

# revista andina 56

La gestación de un programa político para la  
nación indiana (1645-1697)



*Lingüística histórica y filología en el área  
andina: encuentros y desencuentros*

*Fuegos sagrados, cosmogonías solares e  
integración conceptual en la Amazonía  
andina*

*Actualizando el pasado, arcaizando el  
presente. La patrimonialización de las  
ruinas de Tiwanaku a comienzos  
del siglo XX*

*Inventando mitos: las guacamayas cañaris*

*Etonimia wichi: cien hipótesis para mil y  
un nombres*

Reseñas

---

Cuzco, Perú  
2018



*revista andina 56*

## Revista Andina

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

### DIRECTOR

Pablo F. Sendón

### COMITÉ EDITORIAL

R. Tom Zuidema (†), University of Illinois, Urbana-Champaign, Estados Unidos  
Rodolfo Cerrón-Palomino, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú  
Charles Walker, University of California, Davis, Estados Unidos  
Peter Kaulicke, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú  
Sergio Serulnikov, Universidad de San Andrés, Argentina  
Diego Villar, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Centro de Investigaciones  
Históricas y Antropológicas, Argentina  
José Carlos de la Puente Luna: Texas State University, Estados Unidos  
Rodolfo Sánchez Garrafa, Círculo Andino de Cultura, Perú  
Jürgen Golte, Instituto de Estudios Peruanos, Perú  
Julio César Postigo, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO)

### CORRECCIÓN DE TEXTOS

Ricardo Vásquez K.

### SECRETARÍA

Anael Pílares V.

Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú

### DIAGRAMACIÓN

Yadira Hermoza R.

Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú

### AGRADECIMIENTO

A la Fundación FORD por su apoyo constante al fortalecimiento de Revista Andina

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  
<http://revistandina.cbc.com>

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

### SUSCRIPCIÓN ANUAL

ventas@apu.cbc.org.pe

(incluye costo de envío)

América Latina  
Individual: US \$50  
Institucional: US \$60

Otros países  
Individual: US \$60  
Institucional: US \$80

revista  
andina

---

estudios  
y debates

Luis Miguel Glave

La gestación de un programa político para la  
nación indiana (1645-1697)

Comentarios de Karen Graubart,

Rachel Sarah O'Toole, Masaki Sato, Teresa Vergara

9

---

---

artículos,  
notas y  
documentos

Rodolfo Cerrón-Palomino Lingüística histórica y filología en el área andina: encuentros y desencuentros	101
Fernando Santos Granero Fuegos sagrados, cosmogonías solares e integración conceptual en la Amazonía andina	129
Cecilia Wahren Actualizando el pasado, arcaizando el presente. La patrimonialización de las ruinas de Tiwanaku a comienzos del siglo XX	161
Lynn Hirschkind Inventando mitos: las guacamayas cañaris	197
Rodrigo Montani e Isabelle Combès Etnonimia wichí: cien hipótesis para mil y un nombres	XXX

---

reseñas

Duviols, Pierre, Escritos de historia andina. Tomo II. Cronistas. Lima: Biblioteca Nacional del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos, 602 pp. 2017.	227
Combès, Isabelle, Huges A. Weddell. Viaje en el sur de Bolivia (1845-1846). Santa Cruz de la Sierra: El País, 296 pp., 2018.	229
Makowski, Krzysztof, Urbanismo andino. Centro ceremonial y ciudad en el Perú prehispánico. Lima: Apus Graph Ediciones, 256 pp., 2016.	233

---

Diseño de portada: Yadira Hermoza Ricalde

Fotografía de portada: "Portada Sancho Usca Paucar" Maras, "Cuzco - Perú", fotografía: Yadira Hermoza Ricalde

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. 2018-05745  
ISSV: PE-0259-9600

Impresión: Impresiones Lezama S.R.L. Plaza San Francisco N° 369 Int. 2 Cuzco - Perú

Tiraje: 300 ejemplares

Cuzco, junio de 2019

## **La gestación de un programa político para la nación indiana (1645-1697)**

**Luis Miguel Glave**

Colegio de América,  
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla  
lmglave@hotmail.com

### ***Resumen***

Este artículo trata de la gestación de una identidad indígena general que vino a denominarse la “nación indiana”. Fue un largo proceso, con iniciativas individuales y colectivas, algunas veces concertadas y otras coincidentes. El instrumento más importante de este proceso fue la lucha legal de los líderes étnicos. A través de los memoriales que presentaron de diversas maneras y en diversas etapas, se fue plasmando un discurso y una lectura de su propia historia, a la vez que expresando una visión de sus aspiraciones dentro del reino indiano. Tratamos varios momentos de esa historia cultural y política entre 1645 y 1697 con la obtención de la llamada “cédula de los honores”, cuyo cumplimiento fue luego bandera de lucha de la nación en las décadas siguientes.

## *Summary*

This article deals with the gestation of a general indigenous identity that came to be called the “Indian nation”. It was a long process, with individual and collective initiatives, sometimes concerted and others coinciding. The most important instrument of this process was the legal struggle of the ethnic leaders. Through the memorials that they presented in different ways and in different stages, a discourse and a reading of their own history was shaped, while at the same time expressing a vision of their aspirations within the Indian kingdom. We treated several moments of that cultural and political history between 1645 and 1697 with the obtaining of the so-called “cédula de los honores”, whose fulfillment was later the flag of the nation’s struggle in the following decades.

No bien se produjo la definitiva incorporación de los territorios andinos al señorío de la corona española y se formó un Estado colonial sujeto a una instancia suprema entre los Consejos del rey, los indios aprendieron a usar las leyes y las instituciones jurídico-administrativas para luchar por sus derechos y pedir mercedes. Esa lucha en el terreno legal era parte de una cotidiana batalla por la supervivencia cultural e incluso, dramáticamente, por la de no ser exterminados físicamente por los abusos que se cometían contra ellos. Mientras los colonizadores procuraban apropiarse de los bienes materiales de los naturales y obligarlos a servirlos sin medida para sacar las grandes riquezas a las que aspiraban, la corona y su Estado colonial, ávidos también por la riqueza que los llevó a colonizar esos lejanos reinos, se vieron compelidos a legislar en “defensa” de los nuevos vasallos. Así, hubo una larga conformación de un cuerpo legislativo regulador, a la vez que un proceso de gran despojo material y sometimiento personal de los indígenas. Por eso es que la legislación vino a ser “protectora”. Los naturales no vivieron esta dialéctica de manera pasiva y se hicieron actores de ella, jaloneando la ley para proteger sus derechos, evitar los expolios y lograr cotas de sobrevivencia aceptables para ellos. Por eso desarrollaron diversas prácticas de lucha legal y cultural, encabezados por sus representantes, legítimos o legales, que se llamaron curacas o caciques, indios principales, procuradores, capitanes, alcaldes y demás. Esa lucha tuvo diversas etapas que se desarrollaron durante toda la historia colonial. No se trató de una línea continua y concertada, fue un proceso acumulativo, contradictorio, que involucró iniciativas individuales y empresas colectivas. En el crisol de la lucha por la supervivencia, los naturales fueron creando una memoria, asentada en unas prácticas y, sobre todo, escrita en unos documentos: sus memoriales de agravios y sus instancias de reclamos, sus informaciones de méritos y servicios, cartas y papeles que se escribieron entre ellos, a sus compañeros de ruta –religiosos y funcionarios– y a las autoridades virreinales y metropolitanas.

Esas etapas empezaron desde el siglo XVI, pasaron por momentos álgidos luego de la visita general del virrey Toledo, se sistematizaron luego de las Reales Cédulas de inicios del siglo XVII sobre el servicio personal y se hicieron una práctica creadora de memoria desde mediados del siglo XVII, luego de una campaña depredadora de composiciones de tierras que los dejaron sin gran parte de las suyas. Esa memoria indígena fue creando un ser indio, una *nación indica* o indiana como se vino a llamar ya entrado el siglo XVIII, que fue diluyendo las particularidades de las etnias y formando una indianidad, con una historia y una manera de verse dentro del reino cristiano y unas aspiraciones para obtener una mayor representatividad y legitimidad entre ellos y hacia los otros.

En este estudio analizaremos unas etapas del proceso, desde lo que llamaremos la ventriloquía discursiva indigenista que tuvo su auge hacia mediados del siglo XVII, luego la aparición de una voz propia, que partía de dos movimientos. Uno fue el surgimiento del indio urbano o lo que ellos llamaron los “criollos naturales” y sus reclamos en cuanto a educación y evangelización. El otro fue la concertación de los liderazgos y linajes recompuestos de las distintas regiones que usaron agentes indios en la corte y llamaremos caciques gestores. Estos convergieron para llevar adelante una campaña política de reivindicación indígena y defensa de su supervivencia. Esa experiencia litigante y el programa de puntos o agenda que se abrió paso tuvo, a finales del siglo XVII, una nueva etapa y corolario con la gestión de la llamada *Cédula de los honores*, que logró la promulgación del mestizo noble Juan Núñez Vela de Ribera. La cédula, que igualaba a los nobles indios con los hijosdalgo españoles y les abría las puertas a los puestos de república más encumbrados, debió levantarse como bandera procurando que se cumpla, por lo que se abrió otra etapa de la lucha por la supervivencia a inicios del siglo XVIII. En esa etapa, además, culmina una de las aspiraciones del programa máximo, que era el ser reconocidos cristianos y santos, además de leales vasallos.<sup>1</sup> Por eso, la demanda por la santidad de sus hijos de nación acompañó a la de que se cumpla con la nueva norma que los dignificaba. Todo ello devino en la formación de una *liga indígena* en Lima hacia 1720, que fue tema de un trabajo anterior y con lo que cerramos el presente estudio.<sup>2</sup>

### ***Periodo de la ventriloquía discursiva a favor de los indios***

Fue al acercarse la mitad del siglo XVII, durante el gobierno del marqués de Mancera (1639-1648), que se precipitó un nuevo capítulo en la lucha por la defensa de las condiciones de vida de los naturales. Por un lado, se estableció por

1 Es el eje del libro de Estenssoro (2003).

2 Este trabajo debe tenerse como el antecedente del periodo estudiado en Glave (2011).

primera vez un alto cargo ministerial dedicado a la protección de los indios, con la creación del puesto de protector fiscal en 1643 que ocupó Francisco de Valenzuela. La protectoría de los naturales había pasado por varias etapas, pero esta era una en la que el protector general adquirió el nivel de fiscal y era parte de los ministros de la Audiencia: una agencia u oficina dentro de la corte con agentes, procuradores y empleados que debían dedicarse exclusivamente a la defensa de los indios.<sup>3</sup> El estrado del protector coincidió con la campaña más agresiva de composición y venta de tierras reales que ya había empezado a fines del siglo XVI y se había ido desarrollando en varios momentos del siglo siguiente, pero que tuvo en este periodo su clímax (Glave 2014). La práctica de las composiciones vino a ser un “acomodo” más para la pléyade de funcionarios o aspirantes que requerían un empleo. El resultado fue un desfalco clamoroso de la hacienda real, pero, sobre todo, un descarado despojo de las tierras de las comunidades y de las familias indígenas. Hubo varios comisionados o visitadores que se lucieron por el trabajo que hicieron dando al campo una fisonomía en términos de la propiedad de las tierras que marcó para siempre la historia agraria. Destacaron las largas visitas de Pedro de Meneses en Trujillo, Cajamarca y otras provincias y la de Francisco Antonio de la Mazueca, en La Paz. Las protestas de los indios no encontraban una adecuada respuesta en el protector, a pesar de que este debió intervenir y cumplir en el límite más bajo su encarecida tarea. Se produjo entonces un movimiento de presión político-legal por parte de los indios y de sus agentes o compañeros de ruta que se convirtieron en ventrílocuos de los naturales. La corona, celosa de que se cumplieran las repetidas cédulas protectoras de los indios, ordenó formar una “sala de tierras y desagravio de los indios” en 1648 que coincidía con el fin del mandato del virrey y comenzó a operar en el gobierno del siguiente, el conde de Salvatierra, mientras se practicaba el juicio de residencia de Mancera (Glave 2008). Así, se ordenaron nuevas visitas de composición para revisar las irregularidades de las anteriores bajo la denominación de visitas de remensura de tierras y desagravio de los indios, pero la presión por los recursos de los indios y por su mano de obra, no cesaría de crecer y desafiar toda la legislación vigente.

Entonces hubo una verdadera hemorragia de memoriales y reclamos. Podríamos mencionar cientos de textos que daban cuenta de la situación, pero escogeremos el testimonio de Bernardo de Iturrizarra, alcalde del crimen desde 1647 y flamante oidor de Lima en 1653. Comisionado para averiguar los malos tratamientos que denunciaban los indios y sus representantes, Iturrizarra no escatimó epítetos para calificar los obrajes como un infierno, mazmorras y verdugos inhumanos de los trabajadores compelidos a servir en ellos.<sup>4</sup>

3 Sobre los protectores se puede consultar lo más reciente de Novoa (2016) y el trabajo de Saravia (2012) que resume una buena tesis de licenciatura. Sobre la litigiosidad y los procuradores ver Honores (2000), entre otros trabajos del autor. Algunos pormenores de lo que pasó en esos años se deducen de la documentación de Archivo General de Indias (AGI), Lima 167.

4 AGI, Lima 101.

Un caso de abierta ventriloquía fue el del fiscal Pedro Vázquez de Velasco que había llegado para encargarse de la residencia del defenestrado virrey marqués de Mancera. El mismo o los operadores que fueron sus allegados, escribieron una pieza de antología entre los memoriales indígenas. En este caso, sin duda alguna, obra de un misterioso religioso, teólogo y legista. Sin embargo, el memorial se dio en nombre de unos supuestos indios de La Paz, a donde las pesquisas del juez de residencia habían llevado para descubrir los malos procedimientos del visitador de tierras, allegado del virrey, Francisco Antonio de la Mazueca. Lo firmaron Don Cristóbal Nina, Pedro Laura, Juan Quispi, ante Pedro de Manzaneda escribano público, pero no pone fecha, aunque el traslado que conocemos fue sacado en Lima del original que llevó el juez en 30 de marzo de 1650. Es una interpretación general, una lectura histórica de la situación de vejación que vivían los indios en el contexto de la quita de tierras que significó la campaña de composiciones de la década anterior. El autor se hizo eco de los argumentos de los defensores de los indios y de estos mismos. Es un producto sintético pero a la vez coral.<sup>5</sup>

Con abundantes intercalaciones en latín de la biblia y de autores diversos, con las que recurrían a la teología y al derecho romano, las voces que se manifiestan en el memorial daban cuenta de la forma como las leyes no se cumplían y a lejos de ser un remedio, el querer que se apliquen resultaba en contra de los pobres indios que eran atacados por quienes debían defenderlos y aplicar las normas reales.<sup>6</sup> En esto recogían una tradición discursiva de eminentes juristas que antes se habían ocupado del tema de los derechos de los naturales, como el abogado de los indios Alberto de Acuña –al que cita el memorial– y el protector general Domingo de Luna.<sup>7</sup> Dice el memorial que los protectores –que eran sus “empleados”, porque

5 Cuadernillo sin numerar que lleva por título: “Escrito de los indios del distrito de la Paz contra Don Francisco Antonio de la Mazueca Alvarado y Antonio Fernández de la Cruz su escribano”. Está dirigido “Al Sor Dor Don Pedro Vázquez de Velazco, Fiscal de la RI Audiencia de los Reyes y Juez de Residencia en la que está dando el Sr. Marqués de Mancera virrey que fue destes Reynos. Informan que se querellan por este escrito como más les convenga y haya lugar en derecho los indios, caciques, gobernadores y principales, por sí y en nombre de sus pueblos y reducciones del obispado de la ciudad de la Paz y sus provincias, cerca de la quita de tierras que les hicieron...” los referidos (AGI, Indiferente 1660).

6 El memorial inaugura una apelación que sería luego recurrente en las exclamaciones de protesta indigenistas, la que se hace de las Lamentaciones de Jeremías. Antes, en un parecer sobre quitar los corregidores, fray Salvador de Ribera, desde Valladolid en 1603, ya apelaba a citas de las Lamentaciones de Jeremías (AGI, Lima 138). Ver sobre el recurso a las Lamentaciones el estudio de los memoriales de mediados del siglo XVIII por Navarro (2001).

7 Ver las opiniones del doctor Acuña y del protector Luna sobre el tema de tierras en Glave (2009). La cita de Acuña que hace el autor del memorial no es baladí. El doctor sanmarquino que sería oidor de Lima, fue primero abogado general de los indios y escribió importantes memoriales que pusieron sobre el tapete la discusión acerca de la licitud de la expropiación de las tierras de los indios. A uno de ellos se refiere este memorial. Sobre Acuña, ver la nota biográfica en apéndice de Novoa (2016: 237-238). Ha sido Alberdi Vallejo (2013) quien ha establecido una relación entre Acuña y el cronista indio Guaman Poma, que habría sido influenciado por el pensamiento del oidor con quien estuvo vinculado.

sus salarios se pagaban de las rentas de las cajas de indios— lejos de defenderlos, se coludieron con los compradores fraudulentos de sus tierras. Llamaban a las composiciones “quita” de tierras. Pero junto al discurso legalista, se insertan relatos lastimosos en voces populares como el despojo a una india vieja de una huertezuela de frutales de los que se “despidió” diciendo: “yo os crié y vosotros me sustentabais, y ahora me os arrebatan y me echan a morir sin saber por qué si ya no es porque soy india, pobre y cristiana”. Al perder sus bienes, los indios terminaban quedando esclavizados por los nuevos propietarios, de manera que trabajaban en sus tierras para otros que las habían expropiado.

