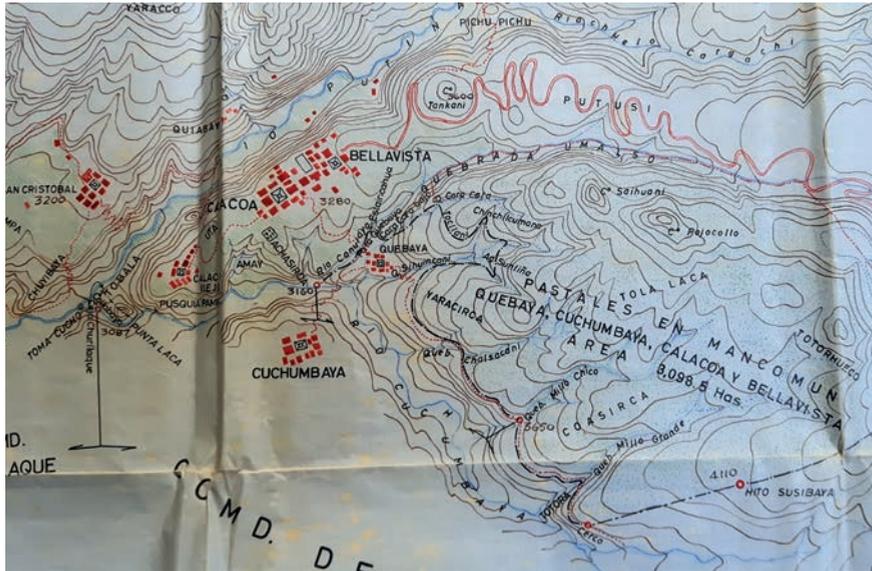
Croquis de las tierras de Calacoa y Putina, 1949



Fuente: Expediente de la Comunidad de Calacoa y Bellavista, ADRAM.

6 Levantamiento del plano de conjunto de las comunidades de Calacoa y Bellavista. Ing. Dante Samaniego, 1962. En ADRAM, expediente Comunidades de Calacoa y Bellavista.

Mapa de las tierras de pastos colectivos de las comunidades de Calacoa, Bellavista, Quebaya y Cuchumbaya, 1962



Fuente: Mapa del Ingeniero Samaniego. Expediente de la Comunidad de Calacoa y Bellavista, ADRAM.

El conjunto de pequeñas historias de reconocimiento comunal reseñadas, ilustran bastante bien los procesos de reconocimiento y exhiben algunas características propias de lo que eran las comunidades indígenas de la sierra de Moquegua reconocidas antes de la reforma agraria. Son comunidades con una parte importante de tierras en propiedad familiar individualizada (generalmente las zonas agrícolas) que comparten colectivamente —y entre varias comunidades!— las zonas de pastos y montes que sustentan sus derechos a la tierra, principalmente con documentos republicanos, por compras recientes o por cesión del Estado. Se distribuyen desde las partes yungas de las cuencas de los ríos hasta las zonas altoandinas. Aunque las comunidades citadas se ubican en alturas «quechuas» (arriba de los 2500 m s. n. m.), sus terrenos llegan hasta las punas. Otras comunidades de ambas provincias eran más «yungas» y tenían cultivos de zonas más bajas, como alfalfa o frutales. El análisis podría profundizarse a partir de una interpretación a detalle de los croquis y mapas que se consignan en los expedientes de reconocimiento, pero elegimos desarrollar los procesos de conformación de este tipo particular de comunidad, a partir la generación y reivindicación de la propiedad colectiva de la tierra.

Fotos 1 y 2. Comuneros de Calacoa y Bellavista, 1962



Fuente: Informe Samaniego, Expediente de la Comunidad de Calacoa y Bellavista, ADRAM.

Procesos de propiedad en la sierra de Moquegua en el siglo XIX

Más allá de los procesos singulares de cada comunidad, el análisis del conjunto de los documentos presentados en el marco del reconocimiento de las cuatro comunidades reseñadas —cuya historia involucra también la de las comunidades vecinas— permite formular algunas características y procesos experimentados por las poblaciones de la sierra de Moquegua en lo que refiere tanto a los procesos de propiedad como a la propia historia de la conformación de los grupos que actualmente llamamos «comunidad».

Para ello, prestaremos atención a dos hilos conductores: el tipo de colectivo que reclama la propiedad de la tierra y el representante o apoderado que asume la representación de este. Utilizaremos en una secuencia temporal la información disponible de las comunidades analizadas, que proporciona evidencia suficiente para trazar transformaciones a lo largo de una centuria (ver Tabla 3).

Tabla 3. Colectivos y representantes comunales en temas de tierras, siglos XIX y XX

Fecha	comunidad	Nombre asignado al colectivo en el documento	Cargo del representante	Motivo
1838	Cambrune	Comunidad del distrito de Carumas	Protector de naturales de la provincia	Compra de 10 topos de tierra Pago de Somoa y Cachagua
1854	Cambrune	Comunidad de Cambrune	Comisario Juan Coaila	Compra en subasta pública
1861	Cambrune	Pago de Cambrune	Naturales y vecinos	colindancia
1865	Amata	Vecinos del distrito	Síndico municipal	Compra en subasta pública altos y pastales de Omate
1865	Calacoa y Putina	Comunidades indígenas de los aillos		Compra en subasta pública
1893-94	Cambrune	Comunidad del ayllu de Cambrune	Indígena de comunidad	Protocolización de venta de terrenos
1893	Cambrune	Vice parroquia de Cambrune		Demanda de división de tierras por Somoa y Chacagua
1894-95	Calacoa y Putina		Comisario de Calacoa	Inscripción de compra de tierras

Fecha	comunidad	Nombre asignado al colectivo en el documento	Cargo del representante	Motivo
1905	Amata	Comunidad del distrito	vecino	Solicitud de títulos de compra de tierras
1906	Calacoa y Putina			Compra conjunta de tierras
1916	Cuchumbaya	Comunidad	cabecillas	Acuerdan compartir tierras pastales con Calacoa y Putina
1925	Calacoa y Putina	Comunidad	Cabecillas/personeros	Objetan venta de terrenos

Fuente: Casos analizados de las comunidades de Amata, Cambrune, Calacoa y Putina

Una cuestión previa refiere a la ausencia de referencias de continuidad entre la propiedad comunal y el cabildo del pueblo reducción, lo que desdice la hipótesis de la matriz colonial de la comunidad planteada por Fuenzalida (1968). La propiedad reivindicada de la tierra de las comunidades de la sierra de Moquegua tiene un claro origen republicano. En ello, se diferencian de comunidades de la sierra central (Contreras 1991), de la sierra de Huaraz (Turner 2006) o de Piura (Diez 1998), que exhiben su existencia inmemorial desde los años coloniales e incluso previos. Ello no significa que la población de las comunidades moqueguanas no haya pertenecido o residido en los antiguos pueblos reducción ni que la tenencia de parte de sus tierras no tenga dicho origen. Es muy probable que las propiedades agrícolas de «particulares» y no comunales hayan tenido su origen en las tierras de los pueblos.

Una primera constatación es que la mayor parte de las tierras reivindicadas como comunales son cerros, montes y pastales, las tierras que los pueblos coloniales calificaban como «comunes», de libre uso de todos los vecinos del pueblo. Lo que muestra el conjunto de los documentos es un proceso de desarrollo de derechos cada vez más exclusivos de propiedad de lo que antiguamente fueron áreas comunes. Este proceso de apropiación y desarrollo de propiedad sobre los

pastales (el término más utilizado para referirse a estos terrenos) se efectúa bajo por compra a particulares o en remate público. Los casos de Amata y Calacoa-Putina —y por extensión de varias otras comunidades— refiere al remate de tierras por las dependencias fiscales del Estado a mediados del siglo XIX (1854 y 1865, respectivamente), una modalidad de la que existen poca evidencia en Perú, pero que es común en Bolivia a raíz de los múltiples remates generados por las llamadas leyes de exvinculación (Rodríguez 1991). Ello abre una interesante línea de exploración para el análisis comparativo de los procesos comunales del sur del Perú y sus similitudes con lo acaecido en Bolivia o la sierra de las provincias de Arica y Tarapacá. Aunque hay alguna evidencia de compras a fines del siglo XIX e inicios del XX, la ocupación, adquisición y compra de terrenos parece haberse desarrollado principalmente durante la primera mitad del siglo XIX. Los procesos posteriores refieren más a protocolización, registro, ajustes y divisiones de terrenos ya adquiridos. Esta demanda de títulos aparece en las cuatro comunidades en la última década del siglo XIX. Varias de las comunidades tienen también nuevas adquisiciones de tierras en el siglo XX, pero ya bajo la modalidad de solicitud de adjudicación de tierras eriazas del Estado.

La segunda gran constatación refiere a la naturaleza de los colectivos que adquieren la propiedad y los derechos de la tierra. Las adquisiciones de la primera mitad del siglo XIX refieren claramente a subdivisiones de una estructura «municipal». Se menciona la palabra «comunidad», pero se refiere a la población del distrito o, en todo caso, al lugar («pago»). En la segunda mitad del siglo XIX, continúa la referencia a colectivos municipales («comunidad del distrito» e, incluso, «vice parroquia», pero aparecen por primera vez referencias a formas indígenas de organización que podríamos sintetizar como «comunidad de ayllu (indígena)», una denominación independiente de las estructuras de carácter municipal señaladas anteriormente. Tenemos que esperar al siglo XX para que los documentos se refieran a los colectivos como «comunidad», en el sentido que le damos actualmente.

Esta caracterización del proceso es reforzada por la evidencia referida a la representación de los colectivos: los actuantes como representantes durante el siglo XIX, refieren a cargos o la estructura municipal: «síndico», «comisario», «vecinos»; todos ellos autoridades distritales, con agencia a nivel del municipio como referencia de representación política. Solo en un caso hay una referencia a la representación por un «indígena de comunidad (de ayllu)». En el siglo XX, en cambio, encontramos ya representaciones de colectivos singularizados, con referencia a un

grupo de propietarios colectivos: «cabecillas» y «personeros», que anteceden a las autoridades también singulares de las comunidades reconocidas: personeros y presidentes. Los cambios en los representantes de los detentores colectivos de la tierra pasan entonces de ser funcionarios municipales que ejercen por extensión la representación de particulares, a representantes singulares y propios de los grupos de propietarios de la tierra.

Todo ello en el marco de una constante: la referencia a funcionarios estatales o privados que tienen la función de conceder, registrar y garantizar el acceso a la propiedad colectiva. Ello muestra la importancia del Estado como garante, desde sus primeras instancias, como los tenientes gobernadores, los municipios y los jueces de paz, pero también la dirección de asuntos indígenas y los juzgados, que son referidos y requeridos en los documentos. Es ciertamente inevitable que haya esta referencia al Estado, dada la fuente utilizada. Los documentos aluden a reuniones, acuerdos y compromisos no solo en cada comunidad, sino también entre comunidades, tema que no es posible desarrollar a mayor profundidad por la naturaleza de las fuentes utilizadas.

Algunas constataciones singulares sobre la historia de las comunidades indígenas de Moquegua

La historia de las comunidades de Carumas aporta una serie de elementos para la comprensión de la historia institucional de las comunidades indígenas y campesinas en el Perú. Muestra un proceso singular en la conformación de los colectivos de propietarios que dan lugar a las comunidades contemporáneas, así como algunas características que hacen a sus comunidades diferentes de las de otras regiones del Perú. A cargo de profundizar en trabajos e indagaciones posteriores sobre la materia, la información analizada nos autoriza a algunas conclusiones preliminares susceptibles de ser revisadas y corregidas más adelante.

Una primera constatación descriptiva es la importancia del número de antiguas comunidades que representan poco menos de la mitad del total de comunidades. El peso de una tradición comunal es entonces importante y significativa en las dinámicas de los colectivos propietarios de tierras. Moquegua cuenta con una serie de comunidades que accedieron al estatus de «comunidad indígena» en la década

del 40 del siglo pasado o que iniciaron sus trámites para ello en dicha década. Estas componen el contingente de comunidades «tradicionales» del departamento.

Varias de las comunidades de Moquegua comparten colectivamente tierras de pastos y de aprovechamiento no agrícola, lo que implica dos regímenes distintos en la tenencia y propiedad de la tierra: una tierra privada, en poder y propiedad de las familias —algunas comunidades tienen también tierras agrícolas comunales—. La otra, colectiva, compete a las zonas de pastos que comparten comunalmente y que, en muchos casos, a lo largo del siglo xx, implicaban el aprovechamiento intercomunal de la tierra. Algunas referencias a esta característica fueron consignadas a principios de siglo xx en el trabajo de Valdés de la Torre (1921) sobre la evolución de las comunidades. Estas comunidades que comparten espacios abiertos y una serie de recursos que no incluyen las tierras de cultivo, supone el desarrollo de una serie de dinámicas comunales específicas, dado que deja un gran ámbito de decisiones familiares que no requieren pasar por la comunidad.

La historia de la propiedad colectiva de la tierra de las comunidades de la sierra de Moquegua no parece remitirse al periodo colonial ni a las tierras de los cabildos de indios. No hemos encontrado, en los casos analizados, referencias a tierras de repartimiento, de composición o de comunidad colonial, lo que marca una gran diferencia con las reivindicaciones de tierras en la mayor parte de otras regiones del país. Tampoco hemos encontrado referencias directas a la evolución republicana de los cabildos de indios, pero por la presencia de autoridades municipales involucradas en temas de defensa de la tierra, podemos inferir que se transformaron en municipalidades bajo el nuevo régimen.

Ciertamente, como en todos los reconocimientos comunales en el siglo xx, la defensa o reivindicación de los derechos a la tierra es un motivo y elemento constitutivo del reconocimiento de las comunidades por el Estado. La historia de las comunidades de Moquegua como la de otras en el país, es la de diferentes conjuntos que reivindican la propiedad —relativamente exclusiva— de determinado espacio/territorio. Los nombres que se les dan a los colectivos van cambiando con el tiempo, unos referidos al espacio político, otros específicamente al grupo, otros a la propiedad (aillo, pago, distrito, viceparroquia, anexo). Algunas veces se les antepone el enunciado «comunidad» refiriéndose por lo general a la propiedad en común. Recién, en el siglo xx, se uniformizaría el término comunidad para referirse a un colectivo con derechos compartidos de propiedad. La diversidad de nominaciones está asociada a la diversidad de los agentes representantes de los colectivos, al inicio

menos específicos (índico, comisario) y luego cada vez más específicos a la representación del grupo (cabecillas, apoderados, personeros).

Quizás porque las fuentes son documentos administrativos, no hemos encontrado ninguna referencia a rituales o estructuras simbólicas que vinculen a las comunidades que comparten los espacios y tampoco rituales asociados al manejo, propiedad y control de la tierra. Es posible que existan, pero para ello se requeriría una aproximación diferente a la priorizada en este trabajo.

Los casos analizados dan pie a una serie de preguntas y temas abiertos. Se podría complementar la información documental recogiendo las historias locales de los procesos de reconocimiento. Asimismo, se podrían explorar los paralelos y diferencias con los procesos comunales de las zonas sureñas de Arica, Tarapacá y en general de Bolivia, que aparentemente muestran algunas similitudes. Se podría también comparar la trayectoria y característica de las antiguas comunidades indígenas con las comunidades campesinas reconocidas en los años posteriores a la reforma agraria para contrastar similitudes y diferencias. El campo de análisis de las comunidades de Moquegua sigue estando muy poco explorado.

Bibliografía

- CAÑEDO-ARGÜELLES, Teresa
2006 «Oligarquías multiétnicas en el cercado andino. Siglos XVIII-XX». *Diálogo Andino*, n.º 28, 19-31.
- CAÑEDO-ARGÜELLES, Teresa
1997 «Reivindicación y supervivencia de la comunidad andina». *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 23, 247-267.
- CASTILLO, Pedro.
2007 «Las comunidades campesinas en el siglo XXI: balance jurídico». En Grupo Allpa, *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Grupo Allpa, pp. 15-106.
- CONTRERAS, Carlos
1991 «Conflictos intercomunales en la sierra central, siglos XIX y XX». En Heraclio Bonilla (ed.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito: Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse-Luermen, pp. 199-219.
- DIEZ, Alejandro
1998 *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura*. Cusco: CIPCA-CBC.
- FUENZALIDA, Fernando
1968 «La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruana: una hipótesis de trabajo». *Revista del Museo Nacional*, tomo 35, 92-123.
- RODRÍGUEZ, Gustavo
1991 «Entre reformas y contrarreformas: las comunidades indígenas en el Valle Bajo cochabambino (1825-1900)». En Heraclio Bonilla (comp.), *Los Andes en la Encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito: Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse-Luermen, pp. 277-335.

TRIVELLI, Carolina

1992 «Reconocimiento legal de comunidades campesinas: una revisión estadística». *Debate Agrario*, n.º 14, 23-37.

THURNER, Mark

2006 *Republicanos andinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

VALDÉS DE LA TORRE, Carlos

1921 *La evolución social de las comunidades de indígenas*. Lima: Euforión.

Raro Remedio:
**Un manuscrito con características
especiales en los Archivos Musicales
del Seminario San Antonio Abad del Cuzco**

Ivan Zignaigo del Pino

Director Proyecto Mensurabilis

ivanzdp@gmail.com

Recibido: 1 de octubre de 2023

Aceptado: 10 de octubre de 2023

Resumen

El presente artículo es la narración abreviada de mi proceso de investigación en los Archivos del Seminario San Antonio Abad del Cuzco, fundamentalmente de la parte musical de los manuscritos, su escritura, notación, afinación y las relaciones entre el periodo virreinal y el incaico. *Raro remedio* es una obra de 1700 en la que se escribe con notación mensural, una de las dos únicas obras en el archivo que cuentan con la partitura completa, todas las partes en una sola página, con el adicional (a pesar de ser notación mensural) de tener marcación de compases. Gracias a ello y a la revisión de alrededor de 40 obras más del archivo, resolví el problema de los valores musicales que se ven en los manuscritos de Perú que han llevado a varios errores a los diversos investigadores y transcriptores que me han antecedido. La segunda parte de este artículo hace referencia muy breve al sistema de afinación del

siglo xv al xvii: la afinación mesotónica, antes de la afinación temperada de 1750 y la que funcionó por casi 3 siglos en este continente.

Palabras clave: Transcripción, tiempo perfecto, tiempo imperfecto, disonancia, afinación.

Abstract

The present article is the abbreviated narrative of my research process in the Archives of the Seminario San Antonio Abad of Cuzco, primarily focusing on the musical aspect of the manuscripts, their writing, notation, tuning, and the relationships between the viceregal and Inca periods. *Raro remedio* is a work from 1700 that is written with mensural notation, one of the only two works in the archive that include the complete score, all parts on a single page, with the addition (despite being mensural notation) of having bar markings. Thanks to this and the review of around 40 more works from the archive, I resolved the problem of the musical values seen in the manuscripts from Peru that have led to various errors by the different researchers and transcribers who preceded me. The second part of this article makes a very brief reference to the tuning system of the 15th to 17th centuries: the meantone tuning, before the tempered tuning of 1750, which functioned for almost 3 centuries on this continent.

Keywords: Transcription, perfect tense, imperfect tense, dissonance, tuning.

A fines del 2007 había terminado el registro digital de los Archivos Musicales del Seminario San Antonio Abad del Cuzco, iniciaba el proceso de catalogación y simultáneamente el trabajo de transcripción (2008). Para ello escogí obras casi al azar, la primera fue *Al Certamen de amores*, un manuscrito anónimo de 1752 a cuatro voces dedicado a Santa Bárbara. Después hice una nueva revisión al manuscrito del conocido *Hanacpachap*, obra que se encuentra en el Archivo Regional del Cusco y es parte del *Ritual de Curas - 1631* de Juan Pérez Bocanegra, hice una corrección y traduje con apoyo del Dr. Roberto Barrionuevo las 20 estrofas escritas originalmente en quechua en las que se narran de una forma particular las Letanías a la Virgen María. La tercera obra que seleccioné, *Raro remedio*, se convertiría en la piedra angu-

lar de todo un proceso de investigaciones en todos los manuscritos del archivo, los cuales plasmaría en mi libro *De Bocanegra a Torrejón, un estudio sobre los archivos musicales del Seminario San Antonio Abad del Cuzco - 2009*. *Raro Remedio*, esta es sin duda la obra más destacada para la investigación musical.

El origen del nombre

En todos los catálogos que anteceden al mío, esta obra aparece con otro nombre: *Para vencer al tirano*, Arnld von Gavel - 228, Samuel Claro - 68, José Quezada - 108, (catálogos y numero de obra respectivamente), sin embargo este no es el nombre correcto, pues el archivo además conserva una partitura del bajo, de texto y partes similares que aun cuando corresponden a otra obra (está en otro modo), ha sido escrita sobre el mismo tema y lleva por título *Raro Remedio*. Para vencer al tirano, es el Íncipit o comienzo de texto pero no el nombre de la obra. En mi catalogo las imágenes llevan los siguientes registros: 2367, 2368 (partitura) y 2378, 2380 (parte del bajo).

¿Un texto revolucionario?

El origen del texto me llamó la atención: «vencer al tirano», «sol soberano», «que el incendio se venza con el incendio», «el fuego el remedio», parecen palabras vinculadas a las revueltas revolucionarias de aquella época (el estilo musical nos lleva a mediados del siglo xvii), además, los manuscritos no cuentan con ninguna firma, son anónimos y esto podría estar vinculado al hecho de que a los nativos no se les permitía firmar sus composiciones (es una investigación que aún no está resuelta).

El texto se distribuye entre el primer tiple que canta solo, al que contesta el coro como sigue (la transcripción respeta la ortografía original del manuscrito): El origen del texto me llamó la atención: «vencer al tirano», «sol soberano», «que el incendio se venza con el incendio», «el fuego el remedio», parecen palabras vinculadas a las revueltas revolucionarias de aquella época, (el estilo musical nos lleva a mediados del siglo xvii), además los manuscritos no cuentan con ninguna firma, son anónimos, y esto podría estar vinculado al hecho de que a los nativos no se les permitía firmar sus composiciones, (es una investigación que aún no está resuelta).

El texto se distribuye entre el primer tiple que canta solo, al que contesta el coro como sigue (la transcripción respeta la ortografía original del manuscrito):

Raro remedio

Tiple 1, Tiple 2, Tiple 3, Alto, Tenor, Baxo

T1: *Para vencer al tirano
Para ser sol soberano
Y puro esplendor
Qual fue el remedio mejor, Qual fue el remedio mejor*

Coro: *EL FUEGO*

Coro en contrapunto: *La gracia lo oiga
Si llama enemiga vencerla procura
Con falsa dulzura, Con falsa dulzura, Falsa dulzura
Pues aplica luego ardor a su honor
Venciendo su ardor
El fuego con el fuego*

T1: *Raro, raro remedio*

Coro en contrapunto: *quel insendio se vensa con el insendio
Venciendo su ardor
El fuego con el fuego
Raro raro remedio*

Coro *RARO, RARO REMEDIO
QUEL INSENDIO SE VENSA CON EL INSENDIO*

Existen otras transcripciones en las que el texto ha sido modificado, alterado, posiblemente porque no contaban con la imagen de alta calidad con la que realizamos el catálogo (10 Mb), en todo caso, esta es la transcripción letra a letra del manuscrito y es original.

Un manuscrito diferente

La razón fundamental por la que escogí esta obra es por su singularidad, es una de las dos en las que se incluye en un solo papel todas las voces y se marcan los compases.

La casi totalidad de obras del archivo o del periodo colonial en este continente están escritas en un sistema diferente al que conocemos hoy en día: **el sistema mensural**, en el cual no se marcan los compases como hoy lo hacemos, existen figuras con valores diferentes y los tiempos tienen otro sentido. Usualmente no se escribía la instrumentación, tan solo el bajo continuo, sobre el cual se supone que se improvisaba; están escritas para grupos numerosos, en algunos casos hasta siete coros y otra serie de características que le dan al archivo un valor especial.

En la mayoría de casos las voces están separadas en diversos papeles, no se encuentra la obra general (partitura) sino las partes separadas (partículas), he escuchado y desechado muchas teorías sin argumento, he oído decir que se escribían para 25 voces en hojas separadas sin una partitura principal (sería complicadísimo desarrollar el contrapunto, no era una técnica usual en ningún lugar del mundo), también he oído decir que las obras se escribían en una pizarra, luego se copiaban las partes y se borraba la pizarra, o que se escribían sobre una gran mesa como un gran pentagrama, el compositor iba componiendo las partes separadas (todas suposiciones sin fundamento)... a veces las respuestas simples son las correctas.

Lo más probable es que sucedía lo que hasta ahora sucede, el Maestro de Capilla, el Director del Coro o el Organista conservaba la partitura en la que estaba escrita toda la obra con los apuntes para su dirección o interpretación y se entregaban las partículas a los cantantes e intérpretes, solo sus voces, obviamente la partitura se quedaba con el Maestro de Capilla para su estudio mientras las partes permanecían en el recinto de ensayos y presentaciones. Esas partituras (las partituras generales) están perdidas, porque no permanecieron en el recinto y posiblemente porque la familia de los maestros no las conservaron.

Una escritura musical singular

Sin duda aquello que más me detuvo en la investigación es descubrir y descifrar este sistema de escritura que hasta ese entonces para mí era completamente desconocido. Cuando transcribí *Al Certamen de amores* no hubo problema porque estaba en «tiempo imperfecto» (en ese momento no lo sabía), el *Hanacpachap* también está en el mismo tiempo, tampoco fue un problema, pero *Raro remedio* fue escrito en «tiempo perfecto», un mundo y una teoría que desapareció con los años.

La búsqueda de esta teoría y la solución me llevaría un periodo de alrededor de cuatro meses de investigación a un promedio de dieciséis horas al día, se volvió apasionante.

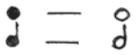
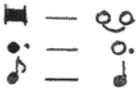
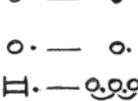
La búsqueda de una teoría perdida

Cuando empecé a transcribir esta obra siguiendo la norma tradicional, el contrapunto y la armonía simplemente no funcionaban, los acentos rítmicos no coincidían con los acentos gramaticales y la música tenía una arritmia extraña para la época, faltaban notas o en otro caso sobraban, además aparecían unas figuras diferentes.

Consulté sin éxito a intérpretes de este periodo, todos trabajaban sobre las transcripciones y no sobre los manuscritos, nunca los habían visto y la poca gente que los conocía tenía ideas muy divergentes y no sólidas, los argumentos no eran convincentes, decían que la teoría se hallaba entre otros en los libros del *El Melopeo* y *el Maestro* de Pedro Cerone (pero al revisarlo encontré lo opuesto a lo que decían los investigadores), también decían que el ritmo se deducía dependiendo del texto (algo incoherente con los principios musicales básicos), o que los valores cambiaban...en fin, una serie de respuestas que no obedecían a un rigor científico.

Uno de los principales problemas fue descifrar de donde habían obtenido sus teorías los que me habían antecedido. Tenía una ventaja, contaba con sus publicaciones y al mismo tiempo tenía todos los manuscritos a mi disposición.

Empecé a revisar las diferentes transcripciones de los que me antecedieron, **Arndt von Gavel**, que ingresó a los archivos en los años 70 y desarrollo una de las primeras transcripciones se encontró con el mismo problema y optó por lo más simple, aumentar o quitar notas para que los tiempos cuadren, el bajo continuo lo desarrolló con acordes conglomerados y formuló una tabla de equivalencias en la que aparecía un fenómeno incongruente: se asignaban valores diferentes para figuras iguales. Desconozco el origen de esta tabla, pero sus fundamentos no son sustentables; sin embargo, será la regla que repetirán todos los transcritores.

<i>Símbolo en los manuscritos antiguos</i>	<i>Símbolo moderno</i>
	antes de valores imperfectos (de dos tiempos)
	
	antes de valores perfectos (de tres tiempos)
	antes de valores imperfectos (de dos tiempos)
	antes de valores perfectos (de tres tiempos)
	antes de valores imperfectos (de dos tiempos)

Extraído del libro Investigaciones musicales de los archivos coloniales en el Perú, p. VI. Arndt von Gavel, Asociación Artística y Cultural «Jueves».

Samuel Claro, de alguna manera reconoció que había un tema que no estaba resuelto, que requería mayor investigación, en el Libro *La música secular de Tomas de Torrejón y Velazco (1644 - 1728), Algunas características de su estilo y notación musical* en la pág. 17 dice «No podemos establecer con absoluta certeza hasta donde es sistemático el uso del color o si fue utilizado con algún propósito determinado...» y tras mencionar varios ejemplos continua... «hacen pensar que el color fue un arcaísmo cuyo verdadero significado se fue debilitando paulatinamente», él realizó varias transcripciones con mayor precisión que von Gavel, pero también recurrió al sistema de reemplazo de valores, cambio los tiempos primarios creando compases de 6/8 u otros similares que no son parte de la teoría de esa época, transportó las voces y también desarrollo el bajo de una forma muy armónica (ningún manuscrito tiene el bajo desarrollado, pues era costumbre de la época improvisar sobre este).

Los que los han seguido han usado el mismo método sin justificarlo y sin resolverlo, en algunos casos asignan las notas que faltan, en otros cambian las notas originales para cumplir con las normas de la armonía y el contrapunto contemporáneo, en mayores excesos de libertad cambian los textos, fantasean sobre lo que los

músicos escribían con el argumento de «lo estoy corrigiendo» pues consideran que la música en esta región no era de calidad y requiere una corrección, literalmente crean una obra nueva a partir de lo que entienden del manuscrito.

Si bien obtienen una obra musical, esta se aleja mucho de la original, por el facilismo de evadir la investigación musical desaparecen el concepto que dio origen a la obra. Como la instrumentación no existe (la mayoría de obras del archivo solo tiene el bajo continuo). El arreglista crea instrumentaciones similares para compositores diferentes, entonces es imposible diferenciar a Torrejón de Araujo o Ceruti, se fuerza un ritmo que no es necesariamente el del manuscrito para que las obras parezcan danzas antiguas que los arreglistas imaginan en función a las danzas contemporáneas. Se obtiene resultados interesantes pero no necesariamente fidedignos.

Una pregunta que cambiaría el curso de la investigación

Cualquiera que haya sido la teoría de mis antecesores, necesitaba un sustento válido y lógico. Para mí, la música es como las matemáticas, no se adivina nada, si los valores se tuvieran que deducir, los músicos no necesitarían asignar diferentes figuras para cada nota. Entonces, me hice una pregunta simple:

¿Por qué un músico del siglo XVI usaría valores diferentes para figuras iguales?

Esta simple pregunta se convertiría en la base de toda mi investigación y la podría realizar de otra forma: ¿Por qué en el siglo XVI, en el tiempo perfecto, una blanca es igual que una negra de nuestra escritura contemporánea?

La respuesta es que el músico del siglo XVI o anterior no usaba valores diferentes, cada figura tenía un valor específico y este dependía del tiempo perfecto o imperfecto en el que se escribía.

El tiempo perfecto

La única forma de resolver los problemas del presente es recurrir a la historia, y en este caso el camino no iba a ser diferente, Es fundamental ponerse en la visión de la gente de ese entonces y no verla desde nuestra visión de siglo XXI.

Retrocedamos a 1260 en Europa, la música ya tiene una forma, se canta monofónicamente, la notación musical está evolucionando, el canto básico es el gregoriano, ya se escriben los neumas y los valores rítmicos son asignados básicamente por el copista, este trabajo lo hace observando la mano del director y dibujando los símbolos sobre las palabras (Notaciones de San Galo y Lyon: *clivis*, *tórculus*, *virgas*, *podatus*, *punctum*, etc.), con los años se van asignando las alturas de las notas pero los valores aun dependen del director, el canto es libre y los tiempos los define el melisma, la palabra y la respiración.

Se llama «Canto» a este fraseo libre y se llamará «Discanto» a aquel que esté sometido a la medida de lo que será más adelante «el compás». Cuando se canta a una voz, el tiempo de esta puede ser libre, pero cuando se canta a dos o tres, entre ellas debe haber una relación de consonancia, entonces aparece la necesidad de marcar el tiempo, definir el compás (entendamos que el concepto consonante de ese periodo obedece al oído de la gente del siglo XIII, muy diferente al nuestro).

Entonces, a finales del siglo XIII aparece la necesidad de asignar valores a las notas y darles un tiempo de duración para que se pueda escribir el contrapunto (dialogo entre las voces) y a su vez la armonía. Ya Pitágoras había definido los sonidos consonantes y los que no lo eran, el oído tenía algunas concepciones del buen o mal sonido en función a esas teorías.

En 1260 Johannes de Garlandia crearía la primera teoría que luego sería desarrollada por Franco de Colonia y sus seguidores apareciendo la «música mensural»: con medida.

Y es en este contexto en el que surgiría el concepto de «Tiempo perfecto», el mismo vendrá de San Agustín. Pietro Cerone en el décimo séptimo libro de su *Música theórica y práctica* de 1613, en la página 941 y siguientes describe de forma detallada lo que ahora abrevio: Cerone incluye 6 de las razones por las que San Agustín da el sentido de número perfecto al 3: tiene principio, medio y fin, representa al triangulo (trinidad) y este se circunscribe dentro del circulo que es el todo y es perfecto, representa la unidad, Dios, todos los demás números se desvían de la unidad.

Entonces el 3 que es el tiempo perfecto se representará con el círculo, musicalmente $3/2$ y el imperfecto con el círculo partido, la C, $4/4$. El dualismo, que era la doctrina de la época separaba de forma absoluta las cosas perfectas, el espíritu, Dios, la justicia, la bondad... en oposición a las imperfectas, la carne, el hombre, la injusticia, la maldad...

Este concepto es fundamental para entender el contexto de la música en Hispanoamérica en el siglo XVI y XVII. A este continente llegó esta teoría de forma tardía pero se utilizó a lo ancho y largo del mismo. Todos los manuscritos de ese periodo aparecen con tan solo dos símbolos que dan inicio a la partitura: $3/2$, el tiempo perfecto y C ó $4/4$ el tiempo imperfecto. Estos valores además están vinculados a temas más profundos, encontraremos una coincidencia general. Cuando el personaje es Dios, estará en 3, cuando es el hombre, estará en 4, un santo estará en 4 y en la medida que este sea más angelical en 3, luego las partituras tendrán en momentos 4 y en momentos 3 tiempos dependiendo del texto. Entonces los tiempos de las partituras son solo dos, el $6/8$, $2/4$ u otro en esta concepción no existe.

Notas rojas o coloradas

Estos escritos se desarrollaron en Hispanoamérica en el periodo en el que en Europa ya estaba el Barroco en su apogeo y esta escritura ya no se utilizaba, el propio Cerone las llama «antiguallas». ¿Por qué a Hispanoamérica llegó y se utilizó un sistema desfasado? es tema de otra investigación.

En «tiempo imperfecto», la escritura es muy similar a la de nuestra época, es un clásico compas de $4/4$, las figuras van desde la cuadrada (8 tiempos), hasta la corchea y eventualmente semicorchea ($1/4$ de tiempo), no existe nada extraño, los símbolos son muy similares. «Al certamen de amores» es una obra con esas características, en $4/4$.

Pero cuando entramos al mundo del «tiempo perfecto» todo cambia, las figuras son diferentes, se escriben de otra forma, todas las figuras son blancas (corcheas blancas), todo gira alrededor de los 3 tiempos con 3 o cuatro variaciones rítmicas y aparece una novedad, una figura de otro color, ni negra, ni blanca, aparece una figura roja o colorada con un valor hasta ese momento desconocido por mí.

Las «notas coloradas», como las llamare a partir de este momento, no están puestas al azar en los manuscritos, obedecen a cierta lógica e incluso geometría no

muy difícil de entender si los conceptos del tiempo perfecto e imperfecto están claros. Fueron diseñadas para introducir dentro del tiempo perfecto, imperfecciones, alteraciones rítmicas que permitieran expresar lo que decían los textos, una especie de Sincopa contemporánea.

Su escritura va a seguir otra lógica y otro contexto, ni la del tiempo perfecto de 3 que es relativamente fácil de deducir, ni la del imperfecto de 4, ambos muy similares a nuestro actual sistema, sino un antiguo parámetro: la imperfección dentro de la perfección.

Los valores se van a desprender de las antiguas notas largas y brevis, de la escritura del siglo XIII, la longa se escribía como una figura negra cuadrada con plica y la brevis solo como una figura negra cuadrada, estas en Hispanoamérica se van a convertir en figuras similares pero circulares.

La mayoría de deducciones y análisis partieron del manuscrito y su relación con otras obras del archivo.

El manuscrito del Raro remedio

Es una obra para 3 tiples, alto, tenor y bajo, cuenta con 90 compases, está diseñada en dos pliegos con figuras triangulares de reducido tamaño, es una partitura a 6 voces de autor anónimo y está escrita en sistema mensural del periodo franconiano. El primer tiple lleva la melodía con el acompañamiento del bajo continuo a la que responde una y otra vez el coro, toda la obra está en tiempo perfecto, el manuscrito del bajo (la otra obra similar) que mencione al comienzo del artículo tiene la tercera parte en tiempo imperfecto.

Los procesos de transcripción

Primero y sin darme cuenta de todo el significado del tiempo perfecto empecé a transcribir la obra como si estuviera en 3 tiempos, reemplace la figura blanca con plica por la negra y a las blancas les di el mismo valor, los compases superiores fluían sin problema, pero los inferiores, los del bajo, que estaban con notación colorada no coincidían contrapuntística ni armónicamente con el tiple, al llegar a todas las voces, la confusión era mayor, la consonancia era caótica.

El siguiente paso fue seguir los modelos y las fórmulas de quienes me antecieron, seguí los modelos de von Gavel y Samuel Claro (aun hoy la mayoría de transcritores sigue usando esta fórmula), pero los valores tampoco cuadraban, la disonancia era más evidente y se creaba un ritmo desde mi punto de vista extraño para la época, en algunos casos sobraban notas y en otros faltaban, por ejemplo, entre el compás 11 y 14 del bajo, según el sistema de von Gavel, debiera haber colocado una redonda con punto luego una redonda y blanca y después dos blancas con punto, lo correcto, como lo deduciría después era colocar una redonda, luego una blanca, y después 3 redondas, que es exactamente lo que tiene dibujado el manuscrito. Este problema se repetía a lo largo de toda la obra y al final en algunas voces faltaban compases y en otras sobraban.

Hice un paréntesis y me dediqué a revisar las transcripciones de von Gavel y compararlas con los manuscritos, en varios casos él había resuelto su problema obviando notas, aumentándolas o inventándolas, modificando compases y tiempos para que cuadrasen con nuestro sistema. Un mecanismo que va ser continuado por sus seguidores, algunos más pulcros y otros excesivamente diversos. Samuel Claro modificaba los valores, cambiaba las figuras y transportaba las obras, con mejor éxito que von Gavel pero no era fiel al manuscrito.

Considero que aun cuando se hagan todos los cambios que se quieran hacer en la obra debe existir una versión fiel al manuscrito original, que lo respete en toda su dimensión, solo a partir de este se podrá crear cualquier versión, ampliada reducida o modificada.

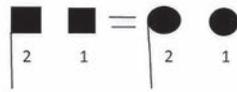
El camino final

En 1942 un músico al que le tengo mucha admiración y aprecio, (muchos de sus libros me han servido en mis años de estudios) desarrollaría toda la teoría para descifrar estos manuscritos, Willy Apel en su tratado sobre *The notation of Polyphonic Music 900 - 1600* publicado por la The medieval academy of America-Cambridge Massachusetts narra con mucho detalle y ejemplos los sistemas de notación desde el 900 hasta el 1600, con las modificaciones y transformaciones que fue teniendo en Europa.

Lo único que faltaba era relacionar este conocimiento con los archivos del continente americano, deducir que se utilizó y que se dejó de esa teoría para escribir música en esta región, pero esto fue posterior.

Notación mensural

Para resolver el problema recurrí a las matemáticas antes que a la música, yo aún no había visto los trabajos de Apel pero la virtud del manuscrito es que me definía que cantidad de valores (figuras) entraban en un compás, estos valores variaban dependiendo «del contexto», algo que también entendería después. Lo primero fundamental fue modificar el concepto, cambiar lo que se decía y se dice todo el tiempo: Mis antecesores consideran que la negra con plica vale un tiempo y la negra sin plica vale dos, olvidando su relación con la longa y la brevis de este periodo. En el Perú y creo en toda la América colonial se reemplazaron las figuras cuadradas por las circulares.



Mi teoría: Negra con plica = Longa = 2,

Punto negro = Brevis = 1

La primera utilidad de esta corrección, es que los acentos musicales van a cuadrar con los gramaticales, una regla fundamental en la composición vocal.

Ahora había que entender algo adicional: el contexto, el músico del siglo XVI cambia los valores pero no de forma arbitraria, obedece a ciertas reglas, tiene suficiente cantidad de figuras musicales como para usarlas de una u otra forma con valores definidos.

Veremos ahora cómo se resuelven los casos más conocidos, pero que permitirán entender la teoría de forma global.

El principio es simple: En el tiempo perfecto (de 3/2) si deseamos alterarlo rítmicamente, incluiremos las notas coloradas, pero aun cuando tienen diferente valor, su suma nos debe dar tiempos perfectos exactos. Según la cantidad de figuras que tengan, estas asumirán un valor u otro.

Es importante mencionar que si bien estas figuras aparecieron originalmente en color rojo, por un tema de ahorro o escases de tinta, se modificaron y se dibujarían negras dentro del tiempo perfecto en el que todas las figuras se escriben como blancas.

Para facilitar la explicación a partir de este momento denominare a la negra con plica como Longa (L) y al punto negro como brevis (B), y definiré un pulso (P) de 3 tiempos, el puntillo separa cada pulso (Los gráficos muestran lo primero que mencione, la equivalencia entre los valores de la longa y la brevis con la blanca y negra actuales).

Debo precisar que esta deducción matemática está vinculada con los archivos peruanos, no conozco los archivos de otras regiones, imagino casi sin temor a equivocarme de que toda Hispanoamerica sigue el mismo principio:

1. Una *longa* y una *brevis* equivalen a una blanca y una negra respectivamente, su suma da 3 tiempos o un pulso, aquí tenemos dos pulsos seguidos.



2. En el modelo (incompleto) el puntillo separa la primera L convirtiéndola en un pulso, el segundo pulso está dado por la BL, la última brevis está sola, vale un tiempo. Usualmente, debiera existir una figura más para completar los dos tiempos faltantes.



3. Cuando las *brevis* están al medio y no existe un puntillo, asumen los 3 tiempos. Una de ellas tomará el valor de una blanca y necesariamente convertiremos a

la primera *longa* en un pulso, las dos *brevis* en negra blanca, y la última *longa* en otro pulso.



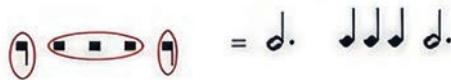
4. Este es el caso opuesto al tercero, pues aquí tenemos un puntillo intermedio que separa los dos pulsos. Obtenemos una blanca, una negra y luego una negra y blanca.



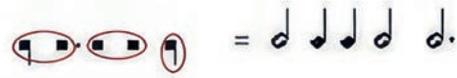
5. El caso es similar al cuarto, pero al tener una *brevis* previa, esta y la *longa* que le sigue se convertirán en un pulso. Las dos *brevis* como antes: en una negra, una blanca y la última *longa* en otro pulso.



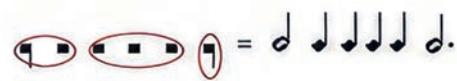
6. Al tener tres *brevis* intermedias, estas valdrán un pulso y por tanto las longas de los extremos necesariamente valdrán cada una un pulso.



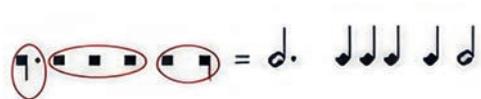
7. Como en el cuarto caso, el puntillo separa el pulso y esto obligará a la última *brevis* a convertirse en blanca para completar el pulso (3 tiempos).