Con una cita de Salviano de Marsella, uno de los escritores más importantes como fuente del derecho romano por su atención a los cambios históricos, que justificaba la rebelión cuando el imperio no cumplía con los preceptos de justicia cristiana, nuestro autor dice que los indios siempre se estaban redimiendo, pero siempre quedaban esclavos. Dos veces esclavos, primero de su necesidad de tierras y luego de “los españoles compradores de ellas y depositarios de sus personas”. Tributarios otras dos veces, una del rey y otra de los ministros extractores que se encargaron de dejarlos empadronados en su nueva situación, no para reducirlos —porque eso ya será imposible como lo dirá adelante—, sino para repetir las extorsiones. De tal forma que: “repitiendo dolorosamente lo que ponderó Salviano aun de otros no tan desdichados: los esclavos todos quedan para siempre libres, si una vez se redimen; pero nosotros los indios, aunque siempre nos estamos redimiendo, siempre nos quedamos esclavos”.<sup>8</sup>

El memorial pide remedio a tanta iniquidad, pero dice que ese remedio no es dar las tierras a los indios por el tanto con que las sacaron los compondores o compradores cohechados, lo que cabe es que se restituya a los indios y se pague a los que las sacaron de los bienes de los jueces culpables que pueden ser habidos en Lima y si no alcanzare, de lo que han ganado los compondores fraudulentos en cuatro años de usufructuar las tierras, los que habían pasado desde la visita.

Otro de los múltiples casos de expresiones ventrílocuas es el que protagonizó el famoso jurista criollo Gaspar de Escalona y Agüero que se encontraba en la corte metropolitana para publicar su gran obra sobre la hacienda real y pedir un

8 La lectura de Salviano es de suyo revolucionaria. El escritor galo, dirigiéndose a los cristianos para explicar la crisis del Bajo Imperio romano en el siglo V, señala como sus causas la concentración de la tierra y el despojo de esta, ya que pasó a manos de los poseedores ricos, abusivos e inmorales, frente a los que la rebelión se justificaba. Las similitudes de los Andes coloniales de mediados del siglo XVII con la Hispania del siglo V son evidentes. El momento crucial del despojo de los recursos naturales de los naturales por los poseedores abusivos e inmorales, justificaba la rebelión. Era un discurso no solo disidente, era una incitación a la respuesta justa de los pobres indios despojados. Salviano fue desde entonces una lectura propia de esos cenáculos en los que se debatía el destino del reino al compás de los cambios de la época. Sobre Salviano, ver Blázquez (1990: 205-247) su capítulo “La crisis del Bajo Imperio en la obra de Salviano. Problemas económicos y sociales”.

acomodo como ministro.<sup>9</sup> En un memorial impreso en defensa de los indios de 1645, Escalona, que había sido hacia poco corregidor en Jauja y antes visitador en Trujillo, entre otras delicadas comisiones de justicia, representa las vejaciones que sufrían, entre otras y particularmente, las producidas por las composiciones. Pero no solo ellas, también los casos flagrantes de perjuicio como la doble paga de diezmo en algunas provincias, sobre las llamadas comunidades de indios, reparto de trabajadores para el azogue, cacicazgos, caja de censos, despoblación, abusos de los curas que llevaban derechos, encomiendas de beneficiarios ausentistas, protectores y fiscal. Pero Escalona, que presenta un escrito compendiado de la situación general del indio, se detiene peculiarmente en el caso de los Huancas, los indios de la provincia de Jauja, de quienes hace un reclamo histórico y pide una reivindicación sentida acerca del trabajo en las minas cercanas de Huancavelica.<sup>10</sup>

El impreso de Escalona no fue la única pieza de su labor en pro de los derechos de los indios y contra su maltrato. En enero de 1646 hizo llegar al Consejo de Indias otra instancia donde pedía la supresión perpetua, o por lo menos de treinta años, del servicio de mita a Huancavelica de los indios de Luringuanca. Lo hizo acudiendo a la historia de apoyo a la corona de los indios de Jauja, desde la rebelión de Francisco Hernández Girón al que ayudaron a derrotar y prender. Exhibió una vieja Real Cédula al respecto de 1555. Lejos de ser premiados, se les cargó con la pesada mita, incluso cuando en varias ocasiones mostraron su deseo de servicio haciendo donativos cuantiosos cuando los solicitó la corona.<sup>11</sup> De esa forma su gestión ventrílocua, que había tenido varios puntos de interés general, en esta instancia se hacía más concreta en favor de un grupo importante de indios

9 Sobre el sitio de Escalona como jurista y su pensamiento acerca de las razones por las que se oprimía a los indios sin respetar la legislación que a su favor se había dictado, ver García-Gallo (1946). Quien ubicó la trayectoria de Escalona como parte de un grupo de connotados juristas que tuvieron una “acusada” preocupación por los problemas indígenas, fruto de su experiencia como funcionarios, fue Temple (1950: 572). En el grupo figuraron Campo Godoy, Larinaga o La Rinaga, Acuña, Luna y el propio Solórzano.

10 “El Licenciado don Gaspar de Escalona Agüero, Abogado de la Real Audiencia de los Reyes, Procurador general de la ciudad del Cuzco, cabeza de los Reinos y Prouincias del Perú. Dize, que en consideración de ser los Indios naturales dellas, los vasallos y gente más importante para su conseruación, y el neruio del Patrimonio de V.M. y causa pública, y justamente dignos por este respeto, y por su miseria y triste fortuna del fauor, cuidado, y zelo con que V.M. cuida de su amparo, defensa y protección, encargada continuamente a los Virreyes, Gouernadores, y otros Ministros de las Indias: propone en este memorial los puntos siguientes, que piden breue y prouido remedio a los daños, agrauios y molestias de que se sienten grauados, con que la Real conciencia de V.M. tendrá justo descargo, y ellos el aliuio que han menester para enmienda de su desconsuelo, y [roto]secución de su continuo, e incesante trauajo, siendo ellos l[roto: os que] mediante su continuación, pueden decir con David (en orden a la conseruación, y extensión de la Monarquía de V.M.) *Nosotros confirmamos sus colunas*”. Memorial impreso en AGI, Lima 110. Citado por Medina (1897: 457) donde lo llama “memorial en defensa de los indios”, impreso al parecer en Madrid en 1646.

11 AGI, Lima 25.

de la sierra central del reino. Allí había estado como corregidor Escalona y, en su ejercicio, se preocupó por el tema de la mita y la mortandad que causaba, como por las fugas de los indios para escabullirse de su servicio. Hizo entonces disminuir la cuota que los caciques pagaban para resarcir el trabajo de los mitayos que no podían enterar por las fugas que aquejaban los pueblos.<sup>12</sup> La impronta de su paso por esos pueblos se manifiesta en un dato curioso, cuando un cacique de Yauyos, que participó en las juntas para escribir memoriales al rey en las década de 1660, se hacía llamar nada menos que Diego de Agüero de Escaluna Quiyavilca.<sup>13</sup>

En estos casos de representación, los compañeros de ruta de los indios tenían a su lado a indios que hacían ya sus propias representaciones escritas. Fue el caso de Juan Lorenzo Ayllun (Ayllon) que también había viajado a la corte metropolitana. En abril de 1646, al poco de la instancia de Escalona y recordando en su escrito la gestión del abogado criollo, se apuró a pedir por su cuenta la abolición de la mita para su pueblo por treinta años, invocando las mismas razones o argumentos de Escalona y llamando al rey “legítimo sucesor de los reyes ingas”, que era un prelude de uno de los anclajes principales de los discursos indigenistas posteriores.<sup>14</sup> No cabe duda de que se trataba de una gestión concertada entre el criollo y el indio.

La figura de Ayllun tiene particular relevancia, ya que como ha demostrado José Carlos de la Puente, se trataba nada menos que de un natural que se haría pasar por el legítimo cacique de los Luringuancas y se haría llamar, suplantando su identidad, Jerónimo Lorenzo de Limaylla, uno de los más importantes caciques gestores ante la corte del rey y actor singular de la trama política india de las décadas siguientes.<sup>15</sup>

Pero en el mismo tiempo en que Escalona y Ayllun trabajaban por la causa de los indios ante el rey, otros indígenas harían el mismo viaje trasatlántico para sumarse a una campaña política contra el virrey Marqués de Mancera y pedir una revisita que resarciera a los indios sus tierras perdidas a la vez que se denunciaba a los corregidores por sus crecientes abusos en el ejercicio de sus funciones. Se trataba de dos hombres que se hacían llamar caciques principales o de pachaca, originarios del norte del virreinato, en el corregimiento de Saña, que se presentaron en la corte en la segunda mitad de 1646.

El viaje a España de don Carlos Chimo y de don Andrés de Ortega Lluncon y los memoriales que presentaron formaron parte de un conjunto de acciones en

12 AGI, Lima 236, N° 14, relación de méritos, 1644.

13 AGI, Lima 17.

14 AGI, Lima 15.

15 Además de sus varios trabajos previos, ver el libro que los resume de Puente Luna (2018: 155 y ss.). Recoge los varios supuestos casos de impostores y falsificadores, acusaciones que plagan los reclamos indígenas trasatlánticos.

defensa de la nación india, que no había empezado recién y que tendría en esta coyuntura un momento muy presente en su desarrollo posterior. Sin embargo, también se cruzaron con una trama de intrigas políticas que terminaron con la derrota del virrey marqués de Mancera, la marcha atrás en la política colonial implementada en cuanto a los bienes de los naturales y un reacomodo de fuerzas en la corte virreinal.

Nos encontramos, pues, ante otra gestión transatlántica, nuevamente, ante la indefensión en que se veían en la corte limeña, esta vez los indios de la provincia norteña de Saña y sus vecinos de Trujillo. Ellos recurrieron al propio tribunal peninsular, por intermedio de dos emisarios que atravesaron el océano e hicieron las veces de procuradores y agentes de esos naturales y de todos los del reino. También se les tildó de ser manipulados y de haber en realidad fingido las acusaciones para perjudicar a un juez visitador, a un corregidor afin al virrey, a un oidor emparentado con este y, desde luego, al propio virrey. Como ocurrirá con otros caciques viajeros, se les acusó de ser impostores (Glave 2008).

Los viajes de ambos fueron diferentes, siendo el caso de Ortega un verdadero desafío a las autoridades que pretendieron evitarlo. Uno, Ortega, denunció al corregidor y el otro, Chimo, que se hacía descendiente de los reyes de la nación chimú, lo hizo con el visitador de tierras. Pero ambos abogaron en términos generales. Más encadenado a los reclamos de varios señores naturales del reino vino a estar Chimo. En 1647 –porque ambos prolongaron su estancia en la corte, incluso contra la orden de los funcionarios del Consejo–, Chimo siguió representando quejas. Junto con un memorial, presentó una carta de “los caciques y señores de vasallos” del Perú, quejándose de las vejaciones que recibían de los gobernadores y ministros y pedían que la mande al Consejo para que se haga justicia. Estaba firmada por Don Rodrigo de Guzmán Apo Rupay Chagua, cacique gobernador del repartimiento de Guamantanga, corregimiento de Canta, desde Lima, a 29 de noviembre de 1646. Rupay Chagua (Rupaychagua) le cuenta que recibió un pliego de cartas de los caciques y señores de vasallos del Perú quejándose de las vejaciones de las que los memoriales de Chimo ya daban cuenta y denunciaba que se las podían querer quitar. El cacique de Canta felicitaba a Chimo por su iniciativa, de la que se había enterado estando en Lima, donde sus cartas “se celebran y desean todos mucho éxito”. Rupaychagua menciona el memorial que Chimo presentó al Consejo y del que dio cuenta en carta a Lucas Tancun, entonces colegial del real del Cercado y luego cacique de Olmos, para que los caciques principales puedan tener hábitos, pues el rey los hace gobernadores dándoles por sujetos a los indios. Había sido muy bien recibido este pedido y le recomienda que no se vuelva si es que no termina ese negocio de tanta importancia. Veremos cómo este afán por los honores es luego retomado por otro actor decisivo en el proceso de creación de una memoria indígena dentro de la historia virreinal.

Los memoriales de estos caciques norteños ya prefirieron una voz propia que será levantada en gestiones individuales y colectivas en las décadas posteriores al éxito de la protesta por las composiciones fraudulentas. Todavía, sin embargo, es evidente que estos actores se movieron en una red de gestiones políticas que encabezaron otros personajes no indios que se enfrentaban al virrey. Pero, en medio de una urdimbre política que los llevaba como comparsa, las redes indias propiamente ya se revelaban en correspondencia entre unos en Lima, corresponsales con otros en las provincias, que sabían y comentaban las gestiones de los que saltaron a la metrópoli.<sup>16</sup>

Pero la más famosa de las representaciones ventrílocuas fue la del entonces alcalde del crimen Juan de Padilla. Primero fue por una carta que remitió al rey el 15 de octubre de 1654 opinando que la evangelización de los indios estaba muy descuidada. Su denuncia ocasionó un encendido trasiego de cartas que implicaron al obispo Villagómez, al dominico Francisco de la Cruz y al virrey. Espoloneado por el eco de su misiva, Padilla arremetió con su famoso memorial “Trabajos, agravios e injusticias que padecen los indios en lo espiritual y temporal” del 20 de julio de 1657. Esa pieza fue sin duda la de mayor repercusión en la historia de la tensión entre los agentes mercantiles y políticos que presionaban sobre los recursos de los naturales y su mano de obra y la lucha por defenderse de la sociedad nativa, en pleno proceso de transformación dentro de la sociedad colonial. El rey ordenó, a tenor de la denuncia de Padilla, la formación de una junta que atendiera exclusivamente al tema del trato a los indios, con la asistencia de los funcionarios más implicados en el asunto y del propio Padilla.

La junta, una segunda instancia en la corte virreinal que veía por el tema de los constantes abusos denunciados por los indios, no funcionó como estaba mandado, salvo por la elaboración que el virrey encargó al protector fiscal, Diego de León Pinelo, una respuesta al memorial de Padilla. Como un buen burócrata, emuló las respuestas que habían dado desde el Consejo de Indias sus colegas ministros y fiscales: “para todo están dadas leyes que protegen a los indios de los abusos denunciados y sólo hay que aplicarlas” (Torre Villar 1979).

Se ha especulado respecto a una posible doble cara de la acción de Padilla. Este era otro criollo muy emparentado en las redes sociales de la capital, que no dejó de tener enemigos que competían con él en el terreno comercial. Todos hicieron negocios, siempre al filo de la legalidad. Pero en honor a la verdad, Padilla propiamente no fue acusado de vejar a los indios. El origen de este debate sobre la figura del alcalde proviene de otra gestión que tuvo como protagonista a un abogado de Lima llamado Juan Sánchez de la Rocha, que habló en defensa del

16 Además del citado trabajo (Glave 2008), ver lo que opinan Puente Luna (2018) y O’Toole (2011). Los entretelones políticos del viaje de los caciques en Lohmann (1999).

poderoso cacique de Cajamarca Sebastián Caruarayco en 1651. Rocha llevaba un enfrentamiento político en la corte limeña con Padilla que defendió de serias acusaciones de abusos, maltratos y crímenes que cometió en Cajamarca, a un oscuro personaje con el que tenía tratos llamado Fernando Moreno. Vencido por el poder de los vínculos de la facción que apoyó a Moreno, Rocha emprendió su viaje a España donde presentó un largo memorial impreso denunciando a Padilla a la vez que hablando por el cacique Caruarayco y otros indios de Cajamarca.<sup>17</sup> Estos Caruarayco no participarían posteriormente en las juntas que reunieron a los principales indígenas del reino para gestionar su defensa. Pero casi en el mismo tiempo de este conflicto, otro indio principal cajamarquino representó su querrela contra el visitador Pedro de Meneses, el mismo que fue denunciado por los lambayecanos Chimo y Ortega.

El comportamiento de Pedro de Meneses podría no haber tenido las mismas características de corrupción y estafa que exhibieron muchos de los visitadores, pero no cabe duda que benefició a los chacareros y hacendados españoles y que no tuvo contemplaciones con los indios, particularmente con las tierras que habían conservado como parte de sus bienes patrimoniales. Con la sociedad indígena tuvo un desencuentro cultural. En la parte de su comisión que cubrió Cajamarca, las evidencias al respecto son muy claras. Para analizarlas, contamos con el memorial del Maestro de Campo don Lázaro Julcaguaman, del corregimiento de la villa de Cajamarca y principal de ella, quien en nombre de los naturales de la provincia se presentó, en noviembre de 1649, a pedir justicia ante la *Real Sala y Junta de desagravios de tierras* por los perjuicios que les hizo Pedro de Meneses en la visita y composición de tierras.<sup>18</sup>

Dice el maestre de campo que el visitador no les dejó ni repartió tierras como tenía mandado sino, antes bien, se las quitó, junto a sus casas y solares en que vivían y que poseían “por haberlas heredado de sus padres y abuelos y antepasados” y las vendió a españoles y mestizos. Por eso se encontraban necesitados del sustento para criar sus hijos y pagar sus tributos, “sin atender a que en las dichas tierras teníamos por nuestros bienes: las totoras, cortaderas, carrizales y pajonales, para servirnos de leña y cubrir las iglesias y casas del cabildo, tambos y las nuestras”. Entonces, los españoles les impedían sacar estos bienes que decían les pertenecían por haberse compuesto con el rey. Asimismo, les hacían daño con sus mulas, cabalgaduras, bueyes, ovejas y la mayor cantidad de ganado que era el de cerda, “el más dañino y el que nos destruye y tala nuestros pocos sembrados”. Los naturales se vieron obligados a buscar donde sembrar, pues en las tierras que les dejaron no podían hacerlo, si no era con mucho trabajo, pues tenían las peores,

17 AGI, Lima 16. Se hace eco de la crítica al perfil ético de Padilla, en el artículo de Coello de la Rosa (2012).

18 AGI, Lima 278.

ya que las mejores se las iban quitando los españoles que “como poseen las más, se van entrando en las menos, alargando los mojonos y medidas sin haber quien lo pueda referir pues los miserables indios no tienen quien los ampare”. De una manera simple, Julcaguaman nos explicaba cómo se producía el crecimiento de las haciendas, poco a poco, en la vida cotidiana. El corregidor era un aliado de estos españoles, pero Julcaguaman denunció también al gobernador y cacique, que ya sabemos era Caruarayco, por hacerse “de la banda de los españoles y mestizos” con quienes tenía sus tratos y granjerías. Así recaía todo el daño en los indios “ocupados en las mitas de la séptima parte en los obrajes, tambos y guarda de ganados y avío de los pasajeros y otras obligaciones de corregidor, cura y caciques y servicios de las iglesias, en un continuo padecer”.