8. Tenemos 3 pulsos: el primero, la *longa* con la primera *brevis*, luego las 3 *brevis* que le siguen y el último, la última *longa*.



9. El puntillo separa el pulso, por tanto, la primera *longa* va sola y se convierte en un pulso de 3 tiempos, luego siguen 3 *brevis* como segundo pulso y para obtener un tiempo perfecto, se une la última *brevis* con la última *longa* generando el último pulso.



Los archivos en Perú

Estas definiciones me ayudarían a resolver la mayoría de dificultades que aparecían en los manuscritos de Cuzco, después de concluir con «*Raro remedio*» verifiqué la teoría con alrededor de 40 obras del archivo y llegué a la misma conclusión, tengo que reconocer que era muy útil el acceso que surgió a todo el archivo a partir de mi catálogo.

Faltaba una prueba crucial: *Quando el bien que adoro*, es una obra que Samuel Claro no puedo resolver fehacientemente y originó su escrito en el que con mucha honestidad indicaba que se requería mayor investigación, a la que yo también me

uno, la mayoría de investigaciones está vinculada a los textos y a la historia de los músicos pero hay muy poca vinculada a la música y el análisis de las partituras, en principio porque son muy pocos los que tienen acceso a ella, todos han asumido la fórmula que dio Von Gavel como fórmula final y nadie ha hecho una revisión de la misma.

Transcribí *Quando el bien que adoro* siguiendo mis parámetros y resolví la dificultad de Samuel Claro pero generé una controversia que más adelante ampliaría mis investigaciones.

El contexto histórico

Es fundamental entender el contexto en el que se crea esta teoría, mas allá de la parte filosófica, la parte auditiva, el oído de aquella época era muy diferente al de hoy, su criterio de afinación no obedecía al sistema temperado creado a comienzos del siglo XVI, y de alguna manera establecido en Europa con Juan Sebastián Bach hacia el 1700. La gente estaba acostumbrada a oír otras consonancias, se afinaba de otra forma, en la afinación mesotónica de aquella época las quintas paralelas no molestaban como a la teoría temperada.

En algún momento mis teorías debían confrontar la de otros investigadores. Por casi 40 años se había usado la teoría de von Gavel y el 95% de las transcripciones sobre los archivos del continente se había hecho siguiendo esos parámetros.

El 2016 expuse en un congreso en Montevideo mi teoría y la transcripción de «Quando el bien que adoro», obra crítica en el archivo, lo primero que saltó fue la disonancia que aparecía y la forma en la que se resolvía, la cual de acuerdo a nuestra actual teoría sería errada. Por tanto mis deducciones parecían incorrectas.

Este argumento parecía haber dado la razón a mis opositores, pero el 2017 gracias al trabajo en conjunto, la maestra Zoila Vega Salvatierra realizó una transcripción de un *Vexilla Regis* del Archivo de Cuzco. Mi primera sensación al oír la transcripción de la maestra fue asumir que ella se había equivocado, pues había varias disonancias como las que se cuestionaron en Montevideo y que se resolvían de forma extraña, o no se resolvían. Esta era una coincidencia importante para mis investigaciones, entonces hice la revisión al *Vexilla Regis*, transcripción e instrumentación. Grande fue mi sorpresa al evidenciar que estaba escrita en tiempo imperfecto, ósea, no había opción de error ni de modificación de valores, pero las

disonancias persistían y tenían las mismas características de «Quando el bien que adoro» y se resolvían de la misma forma.

Entonces mi teoría estaba confirmada, coincidía con los principios de Willy Apel, la aparente disonancia (después descubriría que no existía tal disonancia) era parte de la escritura y afinación antigua, el *Vexilla Regis* y muchas más desestabilizaban la teoría de mis opositores en Montevideo, pero me obligaba a resolver otro problema:

¿Por qué escribían con tal disonancia y por qué la resolvían de esa manera?... y esto me llevó a otra investigación: La afinación en el siglo XVI.

Afinación en el siglo XVI

Una de las palabras que he oído con mayor frecuencia por parte de investigadores europeos es la de decir que en el continente americano se escribía defectuosamente y que era necesario corregir los errores de estos músicos a los que les dan una importancia menor.

Este es un error a priori, nadie puede definir un concepto teórico a partir de los conceptos teóricos de su época o su región, sino que debe enmarcarse dentro del mundo de la época que investiga y en el caso concreto la realidad sonora del siglo XVI, era muy diferente a la del siglo XVIII o actual.

Pedro Cerone en su tratado del *El Mellopeo y el maestro* hace una referencia detallada de la afinación, sus orígenes y los conceptos físico-teóricos que va llevar esta por siglos. La afinación temperada, que es la que hoy usamos, dejó la regla natural y creo una regla forzada, que si bien es útil en nuestro siglo (nuestro oído ya está adecuado a ella) no se puede aplicar al siglo XVI ni a los siglos anteriores.

Un poco de historia: Nuevamente es Cerone en su libro segundo *De la música théorica y practica* del R. D. Pedro Cerone de Bérغامo: De la invención de las proporciones musicales, Cap. XIX» quien nos cuenta la historia que abrevio: Tubal entro en la fragua de Thubal Cayn, su hermano, primer inventor de la herrería y oyó que al golpear dos martillos, estos causaban consonancia y buena sonoridad a causa de que uno era más pesado, otro mediano y otro más ligero, entonces Tubal inclinado a la música escogió 4 martillos, uno pesaba 12 libras, los otros 9, 8, 6, respectivamente, al golpear el de 6 con el de 12 (6/12) obtuvo el diapasón que según los prácticos es la octava, al combinar el 8/12, obtuvo el diapente o quinta,

el 9/12 el diatesarón o 4ta y el 8/9 el tono o segunda, 6/9 diapente o quinta, 6/8 diatesarón o cuarta. Pitágoras descubrió lo mismo pasando por una herrería 4608 años después de la creación del mundo y 590 antes de la encarnación de nuestro señor.

Esta teoría de los intervalos y la afinación consonante va a generar una situación extraña, en una quincena (15 notas) tendremos 7 especies de diapasón, 4 especies de diapente y 3 diatesarones. Justamente porque la afinación es diferente obtendremos algo que hoy en día no es concebible, dos tipos diferentes de cuartas y quintas. Con la afinación temperada se forzaron esas quintas para convertirlas en quintas idénticas, no reales. Evidentemente para abordar la música del siglo xv en Europa o siglo xvii en Perú y hacia atrás debemos asumir la afinación anterior.

A propósito de los intervalos consonantes y disonantes Cerone seguirá explicando: los tres géneros en la música, el Diatónico, el cromático y el enharmónico evidencian una de las diferencias fundamentales con la afinación actual y denotan la música hasta el siglo xvi, cuerdas divididas y ordenadas en tetracordios, generan tres órdenes de constituciones o sistemas máximos: en el género cromático se entiende un semitono cantable (aproximadamente segunda mayor) un incantable (aproximadamente segunda menor) y tres incompuestos, en el diatónico uno no cantable y dos tonos incompuestos, en el incompuesto los tres están en el mismo intervalo, (aproximadamente tercera menor). Cerone dice que la Cromática es lasciva y deshonesto, da cabida a cosas inmorales y blandas de la carne, en la enharmónica hay gran dificultad por su trabajosa e imposible averiguación.

Con el tiempo esta teoría se perfeccionará, se había originado con los modos griegos, hoy perdidos y de los cuales se seleccionaron algunos para definir los modos gregorianos, modificándose la afinación, luego se reeditarían los modos gregorianos y de estos se deduciría la escala mayor y menor hasta llegar a la forma en la que la conocemos y sobre la cual se ampliaría el contrapunto y la armonía creada en el periodo mesotonico o mensural.

Afinación mesotónica - La tercera justa

Hoy en día si por ejemplo deseamos afinar un piano, buscamos con el diapasón el LA 440 (establecido en el siglo xx) afinamos una cuerda y luego igualamos las otras dos correspondientes a la misma nota en función a la vibración, nuestro oído

sentirá una frecuencia ondulante que deberemos «limpiar» (eliminar la ondulación), ajustando o soltando la cuerda. Una vez obtenido el primer sonido, el LA, buscamos en la octava inferior el siguiente LA, que al tocarse con la anterior deben estar limpias entre sí, **octava justa** (sin vibración), después ascendemos y buscamos el MI, la **quinta justa**, también limpia, bajamos del Mi al SI, la cuarta inferior también limpia, y subimos a la quinta del Si al FA SOSTENIDO, todas limpias, sin vibración, del FA SOSTENIDO bajamos al RE y obtendremos la **tercera que a diferencia de la quinta, no es justa**, nos generará una vibración muy veloz y fácil de reconocer para los afinadores, el proceso continua hasta cerrar el círculo de la octava, después se procede a afinar hacia la izquierda los bajos y luego a la derecha los agudos.

Pero **en el siglo XVI, la regla era diferente: la tercera era justa**, no tenía ninguna vibración, esa es la afinación mesotonica que imperó hasta el siglo XVII en Hispanoamerica.

Yo estude física, y hoy en día con ayuda de esta ciencia esto es relativamente fácil de resolver, consulté a mis amigos físicos, todos me dieron una formula simple: tomas un osciloscopio y por la frecuencia deduces y afinas cada nota. Eso es evidente, pero no es real, los afinadores no usamos un osciloscopio y en el siglo XVI no existían, todo se hace al oído. En la afinación actual existe una práctica por parte de los afinadores que ha sido estudiada en la física: la «onda de Railsback». Una frecuencia de error intencional e intuitivo al afinar las octavas de los extremos más amplias de lo que la teoría supone, compensando auditivamente la inarmonía existente en el piano. El oído regula en función de la vibración y la ajusta, de una forma que no puede hasta la fecha un equipo electrónico. La solución no estaba aquí.

Necesitaba de alguien con mayor conocimiento: Frank Anders, con quien yo trabajé largos años reparando pianos, debe ser de los afinadores con mayor experiencia en el Perú, así que lo busque y le pedí desarrollar un piano mesotonico.

Frank hizo lo que yo esperaba, trabajo como un afinador del siglo XII o XVII, afino el LA, luego la octava limpia, la quinta limpia también (esto obedece a las teorías de Pitágoras) hasta llegar a la tercera, una vez que llego ahí, la «limpio», logro eliminar la vibración ondulante y veloz hasta volverla limpia, obteniendo una **tercera justa**. En un proceso más largo de avanzar y retroceder fue afinando el círculo, en algún momento la afinación se volvió imposible, aparecía la **quinta del lobo**, una tercera que no se puede volver limpia, una especie de tritono del siglo

xv, sin embargo logró completar el círculo y obtuvimos un piano mesotonico. Uno empieza a seguir esa regla y va a llegar un momento que va a haber una quinta que no se va a poder afinar sin alterar lo demás, a esta quinta se llama **quinta del lobo**, esto tenía una solución en el siglo xv, y se obtiene un círculo con una quinta «fallada».

Lo que siguió fue más interesante, en este piano empecé a tocar las obras del archivo, los manuscritos y las transcripciones que habían seguido mis teorías y todo sonaba consonantemente, las disonancias que fueron cuestionamiento en Montevideo no eran incómodas al oído. La séptima, que usualmente se resuelve en sentido contrario, aquí se debía resolver subiendo, las quintas paralelas no molestaban y por el contrario las terceras paralelas si lo hacían, razón por la cual se evitan en la música de ese periodo, la quinta del lobo era un equivalente a nuestro famoso tritono, entonces mis puntos de vista se volvían consistentes, mis deducciones se afirmaban.

Ahora puedo atreverme a decir que en las colonias de América estos fueron los principios que predominaron, mis deducciones que se originan en las teorías europeas del siglo XIII y se desarrollan sobre los archivos cusqueños permiten resolver los archivos del continente americano de los siglos XVI y XVII sin alterarlos y nos ayudan a entender la afinación de ese periodo y el entorno musical de la época.

Entonces, ¿qué sucede con todo lo trabajado por quienes me antecederon?

Simplemente requiere una revisión, las transcripciones de obras que están en tiempo perfecto o que tienen partes en tiempo perfecto, requieren una mayor investigación, mucho más por aquellos que considerando las teorías actuales han deseado cambiar las notas de los manuscritos originales, peor aquellos que se han tomado excesivas libertades y han fantaseado sobre los originales.

El concepto que existía de que esta música estaba mal hecha es errado, quienes hicieron esa apreciación lo hicieron con un oído limitado, sujeto a las normas del siglo XVIII, las obras no necesitan acomodarse ni modificarse, simplemente hay que trabajar pensando que se es un músico del siglo xv y aceptando los sonidos que ofrecen los archivos y del cual el Perú cuenta con obras importantes.

Y ahora, en pleno siglo XXI

Es fundamental transcribir las obras en su versión original y de ser el caso tener registros de grabación de ese periodo, pero la estética del mundo ha cambiado, el oído se ha vuelto más tolerante, considero que es razonable o usar el contexto antiguo para una versión como era en la época o adecuar la versión antigua a una afinación contemporánea, informando a la gente lo que se está haciendo, no es ético presentar arreglos como versiones originales.

Desde mi punto de vista, siendo director de un Festival del Barroco Latinoamericano en el que la música es uno de los ejes importantes, considero que las versiones que más se acerquen al original tendrán mayor calidad aunque requieran «ajustar» la afinación a nuestra época, eso tan solo dependerá de la destreza de los directores.

Más aún, considero que las versiones, incluso las más estrafalarias tienen un valor y se deben oír, siempre que se tenga claro lo que se ha hecho con el manuscrito original. Hoy en día es común ver presentaciones con obras de los archivos con pequeños grupos orquestales, sin ninguna precisión en el programa, cuando en todo el archivo no existe una sola partitura que contenga la parte instrumental. La gente debe saber que lo que existe es la parte vocal y el acompañamiento del continuo, un bajo cifrado que el organista desarrollaba durante la presentación y sobre el cual se supone los instrumentistas improvisaban similar al jazz actual.

Estoy convencido que abrir los oídos y la mente es más seguro que cerrarlos en una estética que apenas y entendemos.

La partitura

Incluyo dos páginas de la partitura transcrita conservando la clave original, además de la obra en su totalidad con las claves en sol y fa para una lectura más simple.

En la transcripción se verá diversos colores, las figuras en rojo equivalen a las figuras coloradas del siglo XVI, se pueden leer como negras, algunas figuras están en verde, esto debido a una corrección armónica, incluir los bemoles que no están y las notas en azul son en realidad redondas que el programa de transcripción las separa y liga en dos blancas.



Imágenes de los archivos musicales del Seminario San Antonio Abad del Cusco - Arzobispado del Cusco.

Raro Remedio

Seminario San Antonio Abad del Cuzco
Arzobispado del Cuzco

Transcripción:
Ivan Zignaigo

Anónimo

TIPLÉ 1
TIPLÉ 2
TIPLÉ 3
ALTO
TENOR
BAJO

2

Todos

T1
T2
T3
A.
T.
B.

16 17 18 19 20 21 22 23

T1 ra - ro, ra - ro re - me dio quel in - cen - dio se ven - sa con

T2 fue - go

T3 fue - go

A. fue - go

T. fue - go

B.

24 25 26 27 28 29 30 31

T1 el in - cen - dio, quel in - cen - dio se ven - sa con el in - cen - dio

T2 la gra - cia lo

T3

A. la gra

T.

B.

32 33 34 35 36 37 38 39

T1

T2 diga lodi - ga si llama ene - mi - ga ven - cer - la pro - cu - ra con

T3 la gra - cia lo di - ga lo di - ga

A. cia lo di - ga lo di - ga

T. la gra - cia lo di - ga si lla - ma ene - mi - ga ven -

B.

40 41 42 43 44 45 46 47

T1

T2 fal - sa dul - zu - ra con fal - sa dul - zu - ra fal - sadul - zu - ra

T3 si lla - ma ene - mi - ga ven - cer - la pro - cu - ra con fal - sa dul -

A. si lla - ma ene - mi - ga ven - cer - la pro - cu - ra con fal - sa dul - zu - ra

T. cer - la pro - cu - ra con fal - sa dul - zu - ra con fal - sa dul -

B.

a 4

48 49 50 51 52 53 54 55

T1
T2 fal - sa dul - zura pues a - pli - ca lue - go ar - dor a suho - nor ven - cien - do suar - dor...
T3 zu - ra, pues a - pli - ca luego ar - dor a su ho - nor ven - cien - do su
A. falsa dul - zura, pues a - pli - ca luego ar - dor a su ho - nor ven - cien - do su
T. zu - ra, pues a - pli - ca lue - go ar - dor a suho - nor ven - cien - do suar - dor...
B.

56 57 58 59 60 61 62 63

T1 ra - ro, ra - ro, ra - ro re - me...
T2 el fue - go con fue - go
T3 ar - dor el fue - go con fue - go
A. ar - dor el fue - go con fue - go
T. el fue - go con fue - go
B.

a 4

64 65 66 67 68 69 70 71

T1: dío quel in - cen - dío se ven - sa con el in - cen - dío, ven - cien - do su ar - dor

T2: ra - ro, ra - ro re - me - dío

T3: quel in - cen - dío se

A.: quel in - cen - dío se ven - sa se

T.: ra - ro, ra - ro re - me - dío

B.: 76 76

10

72 73 74 75 76 77 78 79

T1: el fue - go - con fue - go ra - ro, ra - ro re - me -

T2: quel in - cen - dío se ven - sa con el in - cen - dío

T3: ven - sa con el in - cen - dío. quel in - cen - dío se

A.: ven - sa con el in - cen - dío in - cen - dío quel in - cen - dío se ven - sa con el in -

T.: quel in - cen - dío se ven - sa con el in - cen - dío, in -

B.: in -

Todos

80 81 82 83 84

T1: dio ra - ro, ra - ro re - me - dio

T2: quel in - cen - dio se ven - sa con el in - cen - dio se

T3: ven - sa con el in - cen - dio se ven - sa con el in -

A.: cen - dio con el in - cen - dio quel in - cen - dio se ven - sa se

T.: cen - dio quel in - cen - dio se ven - sa con el in -

B.: (bass line)

12

85 86 87 88 89 90

T1: quel in - cen - dio se ven - sa con el in - cen - dio

T2: ven - sa con el in - cen - dio con el in - cen - dio

T3: cen - dio con el in - cen - dio

A.: ven - sa con el in - cen - dio con el in - cen - dio

T.: cen - dio se ven - sa se ven - sa con el in - cen - dio

B.: (bass line)

Bibliografía

- APEL, Willy
1942 *The notation of Polyphonic Music 900-1600*. Cambridge: The medieval academy of America.
- ARNDT VON GAVEL
1973 *Investigaciones musicales de los Archivos coloniales en el Perú* (p. VI). Lima: Asociación artística y cultural «Jueves».
- CERONE, Pedro
1613 *El Mellopeo y el Maestro, Música theorica y práctica* (Libro segundo, p. 252 y Libro décimo séptimo, p. 941). Nápoles: Juan Bautista Gargano y Lucrecio Nucci, impresores.
- CLARO, Samuel
1972 «La música secular de Tomas de Torrejón y Velazco (1644 - 1728), algunas características de su estilo y notación musical». *Revista Musical Chilena*, vol. 26, n.º 117, p. 17.
- MANUSCRITOS
(s./f.) Archivos musicales del Seminario San Antonio Abad del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII.
- ZIGNAIGO, Ivan
2009 *De Bocanegra a Torrejón, un estudio sobre los archivos musicales del Seminario San Antonio Abad del Cuzco* (inédito).
- ZIGNAIGO, Ivan
2008-2016 *Catálogo de los archivos musicales del seminario San Antonio Abad del Cuzco*.

Representaciones andino-amazónicas de primates simiformes

Rodolfo Sánchez Garrafa

rodosangarra@gmail.com

Orcid: 0009-0006-6127-9094

Recibido: 5 de octubre de 2023

Aprobado: 20 de octubre de 2023

Resumen

Este artículo explora la significación cultural y simbólica de los primates simiformes en las cosmovisiones andino-amazónicas, destacando su papel en la estructura social, rituales, y mitología de estas culturas. A través de un análisis detallado de representaciones arqueológicas, mitos, y prácticas culturales contemporáneas, se argumenta cómo estos animales han sido vistos no solo como seres físicos, sino como entidades cargadas de significados profundos, reflejando la interconexión entre los humanos, su entorno natural, y el cosmos. Este enfoque revela la complejidad de las tradiciones andino-amazónicas y cómo los simios, más allá de su presencia biológica, han sido integrados en la vida espiritual y simbólica de estas culturas, simbolizando temas como la fertilidad, la socialidad, y la transgresión.

Palabras clave: Cultura andina, primates simiformes, simbolismo, orfebrería moche, interacción humano-primate, conservación ecosistémica, identidad cultural, ritualidad.

Abstract

This article explores the cultural and symbolic significance of simian primates in Andean-Amazonian worldviews, highlighting their role in the social structure, rituals, and mythology of these cultures. Through a detailed analysis of archaeological representations, myths, and contemporary cultural practices, it argues how these animals have been seen not only as physical beings but as entities laden with deep meanings, reflecting the interconnection between humans, their natural environment, and the cosmos. This approach reveals the complexity of Andean-Amazonian traditions and how apes, beyond their biological presence, have been integrated into the spiritual and symbolic life of these cultures, symbolizing themes such as fertility, sociality, and transgression.

Keywords: Andean culture, simian primates, symbolism, Moche goldwork, human-primate interaction, ecosystem conservation, cultural identity, rituality.

Una mañana del mes de noviembre de 2022, reunidos con César Carbajal Espinoza y Carlos Jara Gallegos, ambos cuzqueños y notables médicos cirujanos, dimos curso a una amigable charla que devino en un recorrido intenso por el Cuzco y la cultura andina, por nuestras lenguas originarias, los legados de la tradición y, finalmente, por requerimientos de comprensión cultural e interpretación histórica. El doctor Carbajal puso ante nuestros ojos una colección de filminas con enorme valor documental que bien podrían haber interesado a más de un arqueólogo o museólogo. Desde mi específica vocación por los estudios simbólicos, quedé particularmente fascinado por la imagen de una pieza de orfebrería moche que representaba la cabeza de un mono. Atento a mi reacción, su poseedor tuvo la generosidad de obsequiármela y yo prometí estudiar lo que había significado el mono para nuestros antepasados andino-amazónicos.

De entonces, ha pasado un año y recién puedo cumplir mi compromiso. Empiezo señalando que toda cultura cuenta con la capacidad de construir una sintaxis del mundo, es decir, de un orden y una estructura, conforme a la cual los diferentes seres que lo habitan se ajusten en sus vinculaciones e interacción. Tal configuración es indispensable para hacer que la realidad sea inteligible. Las relaciones, proximidades, similitudes y analogías constituyen así el andamio conceptual de la disposición de las cosas, de la colocación que cada entidad tiene en el conjunto, de las

permanencias y también de las transformaciones de ese orden, en cuanto accesibles a la experiencia vital y al intelecto. Tomando esta idea como punto de partida, paso a mostrar el caso de los primates simiformes en el pensamiento andino y amazónico, puesto de manifiesto en nuestra tradición continental.



Fig. 1. Cabeza de simio. Escultura mochica a base de láminas repujadas en oro y soldadas. Fue saqueada de la waka del Señor de Sipán y repatriada el 06-01-2012 tras una gestión ante las autoridades de los EE.UU.



Fig. 2. Área de distribución de monos en el continente americano, coincide con el neotrópico pintado en amarillo. APC-Colombia

Los monos de América o Abya Yala

Los primates constituyen un orden biológico de mamíferos placentarios que comprende los prosimios, monos y simios, entre ellos los seres humanos. La mayoría de prosimios están extintos y entre los que subsisten, están los lemúridos. Los simios, simiformes o antropoides, son un infraorden de primates haplorrinos, comúnmente llamados monos. Entonces, una primera idea es la proximidad biológica entre los monos y los humanos. Evolutivamente, los monos platirrinos son habitantes naturales del bosque húmedo tropical en las tierras bajas de Sudamérica. En estado silvestre, los encontramos profusamente en las regiones cálidas de la cuenca del Amazonas. No obstante, algunos de estos, como producto de contactos interregionales producidos desde lejanos tiempos prehistóricos, llegaron a ser trasladados eventual o sistemáticamente a otras áreas del continente. Esto quiere decir que los monos comparten áreas de vida con los humanos y llegan también a vivir adaptados a la vida doméstica en diversos pueblos. Las personas que habitan el bosque tienen al mono en su dieta, los cazan y, cuando encuentran un mono bebé, lo adoptan y lo crían en el ambiente doméstico; el monito se familiariza especialmente con la madre y con los hijos de quienes lo acogen, con quienes establece una relación emocional profunda. El mono llega a entender las costumbres de su familia adoptiva, lo cual es una expresión de la amplia sociabilidad de estos primates. Se justifica así que estos primates hayan sido históricamente reconocidos como seres sociales y agentivos, es decir, como sujetos con capacidad de obrar y gestionar intereses en las relaciones sistémicas entre los humanos y el entorno natural e hipernatural.

Hay monos en la cuenca del Orinoco y en la región del Chaco; asimismo, en el litoral de Colombia, Ecuador y Perú. En el Perú, algunas especies han llegado a ubicarse también en los bosques de neblina de la sierra de Piura y el norte de Cajamarca (Aquino *et al.* 2014, Manchay y Ramírez 2014). Nuestro territorio alberga más de 45 especies de primates en los bosques de sus regiones de selva montañosa o alta y en el bosque lluvioso del llano amazónico, regiones yunga y omagua. Así, tenemos a los monos araña, los monos choro, los pequeños saimiri, los grandes aulladores de la familia allouata y los sociables cebus y sapajus o machines (Instituto Geográfico Nacional 1989: 108) y cada vez se encuentran nuevas especies como el mono tocón de Aquino (*Cheracebus aquinoi*) y el mono tocón peruano (*Callicebus urubambensis*). Solo en el Parque Nacional del Manu (Madre de Dios) se pueden encontrar hasta 14 especies diferentes de primates. Estos animales intervienen en

procesos básicos como la polinización y la dispersión de semillas, por lo que contribuyen con la regeneración natural del bosque. Contar con poblaciones saludables de primates es una señal favorable respecto a la conservación de los ecosistemas silvestres.

Uno de los registros zooarqueológicos más tempranos de la presencia del mono araña o ateles en los Andes centrales se halla en el sitio Paloma (5800-2700 a. C., Chilca), un asentamiento aldeano precerámico de la costa central de Perú especializado en la explotación de los recursos marinos (Reitz 2003: 78).

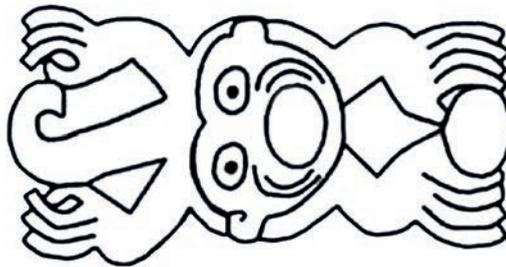


Fig. 3. Registro iconográfico de mono aullador que aparece en algunas de las 32 flautas transversas hechas en hueso de pelicano y que fueron halladas en la ciudad de Caral (2600 a. C.).

El Precerámico Tardío aparece como un primer momento de intensificación en los contactos de la costa central con la cuenca amazónica. Esto se corrobora, entre otras observaciones, por la existencia de ornamentos y flautas en hueso con imágenes de animales identificados como monos, por ejemplo, en los centros ceremoniales de Caral y Aspero (3000-1800 a. C.) en Supe (Shady y Leyva 2003: 291). Evidencias tempranas sobre la presencia de primates sudamericanos fuera de su área natural de origen han sido documentadas en Ventarrón, Lambayeque (3000-1600 a. C.), sitio ceremonial del precerámico tardío en el que fue hallada la osamenta de un machín o *Cebus albifrons* (Alva 2013: 141-142, 148). Las representaciones cerámicas de primates han formado parte, siglos más tarde, de los estilos Cupisnique (1500-400 a. C.), Salinar (500 a. C.-100 d. C.), Virú (100 a. C.-ca. 500 d. C.) y Moche (300 a. C.-800 d. C.). Además, abundan representaciones elaboradas por antiguos artesanos de las culturas Lambayeque, Chimú e Inca. El mono conocido como aullador rojo, aullador colorado o mono colorado (*Alouatta seniculus*), es una especie que hasta hoy habita en Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela y Brasil y que

en el pasado se extendía por un área incluso más amplia, siendo considerado como una especie vinculada a deidades ancestrales y por propiciar la fertilidad del bosque y las chacras. Así pues, seguimientos hechos a la presencia del mono, desde tiempos anteriores al período Arcaico, evidencian su presencia en obras rupestres, cerámica y otros tipos de objetos, demostrando su persistencia arquetípica y su continuidad.

Significación de los monos y el interés que suscitaron desde tiempos prehistóricos

El interés por conocer y comprender el significado del mono no es nuevo ni ocasional. Bastaría con referir el interesante artículo de J. Gamboa (2020) quien sobre la base de estudios serios llevados a cabo por Baker (1992), Benson (1997: 42, 60-66), Echevarría (2015) y Rice y South (2015), entre otros, concluye que las sociedades originarias o primarias de América tienen en común el haber prestado atención a la apariencia antropomorfa del mono y el haberle conferido a este animal un rol específico en las narrativas de origen de la humanidad.

Un movimiento de circunvalación por la memoria prehistórica del continente nos ubica en el sitio arqueológico de Caral (3000 a. C.), uno de los centros de poder religioso, político y social más importante de los Andes centrales en el período Arcaico. Para ir al punto de interés, diré solamente que Ruth Shady Solís y su equipo hallaron en este lugar 32 flautas traversas hechas en hueso de pelícano (*Pelecanus thagus*), algunas de las cuales estaban decoradas con monos, entre ellos el mono aullador, y caras humanas, otras con aves y unas más sin decoración. Dichos instrumentos musicales habían sido depositados en el exterior de la plaza hundida de un complejo piramidal siguiendo un determinado orden vinculado a sus respectivas figuras incisivas. Es interesante, en este caso, que el lenguaje simbólico haya encontrado un continente apropiado en la ejecución musical y que el mono estuviese pensado como agente del proceso comunicativo cognitivo-emocional.

Como en Caral, la figura del mono ha aparecido, reiteradamente, en el marco del desarrollo cultural de los pueblos andino-amazónicos del continente americano. Su piel ha sido utilizada muchas veces como parte de ofrendas realizadas hace 5000 años. Pues bien, nos preguntamos: ¿Qué pensaron los pueblos andino-amazónicos acerca del mono, conforme a su específica visión ordenada del mundo? En este breve artículo, trataré de auscultar en lo posible este asunto y contribuir

a visualizar un derrotero apropiado que permita asimilar la dispersa información disponible al respecto.



Fig. 4. Mono Aullador Chavín. Se conserva en el Museo Inka de la UNSAAC, Cuzco.

No es razonable suponer que la imagen del mono haya conllevado siempre un valor simbólico uniforme o, al menos, semejante. Tratándose de representaciones simbólicas, como ocurre con cualquier otra manifestación cultural, nuestra imagen sobre primates simiformes ha debido experimentar variaciones, acomodados o adaptaciones a exigencias derivadas de circunstancias históricas.

Del sujeto gracioso o bufón al k'usillu

En el vocabulario del sacerdote Jesuita Diego Gonzales Holguín menciona que la palabra *kusillo*, tanto en quechua como en aymara, significa 'mono'. Hoy en día, nos es familiar que el mono o *kusillu* sea una figura individual con curiosa apariencia simiesca, pero que hace recuerdo a un insecto, pájaro o un ser fantástico que combina atributos diversos en uno, de naturaleza demoníaca para el europeo evangelizador. Se lo ve integrando variadas comparsas de danzarines de Wakawaka, Waka Tokoris, Waka Tintis, Chokelas, Quenaquena, Wititis, Mokolulu, Karwani, entre otras, en las que participa sirviendo de guía o cumpliendo el rol de un personaje que, con su conducta hilarante, sus graciosos saltos, contorsiones y mímica, anima

el trayecto del conjunto en el que participa, deleitando al público espectador en las fiestas patronales de los pueblos.

Es fácil distinguir al *k'usillo* por su graciosa estampa, su disfraz hecho de sarga y bayeta de la tierra y su máscara confeccionada con telas de variados colores a las que se suele aplicar primorosos bordados. Desde un tiempo atrás, aproximadamente desde la década de los 50 del siglo pasado, los *k'usillus* se presentan danzando en comparsa propia. Tropas o conjuntos de *k'usillus* deleitan a los celebrantes y público con música e instrumentos característicos, y hasta con una coreografía divertida, en la que desbordan el humor y la comicidad. Daniel Quispe Machaca, en una conversación personal, me comentó hace poco que, por los años 60, todavía danzaban en Huacullani los *k'usillus* sin máscara, tal como en los años 40, con un abrigo oscuro y llevaban una especie de alas. La idea de monos ángeles o monos voladores estuvo presente incluso en el imaginario europeo. Ver saltar a los ateles o a los monos tití no haría sino confirmar que existen buenas razones para decir que los monos vuelan.

Actualmente, la danza de los *k'usillus* tiene gran predicamento en comunidades de los Andes. Esto ocurre, por ejemplo, en el centro poblado de Calacoto de la provincia de Pacajes del departamento de La Paz, Bolivia. En varias fechas del año, alrededor de los equinoccios y solsticios, aparecen las tropas de *k'usillus*. Es notable el acompañamiento de cóndores y la presencia de un personaje femenino (en realidad un varón disfrazado de mujer) que es virtualmente acosado por los *k'usillus*.



Fig. 5. K'usillo, danzante, en una de sus caracterizaciones más familiares.

Si nos limitáramos a estos hechos, nos veríamos forzados a considerar que el mono se vincula, inevitablemente, con la jocosidad, el hazme reír, la comedia. Al menos, eso es lo que se desprende de versiones como la de Juan Luis Ayala Loayza (1988: 126) que consigna el término *k'usillu* (aymara) como igual a mono y que también se dice así al zalamero y chistoso. De aquí deriva *k'usillusiri* para referirse al que hace monadas o se hace el gracioso.



Fig. 6. Carnaval en La Paz. El *k'usillu* en figura de mono, según dibujo de Melchor María Mercado (1859). Tomado de Martínez Núñez (2012: 55).

En los pueblos de la ceja de selva de las provincias de Sandía y Carabaya se denomina *k'usillus* a una danza de «bufones» que según algunos pobladores estaría representando al propio demonio (Paniagua Loza 1981). Hay un momento en que los *k'usillus* empiezan a desempeñar un papel cómico apelando a gestos hilarantes y cabriolas; bajo el régimen colonial se habría desnaturalizado al *k'usillu*, asignándosele un disfraz que lo acerca a la imagen de diablo, con cuernos y colores tales como se pinta al demonio (Paredes 1949: 22). Ciertamente que a los pueblos originarios no les fue ajeno el espíritu festivo, la alegría, la risa, pero es probable que el papel hilarante y de divertimento asignado al mono sea, como presume Paredes, una expresión más bien tardía, producto de la influencia del pensamiento europeo. Recuérdese que, por ejemplo, el juego en los Andes más que parecerse al *ludus* latino, tiene mucho de semejanza al *agon* griego (Sánchez 2014, 2017: 63). El mono en los pueblos originarios de América mantuvo una multiplicidad de valencias simbólicas

(Nájera, 2000: 52, 54). De manera correspondiente, el *k'usillu* es un personaje que cuenta con múltiples aptitudes, para nada circunscrito a la diversión, por lo que puede ser calificado como ingenioso proveedor de soluciones logísticas o agente acrobático y multifacético.

Del mono fertilizador al mono eroticus

La observación de las representaciones tradicionales del mono en los Andes permite recoger referentes en orden a la idea de que el mono, en el antiguo Perú, no fue solo una mascota, un animal de compañía y distracción para el hombre, sino que tuvo un rol relacionado con la estimulación del *kamay* de las deidades, mediante su intervención en rituales de fertilidad, particularmente de la tierra (Fernández Alvarado 2014). Efectuado el necesario deslinde del vocablo *kamaq* (Taylor 1987: 24-25), se advierte que el cronista Garcilaso es quien nos proporciona la mejor traducción de este vocablo que debe entenderse no como 'ordenador' (Bertonio, Santo Tomás), ni como 'hacedor' (Holguín, Cieza), sino como 'vivificador' o 'animador'. Añadamos que el sujeto capaz de vivificar o animar sería *kamayoy* y que el *kamay* puede ser entendido como poder vivificador, pero también como vitalidad.

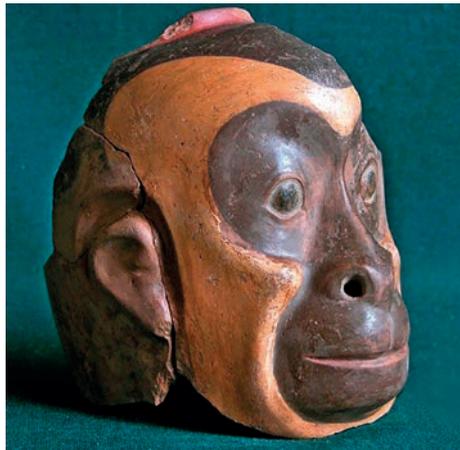


Fig. 7. Representación escultórica simiforme. Pieza de cerámica tiawanaku, conservada en Museo de la Isla Pariti, Bolivia.

Los monos consumen frutos y, luego de digerirlos, excretan las semillas durante sus amplios recorridos diarios; de este modo, se constituyen en parte importante del proceso de reforestación natural del bosque tropical. El bracilargo o mono araña de la Costa (*Ateles fusciceps*), por ejemplo, se encarga de diseminar a grandes distancias las semillas de las frutas que consume. Por su parte, los monos tití suelen comer semillas bastante grandes, incluso más grandes que las que consumen los primates de mayor tamaño. Las excretas de estos monos contienen semillas que son expulsadas y es empíricamente corroborable su valor como efectivo fertilizante que proporciona una alta tasa de éxito en la germinación. En algunas zonas de nuestra Amazonía, hasta el 90 % de las plantas tienen frutos que pueden ser esparcidos por los monos de diversas especies, por lo que su disminución afecta directa e indirectamente a la regeneración de los bosques. Por tal razón, resulta natural que los monos en tanto dispersores de semillas hayan sido percibidos como mensajeros o señaleros de la fertilización, esto es, de la activación vital.



Fig. 8. Mono araña en pleno salto. Como animal arborícola vincula el suelo con las alturas.

El acopiador y proveedor de semillas

El pueblo indígena miraña, que habita la Amazonía colombiana, también conocido por otros pueblos aledaños del sur, con ligeras variaciones, narra un mito que habla sobre los monos nocturnos, la constelación de Orión y el origen de una fruta amazónica llamada chontaduro: Cuatro hermanos *tutamonos* (monos de la noche) eran cuñados de Astro, el ser luminoso, y no simpatizaban con él. Fueron perseguidos, pero aprovechando un descuido lo decapitaron. La cabeza de Astro se trans-

formó en un racimo de chontaduro (una fruta típica de la palma amazónica *Bactris gasipens*). El hijo de Astro, llamado Soplador de Cerbatana, creció y en venganza dio muerte a sus tíos *tutamonos* (los cocinó y se los comió, dejando sus cráneos en los cuatro puntos altos donde estaban escondidos). El Soplador de Cerbatana sacó de las aguas la semilla de chontaduro que hoy mismo representa el cerebro del ser luminoso, considerándola un pedazo de sol (Karadimas 2000). El autor del registro explica que los cuatro *tutamonos* colocados en los cuatro puntos altos, representan a las principales estrellas de la constelación de Orión o «Constelación de los Tutamonos». Aquí, es oportuno señalar que los pueblos de los Andes solían considerar a las estrellas como *illa* (entidades y amuletos que favorecen la fecundidad del ganado y, en general, la reproducción de las especies). Según Buechler (1980), el *k'usillu* roba semillas y, siendo un personaje benévolo y afortunado, sale mejor librado que el zorro en similares circunstancias.



Fig. 9. Mono aullador rojo. En Perú habita en las regiones de Cajamarca y Amazonas.

En época del carnaval andino, entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño, el mono aparece como símbolo de abundancia estrechamente vinculado a la lluvia. El mono aullador (género *Alouatta*) presente en Sudamérica (Brasil, Bolivia, Paraguay y Argentina) emite poderosos y característicos rugidos, gracias al extraordinario desarrollo que en esta especie presentan el hueso hioides y la mandíbula inferior, lo que forma una suerte de caja de resonancia que magnifica sus aullidos. Estos bramidos se producen al amanecer y al atardecer, pero también cuando está por llover. Los monos araguatos (*Alouatta arctoidea*) son aulladores que anuncian la proximidad de lluvias intensas. Esta facultad de anunciar la lluvia completa un cuadro simbólico ligado estrechamente a la fertilidad.

En la ideología moche, por otra parte, existía una relación estrecha entre los monos, el acceso a las hojas de coca procedentes de los valles cálidos, y la muerte (Benson 1997: 64, Bourget 2006: 40, 171). La iconografía prehispánica del mono en la costa norcentral de Perú fue explorada por Rebeca Carrión Cachot (2005 [1955]), quien prestó atención a las figuras de primates presentes en los estilos cerámicos de la costa norcentral, entonces conocidos como Huaylas-Yunga, Santa, Casma o Pativilca. Según esta estudiosa (ibíd.:10, 133- 134, 146) el motivo de los monos mostraba rasgos y significados comunes y asociados a las *phaqchas* prehispánicas (dispensadores de agua) vinculadas a la propiciación agrícola. El mono precolombino de la costa norcentral fue señalado por Rebeca Carrión (2005: 75) como un «símbolo o figura emblemática relacionada con las lluvias».

Por los años 40, los *k'usillus* participaban en la danza de los choqelas en Huakullani, Puno. Según Daniel Quispe Machaca, los *k'usillus* ayudaban al *achachila* y su mujer en la caza del guanaco. El agricultor simulaba arar con su toro, la que hacía de mujer derramaba la semilla y los dos *k'usillus* o bufones eran castigados por el *achachila* al ser sorprendidos robando la semilla. Dos o tres danzantes llevaban colgados de las manos zorros y vicuñas disecadas, con los cuales solían representar en los intermedios, simulacros de persecución y lucha en los intentos de captura. En cierto momento, las jóvenes *aymaras* rodeaban a los *k'usillus* y, a través del canto, les dirigían toda suerte de palabras burlescas e irónicas que tenían un propósito provocativo e insinuante:

—¿*Kunalaykuraki nasamaja k'ank'alli tiwlay?* (¿Por qué está sucia y escaldada tu nariz, zorro?) —preguntaban las jóvenes.

—*Aka uwija mukkwawi, khaya uwija jampatkawi nasajaja k'ank'alli imillay?* (Oliendo a esta oveja, besando a aquella oveja, mi nariz se ha escaldado, jovencita mía) —Contestaba el *k'usillu* que llevaba el zorro, y trataba de acariciar y besar a las jóvenes (Paredes 1949: 12,13).

El mono y el tinku sexual

La concepción andina sobre el universo responde a un principio de oposiciones binarias que maneja las dimensiones temporales, espaciales y sociales. En términos espaciales, el cosmos presenta dos niveles: 1) el mundo de arriba o *hanaqpacha* y 2)

el mundo de abajo o *ukhupacha*. En términos temporales, la mitad del curso solar en el cielo diurno es de la vida, desde el amanecer hasta el mediodía, y la otra mitad es de la muerte, del mediodía al anochecer. Ahora bien, en términos sociales, el mundo de arriba es masculino y solar, mientras que el mundo de abajo es femenino y lunar, y ambos constituyen una pareja del mundo astral. El universo, se ordena respondiendo a un principio de estructuración por pares opuestos (Sanchez 2014: 251). La realidad es explicada en términos de oposiciones duales macho-hembra, blanco-negro, etc. y de consecuentes uniones en las que los opuestos de cada par se complementan el uno con el otro, originando el cambio, así como la reproducción de lo existente (ibíd.: 259-60). La naturaleza misma es producto del equilibrio entre macho y hembra; por lo tanto, la sociedad de los humanos replica el orden cósmico que supone la confluencia de los mundos de arriba/*hanaqpacha* y de abajo/*ukhupacha*, para una armónica y equilibrada interacción. La complementación sexual reproduce lo existente y perenniza los linajes vinculados al ancestro deificado. Mediante el encuentro procreador, la divinidad encarna en las cabezas vivas de su linaje, multiplica su descendencia y ordena las relaciones entre los vivos.