Para conseguir el efecto deseado, Julcaguaman pidió que cuando se mandara un juez se hiciese salir del distrito al corregidor y su lugarteniente Mateo Bravo de Laguna, a quienes tienen por parciales de Meneses, con quien se cartean tratando de impedir que vayan los naturales a pedir justicia y, si llegaban, Meneses los estorbaba en Lima. Bravo de Laguna tenía personas en los caminos para hacerlos regresar y cuando llegaban de vuelta los metían en los obrajes como castigo hasta que los rendían. Las denuncias se repetían. Incluso, si supusiéramos que siempre exageraban los denunciadores, no cabe duda de que se trataba de una práctica cotidiana de violencia racista, en la que los naturales ocupaban el escalón de sometidos y oprimidos. Que ante ello reaccionaran no es una sorpresa. Lo hicieron en muchas circunstancias, pero esta vez era una protesta sostenida, numerosa y marcada por una coyuntura adversa dentro de la campaña de composiciones.

La pluma del redactor del memorial toma el sendero de un discurso indigenista que tenía muchos defensores. Julcaguaman pedía remedio y diciendo que “siendo libres están en el mayor cautiverio que se ha reconocido en el reino desde que se redujeron a la Real corona”, advertía que hay más de ciento cincuenta leguas de diferencia entre Cajamarca y Lima, de diferentes temples y muchos ríos que cruzar, lo que causaba gran descomodidad a los naturales. Los hijos de Lázaro Julcaguaman, también indios principales de Cajamarca, Domingo Condoraico (Jaico) y Juan Lázaro, fueron quienes empujaron al padre a viajar a Lima para pedir en la Junta las tierras que les quitó Meneses. Ellos denunciaron que Meneses siguió haciendo agravios a los indios como era usarlos de cargadores. Habían quedado los indios que asistían a este ejercicio de “bestias racionales” con los “pechos abiertos” y enfermos “porque después que murió el inga no se ha vuelto a usar semejante acarreto”. El protector fiscal, Francisco de Valenzuela, amparó el reclamo del principal cajamarquino.

No podemos dejar de mencionar el alegato de Meneses que abunda en las razones de los funcionarios denunciados por el nuevo discurso indigenista. La defensa del visitador alegó que su comisión había arrojado buenos resultados para

la hacienda real.<sup>19</sup> Su abogado fue nada menos que Juan Sánchez de la Rocha, que ya vimos que iba a ser procurador del cacique Caruarayco denunciado por el testimonio de Julcaguaman y rival de Padilla, que rebatió los argumentos de las acusaciones contra Meneses, pero además denunció por impostores a los acusadores. Como a otros indios demandantes, Meneses los tenía por usurpadores de jerarquía, de Chimo dijo que no era cacique y de Julcaguaman que dijo ser maestro de campo, no era sino “indio parque y mitayo”, oficial de zapatero. Todos, además, inducidos por Juan de Medina, el gran enemigo del virrey y orquestador de las demandas. Apelaba a una argumentación recurrente de los españoles que se hicieron de muchas tierras, diciendo que Meneses había dado por realengas unas tierras “en cuyo sitio idolatraban los indios y mochaban al demonio y usaban de otras hechicerías”. Tanto Julcaguaman, como sus hijos y otros indios, pretendían que les devuelvan el sitio para seguir con sus idolatrías, denunciaba el visitador. Recusaba las declaraciones de los acusadores porque, afirmaba, eran “unos indios baladíes, que andan descalzos y fuera de sus reducciones y de tan poco discurso que dicen siempre a voluntad del que los presenta o examina”.

### ***Espacios intersticiales de la sociedad y los “naturales criollos”: la irrupción del discurso de los indios urbanos***

En 1657, dos caciques, Luis Macas y Felipe Carguamango de la Paz, elevaron un memorial al rey, pidiendo que se visite el colegio de caciques que llevaban los de la Compañía en el Cercado de Lima. Denunciaron que se había convertido en “colegio de españoles” y que tenían a los hijos de caciques en una sala apartada y poco decente y como los hijos de españoles lo son de caballeros y mercaderes, los trataban mal y los insultaban.<sup>20</sup> Se trata de un documento muy conocido en la historiografía sobre los indios andinos en el siglo XVII. José de la Puente Brunke (1998), por ejemplo, abunda en la queja que este memorial manifestó respecto a la fundación del colegio en el Cercado, cuando los reclamantes hubieran querido que fuera en otro lugar de la ciudad capital. Ambos memorialistas señalaron que estaban de acuerdo con que entren en el colegio estudiantes que no fueran hijos de caciques, sino niños indígenas de la ciudad. También anota brevemente la carta Monique Alaperrine (2007) en su estudio sobre la educación indígena, señalando a propósito de un pasaje del texto, que estos jefes indios decían que llevaban a sus hijos al colegio por mantener sus privilegios como caciques y no por lo que allí se les ofrecía. Pero en general se ve que no estaban contra el colegio, sino contra su práctica.

<sup>19</sup> AGI, Lima 278.

<sup>20</sup> AGI, Lima 169.

El memorial, que se representa encarecidamente en términos de vasallaje y obediencia a las leyes reales y las divinas, nos habla de la sumisión de los indios, pero a la vez de su pedido, casi plegaria, por la libertad. Pero más que el texto, queremos enfocarnos en los autores. Eran caciques, indios nobles, pero eran gente que vivía en la ciudad de Lima. Iban a sus pueblos, pero residían en la capital. Sobre Luis Macas hay referencias en la doctrina de Chaclla en Huarochirí (Carcelén 1998). De este pueblo era gobernador Macas quien fue acusado de colaborar con un doctrinero abusivo en 1688. En 1692 tuvo un pleito para reducir a un indio del pueblo que había migrado a Lima, donde obtuvo el grado de sargento de una compañía de indios en la ciudad; apelando a una cédula para reducir indios de 1686, Macas lo reclamó a pesar de la defensa que tuvo el migrante de parte del procurador de naturales. Las migraciones a la ciudad de Lima eran a veces esporádicas, pero poco a poco se fue forjando una colectividad india, más allá de las calles del llamado Cercado que se fundó para la reducción de los indios de la ciudad.

Pero quien destacaba entre los indios de Lima era sin duda el otro firmante, Felipe Carguamango. En un memorial de julio de 1657, el mismo año de la queja que firmó con Macas, Felipe exponía que, desde muy tierna edad, había servido en la milicia como soldado, cabo de escuadra, alférez y capitán de infantería. Servía desde los 14 años y entonces contaba 36, siendo capitán desde hacía ocho. En ese momento empleaba el oficio de los del número de la ciudad y barrio de la parroquia de Santa Ana, que usaba con lucimiento de su persona, ejercitando las armas y con los soldados de su compañía listos para las ocasiones que se ofrecieran al real servicio, con las armas necesarias y todo aprestado como leal vasallo. Los virreyes fueron muy conscientes de la importancia que concedían los naturales a estos nombramientos militares, que eran una forma de ennoblecimiento y de amparo a una jerarquía entre ellos y dentro de la ciudad. Carguamango pasó por todos los escalones militares y con su peculio mantenía una tropa de indios arreglada. Tenía a cien hombres sustentados a su costa como soldados de su compañía que se habían ofrecido a servir en faenas (faxinas). Como él había varios, tanto en Lima como en las distintas provincias del reino. Como un grado mayor de representatividad, también logró que lo nombraran alcalde ordinario de los indios en la ciudad.

La carrera militar de don Felipe fue continuada por su hijo Francisco Heriza. Lo encontramos reclutando gente para su compañía de “naturales criollos” de Lima. En mayo de 1664 pidió asistir a las faenas de la fortificación del puerto de la boca del río. Estos colectivos indígenas, organizados militarmente, eran en realidad cuerpos de trabajadores para obras públicas de envergadura. Como capitán de una de las compañías de naturales, Heriza ya había llevado al Callao 70 hombres a su costa, para fortificar la muralla. El capitán Juan de Leyva, cabo gobernador de la fortificación del puerto de la boca del río y de las compañías

de infantería que en ella asistían, extendió recomendación a favor de Heriza, ya capitán reformado, por ser noble, fiel vasallo y servidor, por lo que merecía “toda la honra de los de su nación”. Por su parte, Diego Ramírez, maestro de campo y gobernador del tercio del batallón de los naturales de la ciudad, sus comarcas y puertos, que conocía a Francisco desde 1644, hizo lo propio pormenorizando la trayectoria del pretendiente, el 24 de octubre de 1666. Para referirse a Heriza dijo que era “criollo” de Lima, hijo de buenos y nobles padres, fue soldado y cabo de escuadra en la compañía de Francisco Lucero y, por ello, en 1645, el virrey le dio la albarda de sargento, grado con el que sirvió hasta 1648 cuando el mismo virrey lo ascendió y le dio la banda de alférez.<sup>21</sup> La trayectoria de este Francisco Lucero nos da un perfil de lo que eran estos indios urbanos miembros o jefes de milicias: era llamado “indio ladino y maestro sastre” que en 1637-40 fue mayordomo de la cofradía de San Miguel en San Agustín y, en 1652, aparece como fiador de otro sastre indio llamado Pedro José, que fue mayordomo de la cofradía de indios de Nuestra Señora del Rosario de Santo Domingo.<sup>22</sup>

Con esa posición, Heriza se ofreció a ir a la faena del puerto para aderezar la muralla, llevando en la compañía de su padre más de cien plazas. En 1658 presentó un memorial con sus servicios al conde de Alva cuando pidió licencia para una compañía de los naturales, la cual se le concedió con calidad de capitán en el batallón en que sirvió hasta 1663 cuando lo reformaron. En ese plazo sirvió en el Callao y en las fiestas del nacimiento del príncipe, haciendo un “invento” de hombre desnudo en el que gastó mucho dinero de su propio caudal. Ya reformado sirvió en la boca del río y en todo lo que se le ofreció al virrey, conde de Santisteban.

Francisco exponía su contribución a la celebración de las fiestas por el príncipe, pero su padre don Felipe también exhibía como un servicio público el haber tomado a su cargo la celebración de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora, que los naturales hicieron como manifestación de devoción, sumados a “celebración tan general en la monarquía”. Los indios principales de la ciudad se gloriaban de haber hecho esa suntuosa ceremonia para que, por ese medio, “muchos indios ignorantes de tan gran misterio quedasen impuestos de esa nueva devoción”.

Fueron las fiestas religiosas en las que los indios querían dejar manifiesto que eran parte de la grey cristiana, que ya habían dejado atrás sus errores y que tenían los mismos derechos que cualquier cristiano. Tuvo singular relevancia la gran fiesta por la inmaculada concepción que se celebró en 1656, cuando la ciudad se rendía a los pies de la virgen (Durán 1994: 194). Pero este documento nos muestra que los indios continuaron con las celebraciones que la ciudad había dedicado a la limpia

21 AGI, Lima 169 y Lima 255, N° 16.

22 Las referencias de Francisco Lucero y de otros indios cofrades que daremos en adelante, provienen de una muy útil publicación de Campos y Fernández de Sevilla (2014).

concepción entre octubre y diciembre del año anterior. De esa manera, se celebró esta gran muestra de religiosidad y acatamiento de los indios que tuvo lugar el 8 de julio de 1657. Tuvieron tanto interés en certificar su devoción estos naturales, que pidieron que Juan de Castañeda, escribano público, diera fe de la celebración. Así lo practicó poniendo por testigos a Diego de León Pinelo que era entonces el protector fiscal, el sargento mayor don Francisco Valverde caballero de Santiago y Bernardo de Acuña, procurador de los indios. El plumario describió los actos haciendo constar que lo hacía por vista de ojos. Habiendo entrado en la catedral vio cómo lo hacían el virrey conde de Alva de Aliste, los señores de la real Audiencia y del cabildo secular y se sentaron en sus lugares acostumbrados, al lado derecho de los cuales, en unos escaños puestos a la larga de dichas gradas y hacia el coro, lo hicieron por indicación del deán y cabildo, en los primeros escaños: el maestro de campo Diego Ramírez, el sargento mayor don Juan Tantachumbe gobernador y cacique principal de Surco, Cristóbal Topa Poma Inga comisario general de la caballería, el capitán don Domingo Hulcaguamán Alvarado, el capitán don Pedro Chávez, el capitán don Felipe de la Paz Carguamango, el capitán don Lázaro Tantachumbe, el capitán Juan Cao, el capitán Martín Sánchez, el capitán Don Pedro Ate, don Sebastián Paucar y don Francisco Flores, capitanes reformados (jubilados) comisarios de la fiesta y don Lorenzo de Ullón Suruxano alférez de la fiesta. En los escaños siguientes se sentaron los demás capitanes y ayudantes alféreces y sargentos de las compañías de los indios de infantería residentes en Lima y su comarca y demás indios capitanes, alféreces y sargentos reformados, “los cuales estuvieron con muy gran lucimiento de sus personas”. La descripción nos presenta el escalafón militar en que se organizaba el colectivo de indios principales de la ciudad, indios urbanos que eran a la vez curacas de pueblos cercanos o de sitios más lejanos como el propio Carguamango que decía ser deudo de los caciques de Sacsamarca. Además, se congregaban en la capital, indios representantes de otros lugares de la comarca limeña. Hubo, además, gran concurso de gente, religiosos, clérigos y muchos caballeros sentados en sus asientos. La misa pontifical la dijo el arzobispo Pedro de Villagómez y predicó Rodrigo de Valdez de la Compañía de Jesús. Al finalizar la misa, salió la virgen en procesión con el acompañamiento de todos los asistentes, con danzas de indios, por la puerta de los judíos y anduvo por las gradas de la iglesia y entró por la puerta del perdón, con toda autoridad y presencia, adornada de arcos de flores en las gradas y mucha cantidad de cera y fuegos, todos a cuidado y costa de los indios, con general aplauso de todos en la ciudad. Regresada la imagen a su lugar, el virrey se retiró con los señores de la audiencia.<sup>23</sup>

23 La certificación notarial de la celebración es parte del expediente o relación de servicios presentada por Felipe Carguamango de la Paz (AGI, Lima 169).

Don Felipe expuso que sus servicios eran una certificación de que era “hombre noble en su género, descendiente de caciques principales” de Sacsamarca en Vilcashuaman. Por eso pedía en retribución que le hicieran merced de la plaza de sargento mayor de la ciudad, su comarca y sus puertos, con el sueldo de soldado a ejemplo de los capitanes morenos y mulatos que se les daba el mismo sueldo, mientras que a los naturales, capitanes, maeses de campo o sargentos mayores, no se les daba ninguno y acudían por igual a los servicios que se presentaban. Y si no hubiere lugar en esto, se le diera la vara de alcalde mayor de la ciudad y su comarca que cogía cinco leguas de contorno, con jurisdicción privativa, que serviría esta merced para que con ella acudiera al amparo de los indios que estaban fuera y no se atrevían a entrar a “pedir su agravio”. Carguamango quería que el Estado colonial le diera una jurisdicción civil entre los indios, que usaría para su defensa, pensando la ciudad y su *hinterland* como un todo. En realidad, esas gestiones ya se estaban haciendo por distintos señores naturales, de manera espontánea, pero Felipe quería tener un oficio reglado y privativo.

Pero si Felipe quiso ascender en la jerarquía de indios de Lima, su hijo no le quedó a la zaga. El expediente de información de ascendencia y méritos del capitán don Francisco Heriza Carguamango, decía que era indio principal y que se decía cacique de la “baronía y línea de los Yngas del Cuzco y de la de Carguachumbe en el reino del Perú”. El padre hizo llegar sus papeles al Consejo, pero el hijo los presentó en Madrid en persona en 1669.<sup>24</sup> Allí nos completa la historia de los Carguamango. Este Francisco Heriza (también Herizo) Carguamango era hijo de nuestro memorialista, Felipe Carguamango de Paz, casado con Isabel Carguachumbe. Eran nobles indígenas, provenientes del linaje de Alonso Carguamango del Cuzco –aunque vimos que tenían cacicazgo en Vilcashuaman– y de Inés Carguachumbe, india principal del pueblo de Santo Domingo Guampara, provincia de los Yauyos. Carguamango migró a Lima, donde se vinculó con los Carguachumbe y tanto el abuelo como el padre del pretendiente de mercedes en Madrid, Francisco Heriza Carguamango, contrajeron matrimonio con mujeres de dicho linaje. Se trata, pues, de estudiadas alianzas matrimoniales, como las que todos los indios nobles de las distintas regiones establecían. Linajes que tenían su asiento en Lima, donde se decían principales o caciques, aunque no tuvieran mando efectivo ni residieran en sus pueblos.

Cuando Heriza presentó sus méritos aludió a los de su padre, Felipe, y lo hizo tanto con los políticos como con los militares: síndico de los santos lugares de Jerusalén por el reino del Perú y por la ciudad de Lima; alcalde ordinario de los indios; en 1653, el Conde de Salvatierra le hizo merced de capitán de los indios naturales de Lima; en 1655 fue a la faena y aderezo de la muralla del puerto del

24 AGI, Lima 259, N° 10.

Callao llevando su compañía compuesta de 100 hombres, por lo que en 1656 fue electo alcalde ordinario por el Conde de Alba; fue a otra faena a la marina de la boca del río con su compañía, llevando consigo a su hijo Francisco de Heriza. En una y otra labor gastó más de 1000 reales de a ocho de su caudal. La “principalía” de Carguamango se circunscribía a la ciudad, donde obtuvo nombramientos civiles como el de alcalde ordinario y militares como el de capitán.

Se decían descendientes de los incas, pero no tenían cédulas reales o probanzas al respecto. Con testimonios que Heriza presentó, certificaba vagamente que los ingas del Cuzco conservaban su nobleza en ser habitantes de la parroquia de Santiago, sitio que les dio el Ynga. Los testigos, al referirse a la parroquia, le dicen parroquia de Belén. Tal vez por eso se decía, rimbombante, ser de la baronía de los incas. Los virreyes anteriormente mencionados y el Conde de Santisteban les dieron merced para que pudieran el padre y el hijo llevar armas para su defensa y al hijo lo nombró capitán de infantería. Todo esto se tramitó en la corte de Madrid a donde había pasado, perdiendo como siempre, decían todos estos pretendientes indígenas, sus instrumentos en el viaje y pidiendo la información con testigos que lo conocían y estaban en Madrid, para probar su ascendencia y nobleza.

Es esclarecedor analizar los testimonios que logró el pretendiente en Madrid. Entre otros, depuso (20-II-1669) Atanasio de Noroña y Cueva Díaz, de 51 años. Era natural del Cercado de Lima y estudió con Francisco en la famosa escuela de la reducción de naturales de la ciudad a cargo de los padres de la Compañía, donde estudiaban los hijos de las personas nobles y principales que para conseguir plaza tenían que dar memorial al virrey. Hay que notar que don Antonio Collatopa, que veremos sería el representante indígena enviado a la corte para presentar los agravios de la nación, llevaba por nombre completo el de Antonio Díaz de las Cuevas Collatopa. En su dicho, Atanasio hace patente que declara saber el tenor del interrogatorio por la mucha comunicación que su padre tuvo con el padre del pretendiente y porque sus padres (Collatopa y la esposa) trataron y conocieron a los parientes de doña Inés Carguachumbe y a esta y su marido Alonso Carguamango. De esta forma, el expediente nos informa que Collatopa vivía en Lima y que su hijo viajó con él a su misión de representante indígena en la corte. Además, subraya la alta investidura que tenía la madre de Francisco, doña Inés, a quien los testigos mencionan rodeada de una familia principal y extensa.

No eran personajes secundarios los que convocó Heriza. Nicolás Matías del Campo Rinaga, caballero de la orden de Santiago, de 39 años, declaró también en su probanza. Certificó la nobleza del padre y del hijo en los servicios de Lima y las compañías de naturales. Este declarante sería autor de un importante tratado sobre los protectores de 1671. Era hijo de Juan del Campo Godoy (casado con María de la Rynaga Salazar), abogado de los indios y asesor de virreyes, a quien daban por buen representante los indios que escribieron a Carlos Chimo para pedirle

los represente en la corte en 1647 (Cuenca Boy 1998). Estos juristas, como vimos, estaban muy vinculados con Escalona y Agüero.

También declararon Francisco Sarmiento de Pastrana, Marqués de Casares de 39 años, natural de Lima y Joseph de Saavedra Bustamante, caballero de la orden de Santiago de 40 años. Como los otros, conoció al padre, aunque no a los abuelos, pero sí a los parientes de doña Inés. Este testigo también era natural del Cercado, aunque debe ser solo de Lima. Es un noble criollo que dice que el pretendiente estudió con los jesuitas y que allí solo se enseña a los hijos de “personas nobles de los indios principales precediendo información de nobleza”. Vivía en la misma casa del licenciado Francisco de Cárdenas, que también declaró que fue asesor del virrey y que certificó las escrituras que atestiguan los servicios militares del padre y del hijo.

Otro testimonio de sumo interés fue el de Pedro Chafó Zavana, de 40 años, indio principal del pueblo de Lambayeque de la provincia de Saña, donde era intérprete de los indios nombrado por los virreyes: marqués de Mancera y conde de Santisteban, oficio que era “de toda verdad y legalidad”. Estuvo más de catorce o quince años en Lima en “varias veces”. Otro indio que estaba en la metrópoli, como los otros viajeros que se reunían allí por esas fechas como veremos.

Según lo muestran las investigaciones pioneras de Emilio Harth Terre (1973), también Durán, basadas en el padrón de indios de 1613, los espacios más indígenas de la ciudad eran San Lázaro y el Cercado, donde los naturales tenían casas en las que practicaban sus oficios, con una predominancia de los sastres, poseían esclavos y muchos eran propietarios de tierras en los valles cercanos a la ciudad (Durán 1994: 177, 216-217). En este nuevo universo social de indios urbanos, se fueron plasmando en la ciudad unos espacios intersticiales donde las fronteras se diluían, entre lo rural y lo urbano, lo indio y lo español y los sectores sociales establecidos y legislados y aquellos nuevos actores que desafiaban cualquier catalogación. Entre estos indios urbanos se fueron estableciendo categorías y jerarquías, particularmente a través de la milicia, que era una forma de organización de la población para servicios públicos. En su afán de ser reconocidos, estos escalones indígenas de la ciudad se organizaron para participar en las fiestas y celebraciones públicas con las que se ratificaba el orden social. Por estas fechas tuvo lugar la celebración por el nacimiento del príncipe en 1659, en la que los indios participaron y gastaron mucho dinero como representaba entre sus méritos Francisco Heriza.

Como veremos más adelante en otros documentos, estos que acabamos de estudiar nos hablan de una identificación peculiar de estos indios de la ciudad. Estas evidencias abundan en lo que ha estudiado Karen Graubart (2009) acerca de formas de criollización como surgimiento de una sociabilidad diferente en las ciudades del Perú colonial. El aporte fundamental de sus estudios es el de determinar la aparición de una autocalificación de los indios urbanos como

indios criollos, concepto paralelo al de indios solaleros en Trujillo. Una forma de autoafirmación dentro de un universo social del que formaban parte, que surge desde los comportamientos económicos y sociales cotidianos. Graubart analiza los testamentos y lo que aportan nuestros documentos es una confirmación y prolongación del fenómeno.<sup>25</sup>

### ***Hacia la voz propia: la campaña de memoriales de 1662***

La polémica desatada por el memorial de Padilla de 1657 fue un detonante de las centenas de quejas acumuladas y sin resolver de los indios de todas las regiones del virreinato. No tardó mucho el Consejo de Indias en reaccionar y la corona mandó por real cédula de 21 de setiembre de 1660 que se forme una Junta en la real Audiencia de Lima para ventilar los asuntos de los indios y se les dé amparo. Desde entonces, en Lima se sucedieron las opiniones sobre cómo encarar las protestas de los naturales y qué solución darles. Los burócratas no se apartaron del mantra de que para todo lo que señalaban las protestas había una legislación apropiada y que lo que había que hacer era aplicarla. Pero en el campo, las cosas no habían cambiado ni un ápice y los indios se movilizaron para hacer una campaña escrita y legal que diera visibilidad a la crítica situación que vivían, oprimidos por trabajos obligatorios y mal pagados, compras obligadas de productos, servicios personales prohibidos y todo ejecutado por quienes los debían defender, como los corregidores, curas y ministros de justicia.

Una serie de memoriales firmados por indios de los linajes principales del reino pasaron por encima de los protectores y Audiencia y llegaron al Consejo de Indias. Estos que comentaremos son los textos que nos han quedado, ya que no son todos los que emprendieron el camino de tocar las puertas del soberano para manifestar el clamor. Procederemos en orden cronológico y veremos los firmantes de los escritos para demostrar que se trató de una campaña concertada.<sup>26</sup> El primer memorial, que en el Consejo denominaron con cierto menosprecio que provino de “diferentes indios”, estuvo fechado el 19 de enero de 1662 y se vio en el consejo de 5 de marzo de 1663. Escribían diciendo que mandaban al rey un memorial con los remedios que proponían a los maltratos que recibían y que los tenían “cercaños a la desesperación”. Además de lo necesario para su enseñanza y doctrina, para que no dudemos de la relación con la coyuntura abierta por el memorial de Padilla, los memorialistas recordaban aquel documento y lo que se legisló al respecto. Así, nos

25 Hugo Pereyra (1985) había reflexionado anteriormente sobre la presencia de los indios en la capital virreinal y los fenómenos políticos y sociales que ello acarreó.

26 Todos los memoriales que comentamos en este acápite se encuentran en AGI, Lima 17. Llamé la atención sobre la importancia de este conjunto de documentos, sin desarrollar esta hipótesis todavía, en Glave (1998).

informan que lo que hacían era ponerse al amparo de dicha legislación, a la vez que anunciaban un documento que estaban enviando. Los memorialistas fueron: Cristóbal Ticsi Runa Atoc, Juan Bernardo Calderón, Jerónimo Lorenzo Limaylla, Juan Guayna Piric (también Pirir), Pedro de la Cruz y Diego Lobo. Vamos a analizar este grupo comentando los otros memoriales y sus firmantes.

Al escrito de estos seis jefes indígenas, siguió otro debido a un solo firmante, don Melchor Atauchi [Ataoche] Topa Cusirimache Inga, que se presenta como cacique principal y gobernador de la ciudad de Arequipa, fechado un mes después del anterior, el 20 de febrero 1662. Refiere las vejaciones que recibía del corregidor y los oficiales reales y suplicaba se provea el remedio conveniente. La misiva fue recibida con aviso el 27 de febrero de 1663, casi al mismo tiempo que el memorial anterior. Se vio en el Consejo el 30 de abril de 1663. No parece tener que ver un documento con el otro, ya que mientras este era una denuncia individualizada, el otro era una llamada de atención colectiva que hablaba de un documento que se presentaba de la misma manera. El fiscal del Consejo pidió que se escribiera al obispo y al gobernador de Arequipa, para que cada uno en lo que le tocara, amparen y defiendan a estos miserables indios y castiguen al doctrinero y demás personas que les agravien y que no den lugar a que estas quejas lleguen al Consejo, amonestándolos con que era su principal obligación defender a estos indios. El Consejo, el 19 de mayo de 1663, opinó que se escriba al obispo para que averigüe la culpa del doctrinero y lo castigue.

La carta de don Melchor, sin embargo, era un largo y precioso alegato de protesta y memorial de agravios, escrito en forma de diálogo, en el que la voz del cacique invocaba la legalidad para denunciar el mal obrar de los denunciados. Presentaba los agravios que les hacían tanto el corregidor como sus ministros, los del cura y los del tesorero de la provincia. Terminaba solicitando una serie de cédulas de amparo y añadía otro pedido, esta vez del demandante, que lleva nuevo encabezado, en el que pide llevar armas que lo defiendan cuando salía a cobrar las tasas y se declaraba finalmente descendiente de Huayna Capac. Solicitaba que sus hermanos, ingas como él, también vistieran armas defensivas, lo que significaba una concesión de honor. Lo firma el 20 de febrero de 1662 y aunque no pone lugar, del contexto se deduce que fue hecho en Arequipa, a diferencia del anterior memorial que se hizo en Lima, donde se reunieron los firmantes. De manera que son dos gestiones las de Melchor Atauchi Inga, una a favor de su gente y agravándose de las autoridades y otra reclamando honores acordes a su ascendencia real incaica.

El 28 de noviembre de 1662, unos meses después de los anteriores textos, los caciques, gobernadores y principales de diferentes pueblos, hicieron un memorial en Lima diciendo que la Junta mandada a formar por la real cédula de 21 de octubre de 1660 en virtud del papel de Padilla, no se había hecho y que cuando el cacique, don Cristóbal Ticsi Runa Atoc –quien encabezó meses antes el escrito que inicia esta serie de memoriales que analizamos– bajó de su provincia de Tarama (Tarma)

para hacer una gestión sobre los diezmos y los agravios que los indios recibían por ello, por lo que había conseguido una ejecutoria del Consejo, enviando un memorial con los remedios propuestos al respecto, no lo pudo verificar y murió en la demanda. El “gran memorial” de Runa Atoc proponía el establecimiento de una doctrina de jesuitas, visto el éxito y favor de los indios en Juli, que no se provean los corregidores en el Perú, porque luego sacan de los indios lo que invierten y no cumplen las cédulas contra los tratos, que se asegure el pago a los defensores de los indios, que se junten las doctrinas y los anexos, que se hagan padrones, se vea el problema de los forasteros que no pagan tributo, no se les cobre el peso ensayado por los curas y otras demandas que hacen un programa puntual de reformas a favor de los indios.

Esta vez, el grupo de memorialistas estuvo compuesto por: Carlos Apoalaya, cacique gobernador de Hananguanca en Xauxa; Gerónimo Limaylla, del repartimiento de Luringuanca en la misma provincia; Lope Joseph Mayta Capac Atauche Inga, cacique principal y gobernador de la provincia de Omasuyo en el pueblo de Copacabana; Cristóbal Yamque, cacique principal y gobernador de la provincia de Vilcasguaman, en los pueblos de Guamaniquia, Carapo y Guambo; Melchor Atauche Topa Cusirimachi Inga, principal cacique y gobernador de la ciudad de Arequipa; Jacinto Nina Gualpa, cacique de la provincia de Vilcasguaman; y Pedro Salvador Tito Qoaque de Cullaruni, cacique y gobernador del pueblo de Oropesa. El memorial se vio en el Consejo del 10 de mayo de 1664. Podemos apreciar varias cosas de este elenco. Nos dicen que quien encabezaba las gestiones y habría tenido un liderazgo entre sus compañeros, Runa Atoc, había fallecido en el intento de presentar su memorial. Ya no está junto a sus compañeros, entre los cuales, repite firma Jerónimo Limaylla. Limaylla, quien ya ejerce una clara influencia entre sus compañeros que aceptan su presencia como tal Limaylla, a pesar de que, como vimos, había un conflicto por el cacicazgo de Luringuanca y era comentado que Jerónimo era en realidad un hombre que había tomado esa identidad. El que el poderoso Carlos Apoalaya, que encabezaba el elenco, cacique del repartimiento vecino y complementario de Hananguanca, firmara con Limaylla, muestra esa aceptación de liderazgo. Mientras que el noble gobernador de los indios de Arequipa, Melchor Atauche, que había enviado por su cuenta un largo memorial meses antes, participa ahora de esta junta. Los otros caciques, que esta vez sí ponen a continuación de sus firmas autógrafas el lugar del que vienen y al que representan, son todos de emblemáticas provincias del reino como por ejemplo Vilcashuaman, de donde firman dos caciques y Copacabana de Omasuyos.

Don Cristóbal Yamque, el cacique de los mencionados pueblos de Vilcashuaman hizo individualmente otro memorial, como a su tiempo hizo don Melchor, firmado también en Lima al día siguiente del anterior, el 29 de noviembre de 1662. Representó las vejaciones y agravios que padecían de corregidores y

otros españoles, especialmente los curas doctrineros, como el de ese momento que era Juan González Duran. Hace lista de agravios: obligación de hilar lana las indias solteras con poco pago, pagos por servicios religiosos en las fiestas con el nombramiento de penderos, cobrar derechos a los indios forasteros muertos y otros. El Consejo mandó que el arzobispo castigue al cura y se extraña de que lleguen estas quejas habiendo prelado que debe velar por que esto no ocurra.

Uno de los firmantes del primer memorial, don Juan Guayna Piric, cacique principal y gobernador de los Margos de la provincia de Tarama, la misma provincia del fallecido Runa Atoc, presentó otra instancia individualizando sus quejas el mismo 29 de noviembre en que firmó el suyo su compañero Yamque, y siguiente día del memorial colectivo. Guayna Piric hacía dos años que asistía en Lima “tratando de la defensa de los indios a él sujetos” por las violencias que recibían de los religiosos de la orden de la Merced que tenían obrajes, tornos y telares, siendo patrón de las oficinas el padre Juan Bara, del que ya se había hecho denuncia y por real cédula se había mandado que no se le dejase asistir en la doctrina. Por más de 10 años fomentaba el obraje de Yaromayo y remitía más de 40 000 varas de ropa todos los años, diciendo que eran de su religión, “obradas con la opresión, sudor y sangre de los miserables indios”. Usaba su mano de cura y lo asistían cuatro religiosos.

Denunciaba Guayna Piric que haría año y medio, pasando el puente del río de la ciudad, a la hora de la oración y dirigiéndose a su casa, lo hirieron en la garganta que fue un milagro se salvase, sin que precediese otra causa que el tratar la defensa de sus indios. No se atemorizó por eso, sino que con nuevos bríos siguió su defensa tan justa.

La cédula contra Bara no se cumplió, pues este seguía en sus negocios valiéndose de diligencias con las autoridades y aumentando la desesperación de los indios. Al tiempo, el curaca alababa el apoyo que recibía de algunas personas en los tribunales, como Juan de Padilla, alcalde de corte que debiera ser emulado y más bien conspiraban contra él. El otro era el Licenciado Alonso de Quesada, presbítero, que después de ser cura de indios en diversas doctrinas por más de 16 años, dejó la última por no ver los abusos, pretendiendo que no les lleven derechos en el oficio del gobierno y los defendía en todos los tribunales. Lo habían perseguido de manera que lo tenían en la última miseria. Quesada elaboró un memorial donde refería las miserias de los indios y el remedio que se necesitaba y no se había conseguido que lo recibieran y era posible que no se remitiera al rey como pretendían.