Pachakamaq (el animador de la tierra) y Pachamama (la madre Tierra), el padre Sol (tayta Inti) y la madre Luna (mama Killa), Urpaywachaq y Awtqatama, Kunturtoqas y Qoyawarmi, Aputambo y Pachamamaachi, Manko Qhapaq y mama Oqllu son algunas de las parejas divinas a las cuales les fue reconocida la generación de una descendencia divina.

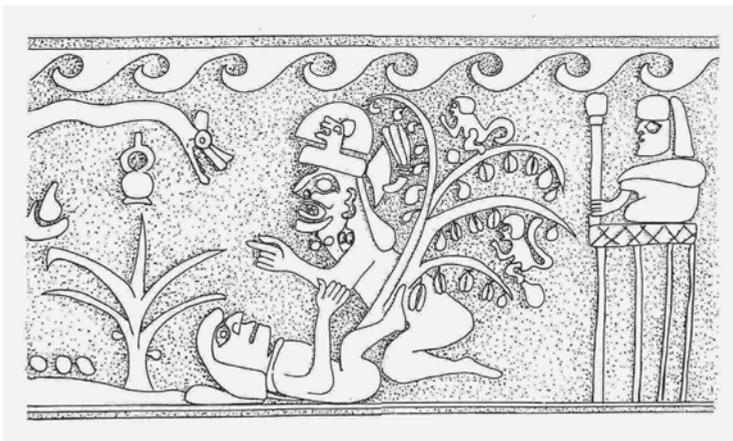


Fig. 10. El tinku creador (según Golte 1996: 525 y 1994: 114).

Una serie abundante de representaciones pictográficas en cerámica moche sacan a luz los conceptos arriba señalados. La pareja divina figura practicando el coito al centro de un área semicircular, en la parte inferior se aprecia árboles cargados de frutos y monos que saltan en las ramas. Un mono lleva una bolsa con semillas que van a ser dispersadas y algunas bolsas con semillas son entregadas a la pareja (Carrión, 2005: 35-6). Así como el rayo acompaña a la lluvia que cae del cielo a la tierra, el mono acompaña y hasta estimula el ayuntamiento de los seres de poder, haciendo posible la fecundación y la continuidad de la vida, a partir del aporte seminal de los antepasados. Evidente es la vinculación entre el acto de cohabitación de los dioses o *tinku* sexual y la presencia de los simios, seres estrechamente ligados a las semillas y las lluvias, por tanto, a la fertilidad.



*Fig. 11. Escena de unión asociada a un rito de fertilidad y reproducción de ulluchus.
Tomado de Donnan y McClelland (1999).*

En este sentido, algo arquetípico queda en las representaciones dancísticas del *kusillu* o mono en los Andes. Se dice que, por su apariencia fálica, la gran nariz del *kusillu* es un atributo de fertilidad. En el mismo sentido, se dice que el *kusillu* baila para las cosechas y las siembras en el Altiplano y, de manera extensiva, se dice también que los movimientos burlescos del *kusillu* ironiza los vicios del hombre blanco o mestizo que en algún tiempo se irrogó derechos sexuales sobre las mujeres campesinas. Émulo del demonio tentador, el mono perfila un papel que le coloca

en un estatus elevado, pero que, en paralelo, le convierte en expresión de obscenidad y obsesiva fijación erótica. La conducta de los k'usillus alude a una sexualidad desbordante, es decir, a una manifiesta capacidad genésica que emerge urgiendo su canalización.

El mono y el árbol de la vida

No es discutible la asociación de los monos con el bosque, lo que aquí debemos destacar es la asociación simbólica del hábitat del mono con la idea de un árbol de la vida. Aquí, en nuestro continente, el árbol representa la relación entre unos antepasados ubicados en su raíz y las sucesivas generaciones que sobrevinieron a partir del tronco fundamental, establecido por los fundadores de un linaje. Ahora, pensemos en los monos que se desplazan por el árbol, recogiendo semillas y transportándolas para originar nuevos árboles. En este caso, empero, el árbol no representa nuestra vida desde el nacimiento hasta nuestro fin que es cuando el árbol llega a los cielos, sino que representa la continuidad de los linajes humanos, que evoca la relación de los vivientes con los antepasados divinizados. Según el cronista Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, de cada árbol penden chawchus o ulluchos en otras versiones (lo que en el pensamiento occidental denominamos descendientes) sujetos sobrevivientes que pueden ser de oro (los ubicados en la rama patrilínea) o de plata (los ubicados en la rama matrilineal).



Fig. 12. Escena mitológica mochica muestra el encuentro sexual de Ai Apaec con la madre tierra de donde brota el árbol de la vida. Friso que ornamenta la Sala Checan del Museo Larco de Pueblo Libre, Lima.

Es probable que el mono representado por los artistas de las culturas del norte, centro y sur de los Andes centrales, sea el mono aullador rojo o colorado (*Alouatta seniculus*) por su capacidad predictora de la lluvia, pero sin duda no fue el único que concitó atención. Los monos, como seres arbóreos, tuvieron que adquirir pronto un valor representativo de la articulación entre las dimensiones del tiempo y el espacio, especialmente indicados para simbolizar la unidad en el eje cósmico que tiene por extremos el mundo subterráneo y el mundo estelar.

El mono se comporta, entonces, más como responsable de la libido o deseo sexual, energía mental o impulso emocional relacionado con el sexo. Su peso en la fertilidad tenía que ser enorme, tanto como para ser incorporado en la ritualidad relativa a la continuidad de la vida.

Lejos del pensamiento andino y americano, se hallan las descripciones de los primeros naturalistas, en las que los monos aparecen como seres desagradables, pero similares al hombre y que intentan emular sus conductas. Es por eso, que hay que atribuir a la mirada europea la vista de los k'usillus como danzantes que imitan al «mono imitador», una copia grotesca del ser humano, distorsión semejante a la del hombre que siendo racional puede comportarse como un «simio de Dios».

El mono en el mundo de las estrellas

Ciertos ornamentos corporales de la orfebrería miraña, witoto y bora amazónicos (narigueras, pendientes, pectorales, diademas y cinturones elaborados con tumbaga, una aleación de oro y cobre) parecen representar a la constelación de Orión, conocida como constelación de los Cuatro Monos (Karadimas 2000: 148). La estructura constelada de los Cuatro Monos más que proceder de las tierras amazónicas bajas provendría de culturas ubicadas en las mesetas altas con extensiones subandinas, con la advertencia de que los monos sí pertenecen a la fauna amazónica. Esta observación podría ser aplicable para entender también la iconografía de otros pueblos colombianos, ecuatorianos y peruanos cuyos diseños muestran una disposición general que parece inspirarse en la constelación de Orión.

Las observaciones de la constelación de Orión nos remiten a un fenómeno interesante conocido como lluvia de estrellas fugaces de la Oriónidas, que son en realidad fragmentos del cometa Halley. Se vincula el fenómeno a Orión, ya que cerca de esta se encuentra su radiante (el sector del cielo donde parecen surgir

estos meteoros). Dicha lluvia ocurre cada año y puede ser observada a simple vista; en los Andes peruanos su aparición coincide con las primeras lluvias, tanto en la sierra como en la costa. Uno de los principales encantos de las oriónidas es que los meteoritos que forman esta lluvia son en realidad fragmentos del estudiado cometa conocido como Halley.



Fig. 13. Representación de la constelación Tutamonos, identificada por los pueblos miraña, witoto y bora de la Amazonia. Imagen redibujada sobre original de Karadimas (2000).

El mono era parte de los símbolos empleados en los ciclos calendáricos de Mesoamérica. Es curioso que en México y América Central el término *chango* sea sinónimo de mono y que se designe del mismo modo a la persona que presenta mucho vello, hallándosele semejanza a un simio o mono. El detalle es aún más sugerente cuando constatamos que un pueblo amerindio originario de la costa sudamericana era el de los Chango que habitaban las costas de Camaná-Perú, hasta el río Choapa en Coquimbo Chile.

Eso no es todo, el río Ingenio que atraviesa el distrito de *Changuillo* (entiéndase como el Monito), ubicado en la provincia de Nazca, región Ica, se desborda desmesuradamente en tiempo de lluvias, lo que en el pasado demandaba generar un sistema eficaz de pronósticos del tiempo a cargo de los sabios observadores del cielo. Añádase que la figura del inmenso mono, encontrada en 1952 en la pampa situada al sur del río Ingenio, es una de las llamadas líneas de Nazca y Palpa que con más claridad revela un significado astronómico.

Desde el año 1994, el mono y los otros geoglifos de las líneas de Nazca (100-600 d. C.) son considerados parte del Patrimonio de la Humanidad por la Unesco.

Este reconocimiento se debe no solo al tamaño de los geoglifos, sino también a la diversidad y a la gran precisión con que fueron realizados. El mono, mide 135 metros de largo; por lo que es fácil que sea una de las primeras figuras reconocibles al sobrevolar el desierto.

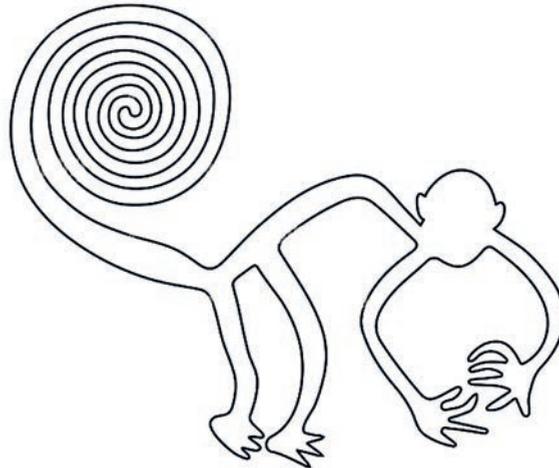


Fig. 14. Dibujo iconográfico de la figura del mono, perteneciente al conjunto de las líneas de Nazca.

Por su enorme tamaño, el mono de Nazca bien puede ser visto como un mensaje destinado a ser recibido por los seres de poder que habitan el mundo estelar. La conjunción o *tinku* estelar es fundamental para la continuidad de la vida y nada mejor que un mono para provocar este encuentro desde la ritualidad humana.

Encontrándome ya en pleno estudio de las representaciones simiformes en los Andes, acerté a reparar en una hermosa fotografía compartida por la estudiosa y poeta croata Adri Bogliuni. El caso es que la foto mostraba un mono esculpado demasiado parecido al mono de Nazca, y no podía dejar de provocar mi interés, por lo que decidí preguntar respecto a la procedencia del objeto registrado. Mi amiga respondió no saber mucho al respecto y que se trataba de un objeto encontrado en una de las tiendas de Calzedonia en la ciudad de Zagreb (el mono era un

objeto comercial, no una escultura de arte), un símbolo común a variadas culturas, lo que le había resultado fascinante fue la postura del monito y su tamaño.



Fig. 16. El Mono, geoglifo visible en sobrevuelo a las líneas de Nazca (distrito de Changuillo). Mide alrededor de 135 metros de longitud.

La señorita Bogliuni me expresó que había querido comprar el detalle para su apartamento, pero que tal operación no fue posible porque los de Calzedonia no lo tenían a la venta. El hecho es que la tienda en referencia se especializa en artículos de lencería fina, ropa femenina íntima o de alcoba, que algo tiene que ver con instancias de atracción personal y cierto erotismo.

El monito allí con una postura inconfundible y la cola prensil en espiral era toda una voz arquetípica de lo inconsciente, de la esfera lunar, de las estrellas y de la densidad del bosque. Tal como lo veo, la cola en espiral, erguida sobre la espalda del mamífero simiforme, alude a corrientes instintivas y torbellinos, pero también a la capacidad prensil y de captura, así como al poder de transitar con facilidad de uno a otro árbol, cuando no a las relaciones de parentesco endo y exogámico. En suma, un complejo simbólico en el que destacan los ciclos de la naturaleza y la fluidez de las relaciones dentro de un orden universal.

Volviendo a lo nuestro, juzgo coherente y plausible la teoría que, a mediados de los años ochenta, propusiera Johan Reinhard (1987) en el sentido de que las líneas, en una región tan árida como Nazca, fue el de invocación a la llegada del agua a través de ritos de fertilidad. Para Reinhard, las líneas rectas tenían un carácter ritual y su función debió de haber sido conectar espacios sagrados o de

adoración, como la cima de una montaña, donde se habrían realizado ofrendas a los dioses para obtener agua. De hecho, este estudioso no estuvo desencaminado y muy directamente intuyó lo que ahora mismo nos cuesta entender. Esta teoría no necesariamente descarta de plano, las vinculaciones astronómicas de las observaciones que efectuaban los antiguos ocupantes de esta parte de los Andes.



Fig. 15. Volumen ornamental esculpado. Mono hallado en una tienda de Calzedonia en Zagreb. Foto: Adri Bogliuni.

Finalmente, y esto solo como anotación marginal, al norte de Lima ubicado en Casma, región Áncash, se halla el complejo arqueoastronómico llamado Chankillo (¿Changuillo?) que fue inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial de la Convención de la UNESCO de 1972. Se trata de un centro ceremonial único con más de 2300 años de antigüedad, conformado por 13 torres, un templo circular y una plaza construidos con piedra y barro, empleados para observar el desplazamiento solar anual y medir el tiempo. Añadiría ahora, como hipótesis, que también pudo haber fungido como observatorio de las condiciones climatológicas y de predicción del tiempo.

Aquí cabe una observación sobre el atuendo de los k'usillus o monos, interpretados por danzantes contemporáneos. Estos llevan consigo un largo látigo de

cuero trenzado provisto de un mango metálico. No hay duda de que el este tipo de artefacto, que llega a restallar, evoca la descarga del rayo y la inminencia de la lluvia. Muy a tono con las tareas vivificantes de este personaje presente en todos los aspectos de su desempeño natural y social.

El mono de la abundancia en la arquitectura

Junto con otros elementos naturales, la figura del mono se trasladó también a la arquitectura. En este campo tecnológico y artístico se ubicó plasmando influencias diversas, pero sin abandonar los significados provistos por la concepción tradicional andino-amazónica que se prolongó en el período colonial del siglo XVI al XIX. Cabe señalar que en la tradición cristiana, el mono se ubicaba en espacios reducidos de los capiteles y otros recodos de las iglesias; no obstante, al aparecer con relevancia en las portadas, figura como parte de la abundancia con que se caracteriza a la selva y siempre junto a frutos que no dejan de evocar su rol en las nociones tradicionales de fertilidad y reproducción.



Fig. 17. Detalle de la portada del bautisterio de Santa Cruz de Juli, Puno. (Imagen: Carla Maranguello)

En tanto la historiadora e investigadora boliviana Teresa Gisbert hace referencia en un estudio sobre la presencia del mono como una divinidad presente en los edificios y se basa en textos de Arriaga, quien menciona que los padres Ávila y

Cuevas observaron este elemento en Huarochirí y lo relacionaron con la idolatría. El texto se lee: «En las ventanas de la iglesia echamos de ver muy acaso, que estaban dos micos de madera, y sospechando lo que era, se averiguó que los reverenciaban porque sustentaban al edificio, y tenían sobre ellos una larga fábula».

La Waka de los Monos o K'usilluchayoq en Cuzco

En la ciudad de Cuzco, que fuera llamada Qosqo la ciudad principal y sede de gobierno del Estado inka, se conservan los restos monumentales de un llamado Templo de los Monos o K'usilluchayoq que forma parte de un complejo arqueológico que cuenta con volúmenes escultóricos tallados en una roca de casi dos metros de altura. Sin mucho esfuerzo, es posible identificar dos monos en diferentes posturas y otras figuras con forma de sapo y serpientes en alto relieve; sin embargo, la figura el mono sobresale frente a las demás representaciones, por lo que este lugar recibe la denominación de Templo del Mono, que para nosotros será la Waka de los Monos o K'usilluchayoq. Junto a los monos se observa una canaleta igualmente tallada, por lo que la asociación simio-agua es más que evidente, así como su carácter de escenario *ad hoc* para la realización de manifestaciones rituales.



Fig. 18. Waka K'usilluchayoq. Obsérvese al mono mutilado o decapitado, junto a una canaleta.

Este es un lugar que invita a la contemplación admirativa, cuenta con galerías y pasajes intercomunicados. En las paredes y rocas han sido tallados nichos y canaletas de agua por las que pudieron discurrir, además, otros líquidos rituales como la chicha (cerveza de maíz) y sangre sacrificial. También es posible distinguir la figura de un felino, quizá un puma, que se halla tallado en roca firme. La Waka de los Monos es visitada todavía por celebrantes y peticionarios que concurren con diversas demandas, hecho que se demuestra por las flores y otras ofrendas con las que se encuentra el visitante ocasional.

Balance en la circunstancia

Es nuestra tarea reivindicar el valor simbólico del mono en los pueblos andino-amazónicos. Aquí no se trata de un ser detestable, una bestia fea que infunda temor, tampoco de un personaje que replique los atributos del zorro en cuanto embaucador o aprovechado, sino de un mediador de los grandes procesos de conjunción entre opuestos, un viabilizador de la complementariedad vital.

El mono es un arquetipo de la cosmovisión andina. Sus roles muestran continuidad de milenios y una activación que responde a regularidades asociativas, de semejanza y contigüidad. Este estudio reúne hechos, ideas y consideraciones emocionales dispersos en la diacronía e incluso en la sincronía simbólica del presente.

Como animales sociales que son, los monos nos han brindado en milenios su compañía, afecto y contribución a nuestro desarrollo cultural. Nuestros antepasados les han prodigado admiración y un lugar destacable cuasi deificado como esmerado colector de ulluchus (semillas de permanencia en la posteridad).

Es satisfactorio haber arrojado algunas luces sobre un nudo temático tal, que nos facilita una mejor comprensión de la visión con que los pueblos andino-amazónicos construyeron una imagen coherente del mundo.

Bibliografía

- ALVA MENESES, Ignacio.
2013 *Ventarrón y Collud. Origen y auge de la civilización en la costa norte del Perú.* Lima: Ministerio de Cultura y Proyecto Naylamp. Editorial Super Gráfica E.I.R.L.
- AYALA LOAYZA, Juan Luis
1988 *Diccionario español-aymara, aymara-español.* Lima: Edit. Juan Mejía Baca.
- AQUINO, Rolando; CHARPENTIER, Elvis y Gabriel GARCÍA
2014 «Diversidad y abundancia de primates en hábitats del área de influencia de la carretera Iquitos-Nauta, Amazonía Peruana». *Ciencia amazónica* (Iquitos) 2014, vol. 4, n.º 1, 3-12. <https://doi.org/10.22386/ca.v4i1.62>
- BAKER, M.
1992 «Capuchin monkeys (*Cebus capucinus*) and the Ancient Maya». *Ancient Mesoamerica*, n.º 3, 219-228.
- BENSON, E.
1997 *Birds and Beasts of Ancient Latin America.* Gainesville: University Press of Florida.
- BOHÓRQUEZ, Carmen
2022 *La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina.* Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- BUECHLER, Hans C.
1980 *The masked media: Aymara fiestas and social interaction in the Bolivia highlands* (Approaches to semiotics, n.º 59). The Hague Mouton Publishers.
- CARRIÓN CACHOT, Rebeca
2005 *La religión en el antiguo Perú.* Lima: Instituto Nacional de Cultura del Perú (INC).

- DONNAN, Christopher y Donna MCCLELLAND
1999 *Moche Finesline Painting*. Los Angeles, California: UCLA Fowler Museum of Cultural History.
- ECHEVARRÍA GARCÍA, Jaime
2015 «Los excesos del mono: Salvajismo, transgresión y deshumanización en el pensamiento nahua del siglo XVI». *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 101, n.º 1, 137-172.
- FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César
2014 «El mono: símbolo de la fertilidad en el antiguo Perú». *Tzboeco*, vol. 6, n.º 1, 257-273. <https://revistas.uss.edu.pe/index.php/tzh/article/view/30/29>
- GAMBOA, Jorge
2020 «Un personaje elusivo: Los monos en el estilo cerámico Casma de la costa norcentral de Perú (AC 800-1350 DC)». *Chungara*, (Arica) vol. 52, n.º 2, 285-303.
- GOLTE, Jurgen
1996 «Una paradoja en la investigación histórica andina». En Max Peter Baumann (ed.), *Cosmología y música en los Andes*. Madrid: Vervuert-Iberoamericano.
- INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL
1989 *Atlas del Perú*. Lima: IGN.
- KARADIMAS, Dimitri
2000 «Monos y estrellas entre el Amazonas y los Andes. Interpretación etno-arqueoastronómica de los motivos de Carchí-Capulí (Colombia-Ecuador)». *Amazonía Peruana*, n.º 27, 145-192.
- MANCHAY, J. y S. RAMÍREZ
2014 «Registro de dos poblaciones de «mono aullador» *Alouatta seniculus* (Linnaeus, 1766) en la provincia de Huancabamba, región Piura, Perú». *Revista Biodiversidad Neotropical*, vol. 4, n.º 1, 49-54.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, María Delia
2012 «Indagaciones sobre el cuerpo como soporte de teatralidades andinas coloniales». *Diálogo Andino* n.º 40, 47-58.

- NÁJERA CORONADO, Martha Ilia
2000 «Cambios y permanencias en la religión maya, a través del análisis del significado de la figura simbólica del mono». *Estudios Mesoamericanos*, n.º 2, 49-56.
- PANIAGUA LOZA, Félix
1981 *Glosas de danzas del altiplano peruano*. Lima: Editorial Los Pinos.
- PAREDES CANDIA, Antonio
1949 *La danza folklórica en Bolivia*. La Paz: Talleres Gráficos Gamarra.
- REINHARD, Johan
1987 *Las líneas de Nazca: un nuevo enfoque sobre su origen y significado*. Lima: Los Pinos.
- RICE, Prudence y K. SOUTH
2015 «Revisiting monkeys on pots: A contextual consideration of primate imagery on Classic Lowland Maya pottery. *Ancient Mesoamerica*, n.º 26, 275-294.
- REITZ, E.
2003 Resource Use through Time at Paloma, Peru. En *Bulletin of Florida Museum of Natural History*, vol. 44, n.º, 65-80.
- SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo
2014 Alasitas en la lógica mercantil contemporánea. *Marcapacha*. <http://marcapacha.blogspot.com/2015/04/alasitas-en-la-logica-mercantil.html>
2017 *Muerte y mundo subterráneo en los Andes*. Lima: Bisonte.
- SCHRAMM, Raimund
1993 «!st'apxam! ¡Escuchen! Tradiciones musical y oral aymaras». En Hans Berg, y N. Schiffers (comps.), *La cosmovisión aymara*. La Paz: UCB-Hisbol.
- SHADY, Ruth
2003 «Flautas de Caral: el conjunto musical más antiguo de América». En Ruth Shady y Carlos Leyva (eds.) *La ciudad sagrada de Caral-Supe*. Lima: INC.
- SHADY, Ruth y Carlos LEYVA, (eds.)
2003 *La ciudad sagrada de Caral-Supe Los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*. Lima: INC.

Lenguas Amazónicas Surandinas

Svenja Pesch

Freie Universität Berlin

svenja.pesch@web.de

Orcid: 0009-0008-9124-1729

Recibido: 7 de junio de 2023

Aprobado: 15 de julio de 2023

Resumen

Bajo el título «Las lenguas del sur andino amazónico», este artículo ofrece una visión general de las lenguas indígenas habladas en las regiones de Madre de Dios, Cusco Norte y Purús, y compara la información recopilada con los resultados actuales de la investigación de campo.

El objetivo principal de este artículo es proporcionar una visión general de la investigación lingüística en estas zonas, teniendo en cuenta el estado actual de la investigación. Presenta de forma concisa la información más importante sobre el número de hablantes, las familias lingüísticas y las características gramaticales de estas lenguas.

El artículo también pretende subrayar la necesidad de investigar las lenguas menos conocidas de la Amazonía andina y destacar los retos que amenazan la supervivencia de estas lenguas. Por último, hace un llamamiento a la protección y preservación de estas lenguas, lo que significa no solo conservar el patrimonio

lingüístico, sino también respetar a las comunidades que las hablan y realizar investigaciones conjuntas basadas en el intercambio mutuo.

Se ofrece una visión general de la diversidad lingüística de la región, abordando tanto aspectos generales como estudios específicos sobre distintas lenguas indígenas. Menciona varios trabajos de investigación y técnicos que ayudan a reconocer la singularidad y complejidad de estas lenguas y los retos a los que se enfrentan.

Palabras clave: lenguas indígenas, lenguas amazónicas, diversidad lingüística, Perú, surandina, shipibo-konibo, asheninka, matsigenka, arawak, harakbut, madija, nahua, amahuaca, nanti, ese-eja.

Abstract

With the title «The languages of the southern Andean Amazon», this article provides an overview of the indigenous languages spoken in the regions of Madre de Dios, the North of Cusco and Purús, and compares the information with the current results of field research.

The main objective of this article is to provide an overview of linguistic research in these areas, taking into account the current state of research. It concisely presents the most important information on the number of speakers, language families and grammatical characteristics of these languages.

The article also aims to underline the need for research on the lesser-known languages of the Andean Amazon and to highlight the challenges that threaten their survival. Finally, it calls for the protection and preservation of these languages, which means not only conserving the linguistic heritage, but also respecting the communities that speak them and conducting collaborative research based on mutual exchange.

The article provides an overview of the region's linguistic diversity, addressing both general aspects and specific studies on different indigenous languages. It mentions several research and technical works that help to recognize the uniqueness and complexity of these languages and the challenges they face.

Keywords: indigenous languages, Amazonian languages, linguistic diversity, Peru, south-andean, Shipibo-Konibo, Asheninka, Matsigenka, Arawak, Harakbut, Madija, Nahua, Amahuaca, Nanti, Ese-Eja

Introducción

Este artículo se centra en el análisis del panorama lingüístico de tres regiones concretas de los Andes peruanos, haciendo hincapié en las lenguas indígenas de Madre de Dios, Cusco norte y Purús (Ucayali). Bajo el título propuesto «Lenguas amazónicas surandinas», se ofrece una visión general de las lenguas habladas en estas regiones y se compara la información recopilada con el estado actual de la investigación en este campo.

El principal objetivo de este artículo es ofrecer una imagen lo más completa posible de la investigación sobre las lenguas existentes en estas zonas, teniendo en cuenta el estado actual de la investigación lingüística. Se presenta de forma breve y concisa la información más importante sobre el número de hablantes, las familias lingüísticas y los rasgos gramaticales de estas lenguas.⁷

En una primera parte, se enumeran las distintas lenguas de las respectivas regiones y las características centrales de las familias a las que pertenecen, basándose en las fuentes del Ministerio de Cultura, y se ofrecen algunas tablas y comparaciones.

La segunda parte del artículo trata del estado de la investigación sobre las lenguas enumeradas, presentando muy brevemente los trabajos encontrados sobre ellas y enumerándolos después en una bibliografía.

La investigación lingüística en la región amazónica de Perú ofrece una visión completa de la diversidad y complejidad de las lenguas indígenas. Obras como *Las lenguas de la Amazonía* y el *Informe de evaluación de la Amazonía 2021* ofrecen un estudio exhaustivo de la diversidad lingüística de la región, mientras que el Ministerio de Cultura y SIL International proporcionan importantes recursos.

Los estudios especializados sobre lenguas como el yine, el matsigenka, el asheninka, el madija, el kakinte, el nanti, el nahua, el shipibo-konibo, el amahuaca

⁷ Dado que el quechua y el aimara son lenguas indígenas relativamente poco habladas en las zonas en cuestión en comparación con su presencia en el resto del país, y que existe una gran cantidad de investigaciones sobre estas dos lenguas indígenas más habladas en Perú que requerirían un artículo aparte, estas no se incluyen en el siguiente artículo.

y el ese-eja arrojan luz sobre aspectos que van desde la morfosintaxis hasta la tradición oral. Estas obras contribuyen significativamente a la comprensión de la singularidad y complejidad de las lenguas indígenas de la Amazonía y los Andes. En conjunto, proporcionan una visión global de la diversidad lingüística de la región, abarcando tanto aspectos generales como estudios específicos.

La rica diversidad lingüística de Perú se despliega en las tres regiones de los Andes peruanos que se tratan en este artículo: Madre de Dios, Cusco norte y Purús (Ucayali). El título propuesto «Lenguas amazónicas surandinas» nos invita a explorar un universo de lenguas indígenas que encarnan siglos de historia, tradición y conexión con el entorno natural.

Este artículo explora el significado de este tema que va más allá de la mera diversidad lingüística. Estas lenguas son portadoras de identidades culturales únicas, son depositarias de mitos, historias y conocimientos ancestrales. El valor de conservar y comprender estas lenguas va de la mano de la conservación de la riqueza cultural de los pueblos indígenas que las hablan.

El contraste entre las lenguas del sur de la Amazonía y las lenguas de los Andes es otro aspecto fascinante de este estudio. Mientras que las lenguas andinas —especialmente el quechua y también el aimara— han sido objeto de numerosas investigaciones y son más conocidas a nivel nacional e internacional, las lenguas del sur de la Amazonía andina han permanecido en gran medida en la oscuridad. Este artículo pretende arrojar luz sobre estas lenguas menos conocidas y destacar su singularidad y contribución al mosaico lingüístico del país.

Sin embargo, no podemos abordar este tema sin tratar los problemas que amenazan la supervivencia de estas lenguas. El conflicto con la modernidad, la pérdida de territorio y la emigración a zonas urbanas suponen un gran reto para la transmisión de estas lenguas entre generaciones. Además, la presión de las lenguas dominantes —en este caso el castellano— y las amenazas medioambientales agravan aún más su vulnerabilidad.

Por tanto, este artículo pretende ser no solo un viaje lingüístico, sino también una llamada a la acción. Preservar estas lenguas significa preservar su patrimonio lingüístico y también respetar y apoyar a las comunidades que las mantienen. En esta encrucijada entre tradición y modernidad, se forja una historia que va más allá de las palabras y abarca la riqueza cultural de las personas que las hablan.

La rica diversidad de las lenguas indígenas de Perú: una visión general

Las zonas mencionadas en Perú albergan numerosas lenguas indígenas, cada una de las cuales representa una identidad cultural única. A continuación, se describen brevemente las características básicas de las lenguas yine, matsigenka, asheninka, madija, kakinte, nanti, matsigenka montetokuniria (familia: Arawak) y, nahua/yora (y sus subversiones cashinahua, yaminahua, sharanahua), shipibo-konibo, amahuaca, ese-eja (familia: Panotacana) y harakbut (familia: Harakbut).⁸

La siguiente información sobre la situación lingüística en las zonas mencionadas se basa en datos del Ministerio de Cultura que ha publicado una panorámica completa de las «lenguas indígenas u originarias» en el sitio web de la BDPI (Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarias).⁹ También se basa en las investigaciones del Summer Institute of Linguistics.¹⁰

En la región amazónica peruana viven tres grandes familias lingüísticas: Arawaka, Pano (que forma parte de la familia lingüística Pano-Tacana, aún mayor) y Harakmbet, cada una de las cuales tiene sus propias características culturales y lingüísticas.

La familia Arawaka, representada por grupos como el asheninka, el matsigenka y el yánsha, está geográficamente dispersa por varios países sudamericanos. Su rasgo característico es la complejidad morfológica que se refleja en la abundancia de afijos utilizados para expresar matices en una misma palabra.

La familia Pano, por su parte, incluye grupos como el shipibo-konibo y el matsés que se extienden desde la Amazonía hasta el norte de Bolivia. Estos grupos, a menudo pequeños, tienen similitudes culturales y lingüísticas que se reflejan en sus nombres. Sin embargo, están amenazados de extinción lingüística y muchas lenguas pano ya han desaparecido.

Por último, la familia Harakmbet, que incluye variantes como el arakbut y el wachiperi, se encuentra en el sureste de la región amazónica peruana. Aunque los dialectos son mutuamente inteligibles, están amenazados por la llegada de

8 En el apéndice se encuentra un link del mapa lingüístico de las zonas relevantes, donde se documenta visualmente la presencia de lenguas indígenas. El material grafica la distribución de las lenguas indígenas en el territorio peruano y se especifica información sobre las familias lingüísticas: Ministerio de Educación, Lima (<https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/mapa-ling%C3%BC%C3%ADstico-del-per%C3%BA-para-la-eib>).

9 <https://bdpi.cultura.gob.pe/lenguas>

10 https://peru.sil.org/es/lengua_cultura/familia_linguistica

buscadores de oro. Los hablantes de amarakaeri/aratbut de esta familia tienen un alto grado de bilingüismo en español.

En conjunto, estas familias lingüísticas ponen de relieve la rica diversidad cultural y lingüística de la Amazonía peruana. A pesar de sus diferencias, comparten retos comunes como la pérdida de la lengua y la influencia de factores externos que afectan a la conservación de su patrimonio lingüístico único.

Familia Arawak

Yine

La lengua yine es hablada por varios grupos, incluida la población aislada de los mashco piro que habla un «yine antiguo». Con variantes regionales como yine manu haxene (en Madre de Dios y Loreto). Mantxineri (en la frontera Perú-Brasil), mashco piro (en Madre de Dios), yine yami haxene (en Cusco) y coshawatay haxene (en Ucayali) su área de influencia se extiende por los valles fluviales del Urubamba, Unine, Las Piedras, Acre, Purús, Manu y Madre de Dios en los departamentos de Ucayali, Cusco, Madre de Dios y Loreto. La lengua muestra vitalidad con 2680 hablantes nativos y un alfabeto establecido y su supervivencia es realizada a través 33 escuelas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) registradas.

Matsigenka

La lengua matsigenka, hablada en varios valles fluviales como Urubamba, Sensa y Madre de Dios, tiene variantes regionales como el matsigenka del Bajo Urubamba (Cusco), el matsigenka del Alto Urubamba (Cusco) y el matsigenka del Manu (Madre de Dios). Con 6629 hablantes nativos y un alfabeto establecido, el matsigenka también tiene una vibrante comunidad lingüística y se identifica como lengua vital. Además existen 82 instituciones educativas de Educación Intercultural Bilingüe registradas al 2013, donde se enseña entre otros su alfabeto oficial.

Asheninka

La lengua asheninka, originaria de las regiones de Ucayali, Tambo, Ene y Apurímac, se diferencia en variantes geográficas como el asheninka del Alto Perené y el asheninka del Ene, Tambo y Satipo. La vitalidad del asheninka varía según la región: La variedad asheninka del Ene, Tambo y Satipo se considera como vital, pero

el asheninka del Alto Perené se encuentra en serio peligro de desaparecer debido a que ya no se transmite a las generaciones más jóvenes. A pesar de ello, las comunidades han establecido juntos con el gobierno un alfabeto normalizado. Con este alfabeto se elaboran desde entonces materiales de Educación Intercultural Bilingüe, como la guía de uso del alfabeto de la lengua asheninka. Son 8774 hablantes nativos de asheninka.

Madija

La lengua madija, también conocida como kulina es hablada por un pueblo indígena cerca del río Curanja y de las cabeceras de los ríos Purús y Yurúa en la provincia de Atalaya, en el departamento de Ucayali, en el Perú. Con 417 hablantes nativos, la lengua madija muestra vitalidad y tiene un alfabeto oficial.

Kakinte

La lengua kakinte es hablada por el pueblo del mismo nombre en la cuenca del río Huipaya en las provincias de Satipo y La Convención, en los departamentos de Junín y Cusco. Con 273 hablantes nativos y un alfabeto normalizado, la lengua presenta características vivas, por eso, el Ministerio de Educación lo considera como idioma vital.

Nanti (matsigenka montetokunirira)

La lengua nanti, hablada en la cuenca de los ríos Camisea, Cashiriari, Timpía, en el departamento de Cusco, tiene 250 hablantes nativos, principalmente en zonas aisladas. La lengua es vital y en 2018 se introdujo un alfabeto oficial. Existen 3 escuelas de Educación Intercultural Bilingüe registradas al 2013.

Familia Pano

Nahua/Yora

La lengua nahua, hablada por los nahuas y grupos afines como los cashinahua, yaminahua y sharanahua, muestra vitalidad con 232 hablantes nativos. Existe una cierta cantidad de variedades. Dentro de la familia lingüística Pano, el habla del pueblo nahua se ubica en la rama pano del purús que también es integrada por las lenguas de los pueblos sharanahua, mastanahua, marinahua, chitonahua y yamina-

hua. Es notorio el entendimiento que existe entre los miembros de estos pueblos cuando hablan en su lengua. Aún se precisan estudios gramaticales más profundos de las lenguas mencionadas, ya que sigue siendo un *desideratum* si deben caracterizarse como lenguas o variedades.

Shipibo-konibo

Esta lengua es hablada en las cuencas de los ríos Ucayali, Pisqui, Madre de Dios y Rímac, y la quebrada Genepanshea de los departamentos de Huánuco, Loreto, Madre de Dios, Ucayali y Lima. La lengua también se conoce como shipibo, joni o chioeo-conivo, aunque hoy en día los propios hablantes la llaman principalmente shipibo-konibo.

Tiene variantes regionales como el shipibo, el konibo, el shetebo y el piskibo. Con 34 152 hablantes nativos, se considera una lengua vital y tiene un alfabeto oficial. Existen 282 escuelas de Educación Intercultural Bilingüe.

Amahuaca

La lengua amahuaca es hablada en las cuencas de los ríos Purús, Yurúa, Inuya y Sepahua, la provincia de Atalaya, y el departamento Ucayali y en el río Las Piedras, departamento de Madre de Dios. La lengua muestra diversos grados de vitalidad en diferentes regiones, con 328 hablantes nativos, mientras que en Madre de Dios se encuentra en serio peligro, pues es hablada solo por algunos adultos mayores. En el departamento de Ucayali, provincia de Atalaya (ríos Inuya y Sepahua) aún es hablada por adultos y en la provincia de Purús se considera como vital, pues sigue transmitiéndose a niños y niñas. A pesar de todo, la lengua amahuaca cuenta con un alfabeto oficial establecido.

Familia (Panu)-Tacana

Ese eja

La lengua ese eja, de la familia Tacana, es hablada por el pueblo ese eja en la cuenca del río Madre de Dios, en Perú, y en la cuenca del río Beni, en Bolivia. Con 212 hablantes nativos, existen dos variantes geográficas: tambopatino o baawaja y palmarrealino o beniano. La población ese eja del lado peruano se encuentra en dos áreas, la del río Madre de Dios y la del río Tambopata y afluentes. Las variedades,

llamadas tambopatino o baawaja y palmarrealino o beniano presentan distinciones fonéticas.

Familia Harakbut

Harakbut

La lengua harakbut, hablada por el pueblo harakbut, tiene seis variantes dialectales: amarakaeri, wachiperi, sapiteri, toyeri, arasaeri y pukirieri. Con 664 hablantes nativos, su vitalidad varía de vital a en peligro según el dialecto.

El harakbut se habla en las cabeceras del río Madre de Dios hasta el Piñi Piñi por la margen izquierda y toda la margen derecha del Alto y Bajo Madre de Dios hasta el río Inambari y en sus cabeceras, igual que en la desembocadura de río Los Amigos y del río Manu. Asimismo, se menciona presencia de este pueblo en los ríos Colorado, Chivile, Malinousquillo, Puquiri y Huari Huari.

Las variedades geográficas amarakaeri y pukirieri se encuentran vitales. Sin embargo, las variedades wachiperi, sapiteri y arasaeri se encuentran en peligro, lo que quiere decir que son mayoritariamente habladas por adultos y su transmisión intergeneracional es parcial. Por otro lado, la variedad toyeri se encuentra seriamente en peligro, lo que quiere decir que sus hablantes son mayoritariamente adultos mayores y se habla en contextos restringidos.

El harakbut presenta un alfabeto normalizado. Con este alfabeto se han publicado manuales de escritura y textos escolares.

En general, estas lenguas reflejan la rica diversidad cultural y lingüística de los pueblos indígenas de Perú y cada pueblo conserva su identidad y matices lingüísticos únicos. Es crucial proteger sus lenguas y mantener vivo su patrimonio cultural.

Las siguientes tablas son una representación visual de la información dada en el texto anterior:¹¹

Tabla 1: Idiomas por Familias

Familia	Idioma
Arawak	yine
	matsigenka
	asheninka
	madija
	kakinte
Pano	nanti
	nahua/yora
	shipibo-konibo, amahuaca
Pano-Tacana	ese eja
Harambet	harakbut

Tabla 2.1.-2.4.: Regiones por Idiomas por Familias

2.1. Arawak

Idioma	Regiones
yine	Madre de Dios, Loreto, Cusco, Ucayali
matsigenka	Urubamba, Sensa, Madre de Dios
asheninka	Ucayali, Tambo, Ene, Apurímac
kakinte	Satipo, La Convención, Junín, Cusco, cuenca del río Huipaya

¹¹ Fuentes: <https://bdpi.cultura.gob.pe/lenguas> y https://peru.sil.org/es/lengua_cultura/familia_linguistica

Idioma	Regiones
madija	Ucayali (cabeceras de los ríos Purús y Yurúa en la provincia de Atalaya)
nanti	Cuenca de los ríos Camisea, Cashiriari, Timpía(Cusco)

2.2. Pano

Idioma	Regiones
nahua/yora	Purús
shipobo-konobo	cuencas de los ríos Ucayali, Pisqui, Madre de Dios y Rímac, y la quebrada Genepanshea, de los departamentos de Huánuco, Loreto, Madre de Dios, Ucayali y Lima
amahuaca	cuencas de los ríos Purús, Yurúa, Inuya y Sepahua, la provincia de Atalaya, y el departamento Ucayali y en el río Las Piedras, departamento de Madre de Dios

2.3. Panu-Tacana

Idioma	Regiones
ese eja	cuenca del río Madre de Dios

2.4. Harakmbet

Idioma	Regiones
harabkut	las cabeceras del río Madre de Dios hasta el Piñi Piñi por la margen izquierda y toda la margen derecha del Alto y Bajo Madre de Dios hasta el río Inambari y en sus cabeceras, desembocadura de río Los Amigos y del río Manu, los ríos Colorado, Chivile, Malinousquillo, Puquiri y Huari Huari.

Tabla 3: Situación general de los idiomas y sus hablantes

Idioma	Hablantes	Vitalidad	Estado de alfabetización	Situación de las instituciones educativas
yine	2680	vital	sí	33 escuelas de Educación Intercultural Bilingüe registradas
matsigenka	6629	vital	sí	82 escuelas de Educación Intercultural Bilingüe registradas
asheninka	8774	vital	sí	Materiales de Educación Intercultural Bilingüe, guía de uso del alfabeto
madija	417	vital	sí	No especificado
kakinte	273	vital	sí	Considerada idioma vital por el Ministerio de Educación
nanti	250	vital	sí	3 escuelas de Educación Intercultural Bilingüe registradas
nahua/yora	232	vital	No especificado	No especificado
shipibo-konibo	34 152	vital	sí	282 escuelas de Educación Intercultural Bilingüe
amahuaca	328	varía	sí	No especificado
ese eja	212	varía	No especificado	No especificado
harakbut	664	varía	sí	No especificado

Investigaciones

En primer lugar, se hace una breve presentación de las obras panorámicas más importantes que tratan lingüísticamente las lenguas de la región amazónica de Perú.

El trabajo «The languages of the Amazon» de Alexandra Y. Aikhenvald,¹² publicado en 2016, ofrece un exhaustivo examen de la diversidad y características de las lenguas indígenas en la región amazónica. La obra se centra en un análisis profundo de las diferentes lenguas habladas en esta región.