Muchos caciques fueron a Lima a representar sus trabajos, seguros de enternecer al rey, pero se les impedía este recurso y uno de ellos que había de ir a la corte en demanda de esto, don Cristóbal Tiesi Lunato, cacique principal y gobernador de la provincia de Chinchaycocha, “estando prevenido para escapar

como pudiese, siguiendo este viaje, habrá dos meses que murió” aumentando la desesperación de los indios, pues era “capaz y de buena recomendación”. En su nombre se dio el memorial y se daría orden para que fuera a manos del rey.

Abunda en la desesperación de los indios, que preferirían ser esclavos a quienes sus amos cuidan como caudal y no vasallos maltratados por quienes deben defenderlos, y propone algunas otras medidas de reforma como que se hagan dos oficios de gobierno en defensa de los indios.

El escrito del cacique de Margos nos confirma el hecho de que los señores de provincias indígenas hicieron de Lima un centro de llegada para gestionar sus derechos. Allí se reunían y debatían, se vinculaban con oficiales como Padilla y religiosos como Quesada, un compañero de ruta que veremos, elaboró el memorial que Runa Atoc debía trasladar a España. Las gestiones de estos jefes indios no eran fáciles y más bien estuvieron llenas de peligro, como el relato de Guayna Piric indica y la muerte de Runa Atoc certifica.

En los mismos días que se firmaban en Lima memoriales de indios que reclamaban por los abusos incrementados sobre sus personas, en Guamanga tres caciques firmaron otro memorial el 14 de noviembre de ese año 1662: Juan Chilingano Atagualpa Ynga, gobernador y cacique de la ciudad de Guamanga, Tomás Ataúge Tupa Yupanqui Ynga, gobernador y cacique de la ciudad de Guamanga y Benito Ramos, cacique y gobernador del pueblo de Guamanguilla. Los guamanguinos eran caciques de dos parroquias indias de la ciudad y don Juan Crisóstomo Chilingano era hijo legítimo de Juan Chilingano Atagualpa Inga, nieto de Domingo Oacanh Atagualpa Inga y descendiente del emperador del Perú. En el pequeño memorial, anuncian que Atagualpa pasaría a España a representar los maltratos que recibían, como efectivamente lo hizo, a la vez que solicitó le dieran el cargo de sargento mayor de los indios de la ciudad, según consta en la consulta que se hizo al respecto en Madrid el 13 de agosto 1664.<sup>27</sup>

Terminemos el elenco de memoriales con otro hecho en Lima el mismo 29 de noviembre de 1662 por los caciques agrupados. Remiten el memorial de Cristóbal Ticsi Runato (Runa Atoc) de Chinchaycocha que había fallecido en Lima hacía dos meses. El escrito contiene mucha parte de los trabajos y miserias de los indios. Esta vez confirman que lo dispuso y dictó el licenciado Alonso de Quesada, presbítero “con las grandes noticias y experiencias que tiene de lo que padecen los indios y con el celo de la defensa que les hace”. Esta vez, los curacas que se reunían en Lima estaban abonando a su mentor Quesada a quien recomiendan, por el memorial en cuestión y por un libro que al respecto escribió y presentó ante el virrey Conde de Santisteban pidiendo licencia para imprimirle, para que llegase a

27 AGI, Lima 17. Crisóstomo relató que su padre Juan había sido quien aderezó el puente de Guatata “por donde pasa la más de la riqueza de Potosí”. El documento fue publicado por Oberem (1981).

manos de su majestad y de sus consejos. Firmaron algunos del grupo ya conocidos como Diego Lobo, cacique de Olmos; Carlos Apoalaya, cacique de Hananguanca; Juan Guayna Piric, cacique de Margos; y dos compañeros más, Alonso Chaupis Guaranga gobernador de algún pueblo de la sierra de Lima y Diego de Agüero de Escaluna Quiyavilca cacique de Yauyos, que llevaba por nombre el del abogado procurador de indios en Madrid.

Esta fue una campaña concertada que tuvo su centro en Lima y, como objetivo, llegar a la corte metropolitana. Juntaba reclamos individualizados por provincia e incluso alguna gestión personal como la del inca arequipeño Melchor Atauche. Respondió a la coyuntura del memorial de Padilla, que tuvo el aprecio de los curacas y contó con la asesoría de Alonso de Quesada, un presbítero de peculiar trayectoria que logró incorporarse a la Junta de tierras y desagravio de los indios para elaborar un listado de los reclamos y que operó como un defensor *ad hoc* con ellos.<sup>28</sup> Ya no estamos en la etapa de la ventriloquía. Quesada era un compañero de ruta, los documentos los dictaban los curacas y ellos mismos eran capaces de hacerlos por sus propias manos. La campaña solo fue un primer paso, el siguiente fue llegar por fin a los propios pies de su majestad y representar en su presencia las vejaciones que sufrían y pedirle mercedes. Para ello se destacaron caciques gestores que fueron a operar en la metrópoli como corresponsales de sus pares en la capital virreinal.

### ***Los gestores en Madrid***<sup>29</sup>

Una carta grupal de 1663 anunciaba al rey de la llegada de un emisario de los señores de indios del Perú residentes en Lima. Luego de hacer una difusa presentación de la alteración de los ánimos de los indios del reino, en todo se remitían al informe que hiciera en la corte don Antonio Díaz de las Cuevas Collatopa, descendiente de los hijos de Guaynacapac que, con riesgo de la vida, dejando su mujer e hijos, iba en nombre de todos a los pies del rey.<sup>30</sup>

Efectivamente, diciendo que era cacique de Cajamarca y de noble stirpe incaica, don Antonio, que pasaría luego a la memoria y la historia como Collatopa, se embarcó a España en 1662 y presentó un extenso memorial de agravios en

28 Quesada fue perseguido por su militancia en las gestiones indigenistas y pretendió ir él mismo a la corte del rey. Los entretelones y su nombramiento para organizar los expedientes de tierras observados por los indios se encuentran en AGI, Lima 277. Algo de su actividad no ha pasado inadvertida gracias al estudio de José de la Puente Brunke (1992).

29 La denominación de caciques gestores se debe a la obra pionera de Franklin Pease (1999).

30 Memorial firmado por Lope Joseph Mayta Capac Tito Atauchí, Nicolás Noyo Chumbi, Francisco Pilco Guaraz, Melchor Atauche Tupa Cusirimache Inga, Juan Rodríguez Pilco, Juan Curi, Bartolomé Xulca Poma y Francisco Ninalingon (AGI, Lima 17).

1663.<sup>31</sup> Se presentó en nombre de todos los indios del Perú y acompañó su memorial con cartas de sus representados. Elogiaba la magnanimidad de los monarcas que paternalmente ordenaban se proteja a sus vasallos, pero la vida de los miserables era de un continuo malestar, por los trabajos en los obrajes, los tratos de los curas, las mitas y el ensañamiento de los corregidores y jueces que en presentando protestas los acosaban y perseguían.<sup>32</sup> El documento de Antonio Collatopa se consultó en Madrid el 17 de marzo de 1664. En mayo, el fiscal informó que eran muchas las cartas que se habían presentado al respecto. Los papeles que se referían al tema del buen tratamiento y enseñanza de los indios estaban concentrados en manos de los funcionarios que veían el tema por el memorial de Padilla y por otro presentado por el agustino Juan de la Madre de Dios. Decía que eran muchas las cédulas de protección, pero que se ve que no se cumplían y que por el memorial de Padilla se ordenó se hiciese una junta que resolviera el asunto, pero que se apreciaba también que no daba los frutos esperados. Propuso que se viera el tema en el Consejo y que se amoneste a los funcionarios que no se habían aplicado como debían. El Consejo de 5 de julio de 1664 acordó dar cédula para el virrey amparando a Collatopa. En esa sesión se vieron los memoriales de Collatopa y del agustino fray Juan, lo mismo que “algunas cartas de diferentes indios” que se quejaban de las vejaciones que recibían. No sorprende la tibieza de la evaluación de los funcionarios, que se reafirmaron en que todo estaba prevenido y lo que faltaba era que se cumpliera. Mandaron que se apremie al virrey, que se recuerde la junta mandada a formar y que se reúna dos veces cada semana con asistencia del oidor más antiguo, el fiscal más antiguo, el protector y, si estuviera allí don Juan de Padilla, que entrara también, aunque ya estaba jubilado. Asimismo, que se diera cuenta y se invite al obispo de anillo para que tenga cuenta de lo que resultare contra los curas.

Por el mismo tiempo del memorial de Collatopa, se vio el de Fray Juan de la Madre de Dios, religioso recoleto de San Agustín de Lima, en Madrid, a 27 de junio de 1663. Escribe este representante que pasó a España de camino a Roma para negocios espirituales de su orden y antes exponía los daños que recibían los indios, particularmente de los obrajeros que los hacían trabajar los días de fiesta, no les pagaban sus jornales, les vendían cosas que no necesitaban por altos precios y luego los devengaban con trabajo haciéndolos esclavos de quedarse para pagarlo. Fray Juan denunciaba que, aunque los indios tenían un protector, este no los defendía. Afirmaba conocer al de Lima, al que fue a representar lo dicho y se enfadó. Era un “portugués” decía con desdén refiriéndose a León Pinelo. Pedía que se apremie a los ministros para que cumplan las cédulas, no se les haga trabajar obligados a los indios, se publique lo que se les ha de pagar y no se les obligue a

31 Entre quienes más tempranamente llamaron la atención sobre Collatopa está Fernando Silva Santisteban (1964). No lo descuida Rubén Vargas Ugarte (1954).

32 Memorial en AGI, Lima 17 y Lima 333.

comprar ni a pagar con trabajo. Pedía se apliquen graves penas por incumplimiento de las cédulas. Lo mismo, añadía un memorial específico acerca de la necesidad de que los sacerdotes hablen la lengua general, que él había visto cómo no la sabían y no se comunicaban, de manera que las idolatrías seguían vivas y no se atajaban de manera que no se cumplía con lo que mandaban las cédulas. El fiscal, para no variar, opinó en su vista que todo esto estaba legislado en protección de los naturales, que no había nada más que hacer y que este religioso se debía recoger a su convento.<sup>33</sup>

Algunos han supuesto que fray Juan y Collatopa viajaron juntos, pero no hay evidencia de eso. El agustino era un hombre de temperamento inflamado y había tenido un conocimiento de los indios de Lima a partir de su iglesia recoleta de Nuestra Señora de Copacabana y Guía. Era un conocedor del mundo indio de la ciudad y los naturales, muchos de ellos jóvenes curacas, familias de principales, un universo nuevo con sus símbolos y murmullos, que tendrían frecuencia de trato con él. Es posible que se conociera con Collatopa. Este, aunque dijo ser cajamarquino, lo más probable es que viviera en la capital, donde, como vimos, tenía un hijo que estudiaba en el colegio de los jesuitas. Se vinculó con otros nobles curacas que residían en Lima o entre la capital y sus pueblos. El joven Días de las Cuevas viajó con el padre o lo alcanzó en Madrid, donde al parecer quedaron residiendo.

La presentación madrileña de los clamores indígenas arrojó nuevo tenue resultado, como fue la orden de que la Junta acerca del tratamiento a los indios se reuniera dos veces por semana. Fue por real cédula de 6 de agosto de 1664.<sup>34</sup> El agustino agitó el debate, pues tenía mucho empuje en las demandas que llevaba, de tenor distinto a las que representó en nombre de los indios. Por su parte, don Antonio, que logró imprimir su memorial, de mayor extensión y que recogía muchas de las denuncias de sus compañeros de Lima, no dejó otras huellas de su agencia.

Todo lo contrario ocurrió con Jerónimo Limaylla. Luego de activar con sus compañeros en juntas y firmar memoriales, elevó uno donde pedía licencia en 1662 –al mismo tiempo que los viajes de Collatopa y fray Juan– para pasar nuevamente a España a expresar “verbalmente los agravios y trabajos que sufren los indios del Perú y especialmente de su provincia”, como son las mitas de Huancavelica que causan la muerte de los trabajadores por el polvillo y el que no los empadronaran ni numeraran para regular el tributo, obligándolos a aumentar su trabajo. Decía en su memorial que ya conocía cómo era el viaje y los climas, pues en 1646 estuvo informando personalmente sobre estas opresiones que sufrían los indios del Perú. Ya vimos que, en aquella oportunidad, la etapa anterior del proceso de creación de memoria y lucha indígena, estuvo en Madrid como Ayllun Chifo y regresó como

33 AGI, Lima 17.

34 AGI, Lima 67.

Ayllon Atahualpa, para luego tomar el nombre de Limaylla como lo ha mostrado José Carlos de la Puente. Lo cierto es que sin esperar autorización se embarcó con rumbo a la corte para defender, en 1664, su supuesto derecho al cacicazgo de Luringuanca, pero en realidad, y sobre todo, a ejercer como agente de los indios ante el más alto tribunal de la corona para las Indias. Su labor fue verdaderamente amplia y representativa.

No estaba solo Limaylla en la corte, ya que un buen número de autoridades e indios principales se trasladó por entonces a Madrid. Fue el caso del guayaquileño Cristóbal Chudín Bamon que llegó a presentar un memorial impreso con sus méritos. Otro fue don Juan Crisóstomo Chilingano Atagualpa que como vimos se decía descendiente del inca del mismo nombre y ser gobernador y cacique de Guamanga.<sup>35</sup> Más social que Chudín que solo representó sus méritos, el huamanguino hizo reiterada denuncia de los abusos que se cometían contra los indios. No hacía mucho que habían partido Juan Azabache y Nicolás Flores. Don Nicolás Tolentino y Llachimoro, indio principal, pasó a ciertos negocios. Parecido es el caso de Andrés Champen, indio natural de Saña en el Perú. Por su parte, Sebastián Inquill Yupanqui, indio natural del Cuzco, también estuvo allí. Este dijo que había estado residiendo en la corte “por dilación de años” y estaba casado. También casado estuvo Flores. Varios de ellos estuvieron por años en Madrid y pidieron varias veces ayuda de costa.<sup>36</sup>

Diferente fue el pedido desde el Perú del capitán don Andrés de Ortega Lluncón, pachaca principal del pueblo de Lambayeque del corregimiento de Saña. Ya de vuelta de su gestión madrileña que analizamos antes, estaba entonces pidiendo mercedes de cargos por sus servicios. Pedro Chafo Zabana, indio principal del pueblo de Lambayeque, pidió por su parte el cargo de intérprete en su tierra. Todo parece indicar que quien orientaba y conciliaba los pedidos de todos estos naturales viajeros fue el atrevido Limaylla. Así lo demuestra un documento de poder encontrado en el caso del pleito por la oposición indígena a que se erigiera una parroquia de españoles en Cajamarca.

El poder lo tenía Gerónimo Lorenzo Limaylla que se decía cacique principal de la provincia de Jauja, “por lo que toca al derecho e interés de los indios del [Perú]”. Anoticiado del pleito pendiente en el Consejo por la erección de parroquia de españoles en el pueblo de Cajamarca, “y porque es propia habitación de los

35 Udo Oberem (1981) especialista en la familia del inca Atagualpa, encontró y publicó el memorial de reclamo por las vejaciones que sufrían los indios, firmado en Guamanga el 14 de noviembre de 1662 por tres caciques encabezados por Chilingano, descendiente del Inca. No atinó a entender que efectivamente el inca huamanguino pasó a la corte, donde presentó los reclamos indios a la vez que pidió un cargo militar indígena en su ciudad, el cual no se le concedió. Por su parte, entre las muchas interesantes contribuciones documentales de Alberdi (2013) encontramos una posible conexión entre Crisóstomo Chilingano y el cronista Guamán Poma.

36 AGI, Lima 10, Lima 17, Lima 26, Indiferente 439.

indios naturales del y cede en grave perjuicio suyo la dicha erección”, pide mande se le dé un traslado de los autos para alegar con vista de ellos “lo que al derecho de los indios convenga”. Para intervenir presentó el poder en noviembre de 1668. La escritura fue otorgada ante Lázaro Ortiz de Peralta, que era escribano de Trujillo, pero fechada en Los Reyes el 30 de noviembre de 1666 por don Gerónimo Puiconsoli, cacique principal y gobernador de los pueblos de Jayanca, Morrope y Pacora de la provincia de Zaña y Chiclayo; don Lucas Tancun, cacique principal y gobernador del pueblo de Olmos del corregimiento y provincia de Piura; don Andrés de Ortega Llundon, pachaca principal del pueblo de Lambayeque; y don Valentín Azabache, asimismo pachaca principal del referido pueblo; los cuatro del obispado de Trujillo y a quienes se sumaba Juan Bernardo Calderón, cacique principal y gobernador del repartimiento de Tarma, todos “por si y en nombre de los demás naturales de las provincias del Perú”. Limaylla exhibía una delegación con todas las cláusulas necesarias de libre y general administración para que pudiese seguir y defender en sus nombres cualquier pleito movido o que se les moviese en la corte real de Madrid, “introducir todas las demandas y pretensiones que convengan a la utilidad y conveniencia de los indios naturales de sus gobiernos y corregimientos, presentando peticiones y memoriales y haciendo todas las demás defensas y diligencias que convengan”. El poder era así de general y, además, otorgado para que presente los papeles, cartas y demás recaudos que con el poder le remiten y pida y suplique que restituya en su plaza de alcalde del crimen a don Juan de Padilla que había sido promovido a México, “por cuanto el dicho Licenciado don Juan de Padilla es la persona que nos ha amparado en nuestras causas y miserias que hemos padecido y padecemos y las que recelamos padecer”.<sup>37</sup>

Además de obtener la merced de restitución para Padilla, le encargaban que “conforme a la instrucción y memoria” que le remitían, pidiera que se despachen las cédulas necesarias para que los “capítulos, quejas y querellas que se dieron contra los corregidores, encomenderos, justicias mayores y sus lugartenientes, curas y doctriberos” sean tomadas en cuenta en las residencias que han de dar, pues muchos que han sido capitulados y querellados, tomándose información sumaria de los agravios que se padecen por los tribunales superiores, todo se remite a la residencia que le toma el sucesor que por no incomodarse con su antecesor y ver por sus propios intereses, no hace justicia y veja más a los naturales. Y ya puestos, una vez que especifican su pedido a favor de Padilla y, específicamente, en torno a los corregidores, le dan poder para que pida lo que convenga a los naturales. La escritura viene certificada el 1 de diciembre de 1666 por los escribanos de Lima, avalando al escribano Ortiz y en Madrid, a 5 de mayo de 1668, Limaylla presenta el poder y se apoya en dos procuradores del Consejo.