Un capítulo del *Amazon Assessment Report 2021* de Van der Voort, Rodríguez Alzza, Swanson y Crevels¹³ destaca la extraordinaria diversidad lingüística de la población indígena en la región amazónica. Este aporte ilumina diversas dimensiones de esta variabilidad lingüística.

El Ministerio de Cultura proporciona una lista detallada y descripciones de las lenguas originarias de Perú,¹⁴ constituyendo así una valiosa referencia para la diversidad lingüística del país.

El SIL International, también conocido como Instituto Lingüístico de Verano (ILV), ha estado comprometido desde 1946 en apoyar a grupos minoritarios en Perú. La investigación del ILV sobre las lenguas y culturas de estos grupos está disponible al público en su sitio web.¹⁵

Un artículo de Roberto Zariquiey¹⁶ y otros, publicado en 2019, realiza un análisis cuantitativo y cualitativo de los avances y desafíos en la documentación y descripción de la diversidad lingüística en Perú.

La investigación de Ángela Martina Bruno *et al.*¹⁷ del año 2020 tiene como objetivo analizar las lenguas indígenas en peligro de extinción en la región amazónica y andina. Utiliza un enfoque positivista con un enfoque cuantitativo y un diseño documental descriptivo.

El libro de Rosaleen Howard *Multilingualism in the Andes: Policies, Politics, Power* de 2022 contribuye significativamente a la sociolingüística y antropología lingüística andina.¹⁸ Examina comparativamente la política y planificación lingüísticas en Bolivia, Ecuador y Perú.

Un texto de Emlen, Van Gijn y Norder de 2023 aborda las conexiones lingüísticas entre los Andes centrales y la región amazónica. Examina patrones areales tipológicos considerando la lingüística, etnografía y etnohistoria.¹⁹

12 Aikhenvald (2016).

13 Van der Voort, Rodríguez *et al.* (2021).

14 <https://bdpi.cultura.gob.pe/lenguas>

15 https://peru.sil.org/es/sobre_sil_peru/quien_somos

16 Zariquiey *et al.* (2019).

17 Seminario *et al.* (2020).

18 Howard (2022).

19 Emlen, *et al.* (2023).

Nicholas Q. Emlen también se ha centrado en sus estudios en los contactos lingüísticos de las lenguas indígenas en las zonas de transición entre la región amazónica y andina, específicamente en el valle del Alto Urubamba.²⁰

Estas obras ofrecen conjuntamente una visión integral de la diversidad lingüística en la región amazónica y los Andes, abordando diversos aspectos como la sociolingüística, políticas lingüísticas, documentación y contactos lingüísticos en áreas de transición.

Trabajos más específicos relativos a lenguas concretas analizan su estructura en distintos niveles lingüísticos. A continuación, se enumeran brevemente algunas de estas obras y su enfoque.

ARAWAK

YINE

La lengua yine ha sido objeto de una intensa investigación en diversos trabajos académicos. En su trabajo de 2008, Marco Antonio Pinedo Salazar analizó el uso de la lengua escrita entre los yine, examinando no solo la frecuencia, sino también los contextos y propósitos de la práctica de la escritura.²¹ En 2016, Alex Sebastian Caleb analizó la historia de la escolarización de la comunidad yine, desde la educación tradicional hasta la introducción de la educación bilingüe e intercultural.²²

Otro trabajo de Adriano M. Ingunza, John E. Miller, Arturo Oncevay y Roberto Zariquiey de 2021 se centró en la compleja morfología de la lengua yine, en particular la morfofonología, las construcciones posesivas y los predicados verbales.²³ La normalización del alfabeto yine fue abordada por Alejandro Smith Bisso en un artículo de 2009 y las reglas se finalizaron en una reunión de la comunidad.²⁴

La diversidad lingüística de la lengua yine fue esbozada por Rittma Urquía Sebastián y Stephen A. Marlett en el *International Phonetic Association Journal* en 2008, utilizando el sistema IPA para representar la transcripción fonética.²⁵ Rebecca Han-

20 Emlen, (2014, 2015, 2016, 2019).

21 Pinedo Salazar (2008).

22 Caleb (2016).

23 Ingunza *et al.* (2021).

24 Smith Bisso (2009).

25 Rittma Urquía *et al.* (2008).

son publicó una gramática completa de la lengua yine en 2010, basada en datos del pueblo de Diamante.²⁶

MATSIGENKA

Nicholas Q. Emlen investigó los fenómenos de contacto lingüístico entre el matsigenka, el quechua y el español en la comunidad fronteriza de Yokiri, en el sur de Perú, en varios trabajos, incluida su tesis de 2014. Emlen también destacó aspectos de la dinámica sociolingüística y las estructuras poéticas de la tradición narrativa matsigenka en otros trabajos publicados en 2015 y 2019.²⁷

El pueblo matsigenka también ha sido estudiado en detalle por otros investigadores como Marie-France-Patte, Harold Vargas Pereira, José Vargas Pereira y Zachary O'Hagan. Se han centrado en temas como el análisis de las tradiciones orales, la poética de las narraciones de mitos, la estructura sintáctica de la marcación de objetos y el significado semántico de determinados elementos morfológicos.²⁸

ASHENINKA

La lengua asheninka ha sido investigada en detalle en diversas obras académicas. Lee Kindberg ofrece un completo recurso lingüístico en su *Diccionario asháninka*, publicado por el Instituto Lingüístico de Verano en 2008.²⁹ Toni Pedrós aborda la clasificación lingüística del complejo asháninka-asheninka en un artículo de 2018, centrándose en la denominación de la lengua y la divergencia entre el nombre tradicional y la autodenominación actual.³⁰

El *Vocabulario pedagógico asheninka* de Edinson Ysrael Huamancayo Curi y Elnen Gilberto Ramos Espíritu, publicado en 2021, proporciona a los profesores información sobre terminología técnico-pedagógica en su lengua de origen y promueve el desarrollo de estilos de escritura para fortalecer la educación intercultural bilingüe.³¹

John E. Ortega, Richard Alexander Castro-Mamani y Jaime Rafael Montoya Samame presentan en 2020 el sistema automatizado de subsegmentación Ash-Morph para el asheninka, que aborda la falta de hablantes indígenas y de fuentes

26 Hanson (2010).

27 Emlen (2014, 2015, 2016, 2019).

28 Patte (1992), Vargas Pereira & Vargas Pereira (2013), O'hagan (2018).

29 Kindberg (2008).

30 Pedrós (2021).

31 Ysrael Huamancayo Curi y Ramos Espíritu (2021).

escritas.³² Thomas Th. Buttner revisa la planificación lingüística en ashéninka en su obra de 1991 y destaca los retos políticos en la implantación de la educación bilingüe.³³

Luz Mery Infante Seminario realiza un análisis cognitivo de los sufijos en la lengua ashéninka en su tesis de 2015.³⁴ Otros estudios, como los de Alonzo Sutta y Ramos Ríos de varios años examinan los préstamos léxicos y los avances en la descripción morfosintáctica de la transitividad en ashéninka.³⁵

En 2014, Mihas publicó un tratado lingüístico sobre la expresión de significados de fuentes de información en ashéninka perené.³⁶

MADIJA

En el caso del *madija* (*kulina*), obras como *A grammar of Kulina* de Stefan Dienst proporcionan una descripción detallada de su gramática.³⁷

Dienst investiga en varias obras la fonética y la sintaxis del *kulina*, incluida la influencia del portugués y la ausencia de la antipasiva.³⁸ Olga Krasnoukhova y Johan van der Auwera se centran en la negación en *kulina* en 2019, reconstruyendo el desarrollo de las estructuras negativas.³⁹

En 2007, David W. Fleck examina la identidad étnica y lingüística del *kulina* para aclarar la confusión que rodea a este término que se refiere a tres lenguas diferentes.⁴⁰

KAKINTE

La lengua *kakinte* ha sido ampliamente investigada en diversos trabajos académicos. Antonio G. Castillo Ramírez describe la morfosintaxis y la semántica de los comandos en *kakinte*, también aspectos de frases nominales, así como la posesión predicativa en varios artículos.⁴¹ Zachary O'Hagan proporciona la primera descripción y análisis de la focalización en *kakinte* en su disertación de 2020, incluida la

32 Ortega *et al.* (2020).

33 Buttner (1991).

34 Infante Seminario (2015).

35 Alonzo Sutta y Ramos Ríos (2014), Alonzo Sutta (2013, 2021).

36 Mihas (2014).

37 Dienst (2014).

38 Dienst (2005, 2008a, 2008b, 2014).

39 Krasnoukhova & Van Der Auwera (2019).

40 Fleck (2007).

41 Castillo Ramírez (2015, 2017, 2019).

manifestación de una distinción básica entre focalización informativa y focalización contrastiva.⁴²

Un estudio de 2018 de Nico Baier y Zachary O'Hagan examina los reflejos morfológicos de la extracción del sujeto en kakinte.⁴³

Nicholas Rolle y Zachary O'Hagan describen distintos tipos de clíticos en segunda posición en kakinte en 2019.⁴⁴ O'Hagan aún dedica otro artículo de 2021 a la morfosintaxis y la semántica de los psicopredicados en kakinte, centrándose en los verbos que expresan estados mentales como conocimiento, creencia y deseo.⁴⁵

En 2013, Kenneth E. Swift describe la marcación de la negación en la frase verbal en kakinte y analiza la gramática y el estatus de la negación en esta lengua.⁴⁶

NANTI

Los trabajos de Miguel Ángel Díaz Vargas ofrecen una visión de las lenguas nanti y mastigenka montetokunirira. Su diccionario visual y su colección de cuentos en matsigenka montetokunirira sirven como recursos pedagógicos para la comunidad lingüística, centrándose en el uso de la lengua en su contexto cultural.⁴⁷

PANO

NAHUA/YORA

Eliane Camargo contribuye al estudio de las lenguas pano con varios trabajos, entre ellos «Los pronombres personales cashinahua en las relaciones gramaticales» de 2002, que ofrece un análisis en profundidad del uso de los pronombres personales en cashinahua. Su obra «Documentación, descripción y formación docente: talleres sobre lengua y cultura», de 2011, propone una metodología para fortalecer a los docentes bilingües e incluye ejemplos de la lengua cashinahua.⁴⁸

Una contribución importante a la lengua yaminahua es la de Carlos A. Segovia, que explora la recursividad metafórica en el yaminahua.⁴⁹ Carolina González

42 O'hagan (2020).

43 Hagan & Baier (2018).

44 O'hagan & Rolle (2019).

45 O'hagan (2021).

46 Kenneth (2013).

47 Díaz Vargas (2021a, 2021b).

48 Camargo (1991, 2002, 2011).

49 Segovia (2021).

dedica su trabajo de 2005 «Alternancias segmentales en Yaminahua» a un análisis fonológico centrado en las alternancias silábicas.⁵⁰

En 2002, Norma Faust y Eugene E. Loos presentaron la *Gramática del idioma yaminahua*, una gramática completa de la lengua yaminahua.⁵¹ Eugene E. Loos también ofrece información sobre la nasalización en el sharanahua en su obra *Nasalización en el sharanahua* de 1975.⁵²

Rosa Vallejos Yopán y Natalia Verástegui Walqui proporcionan una sólida base lingüística para la alfabetización de las lenguas secoya y sharanahua en su obra *Fonología de las lenguas secoya y sharanahua* de 2013.⁵³

Mary Ann Lord presenta una descripción detallada de la gramática del yora en su obra de 2016 *Some features of the yora grammar*. La publicación se basa en trabajos de gramática tipológica y universal, lo que la convierte en un valioso recurso tanto para los estudiantes de idiomas como para los lingüistas que buscan soluciones a los enigmas lingüísticos de otras lenguas pano.⁵⁴

SHIPIBO-KONIBO

El panorama actual de la investigación sobre la lengua indígena shipibo-konibo es rico y ofrece un profundo conocimiento de estos tesoros lingüísticos.

Las «Características morfosintácticas del idioma shipibo-konibo del Ucayali» de Pilar M. Valenzuela de 2001 ofrecen una clasificación exhaustiva de los rasgos morfosintácticos de esta lengua. Su trabajo «Ergatividad escindida en wariapano, yaminawa y shipibo-konibo» de 2000 analiza los sistemas de marcación de mayúsculas y minúsculas del wariapano, el yaminawa y el shipibo-konibo desde una perspectiva tipológica y funcional. En varios trabajos, Pilar M. Valenzuela investiga la evidencialidad («La evidencialidad en shipibo-konibo, con una visión comparativa de la categoría en panoanoano»), la ergatividad («La ergatividad en shipibo-konibo, lengua panoana del Ucayali»), así como el análisis morfológico y la traductología entre el español y el shipibo-konibo.⁵⁵

50 González (2005).

51 Faust & Loos (2002).

52 Loos (1973, 1975).

53 Vallejos Yopán y Verástegui Walqui (2013).

54 Lord (2016).

55 Valenzuela (200, 2001, 2003, 2006, 2010).

Jacques Tournon presenta una clasificación del campo semántico de las plantas en su obra de 1991 «La clasificación de los vegetales entre los shipibo-conibo». ⁵⁶ Otro trabajo notable es la investigación «Fundamentos lingüísticos y pedagógicos para la creación de un método de enseñanza del shipibo-konibo a nivel básico», publicada en 2022 por Zambia I. Castillo Farroñay, que se centra en el desarrollo de un enfoque de enseñanza comunicativo-funcional para el shipibo-konibo. ⁵⁷

AMAHUACA

La investigación sobre el Ese Eja proporciona una visión fascinante de la diversidad y complejidad de estas lenguas indígenas de la Amazonía.

En el campo de las pano-lenguas en general, Eugene E. Loos hizo una contribución exhaustiva con «La señal de transitividad del sustantivo en los idiomas panos» de 1973, que intenta fundamentar la teoría de la gramática general basándose en datos empíricos de las pano-lenguas. ⁵⁸

En cuanto al amahuaca, el trabajo de Pilar Valenzuela «Realización del alineamiento tripartito en amahuaca: análisis sincrónico y explicación diacrónica» de 2023 presenta un análisis en profundidad del inusual sistema de marcación tripartita de casos en esta lengua. ⁵⁹ Robert Russell ofrece un resumen de la gramática transformacional del amahuaca en *Estudios Panos IV: Una gramática transformacional del amahuaca* de 2008. ⁶⁰ Emily Clem contribuye al análisis de los fenómenos morfosintácticos del amahuaca con varios trabajos, entre ellos «Amahuaca ergative as agreement with multiple heads» de 2019 y «I want to but I can't: the frustrative in Amahuaca» de 2003. Otras obras de Clem tratan temas como la concordancia verbal, las expresiones posturales y la representación del tiempo en Amahuaca. ⁶¹

56 Tournon (1991).

57 Castillo Farroñay *et al.* (2022).

58 Loos (1973).

59 Valenzuela *et al.* (2023).

60 Russel (2008).

61 Clem (2019a, 2019b, 2022a, 2022b, 2023).

PANU TACANA

ESE EJA

Para ese eja, Trixia Osorio Anchiraico en «Eseha echúikiana esohio. Con la voz de nuestros antiguos. Tradición oral ese eja» de 2020 ofrece una visión de la tradición oral de esta lengua.⁶²

En su trabajo *Mahoya y sus funciones de conectividad textual en la lengua ese eja* de 2013, Luz Rossana Arbaiza Gonzales arroja luz sobre los valores semánticos y las funciones de la mahoya en la estructura textual de la lengua ese eja.⁶³ En su trabajo *El acento nominal en ese eja (takana)* de 2019, Gildo Martín Valero Vega analiza el patrón del acento nominal en la lengua ese eja.⁶⁴

Marine Vuillermet ha realizado importantes contribuciones a la investigación sobre el ese eja. Su obra «Ese'eja» de 2018 incluye una versión de un discurso en la variante sonene, mientras que «Expresiones comparativas, similitivas y simulativas en Ese Ejja» de 2018 examina las expresiones comparativas en la lengua. Otros trabajos de Vuillermet tratan de los patrones de gramaticalidad, las asimetrías de origen y destino y la acentuación morfológica en ese eja.⁶⁵

La visión general del estado de la investigación pretende mostrar la situación actual, pero no puede cumplir la pretensión de exhaustividad. No obstante, la riqueza de la investigación aquí recogida demuestra por sí sola que la diversidad y riqueza culturales de los pueblos indígenas de las regiones amazónicas correspondientes.

Las investigaciones anteriores sobre los aspectos lingüísticos de las lenguas de la región amazónica de Perú ofrecen una visión exhaustiva de la diversidad lingüística, la estructura y el significado cultural de los pueblos indígenas de esta región. Los trabajos de los autores presentados contribuyen significativamente a comprender la complejidad y singularidad de las lenguas indígenas de la Amazonía y los Andes.

62 Osorio Anchiraico (2020).

63 Arbaiza Gonzales (2013).

64 Valero Vega (2019).

65 Vuillermet (2018a, 2018b, 2018C, 2021).

Vista y conclusión

La investigación se ha centrado en diversos aspectos como la sociolingüística, la política lingüística, la documentación, los contactos lingüísticos en las zonas de transición y los análisis detallados de cada una de las lenguas yine, matsigenka, asheninka, madija, kakinte, nanti, nahua, yora, shipibo konibo, amahuaca y ese eja.

Algunos de los puntos centrales son el análisis de la estructura lingüística a varios niveles, la historia de la escolarización, los aspectos morfológicos, sintácticos y fonológicos, así como el desarrollo de los alfabetos y los retos de la normalización lingüística, sobre todo en lo que respecta a la alfabetización. También se analizaron las dinámicas sociolingüísticas, las estructuras poéticas, las tradiciones orales, los significados semánticos y el contacto con otras lenguas.

Las siguientes líneas resumen a grandes rasgos los puntos centrales de la investigación en el contexto de cada una de las lenguas.

Familia Arawaka

yine

La lengua yine se estudió en profundidad, analizando aspectos como la frecuencia y el contexto de la escritura, la historia de la escolarización y la compleja morfología para ofrecer una visión global de esta lengua.

Matsigenka

La investigación sobre el matsigenka se ha centrado en los fenómenos de contacto lingüístico, la dinámica sociolingüística y las estructuras poéticas de las tradiciones narrativas, entre otros. Este enfoque holístico ha contribuido a una comprensión más profunda de la lengua y de su papel en la comunidad.

Asháninka

La lengua asheninka ha sido objeto de numerosos estudios que van desde la clasificación lingüística hasta la planificación lingüística y el análisis cognitivo. La creación de recursos educativos como diccionarios y vocabularios demuestra la importancia de reforzar la educación intercultural bilingüe.

Madija (kulina)

Los trabajos sobre el madija proporcionan una descripción detallada de su gramática y examinan aspectos fonéticos y sintácticos. Tratan de la identidad étnica y lingüística y contribuyen al conocimiento general del kulina.

Kakinte

La lengua kakinte ha sido ampliamente investigada, desde la morfosintaxis hasta la focalización y la negación. La variedad de temas tratados refleja la profundidad de la investigación y proporciona una comprensión holística de la lengua arawak.

Nanti

El trabajo de Miguel Ángel Díaz Vargas sobre las lenguas nanti y mastigenka montetokunirira subraya la importancia de los recursos pedagógicos en un contexto cultural. Los diccionarios visuales y las colecciones de cuentos no solo preservan la lengua, sino que también promueven su uso en la comunidad.

Familia Pano*Nahualyora*

La investigación en las lenguas nahua, yaminahua y yora se caracteriza por un enfoque polifacético. Desde análisis en profundidad de los pronombres personales hasta gramáticas completas, como las presentadas por Norma Faust y Eugene E. Loos, contribuyen a la comprensión de la estructura lingüística y los rasgos únicos de cada lengua.

Shipibo-konibo

El shipibo-konibo está en el centro de las investigaciones sobre morfosintaxis, ergatividad y evidencialidad. El trabajo de Pilar M. Valenzuela ha sido decisivo en la clasificación exhaustiva de los rasgos morfosintácticos, así como en la exploración de la ergatividad en el contexto panoano. Además, la atención prestada a la enseñanza del shipibo-konibo demuestra un compromiso con la preservación y transmisión de la lengua.

Amahuaca

La investigación sobre el amahuaca ofrece una visión fascinante de su gramática y de los fenómenos morfosintácticos. El análisis del orden tripartito en el amahuaca presentado por Pilar Valenzuela pone de relieve la singularidad de esta lengua. El trabajo de Emily Clem supone una importante contribución a la comprensión de la concordancia verbal, las expresiones posturales y la representación de los tiempos en amahuaca.

Lengua ese eja (familia Panu Tacana)

Dentro de la familia lingüística Panu Tacana, la lengua ese eja ha sido objeto de amplios estudios. Trixia Osorio Anchiraico y Luz Rossana Arbaiza Gonzales han realizado aportaciones fundamentales.

Osorio Anchiraico subraya la importancia de conservar la tradición oral y destaca la riqueza cultural de los relatos transmitidos por generaciones anteriores. Arbaiza Gonzales analiza los valores semánticos y las funciones en la estructura del texto.

Gildo Martín Valero Vega analiza el acento nominal, contribuyendo a la comprensión de la fonología y las variaciones tonales en ese eja. Marine Vuillermet se centra en las expresiones comparativas, similares y simulativas, y se ocupa de las complejidades gramaticales y semánticas.

A pesar de estos impresionantes resultados de investigación, aún quedan muchas preguntas sin respuesta y retos sin resolver. Existe una considerable necesidad de investigación para continuar y profundizar en la labor ya iniciada. En particular, son de interés los siguientes puntos, como las estrategias y métodos para la preservación de las lenguas en peligro. Dada la amenaza que se cierne sobre muchas de estas lenguas autóctonas, el desarrollo de estrategias de preservación y revitalización reviste especial importancia. Una mayor investigación sobre una política lingüística y una educación bilingüe eficaces podría contribuir a fomentar la conservación y el desarrollo de estas lenguas. Los enfoques interdisciplinarios, como una mayor integración de las perspectivas etnográfica, etnolingüística y sociocultural, también podrían contribuir a una comprensión más profunda de las lenguas y culturas de esta región. Un desiderátum importante y muy actual es el de los recursos digitales: la creación de archivos y recursos digitales para la investigación y la educación puede contribuir a mejorar el acceso a la información sobre estas lenguas. Por último, se recomienda prestar más atención a la colaboración comunitaria: la implicación

y colaboración con las comunidades indígenas es esencial para garantizar que la investigación se lleva a cabo de forma respetuosa, ética y en el mejor interés de los grupos implicados.