37 AGI, Escribanía 516A.

La representatividad de los firmantes del poder que tenía Limaylla para ejercer de agente de “todos los naturales del Perú”, no es suficiente desde luego. Pero el indio gestor, apelando a su propia experiencia y a las gestiones de todos los que hemos referido en este análisis, se avocó a presentar diferentes iniciativas a favor de su nación, además de procurar ganar su litigio personal que tenía perdido en la corte limeña. Más que el delegado Collatopa, el pretendido Limaylla fue el gestor indio por excelencia del siglo XVII.

Jerónimo se mantuvo en la corte por varios años más, a pesar de las instancias que se hicieron para que regresara. Recibió decenas de ayudas de costa, desde el 21 de agosto del año 1664 hasta el 24 de diciembre de 1677. Hasta esa fecha se le habían dado 25, así en efectos de la Cámara como en gastos de estrados, que todos importaron 8870 reales de vellón. A pesar de que su presencia era molesta, se mantuvo con él un trato muy condescendiente, prohibiendo que se usara la fuerza o se le compeliere a nada. El 15 de julio de 1677 volvió a pedir ayuda para imprimir dos memoriales convenientes al servicio del rey y de los naturales. Decía que llevaba trece años allí, a donde vino en seguimiento del pleito por su cacicazgo que duró 7 años y habían pasado seis desde su finalización, como indio noble, como cacique de su provincia y por poderes que tenía de los demás caciques del reino para que los represente en la corte. Tenía hechos, decía, dos “papeles de mucha consecuencia” sobre los padecimientos de los pobres indios. Pidió que le dieran ayuda para la impresión y si no fuese posible, a cuenta de las cajas de comunidad de los indios de aquel reino.<sup>38</sup> Pudo imprimir los dos largos memoriales, siempre sobre los malos tratos que recibían los indios, particularmente de su provincia y otro para que se fundara una orden de caballería para los descendientes de los incas y Moctezumas, bajo el nombre se Santa Rosa.<sup>39</sup> En un momento, además de proclamarse como representante de todos los indios del Perú, “como Poder Teniente de los demás caciques gobernadores de las demás provincias del dicho reino y a quien toca mirar por el alivio y conservación de los indios” lo hace de “todos los demás de la Nueva España”.

Con fecha de 1 de setiembre de 1669 hubo otra carta colectiva de caciques dirigida al rey y su Consejo. Fueron seis señores los que la firmaron. Encabezados por Rodrigo Rupaychagua, cacique principal en Guamantanga, en Canta, desde 1642 y su hijo y sucesor Juan de Guzmán Rupaychagua; los hermanos Francisco Flores y Pedro Bentura, hijos de don Marcos Pérez, gobernador que fue de los indios de las fronteras de los Pillaos y Chinchao, que sucedieron en la gobernación por muerte de su padre; Juan Alberto Chuquiyauri, cacique principal de las cuatro pachacas (Tienas, Porcas, Churin y Caro) de los Guamalíes desde 1664 y nuestro

38 AGI, Indiferente 640.

39 AGI, Lima 12.

conocido inca arequipeño don Melchor Ataoche Cusi Rimache Inga. Se irrogaron una representatividad general y dijeron que eran “los caciques principales, curacas y gobernadores de los pueblos de indios naturales de este reyno del Pirú”. Denunciaban las “increíbles molestias” causadas por la codicia de corregidores y gobernadores que compraban sus oficios y buscaban devengar su inversión, teniendo a los indios como esclavos. La carta se sumó a otras que se habían escrito al percibirse una campaña contra el nuevo virrey, conde de Lemos, al que estos naturales tenían como una esperanza de cambio. Poco antes, en enero de 1668, otro cacique, don Pedro Casquina, de Condesuyos y de la villa de Arequipa, escribió por su cuenta para que el rey no tomara en cuenta misivas contra el conde que era un mandatario que velaba por los indios como ningún otro virrey. Denunciaban las cuantiosas ventas, a elevados precios, de vino por parte de los corregidores, con las que hacían crecidas ganancias. No lo hicieron presente porque esas denuncias se tornaban en su contra, ya que los corregidores se “abroquelaban con decir que somos borrachos e idólatras”. Ellos se proclaman todo lo contrario como verdaderos católicos. Pidieron que se diera orden de que los oigan y los defiendan para que todo vaya en aumento, pues “los vasallos se desentrañan por su rey cuando ven que sus ministros los tratan con amor”.<sup>40</sup>

La representatividad general de los firmantes del memorial encabezado por Rupaychagua era la misma que Limaylla pretendía tener en la corte del rey. El memorial lo tramitó el propio Jerónimo Lorenzo Limaylla, quien, además, elevó con este una instancia que se vio en el Consejo del 29 de julio de 1670, en la que exponía que: Cristóbal Cricapusa, cacique principal y gobernador de los Angaraes; Pedro Casquina, cacique principal de la villa de Arequipa y Condesuyo; Juan Tomala Guzmán, cacique principal y gobernador de las parcialidades de Santiago de Guayaquil y pachaca del pueblo de Bamba; Rodrigo Rupaychagua, cacique principal y gobernador de Canta, corregimiento de Guamantanga; y “demás caciques y gobernadores del reyno del Pirú”, le habían escrito y remitido la carta que acompañaba a su memorial agradeciendo el nombramiento del virrey, conde de Lemos.

El punto de las idolatrías es muy importante, además de la agitación política a favor del virrey. John Charles (2003) menciona a varios exalumnos que fueron acusados de hechicerías e idolatría a la vez que resistieron competencia por sus cacicazgos de otros comuneros. Entre los más importantes se encuentra Rodrigo de Guzmán Apo Rupaychagua, el cacique de Huamantanga, en quien dicho autor se detiene y dedica un artículo completo (Charles 2007). Don Rodrigo, fue otro activo creador de conciencia política indigenista entre los señores de indios. Fue capitulado entre 1656 y 1669 acusado de idolatría, pero logró su liberación al final (Charles 2003: 303). Es un arquetipo de estos caciques memorialistas de mediados

40 \_\_\_\_\_ AGI, Lima 11, inspiración del título del artículo citado de José de la Puente Brunke (1998).

del siglo XVII. Se le acusó de ser custodio del ídolo Guaracani y enfrentó un sonado caso de idolatría. En el mismo periodo, fue acusado de usurpador del cacicazgo por familias rivales, mientras también en la localidad, tuvo serios enfrentamientos con los mercedarios que lo tenían por hechicero. Los fiscales de la idolatría no dejaron de percibir el uso que hacía del apelativo de Apo que “no lo tiene de sus antepasados”. Decían que lo usaba con sus indios y no con las autoridades, para fortificar sus lazos con las deidades regionales. A la vez que es acusado, el cacique replicó acusando a sus adversarios. Además de encabezar el memorial de quejas de 1669 que enviaron a Limaylla, ya antes se había vinculado con un agente indígena en la corte, como vimos al presentar la gestión pionera de Carlos Chimo en 1646.<sup>41</sup>

Pero, además de estas actuaciones de representación política y agencia indígena, la más atrevida gestión de Jerónimo fue presentar el memorial impreso:

MEMORIAL QUE PONE A LOS REALES PIES de nuestro gran Monarca Carlos Segundo, Rey de España y de la América, DON GERONIMO LORENZO LIMAYLLA, INDIO Cazique Principal y Gobernador de la Provincia del Valle de Xauxa, del Repartimiento de Luringanca, en el Reyno del Perú. PARA QUE SU MAGESTAD SEA SESVIDO (SIC) DE mandar instituir, para los Indios Nobles, en quienes concurren las calidades expresadas en él, una Caballería u Orden a semejanza de las Militares con que se obviarán los inconvenientes graves que hoy se experimentan, y será de alivio, honra, y perpetuo reconocimiento para aquellas Naciones, y de gran consecuencia en útil de los Reales haberes, por las circunstancias que se reconocerán en él.

Sus actuaciones son de la mayor importancia, porque resumen y continúan las de sus antecesores, porque buscó representar y agrupar las distintas iniciativas que se originaban en el Perú, de las que fue parte firmando los memoriales que salieron de las juntas de los indios principales y porque preludiaba las luchas legales, los memoriales y los discursos que seguirían en adelante, en los que el reconocimiento del honor e hidalguía y la igualación de los naturales y peninsulares, serían idea y objetivo central.

### ***Cuando la paciencia no alcanza cunde la desesperación: las confabulaciones de 1666***

Lo infructuoso de las campañas legales y de la normativa a favor de los derechos de los naturales se hizo patente en la crucial coyuntura de la década de

41 Lo colaciona también Gose (2008: 259).

1660. Una parte importante de las vanguardias indígenas que actuaban en Lima y las redes cacicales que se tejieron a su alrededor, se inclinaron desesperadamente por alzarse contra los símbolos de su opresión y proclamaron que había que matar a los españoles y volver a un tiempo antiguo idealizado como arcadia de libertad. Al parecer, no estuvieron entre los conspiradores aquellos líderes de los que hemos dado cuenta, pero sin duda que ellos no eran ajenos a lo que pasaba y varios estuvieron implicados en las juntas que se llevaron a cabo en la capital virreinal y en muchas provincias. La campanada de alerta se produjo en 1663 cuando indios enardecidos, alarmados por los rumores de que serían esclavizados y sus caciques privados de sus mandos, atacaron un obraje y proclamaron que matarían a los españoles. Ocurrió en Churín, provincia de Cajatambo, territorio que llevaba años de crispada actividad indígena.<sup>42</sup> A las puertas de Lima, pero también lejos en Tucumán, donde un pintoresco aventurero había desatado ilusiones atávicas entre los indios, la intranquilidad era manifiesta. En distintos puntos del reino, los indios, que se cansaban de elevar sus protestas ante las autoridades virreinales, en tribunales *ad hoc* creados por la agitación que se vivía, cayeron en la desesperación y el desconsuelo. Fruto de ese malestar y en consonancia con el miedo que entre los españoles y poseedores de los recursos naturales y de las cuotas forzadas de trabajo se había desatado, fue descubierta una enraizada y larga conjuración entre los indios de Lima a fines de 1666.<sup>43</sup> La historiografía andinista del siglo XVII ha dado cuenta de este momento desde diversas perspectivas, pero siempre basándose en algunas fuentes fragmentarias que todavía pueden explorarse más detenidamente y completarse con algunas más que dan luz a estos sucesos.

Las dos piezas básicas que nos informan de la debelación del concierto indígena para alzarse, ya fueron citadas por Vargas Ugarte (1966: 303-304).<sup>44</sup> Se trata de una carta de Cristóbal Laredo Treviño sobre los sucesos y la de la propia Audiencia gobernadora en ausencia de virrey, que ordenó la represión de la conjura, ejecutó a una decena de implicados y persiguió a otro número importante

42 El motín de Cajatambo lo fue a debelar el licenciado Fernando de Velasco y Gamboa en tiempos del Conde de Santisteban y los indios se resistieron por “haber oído decir que se había dado cédula para reducirlos a esclavitud y sustraerlos de la tutela de sus caciques”. En AGI, Lima 10, consulta acerca del memorial que Velasco Gamboa presentó pidiendo honores para su hijo en virtud de sus méritos de 25 años de servicio en audiencias, la última la de Lima donde en 1663 por orden del virrey salió a pacificar a los indios andajes de la provincia de Cajatambo “que se habían levantado llevando gente de guerra” y llegado para remediar la situación, le quemaron la casa y le robaron lo que tenía, a pesar de lo cual siguió su misión y redujo a los indios, castigando y dejando en paz la provincia. La petición fue presentada en 1667. Sobre esto hay artículo de Hugo Pereyra (1985).

43 Di cuenta de esta situación en un trabajo que tuvo una amplia difusión (Glave 1986). Allí relacioné estos y otros acontecimientos que coincidían en el tiempo, de manera que se manifestaba una situación crítica en el conjunto del virreinato.

44 Son las mismas fuentes que usé en Glave (1986, 1989 y 1998).

de cómplices.<sup>45</sup> Era febrero de 1667. Esa información, junto con la relativamente extensa mención al suceso que dejó plasmada en su *Diario* Josephe Mugaburu (1918: 130-132), han sido la base de las descripciones repetidas del suceso.

El punto que ha movido las interpretaciones tiene que ver con lo adecuado o exagerado de la represión y si es que hubo materia para pensar en un levantamiento o fue también una exageración. Los historiadores que han vuelto sobre los sucesos no han avanzado mucho a lo que propuso Vargas Ugarte. Su relato concuerda con la opinión de Laredo Treviño sobre el abuso que significó la ejecución de los indios, da cuenta de la traición interesada de Diego Lobo y concuerda con que los indios lo que hicieron fue denunciar abusos, instados por la junta que se mandó formar por el debate indigenista abierto. Refiere el *Diario* de Mugaburu que es el que se hace eco de los “miedos” de la población blanca, que daba crédito a rumores de asaltos de los indios y estaba espantada por la coincidencia de varios temblores de tierra. Apunta también el dato que dio la Audiencia en su despacho, acerca de los incendios de obrajes en Cajatambo, antecedente de estos sucesos descubiertos a fines de 1666 en Lima y a principios del año siguiente en diferentes pueblos de la sierra. Entonces, los indios se dejaron llevar por rumores difundidos entre ellos sobre esclavizarlos, que era lo mismo que al parecer se decía en las juntas de Lima, así que Vargas Ugarte concluye: “como ve el lector, en todo esto no había sino un desfogue de los indios oprimidos y vejados”.

La imprescindible carta de Cristóbal Laredo Treviño está fechada en Lima a 16 de febrero de 1667. Al margen dice que se suplica que se lea por su importancia. Hay que tener presente la trayectoria de Laredo Treviño: fue protector general de los naturales en Potosí, en la época de la mayor agitación contra la mita –que coincide con la campaña de memoriales que estudiamos arriba– y ayudó a elaborar la “petición grande” que respecto a los problemas de la mita presentó el cacique Gabriel Fernández Guarache justamente en esta coyuntura (Choque Canqui y Glave 2012). Los caciques de las provincias mitayas de Potosí escribieron en 1660 que Laredo había sido un protector aliado que los defendió de los azogueros, como no lo hicieron otros.<sup>46</sup> En otro memorial de 1661, los indios manifestaban que era Laredo su protector, que entonces estaba en Lima, quien podía informar al virrey sobre las vejaciones que recibían. Terminaban diciendo que Laredo Treviño: “tanto ha padecido por defender a los pobres caciques e indios sin interés ninguno a costa de su vida, sin llevarnos un cuartillo por nuestras defensas y muchas veces pagando de su casa los letrados por que nos despachasen y vernos tan pobres”.<sup>47</sup>

Esa trayectoria es la que llevó a las autoridades a pedir su opinión. Así, Laredo advertía que, si seguían los abusos, los indios perderían la paciencia y obediencia;

45 AGI Lima 17.

46 AGI Charcas 266, N° 42.

47 AGI Charcas 59.

que se les vejaba y no se les atendía, que los corregidores y poderosos entonces los presionaban más. Con ese panorama, opinaba que la Audiencia procedió mal y generó más resentimiento, que se sabe que se actuó porque llevaban adelante una campaña de protesta, ajusticiando a varios de los que escribieron memoriales que, como no los atendían, mandaron dos indios acompañando a don Juan Cornejo, visitador que fue de la Audiencia y por desvanecer estas quejas les fulminaron la acusación a la que se opuso el protector general, pero en solitario sin poder enfrentar a quienes querían reprimirlos. Terminaba apelando a que los indios no se juntaban con afán violento por su “temperamento pusilánime y obediente”.

Laredo no dejó de mencionar el papel del delator Lobo, a quien le dieron dinero en premio y lo alentaron a viajar a España para pedir un hábito, pero que este mismo Lobo, “si el delito tuvo cuerpo”, fue el que de su puño y letra escribió las proposiciones que entre ellos se dispusieron, adiestrándolos y alentándolos como más entendido y de sobrado ingenio, aunque disimulado. Como hemos visto, en efecto, Lobo estuvo en el elenco de indios memorialistas de 1662. Su enfado provino de que se le quitara el título de Capitán General de la facción y se le diera solo el de escribano. Dice que llamó a un hijo suyo de Cajamarca y luego lo retiró cuando supo su desbancada y que esto se comentó y divulgó, pues los indios “son poco cautos especialmente estando como acostumbran los más de ellos embriagados”. Es decir, que hubo un “acuerdo” o “facción” como el mismo Laredo llama, pero insiste en que no hubo cuerpo de delito, pues en los corregimientos donde se supone que se mandaron las noticias y proposiciones, no había habido ninguna denuncia de alteraciones. Su carta, como veremos, la escribió desconociendo lo que entonces estaba pasando en las provincias vecinas de Lima, que desdirá lo que pensaba el protector potosino.