En general, la investigación sobre las lenguas amazónicas sigue siendo dinámica y de gran importancia para la conservación de la diversidad cultural y el patrimonio lingüístico de esta región. Se espera que los futuros esfuerzos de investigación contribuyan a una mayor protección y conservación de estas valiosas lenguas.

Bibliografía

- AIKHENVALD, Alexandra Y.
2016 *The languages of the Amazon*. The Cairns Institute, James Cook Institute
Oxford University Press.
- ALONZO SUTTA, Alicia
2013 «Sustantivos y verbos en el relato asheninka ‘konoya ipoña shempiri’». *Len-
gua y Sociedad*, vol. 13, n.º 1, 169-177. <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v13i1.22633>
- ALONZO SUTTA, Alicia
2021 «Avances en la descripción morfosintáctica de la transitividad en el ashe-
ninka del alto Perené». *Lengua y Sociedad*, vol. 20, n.º 2, 269-293. <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v20i2.22253>
- ALONZO SUTTA, Alicia y L. RAMOS RÍOS
2014 «Préstamos léxicos del quechua y del castellano en el asheninka». *Len-
gua y Sociedad*, vol. 14, n.º 1, 83-94. <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v14i1.22608>
- ANGULO PANDO, Candy Milagros
2022 «Construcciones causativas en amahuaca (Pano). *LIAMES: Linguas Indígenas
Americanas*, n.º 22.
- ARBAIZA GONZALES, Luz Rossana
2013 *Mahoya y sus funciones de conectividad textual en la lengua ese eja* (tesis de licencia-
tura en Lingüística, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- AZA MARTÍNEZ, José Pío
1924 *Estudio sobre la lengua machiguenga*. Lima.
- BUTTNER, Thomas
1991 «Aspects of language planning in Ashaninka (eastern Perú)». En Utta von
Gleich and Ekkehard Wolff (eds.), *Standardization of National Languages* (5).
Hamburgo: Unesco Institute for Education.

- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo
1987 *Lingüística quechua*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo
1994 «En pos de una revitalización linguo-cultural». En: *Anthropológica*, vol. XII, n.º 12, 195-223.
- CALEB, Alex Sebastián
2016 *Proceso de escolarización desde el punto de vista yine* (tesis de bachillerato, Faz de Iguazu, UNILA).
- CASTILLO RAMÍREZ, Antonio Gregorio
2015 «La posesión predicativa en caquinte (Campa-Arawak)». *Lengua y Sociedad*, vol. 15, n.º 2, 77-91.
- CASTILLO RAMÍREZ, Antonio Gregorio
2017 *Aspectos de la frase nominal en caquinte (Campa-Arawak)* (tesis, de licenciatura en Lingüística, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- CASTILLO RAMÍREZ, Antonio Gregorio
2019 «Comandos en kakinte (Kampa-Arawak)» *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, vol. 19. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/8654380>
- CAMARGO, Eliane
1991 *Phonologie, morphologie et syntaxe: etude descriptive de la langue caxinaua (pano)*. (tesis doctoral, Universidad de la Sorbona (Paris IV)). Lima.
- CAMARGO, Eliane
2002 «Cashinahua personal pronouns in grammatical relations». *Leiden: Indigenous Languages of Lowland South America*, n.º 3, 149-168.
- CAMARGO, Eliane y Sabine REITER
2011 «Documentation, description and teacher training: workshops on language and culture». En Peter K. Austin, Oliver Bond, Lutz Marten & David Nathan (eds.), *Proceedings of Conference on Language Documentation and Linguistic Theory 3*. London: SOAS, pp. 69-79.
- CASTILLO FARROÑAY, Zambia Ivon *et al.*
2022 *Fundamentos lingüísticos y pedagógicos para la creación de un método de enseñanza del shipibo-konibo a nivel básico*. Lima: Desde el Sur 14.1

- CARDENAS, Ronald y Daniel ZEMAN
2018 «A Morphological Analyzer for Shipibo-Konibo». En *Proceedings of the Fifteenth Workshop on Computational Research in Phonetics, Phonology, and Morphology*. Bruselas: Association for Computational Linguistics, pp. 131-139.
- CHAVARRÍA, María Clotilde
2002 *Eshawakuana, sombras o espíritus. Identidad y armonía en la tradición oral ese eja*. (Tomo I). Lima: Programa FORTE-PE.
- CHÁVEZ, Heinrich Helberg
1993 «Terminología de parentesco harakmbut». *Amazonia Peruana*, tomo XII, n.º 23, 107-140.
- CHIRINOS, Andrés:
2001 *Atlas lingüístico del Perú*. Lima-Cusco: Ministerio de Educación-Centro Bartolomé de Las Casas.
- CLEM, Emily
2019 «Amahuaca ergative as agreement with multiple heads». *Natural Language & Linguistic Theory*, vol. 37, n.º 3, 785-823.
- CLEM, Emily Catherine
2019 *Agreement, case, and switch-reference in Amahuaca* (dissertation for PhD in Linguistics, University of California, Berkeley).
- CLEM, Emily Catherine
2022 «Disharmony and the Final-Over-Final Condition in Amahuaca». *Linguistic Inquiry*, vol. 53, n.º 4, 809-822.
- CLEM, Emily Catherine
2022 «Attitude reports without complementation: The case of Amahuaca». En: *Semantics and Linguistic Theory*, vol. 1.
- CLEM, Emily Catherine
2023 «The Expression of Time in Amahuaca Switch-Reference Clauses». *Languages*, n.º 8, 134. <https://doi.org/10.3390/languages8020134>
- DAVIS, Patricia
2002 *Los machiguengas aprenden a leer. Breve historia de la educación bilingüe y el desarrollo comunal entre los machiguengas del bajo Urubamba*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, Fondo editorial Instituto Lingüístico de Verano.

- DE CARVALHO, Fernando O.
2021 «A comparative reconstruction of Proto-Purus (Arawakan) segmental phonology, Universidade Federal do Amapá». *International Journal of American Linguistics*, vol. 87, n.º 1, 1-147.
- DIENST, Stefan
2005 «The Innovation of s in Kulina and Deni». *Anthropological Linguistics*, vol. 47, n.º 4, 424-441.
- DIENST, Stefan:
2008 «Why Kulina doesn't have an antipassive». *Amerindia: Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne*, n.º 32, 27-36.
- DIENST, Stefan
2008 «Portuguese influence on Kulina». En Stolz, Thomas, Dik Bakker y Rosa Salas Palomo (eds.), *Aspects of language contact, New Theoretical, methodological and empirical findings with special focus on romancisation processes*. Berlin: Walter de Gruyter.
- DIENST, Stefan
2014 *A Grammar of Kulina*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter
- DIAZ VARGAS, Miguel Ángel
2021 *Ogunyetyaganiria okantakogetatseria niagantsipage: diccionario visual-Matsigenka montetokunirira*. Lima: Ministerio de Educación.
- DIAZ VARGAS, Miguel Ángel
2021 *Kenkitsarintsi. Colección de relatos-Matsigenka montetokunirira*. Lima: Ministerio de Educación.
- DOHN, Michael
2016 *Matsigenkas Mystery Morphemes*, California: UC Berkely.
- ELIAS-ULLOA, Jose.
2015 «The intonational patterns of Yes-No questions in the Amazonian Spanish of Shipibo-Konibo speakers». *PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Lingüístico*, vol. 25, n.º 1, 47-75.
- EMLÉN, Nicholas Q.
2016 «Multilingualism in the Andes and Amazonia: a view from in-between». *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 22, n.º 3, 556-577.

- EMLÉN, Nicholas Q.
2014 *Language and Coffee in a trilingual matsigenka-quechua-spanish frontier community on the Andean Amazonian borderland of southern Peru* (tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Michigan).
- EMLÉN, Nicholas Q.
2015 Public discourse and community formation in a trilingual Matsigenka-Quechua-Spanish frontier community of Southern Peru. *Language and Society*, vol. 44, n.º 5, 679-703.
- EMLÉN, Nicholas Q.
2019 «The poetics of recapitulative linkage in Matsigenka and mixed Matsigenka-Spanish myth narrations». En Valérie Guérin (ed.), *Bridging constructions*. Berlin: Language Science Press, pp. 45-77.
- EMLÉN, Nicholas Q. *et al.*
2023 «The Andean-Amazonian interface: Sociolinguistic relations and areal-typological patterns». In M. Urban (ed.), *Oxford Guide to the Languages of the Central Andes*. Oxford: Oxford University Press.
- FABRE, Alain
2005 «Madija/Kulina». En *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*, p. 8. <http://www.ling.fi/Entradas%20diccionario/Dic=Arawa.pdf>
- FAUST, Norma & Eugene E. LOOS
2002 *Gramática del idioma yaminahua*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- FLECK, David W.
2007 «Did the Kulinas become the Marubos? A Linguistic and Ethnohistorical Investigation», *Tipiti- Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 5, n.º 2, 137-207. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol5/iss2/2>
- FLECK, David W.
2013 *Panoan Languages and Linguistics*. Nueva York: American Museum of Natural History. https://www.academia.edu/71628367/FLECK_David_W_2013_Panoan_language_and_linguistics_Anthropological_papers_of_the_American_Museum_of_National_History_99_Pp_112_ISSN_0065_9452

- FLECK, David y Pilar VALENZUELA
2003 «Clasificación de la familia lingüística Pano». En Dietrich Wolf (dir.), *Lingüística amerindia sudamericana: Listado y clasificación de las lenguas indígenas de las américas*.
- GONZÁLEZ, Carolina
2005 «Segmental alternations in Yaminahua». John Alderete, Chung-hye Han, and Alexei Kochetov (eds.), *Proceedings of the 24th West Coast Conference on Formal Linguistics*, pp. 155-163.
- HANSON, Rebecca
2010 *A Grammar of Yine (Piro)* (thesis for PhD, La Trobe University, Research Centre for Linguistic Typology).
- HOWARD, Rosaleen
2022 *Multilingualism in the Andes: Policies, Politics, Power*. New York: Taylor & Francis.
- INFANTE SEMINARIO, Luz Mery
2015 «El comportamiento de los sufijos direccionales en la lengua asheninka: análisis cognitivo». *Revista de Lengua y Sociedad*, vol. 15, n.º 1, 59-73.
- INGUNZA, Adriano M. *et al.*
2021 «Representation of yine (Arawak) Morphology by Finite State Transducer Formalism». *Proceedings of the First Workshop on Natural Language Processing for Indigenous Languages of the Americas*, pp. 102-112. <https://aclanthology.org/2021.americasnlp-1.11>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)
2017 *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades nativas y comunidades campesinas*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).
- KENNETH E., Swift
2013 *Los caquinte: La fundación de tres comunidades y la elaboración de los primeros libros*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- KINDBERG, Lee
2008 *Diccionario Asháninka* (documento de trabajo, colección de los archivos del ILV). Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

- KRASNOUKHOVA, Olga & Johan VAN DER AUWERA
2019 «Negation in Kulina. A double polarity swap». *Journal of Historical Linguistics*, vol. 9, n.º 2, 208-238.
- LOOS, Eugene E.
1973 «La señal de transitividad del sustantivo en los idiomas panos». *Estudios panos I* (serie lingüística peruana 10), Lima: Instituto Lingüístico de Verano, pp. 133-184.
- LOOS, Eugene E.
1975 «Nasalization in Sharanahua». *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics, University of North Dakota Session*, vol. 19, article 3, 24-27.
- LORD, Mary Ann
2016 *Some features of the yora grammar*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- MIHAS, Elena
2014 «Expression of information source meanings in Ashéninka Perené (Arawak)» In Alexandra Y. Aikhenvald, and R. M. W. Dixon (eds.), *The Grammar of Knowledge: a cross-linguistic typology. Explorations in Linguistic*. Oxford: Oxford University Press, pp. 209-226.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL PERÚ
2013 *Documento Nacional de Lenguas Originarias*. Lima: Ministerio de Educación. <https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/documento-nacional-de-lenguas-originarias-del-peru>
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL PERÚ
2018 *Lenguas Originarias del Perú*. Lima: Ministerio de Educación. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Lenguas%20Originarias%20del%20Peru%20%282018%29_7_MB.pdf
- MOSELEY, Christopher
2010 *Atlas of the World's Languages in Danger*. Paris: UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000187026>
- O'HAGAN, Zachary
2018 *The Syntax of Matsigenka Object-Marking*. California: University of California, Berkeley.
- O'HAGAN, Zachary
2020 *Focus in Caquinte*. Berkely: University of California.

- O'HAGAN, Zachary
2021 «Morphosyntax and Semantics of Psych-predicates in Caquinte». *Cuadernos de Etnolingüística*, vol. 9, n.º 1, 1-38.
- O'HAGAN, Zachary & BAIER, Nico
2018 «Morphological reflexes of subject extraction in Caquinte». En D. K. E. Reisinger and Roger Yu-Hsiang Lo (eds.), *Proceedings of the Workshop on the Structure and Constituency of Languages of the Americas 23*. Vancouver, BC: UBCWPL.
- O'HAGAN, Zachary & ROLLE, Nicholas
2018 «Different kinds of second-position clitics in Caquinte». En D. K. E. Reisinger and Roger Yu-Hsiang Lo (eds.), *Proceedings of the Workshop on the Structure and Constituency of Languages of the Americas 23*. Vancouver, BC: UBCWPL.
- ORTEGA, John E. *et al.*
2020 «Overcoming Resistance: The Normalization of an Amazonian Tribal Language». En Alina Karakanta, Atul Kr. Ojha, Chao-Hong Liu, *et al.* (eds.), *Proceedings of the 3rd Workshop on Technologies for MT of Low Resource Languages*, Suzhou, China: Association for Computational Linguistics, pp. 1-13.
- OSBORN, Henry
1948 «Amahuaca phonemes». *International Journal of American Linguistics*, vol. 14, n.º 3, 188-190.
- OSORIO ANCHIRAICO, Trixia
2020 «Eseha echíikiana esohio. Con la voz de nuestros antiguos. Tradición oral ese eja». *Pluriversidad*, n.º 5, 191-192.
- PATTE, Marie-France
1992 «La piége de la trahison». *Journal de la société des américanistes*, vol. 78, n.º 2, 181-203.
- PEDRÓS, Toni
2021 «Asháninka y asheninka: ¿de cuántas lenguas hablamos?». *Cadernos de Etnolingüística*, vol. 6, n.º 1, 1-30.
- PINEDO SALAZAR, Marco Antonio
2008 *Diagnóstico del grado de aplicación de la escritura en la lengua yine* (tesis de licenciatura en Lingüística, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

- POZZI-ESCOT, Inés
1998 *El multilingüismo en el Perú*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- RITTMA URQUÍA, Sebastian *et al.*
2008 «Yine». *Journal of the international phonetic association*, vol. 38, n. 3, 365-369.
- ROBBERS, Maja
2022 «River-based and egocentric spatial orientation in yine». *Linguistics Vanguard*, vol. 8, n.º 51, 53-65.
- RODRIGUES, Aryon
1986 *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.
- ROLLE, Nicholas & VUILLERMET, Marine Vuillermet
2018 «Morphologically Assigned Accent and an Initial Three-Syllable Window in Ese'ejá». *The study of word stress and accent: theories, methods and data*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 36.
- ROMANI, Maggie
2004 *Toponimia en el Gran Pajonal con especial atención a los topónimos de afiliación asheninka* (tesis para optar el título de Licenciada en Lingüística, Universidad Nacional, Mayor de San Marcos).
- RUSSEL, Robert
2008 *Estudios Panos IV: Una gramática transformacional del amahuaca*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- SCOTT, Eugene & Frantz, Donald G.
1947 «Sharanahua questions and proposed constraints on question movement». *Linguistics*, vol. 12, n.º 132, 75-86.
- SEGOVIA, Carlos A.
2021 «Metaphoric Recursiveness and Ternary Ontology: Another Look at the Language and Worldview of the Yaminahua» *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 17, n.º 1, 68-81.
- SEMINARIO, Ángela Martina Bruno *et al.*
2020 «Las lenguas originarias del Perú. Un análisis de su estado desde la multiculturalidad» *Prohominum*, vol. 2, n.º 3, 92-104.
- SMITH BISSO, Alejandro
2009 «el caso de la normalización del alfabeto de la lengua yine». *El vuelo de la Luciérnaga*, n.º 3, 52-72.

- SOLÍS, Gustavo:
2009 «Perú Amazónico». En: *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina* (tomo I). Cochabamba: UNICEF, AECID, FUNPROEIB Andes.
- SPARING-CHÁVEZ, Margarethe
2003 «I want to but I can't: the frustrative in Amahuaca». *Electronic Working Papers* 2. Oxford: Summer Institute of Linguistics, pp. 1-13.
- SUELÍ DE AGUIAR, María:
2008 «Names of Pano Groups and the endings -bo, -nawa and -huaca». *Universos: Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, n.º 5, 9-36.
- SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS
2023 *Lenguaje y Cultura*. https://peru.sil.org/es/lengua_cultura
- TORERO, Alfredo
1964 «Los dialectos quechuas». En: *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, vol. II, n.º 74, 446-478.
- TOURNON, Jacques
1991 «La clasificación de los vegetales entre los shipibo-konibo». *Anthropologica*, vol. 9, n.º 9, 119-151.
- UNICEF AECID, FUNPROEIB ANDES
2009 *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina* (tomo I). Cochabamba: FUNPROEIB Andes.
- VALENZUELA, Pilar M.
2000 «Ergatividad escindida en wariapano, yaminawa y shipibo-konibo». En Hein van der Voort y Simon van de Kerke (eds.), *Indigenous Languages of Lowland South America [Indigenous Languages of Latin America, 1]*, Leiden: Escuela de Investigación de Estudios Asiáticos, Africanos y Amerindios (CNWS), pp. 111-128. <http://www.etnolingüistica.org/illa>
- VALENZUELA, Pilar M.
2001 «Características morfosintácticas del idioma shipibo-konibo del Ucayali». *Estudios de lingüística del español*, n.º 13.
- VALENZUELA, Pilar M.
2003 *Transitivity in shipibo-konibo grammar* (doctoral dissertation, University of Oregon).

- VALENZUELA, Pilar M.
2006 «Aspectos morfosintácticos de la relativización en shipibo-konibo (pano)». *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas*, vol. 1, n.º 1, 123-134.
- VALENZUELA, Pilar M.
2010 «Applicative constructions in Shipibo-Konibo (Panoan)». *International Journal of American Linguistics*, vol. 76, n.º 1, 101-144.
- VALENZUELA, Pilar *et al.*
2023 «Realización del alineamiento tripartito en amahuaca: análisis sincrónico y explicación diacrónica». *Lengua y Sociedad*, vol. 22, n.º 2, 105-142.
- VALERO VEGA, Gildo Martín
2019 *El acento nominal en ese eja (Takana)* (tesis de maestría en Lingüística, Pontificia Universidad Católica del Perú).
- VALLEJOS YOPÁN, Rosa y Natalia VERÁSTEGUI WALQUI
2013 *Fonología de las lenguas secoya y sharanahua: fundamento lingüístico de sus alfabetos oficiales*. Lima: Ministerio de Educación.
- VAN DER VOORT H, Rodríguez *et al.*
2021 «Chapter 12. Languages of the Amazon: Dimensions of Diversity». In C. Nobre *et al.* (eds.), *Amazon Assessment Report 2021*. New York: United Nations Sustainable Development Solutions Network.
<https://www.theamazonwewant.org/wp-content/uploads/2022/05/Chapter-12-Bound-May-9.pdf>
- VARGAS PEREIRA, Haroldo & VARGAS PEREIRA, José
2013 *Matsigenka Texts Written by Matsigenka* (authors compilers and analysts: Lev Michael, Christine Beier & Zachary O'Hagan. Berkeley: UC Berkely.
- VUILLERMET, Marine
2018 «Ese'eja». *International Journal of American Linguistics* vol. 84, n.º S1, 39-S54.
- VUILLERMET, Marine
2018 «Comparative, Simulative and Simulative Expressions in Ese Eja». *Linguistic Discovery*, vol. 16, n.º 1, 141-161.
- VUILLERMET, Marine
2018 «Grammatical fear morphemes in Ese Eja: Making the case for a morphosemantic apprehensional domain». *Studies in Language*, vol. 42, n.º 1, 256-293.

VUILLERMET, Marine

2021 «Source-Goal asymmetries in Ese Ejja». *Studies in Language*, vol. 45, n.º 1, 235-275.

YSRAEL HUAMANCAYO CURI, Edinson y Elfren Gilberto RAMOS ESPÍRITU

2021 *Ñantsipe ayoyetajeri-vocabulario pedagógico Ashaninka*. Lima: Ministerio de Educación.

ZARIQUIEY, Roberto *et al.*

2019 «Obsolescencia lingüística, descripción gramatical y documentación de lenguas en el Perú: hacia un estado de la cuestión», *Lexis*, vol. 43, n.º 2, 271-337.

Centro de Estudios Regionales Andinos
Bartolomé de Las Casas

últimas publicaciones



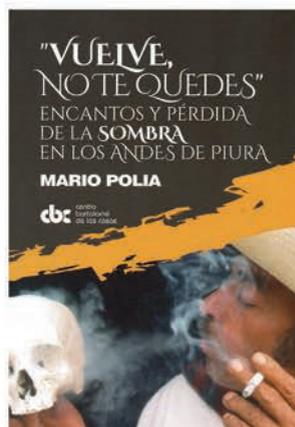
Elementos para construir una agenda de gobernanza territorial en un contexto de extractivismo
Julio E. Díaz Palacios



Memoria y memoriales
Luis Miguel Glave



Creadores de la Profundidad
Ramón Pajuelo



*«Vuelve no te quedes»
Encantos y pérdida de la sombra*
Mario Polia