En febrero de 1668 en el Consejo, al evaluar el parecer de Laredo, el fiscal no le dio la razón. Dice el parecer del fiscal que los autos de la Audiencia, las declaraciones de testigos y las confesiones eran lo suficiente para saber que hubo conspiración fraguada con mucha anticipación y que no era correcto afirmar que hubiera bastado con el castigo de dos indios como lo proponía, pues más bien ha sido poco lo que determinó la autoridad con los ocho ejecutados. Eso sí, descalifica que se haya dado mil pesos a Lobo, que estuvo conspirando. Hubiera bastado con perdonarle la falta por su colaboración.<sup>48</sup>

48 AGI, Lima 17. Hay duplicado del parecer sobre las cartas de Laredo y de la Audiencia en AGI, Lima 10. Allí se incluye una “Relación de los autos que se fulminaron en la Audiencia de los Reyes sobre el lewantamiento que yntentaron hazer diferentes yndios residentes en aquella ziudad para lewantarse con ella”. Extractamos algunos pasajes que dan más referencias a lo que pasó en esas semanas entre fines de 1666 y febrero de 1667. En noviembre de 1666, Diego Lobo, gobernador de los indios forasteros de Cajamarca, participó a Diego de León Pinelo, fiscal protector de los naturales, cómo un indio del que ignoraba su nombre, intentaba junto con otros caciques e indios levantarse con la ciudad. Le encomendaron que averiguara quiénes eran y así lo hizo; luego dijo

Por su parte, el 16 de febrero de 1667, mientras gobernaba la Audiencia de Lima, dio también cuenta de la conjuración hecha por “los indios de la ciudad y forasteros” para el levantamiento que intentaron y tenían dispuesto para el día de Reyes de 1667.<sup>49</sup> Señala la denuncia de Diego Lobo, natural del pueblo de Santo Domingo de Olmos, repartimiento de la Corona y gobernador de los indios forasteros de Cajamarca, al protector Diego de León Pinelo, la junta llevada a cabo en el sitio llamado Remanganaguas. Todo el relato de la treta fraguada con Lobo hasta la captura de Ordóñez y de Andrés Arenas, indio zapatero, y ambos capitanes del número de las compañías de los naturales, sugiere que llevaban seis años de “pláticas”. Mencionan el suceso de Cajatambo de 1663, que dijeron allí los indios capturados que se habían de levantar y que para ello estaban convocadas muchas provincias, de lo que dio cuenta el virrey, conde de Santisteban. Piensan que los indios podían creer en la convocatoria no tanto porque creyesen en la cédula supuesta que les quitaba los caciques y que los reducía a esclavitud, pues las repetidas a su favor eran muchas, sino porque estaban apremiados por los abusos de los corregidores de los que se había dado repetida cuenta, como lo hizo la Audiencia en carta despacho de 3 de junio de 1666.

Esa situación de los indios del campo no era el caso en Lima, donde los indios vivían “acomodados y protegidos” y los virreyes los habían “honrado formando

---

que era Gabriel Manco Capac que tenía dispuesta una junta en el sitio que llaman Remanganaguas. Fue a la junta del 8 de diciembre y avisó de la determinación que tenían. Luego lo convocaron para otra el día 15, a la que asistió y tuvo lugar en casa del indio maestro sillero Juan Ordóñez, donde resolvieron mandar convocatoria a las provincias de arriba con papel que llevaría Juan Bautista de Jesús, indio. Los convenció que esperaran hasta el 17 que se convocó otra junta en casa de Ordóñez, de manera que se les podía prender por sorpresa. Habiendo constatado que, aunque era verano, cuando los indios disminuyen su asistencia a la ciudad, se notaba una gran afluencia de naturales, lo que aumentó el recelo. Un religioso de la Compañía también les previno de la gravedad del asunto, por lo que sin esperar dieron orden el 16 para capturar a Ordóñez y a Andrés de Arenas y formar cabeza de proceso iniciando las averiguaciones. Se encomendó el asunto a Diego Cristóbal de Messía, quien capturó a los dos indios y a otros, se incautaron documentos como las convocatorias firmadas para las juntas de 8-14 y 15 de diciembre, a las que asistieron 50 personas. Frente a un crucifijo, juraron que lo que intentaban era permitido “por ser defensa propia y restaurar lo padecido, ofreciendo no ajar ni violentar las cosas divinas sino venerarlas con más adoración”. Lo que buscaban era remediar la violencia que padecían sus hermanos, los indios, y pusieron por intercesora del suceso a la Virgen de Copacabana. Hacia seis años que se había “engendrado” esta intención. De resultas de las confesiones que tomó Messía, se supo que la “voz que esparcieron” era que había cédula para declararlos como esclavos y a sus caciques y echarles hierro y hallarse padeciendo las vejaciones que les hacían los españoles, para cuya redención tenían previsto levantarse con la ciudad, apoderarse de la sala de armas del Callao y de palacio de Lima por la poca guardia con que la tenían. Hecho todo, hubo 7 convictos y confesos, uno convicto y 32 reos condenados a la misma pena en rebeldía. A Diego Lobo se le premió con los mil pesos, exención de tributos a él y su familia y derecho a usar traje de español, espada y daga. Se informó, por carta de 16 de febrero de 1667, que dio vista el fiscal. Firma el extracto Leonardo del Valle en Madrid a 12 de enero de 1668.

49 El expediente también en AGI, Lima 17.

compañías en forma de batallones con sus capitanes y oficiales, entregándoles armas de fuego y otras con las que se han ejercitado en todos los alardes y acciones públicas”, lo que efectivamente hemos estudiado líneas arriba sobre la irrupción de un nuevo escenario de indios urbanos organizados en escalones militares. La Audiencia afirmaba que esto puede haber sido causa de la resolución que tomaron, lo que se reconoce porque los principales cabezas tenían puestos de capitanes. Así, se unieron los desesperados de fuera y los favorecidos de la ciudad. Dice que no habría que proceder ni con uno ni con otro extremo, es decir, “que ni les desesperen las molestias, ni alienten los favores y las armas”. Anotan que en este aspecto “se debe condenar el demasiado e imprudente celo de algunos cuyo ordinario decir es a los mismos indios, o a los españoles en su presencia, que vivimos en su tierra, que por qué mudan los apellidos de sus mayores en los nuestros, siendo tan calificados los suyos, y otras ponderaciones a este intento, que les mueven a maquinar estas novedades”.

Justificando su proceder, que fue criticado por gente como Laredo, advertían que si se hubiera llevado adelante el plan, se hubiera incendiado alguno de los barrios principales de Lima y se hubiera atacado a los españoles que hubieran salido a apagar el incendio

es cierto que el primer ímpetu de los agresores causara muchas muertes, heridas y atrocidades, antes que amaneciera, siendo el mayor riesgo el concurso y multitud de tanto vulgo como hay en esta ciudad de gente ordinaria, de mestizos, mulatos, negros y otras misturas, que se entiende hubiera cincuenta para cada español de obligaciones, y a bien librar, se padeciera mucho en sosegar tanta confusión.

Se trató sobre desarmar a los indios, prohibirles el uso de traje español y que se regresen a sus tierras, pero solo se verificó lo de las armas que se recogieron, mientras lo otro se iría tratando, pues “es materia que ha echado muchas raíces por el tiempo pasado”. La “criollización” de los naturales de la que hablamos antes, era ya un fenómeno irreversible.

Finalmente, en concomitancia con la coyuntura de temor hacia las actitudes indígenas, como Pedro Bohorques, el “inca andaluz” que sublevó los valles Calchaquíes, estaba preso en la cárcel de corte cuando se descubrió la conjuración y estaba concluida la causa criminal contra él, por los delitos de lesa majestad cometidos en Tucumán, y “corriendo voz” que los “indios intentaban aclamarlo por su inga” como sucedió en Tucumán. Vieron su caso en justicia siguiendo la orden del 3 de diciembre de 1665 y, por votos conformes, fue condenado a muerte de garrote en la cárcel y, después, que fuese puesto el cuerpo en la horca y la cabeza en parte pública, lo que se ejecutó el 3 de enero cuando ya se había descubierto el intento de alzamiento.

Pero lo cierto es que mientras estos informes y esa polémica contenida en ellos salían a ser presentados en la metrópoli, luego de la ejecución de los indios de Lima, un desarrollo mucho más importante se había dado en algunas provincias vecinas. La conjura se descubrió nuevamente por una supuesta confesión ante un dominico. Con eso, el gobernador de Atunjauja, Pedro de Garay abrió proceso.<sup>50</sup> El argumento de la “confesión” puede ser una circunstancia empíricamente cierta, pero no puede tenerse por válida absolutamente, ya que las noticias de Lima acerca del intento de alzamiento, la ejecución de varios de los complotados, la fuga de un líder y el rumor generalizado de que los indios estaban disponiendo un alzamiento, debían ser moneda corriente en el valle de Jauja. Eso es lo que precipitó las investigaciones y preocupación del corregidor. Lo propio pasaba en la vecina Huancavelica, donde los rumores acerca de la determinación de los indios de acabar con los españoles se esparcieron por todos los barrios como lo mostró una importante documentación descubierta por Hugo Pereyra (2010). Como quiera que sea, abierto el proceso en Atunjauja, en el pueblo de Concepción, primero llevaron a testificar a un indio llamado Juan Pérez Taquiri, a quien condujo a declarar el propio gobernador del repartimiento de Atunjauja, Juan Surichac, que estuvo siempre del lado de los españoles. A la conjura se le decía “camachico” y lo que los instigadores hicieron era “camachicar” a los indios de la provincia. Por el testimonio de Taquiri se supo que uno de los que difundía la noticia era otro indio llamado Juan Atacan. Juan decía a sus interlocutores que en Puno ya se habían alzado y que otros pueblos estaban conjurados. La consigna era “matar a los españoles” y también a los mestizos, para que solo viviesen indios con indios, volviendo a los pueblos antiguos, que no se mitara y el tributo fuese moderado. Llevado a confesar Atacan, se descubrió, mediante cuestión de tormento, que otro indio, de un *ayllo* rival al del deponente, llamado Francisco Espinoza, primo de Salvador Surichac, principal del pueblo, eje de las confabulaciones, que había sido tres años gobernador de Jauja, era quien había convocado a Atacan. Salvador apoyaba a su hermano Mateo que llevaba pleito por el cacicazgo, siendo cacique propietario, mientras que el gobernador era Juan, primo de los anteriores; todos Surichac pero rivales y con posiciones políticas y culturales diferentes, ya que unos volvían a prácticas antiguas y a Juan lo tildaban de españolizado.<sup>51</sup> Los indios se enfrentaban por *ayllo* durante los carnavales, pero esta vez, lo harían de manera ficticia, esperando que saliesen a calmarlos los españoles, entonces darían con ellos y los acabarían. Espinoza había recibido las instrucciones de la junta que

50 AGI, Lima 259, N° 11. Informaciones de Pedro Garay, 1669. Guillermo Lohmann (1946: 90-92) dio cuenta del extenso expediente, pero no se detuvo en analizarlo. Sí lo ha hecho parcialmente, José Carlos de la Puente Luna (2007: 242 y ss.).

51 Los pasajes del expediente que hablan de esto han sido analizados con perspicacia por Puente Luna (2007).

habían formado a su paso por Jauja dos caciques cuzqueños, acompañados de sus respectivos servidores, con Salvador Surichac y con el curaca de Guarochirí, Juan Nina Poma Vilca. Se dijo también que buscaron al curaca de Luringuanca, don Bernardino. Los jefes cuzqueños, especialmente don Lucas y también don Pedro Quito, venían de Lima, en donde habían buscado provisiones y hecho negocios de sus pueblos, a la vez que concertaron todo con otros indios, estuvieron un mes en Jauja desde mediados de noviembre. Don Lucas, que había sido alférez en Lima, tenía un curioso tocado a manera de corona de cura en la cabeza y era bajo de tamaño, mientras Pedro era más bien alto, con barba y “amestizado”. Ambos lucían espada al cinto y Juan estaba acompañado de su mujer llamada Inés y un hijo suyo llamado José, oficial de botonero. Todo coincide con el descubrimiento de la conjura limeña a fines de 1666, mientras que el descubrimiento de Jauja ocurrió a fines de enero de 1667. Una india, a quien galanteaba don Lucas, dijo que ellos tenían pensado hacer una “revolución del diablo”. El criado de don Lucas, un indio calcetero, comunicó a la india que los naturales de las cabeceras de Lima echarían abajo los puentes e impedirían que llegaran víveres a la capital. Pasaban con destino a Huancavelica, donde tenían concertada gente y luego se llegarían a sus pueblos para volver con miles de indios a dar con los españoles de la sierra central.

Lucas fue capturado en Huancavelica y conducido a Concepción para ser interrogado. Dijo llamarse Lucas Pariacho y ser natural de Taraco en Asángaro y Asillo, pintor y escultor de pasta, aunque confesó ser hijo de Juan Pari, cacique de un *ayllo* de Taraco llamado Chachaquisco y era sobrino del cacique de Taraco llamado don Francisco Cáceres.<sup>52</sup> Confesó haber llegado a Jauja procedente de Lima con Pedro, que dijo ser cacique del Cuzco y de su familia. El gobernador de Huancavelica también apresó a don Ignacio Callapa y Guancani, cacique nombrado de Hatun Lucana, cuando había llegado de Lima con la provisión de su nombramiento, al parecer, por coincidir su estancia en Lima con la salida de los misteriosos caciques con quienes se sospechaba que viajó y por haber permanecido en Jauja un tiempo; todos concertando el alzamiento como se había planeado en Lima. En la confesión de Salvador Surichac, este condenó en todo a don Lucas, eximió de culpa a don Ignacio y dijo que él se equivocó al dejarse camachicar por ignorante. Entre los actuados apareció una carta que Lucas tenía consigo, de su tío Francisco Cáceres, escrita antes de los acontecimientos de fines del año 1666. El gobernador de Huancavelica se la secuestró y la mandó a Jauja. Por la misiva sabemos que Lucas había estado estudiando en Lima y estando allí, para afianzar su posición, pidió a su padre y tío un testimonio de su filiación, lo que acredita que

52 Años después, el cacique de Asilo, don Bartolomé Tupa Hallicalla, fue acusado de haber participado en las juntas y confabulaciones tendientes al alzamiento, como lo estudié en Glave (1989). La presencia en este escenario de Lucas Pariacho podría tener alguna vinculación con esa acusación.

el sospechoso era de una familia de linaje noble. El cacique Cáceres, además, le escribió un verdadero memorial de agravios, en el que describía la triste situación de sus pueblos e instándole a que permaneciera más bien en Lima que regresar a sus desolados territorios nativos.

La presencia de los nobles cuzqueños agitando la provincia, nos habla de la expansión casi espontánea de las confabulaciones limeñas. De uno de los caciques no se supo nada, pues no fue habido para interrogarlo, pero Lucas Pariacho nos dijo suficiente para ver a uno de esos indios de estirpe noble, migrantes a la ciudad, dedicados a oficios para los que estudiaban y practicaban, que no perdían contacto con sus familias y pueblos y que adoptaron posiciones políticas y culturales propias de su desarraigo y de las nuevas formas de inserción en el tejido social. Lo mismo pasaría con el cacique Lucana Callapa, al que no se le descubrió nada, pero del que se sospechaba que había estado en los conciertos. Lo curioso es que el misterioso Manco Cápac, que los despachos limeños no explican por qué no fue buscado y cómo huyó, no apareciese en estos autos de Jauja.

La tranquilidad no volvió a las provincias a pesar de la rápida intervención de las autoridades de Jauja y Huancavelica. Al poco se produjo el asesinato de Pedro Nestares Marmanillo, teniente de corregidor en Huancayo, repartimiento de Hananguanca, cuando salió del pueblo con dirección al obraje de la Mejorada. Era el 8 de mayo de 1667. También quisieron matar a Francisco Marmanillo, pariente del teniente y administrador del obraje. Los autos no son tan detenidos como los de Atunjauja y no sabemos quiénes fueron los indios ajusticiados por el asesinato, ejecutado al parecer para iniciar el alzamiento que se había intentado meses antes en Hatunjauja. De los actuados se desprende que el jefe de esta asonada era Domingo Lope Antiyalon, camachico del *ayllo* Cajas de Hananguanca, cuñado de Juan Apolaya que logró huir en compañía de su hermano Domingo Apolaya o Guaynalaya.<sup>53</sup> En setiembre, los hermanos Apolaya fueron apresados y sometidos a tormento. Domingo llamaba “Juanillo” a su hermano, eran tenidos por curacas del repartimiento, aunque en realidad no estaban en posesión legítima de ningún cargo principal. Los testimonios repiten la figura de que estaban camachicados los indios de Tarma, Jauja, Luringuanca y Hananguanca, así como los de Guarochiri. Hablan de participación de “cholos” o mestizos y se difunde también la idea de que en Puno los indios ya se habían alzado.

Es curioso que, en ningún pasaje de los autos, en ningún testimonio ni bando, figure el nombre del fugado líder de la conjuración de Lima, pero en una carta de Garay a la Audiencia, de 27 de febrero, este dio cuenta de que tenía preso a Gabriel Manco Capac Inga, natural de Oropesa, que era el gran perseguido por los oidores.

53 Por Puente Luna (2007: 196) sabemos que Antiyalon o Anteyalón ocupó un tiempo el cargo de gobernador del repartimiento.

Le ordenaron que lo remitiera a Lima, pero eso no consta en los autos locales de los otros implicados ni en los informes de Lima se da cuenta de que ejecutaran a Manco Capac, que puede seguir siendo un misterio respecto a su origen y destino, tal vez una figura a manera de arquetipo.

Tenemos, entonces, a varios de los más importantes curacas de la región implicados a todas luces en una ramificada confabulación. Algunos de los personajes no fueron nunca habidos por la justicia, otros, a pesar de su “traición”, tampoco fueron ejecutados y sus familias siguieron siendo las más importantes de sus repartimientos. La evidencia de esta extendida red de cacique e indios de linaje, de los pueblos y de la capital, que se inclinaron por un alzamiento, producto de la desesperación que siguió a la campaña legal de los indios, se sostiene fuera de toda duda.<sup>54</sup> Sobre el ubicuo Jerónimo Limaylla, entonces en la corte metropolitana, hay alguna referencia en la documentación Huancavelicana. No estuvo acusado de nada, pero había participado en todo el proceso anterior. Pease (1999: 165) cita una correspondencia incautada en Huancavelica a sospechosos de haber participado en la rebelión limeña de 1666.<sup>55</sup> Aunque eran de diez años antes (1656), había cartas de Limaylla a Bartolomé de Mendoza, alcalde de Santa Ana de aquella ciudad, acusado de participar en la subversión. Cuando Mendoza declaró, el gobernador le preguntó por el jaujino a raíz de esas misivas. Mendoza depuso que se decía que Limaylla, por entonces, estaba en España. Jerónimo siguió su actividad de agencia india en la corte todavía varios años más, pasada esta coyuntura en la que una fracción de los líderes indios acudió desesperadamente al recurso del alzamiento y la violencia. La lucha legal no se cerró así, el huancavelicano Mendoza había recibido también cartas de Joseph Sulcahuaman, estas sí del propio tiempo de la rebelión y en las que le manifiesta su intención de viajar a España. Otra muestra de la práctica extendida que tuvo la lucha legal por entonces.

### ***Corolario, bandera y programa de lucha: Juan Núñez Vela y la “cédula de los honores”***

Otra biografía paralela nos lleva de nuevo al escenario de la tramitación legal de reclamos indios. El presbítero Juan Núñez Vela de Ribera fue el actor decisivo en la consecución de la gran victoria político-legal de las aspiraciones de las élites indígenas del virreinato. A sus persistentes gestiones, se debió que el año de 1697 se promulgara una real cédula por la que la corona hacía iguales en todo a los nobles indios y los hijosdalgo españoles. Desde las primeras representaciones indígenas que pedían reconocimientos y derechos, sea a título personal o colectivo,

54 Así lo sostuvo Franklin Pease (1999: 19); ver también Glave (1989).

55 Cabe señalar que esta coyuntura y la perspectiva de la forja de una nación indiana fue tema de una tesis inexplicablemente inédita, debida a Lyn Lowry (1991) y dirigida por John Rowe.

siempre fue el del honor una de las aspiraciones más sentidas.<sup>56</sup> Honor que conducía indisolublemente a las mejores posiciones y cargos públicos, civiles, eclesiásticos y militares en el reino. La historia personal de Núñez Vela fue tan peculiar y simbólica como sus ideas, elaboradas y surgidas de su biografía y experiencia, parte de una causa común de la indianidad colonial.<sup>57</sup>

Luego de una corta experiencia como religioso en la Lima de la segunda mitad del siglo XVII, Juan decidió marcharse a España a pedir personalmente un acomodo decoroso correspondiente a sus méritos. No hay en sus expedientes, instancias o memoriales ninguna certificación de sus estudios y de su ordenación, pero nadie cuestionó ese extremo. Al parecer, su carrera literaria y religiosa la hizo en Lima. En la capital virreinal buscó dedicarse a actividades que lo dignificaran y le dieran un “sitio” en esa sociedad y consta que lo intentó como maestro de escuela de niños indios.

En 1684, los indios de Lima, los nuevos indios urbanos que buscaban

56 Desde muy temprano, la corona reconoció los derechos de las noblezas aborígenes, tanto por la prédica a favor de los indios de religiosos franciscanos y del obispo de Chiapas fray Bartolomé de las Casas, como por interés político en integrar y usar esas élites nativas; así, se promulgó la ley que lo reconocía en 1557. Sin embargo, los reclamos que hemos venido analizando en este estudio, nos muestran cómo esas normas no se cumplieron y solo fue en 1697 que se vino a reconocer nuevamente la hidalguía y los derechos de acomodo en república y por estatuto de nobleza. Ver al respecto Luque Talaván (2004).

57 El rastro de Núñez Vela y la “Cédula de los honores” fue descubierto y señalado hace muchos años, aunque solo recientemente se han hecho estudios más profundos sobre lo que significó su gestión. La cédula fue recogida por cedularios y estudios de ellos, pero fue Waldemar Espinoza (1960: 249-250) quien dejó constancia de su importancia; estudió la saga de los reclamos que inspiró y señaló que se trataba de una historia por escribirse. Unos años después, Olaechea Labayen, que lo descubrió en sus estudios sobre el clero mestizo e indígena, publicó un artículo dedicado al personaje y su gestión (Olaechea 1974). El autor siguió estudiando la importancia de la cédula y las varias gestiones de Núñez Vela, como se puede ver en Olaechea (1977). Paralelamente, Antonio Muro Orejón hizo un estudio, con la ayuda documentalista de Carlos Díaz Rementería, sobre la gestación de la cédula (Muro 1975). Allí se transcriben *in extenso* parte de los documentos presentados por Núñez Vela y los emanados por el Consejo de Indias. Ya más moderno y con mayores pretensiones interpretativas, encontramos el trabajo de Buntix y Wuffarden (1991), que estudiaron las cartas impresas del presbítero mestizo, gracias a las copias que tomó de ellas en Sevilla Hugo Pereyra, en un precursor trabajo que, por su originalidad y perspicacia, luego fue retomado ampliamente por diversos autores. Wuffarden firmó de manera individual un estudio algo más amplio sobre la iconografía inca en el cual repitió brevemente lo adelantado en el artículo anterior (Wuffarden 2005). El trabajo más informado, y que incorpora el capítulo de Núñez Vela en el conjunto del proceso de cristianización de la población indígena y su significado, es el de Juan Carlos Estensoro (2003). Alcira Dueñas (2010) incorpora el capítulo en su elenco de escritores que plantearon reivindicaciones indianistas, pero solo sigue y al pie lo que propone Estensoro y refiere los desarrollos originales de Buntix y Wuffarden. Pablo Macera publicó un conjunto de impresos e imágenes que incluyen las cartas de Núñez Vela, desconociendo los estudios previos, pero es el único que ha encontrado un impreso de una carta de un supuesto Bernardo Inga que comentaremos más adelante (Macera 2006). Replicado brevemente en Burga y Macera (2013: 47). Muchos de estos aportes y los suyos propios se condensan en el libro de José Carlos de la Puente Luna (2018: 104,162).

representación en el tejido social de la ciudad colonial, con el telón de fondo del plan educativo del Duque de la Palata, que se oficializó por provisión del 30 de julio de 1683, pidieron fundar una escuela para sus hijos. Francisco Velázquez, Mateo de Carvajal, Tomás de Bermúdez, Diego Flores y Felipe de Santiago “naturales y vecinos de la ciudad de los Reyes, en nombre de los demás naturales y vecinos”, pidieron al virrey que les diese licencia para que se pusiese escuela en la ciudad, donde se educara en la fe católica a los indios pobres y naturales de ella. Los representantes indios dijeron que:

tienen entendido que todo el desvelo del rey nuestro señor es que los naturales sean industriados en nuestra santa fe y se adelanten en la virtud como se puede ver en el cronista real Antonio de Herrera, década libro siete folio ciento y cuarenta y nueve, en las ordenanzas del señor emperador Carlos Quinto a los gobernadores de las Indias por estas palabras y porque en reconocimiento de tan gran merced como dios le había hecho en hacerle señor de tantas y tan grandes provincias se tenía por muy obligado a dar orden como los naturales sirviesen y conociesen para la gloria de su santo nombre y bien de sus almas... para lo que halló por medio se les pusiese maestros y lugares donde se les enseñase como lo ordenó para México.<sup>58</sup>

Los representantes indígenas de Lima se documentaron e incluyeron en su memorial algunas referencias como las *Décadas* de Herrera. Siguiendo este “mandato” histórico de acuerdo con los memorialistas, el virrey del Perú había ordenado que se formaran escuelas en todos los curatos y para que se cumpliera la orden en Lima, solicitaron la referida escuela bajo el Real amparo. El protector Pedro de Figueroa Dávila opinó que convenía una escuela para indios, pues solo la había, por ordenanza, para hijos de caciques e indios ricos y que los indios necesitaban una en que no se mezclaran con personas de otras castas y aprendieran a leer y escribir y se educaran en la perfección del idioma y en las oraciones y catecismo romano, “como se acostumbra en las demás de españoles” y, aunque en el pueblo del Cercado la había al cuidado de los padres de la Compañía, estaba lejos de los indios que vivían en las parroquias de la ciudad. Además, opinaba Figueroa que siempre sería conveniente que se permitiera nueva escuela de

58 AGI, Lima 174, “Provisión que lleva el señor doctor don Diego de Benavente de los niños naturales de la escuela”. Cuadernillo completo firmado por el escribano mayor de la gobernación Gaspar de Suazo Villarroel, con dos provisiones del virrey duque de la Palata, la una de Lima del 11 de abril de 1685 y la otra del 10 de mayo de 1684. El texto en adjunto memorial por el que Francisco Velázquez, Mateo de Carvajal, Tomás de Bermúdez, Diego Flores y Felipe Santiago naturales y residentes en la ciudad de los Reyes y en nombre de los demás vecinos de ella piden un tanto autorizado de la licencia que se concedió para abrir escuela a Juan Núñez Vela. Petición de 14 de mayo de 1685.

naturales. Mientras esa gestión se hacía, Juan Núñez Vela de Rivera presentó otro memorial insinuando el deseo “que había tenido siempre” de poner escuela para niños naturales. Aceptados el pedido de los indios y la solicitud del presbítero, este obtuvo el nombramiento para hacerse cargo de la nueva escuela.

Aunque se puede intuir una gestión concertada entre los representantes de los naturales y el presbítero, las cosas no marcharon bien. Según volvieron a representar los gestores indios de la escuela, en ocho meses que Núñez Vela sirvió, no había ido sino la mitad y pidieron

sea despedido porque no guarda lo prometido en el memorial que presentó y pide le den misas y que los muchachos le den pitanza y no acudiendo quiere le paguen la casa en que vive y maltrata de palabras a los hermanos y a los muchachos los castiga muy cruelmente y cada día dice quiere dejar la escuela como dejó otra en Cocharcas y finalmente no es para esto.<sup>59</sup>

El escrito nos informa, entonces, de una trayectoria del presbítero en la enseñanza de indios en barrios populosos de Lima, como lo eran San Lázaro y Cocharcas. También revela la vehemencia y exceso personal de las pretensiones del sacerdote al que los indios tenían por no adecuado al oficio. Pedido un informe al protector, este dijo que Núñez Vela se había excusado de “continuar en la enseñanza de los indios que le estaba encomendada”. Su salida se hizo más suave que en la forma de despido que habían pedido los indios. El conflicto se zanjó con el nombramiento de Juan Mateo González, indio ladino que entonces les estaba enseñando.<sup>60</sup>

Así pues, nuestro personaje comenzó a buscar un mejor acomodo. Lo hizo pretendiendo la futura de Capellán Real del Palacio de Lima, para lo que elaboró un memorial en 1686, que fue visto en la Cámara de Indias en 1687. Allí sintetizaba sus méritos y lo hacía apoyado en una relación sacada ante la autoridad competente en 1683 y trasladada para el efecto de enviarla a España en 1685. Además de la demora de las gestiones trasatlánticas, el pretendiente recibió un seco y decepcionante “acuda al virrey con esta representación”. Su primera gestión en la corte fue un fracaso, pero en ella, Núñez Vela había insertado una espléndida relación personal cargada de retazos de la historia de los indios del Perú y de la manera como se fue guardando y haciendo memoria de ella.<sup>61</sup>

59 Todas las referencias en AGI, Lima 174.

60 AGI, Lima 174.

61 AGI, Lima 335, *Instrumento original de la calidad del Bachiller don Juan Núñez Vela de Ribera*. Relación del Bachiller Juan Núñez Vela de Ribera presbítero, fecha en Lima, 29 de noviembre de 1683. Traslado sacado del original, en Lima a 12 de septiembre de 1685.

Juan era hijo de Francisco Núñez Vela y de María de Ribera, nieto de Martín Núñez Vela y de María de Salcedo y bisnieto de Garcí Núñez Vela. Garcí fue un deudo cercano –algunos documentos lo hacen primo– del primer virrey Blasco Núñez Vela que pasó al Perú con este y sufrió la derrota y muerte de este a manos de los rebeldes de Gonzalo Pizarro. Fue un funcionario real importante, muy pulcro y eficiente, que sin embargo nunca recibió una compensación adecuada a sus servicios. No consta en sus papeles personales que hubiera tenido una relación con una noble india y solo dejó un hijo legítimo que reclamó un acomodo en razón de los servicios de su padre.<sup>62</sup> Pero esta historia personal de Núñez Vela no difiere de muchos otros conquistadores que dejaron prole tenida con mujeres de la realeza nativa. Juan era así descendiente de conquistador. Era, asimismo, bisnieto de Felipe Carlos Sinchipuma “de la sangre real de los ingas reyes”, “descendiente de varón en varón de Sinchi Roca Inga”, a quien Francisco Pizarro envió a España para que diese obediencia y vasallaje a nombre de los demás ingas y caciques al emperador Carlos V. Según este relato, Sinchipuma habría sido el primer indio viajero a España, para dar vasallaje. Camino que como hemos visto vinieron a seguir muchos otros de su nación. Asimismo, era bisnieto del valeroso don Francisco Comar, “uno de los más leales caciques que se hallaron en los principios de la conquista”, que en el campo de batalla, estando los dos ejércitos a la vista, un indio valiente del campo del inga lanzó un reto a quien quisiera salirle a pelear y lo hizo él, lo mató y le quitó la cabeza, y fue aclamado en el campo por su singular hazaña. Sinchipuma tuvo por hija en doña Francisca Comar coya, hija de don Francisco Comar, a doña Ines Sinchipuma coya con quien tuvo Garcí a su hijo Martín.<sup>63</sup>

La épica indígena que Núñez Vela recordó y expuso como su noble origen, está referida también en una historia militar española debida a Francisco Caro de Torres, de manera que se trataba de un relato que era compartido por muchas familias y que llamó la atención de un cronista de las órdenes militares, aficionado a los incas al punto que estuvo entre los deponentes de la investidura de caballero de Juan Carlos Inga, el hijo del famoso Melchor Carlos Inca (Caro de Torres 1629: 131-132). Pero, además, la misma historia con ribetes más o menos, la dejó certificada la abuela de Juan, doña María de Salcedo, en una relación que sacó legalizada en Cuzco en 1642. Finalmente, como declararon los testigos que presentó María, citados de entre los llamados ingas de las parroquias del Cuzco, había un recuerdo colectivo de esta historia. Así, Juan Gonzales Pizarro declaró que “había visto pintada la familia de Sinchi Roca, de donde descendía dicho Martín Núñez Vela

62 AGI, Patronato 100, R. 11, 1557 y Patronato 131, N° 1, R. 2, 1587. Luego el hijo presenta los servicios del padre en 1600, Lima 208, N° 13.

63 La filiación que relata Núñez Vela en este expediente (AGI, Lima 335) la repetirá en distintas oportunidades y en los impresos que analizaremos adelante.

y al susodicho pintado en ella, en poder de algunos ingas que tenían curiosidad de tener pintados a dichos ingas que han mezclado su sangre con la de caballeros españoles".<sup>64</sup> Pero más detallado fue el dicho de Pedro de Valdés y Ribera que conoció a Martín en Chuquisaca, emparentado con todos los caballeros que allí tenían ascendencia incaica. Dijo que cuando fue a Abancay a casa de Martín, vio que le llevaron del Cuzco un lienzo donde estaban pintados dos indios peleando con medias lanzas y muchos españoles e indios viéndolos pelear. Le dijo don Martín que el indio que llevaba en el brazo un escudo de armas del rey era Comar, que delante de Hernando Pizarro peleó con el valiente indio que lo hizo delante de su inga; que de este Comar descenden muchos caciques y caballeros a quienes el rey había honrado y traían por armas el vencimiento que tuvo Francisco Comar y que Martín se preciaba mucho de ser su descendiente. Como Valdés le dijera que no había oído nunca de tal suceso, le mostró Martín la certificación de Hernando Pizarro donde le señaló los caciques y caballeros que descendían de Comar. Ya en Cuzco preguntó por estos descendientes y les inquirió por el parentesco que tenían con Martín; le dijeron que era bisnieto del guerrero y que uno de ellos le había enviado el lienzo con representación del combate y todos lo tenían por descendiente de los ingas. Vemos, pues, una cadena de transmisión de aquel relato y una plasmación de este en lienzos que los nobles guardaban en sus casas. Este arte de memoria en pinturas era una práctica recurrente entre las familias reputadas por nobles, un relato plástico que daba legitimidad y fortaleza a los linajes.<sup>65</sup>

Pero todavía hubo otro pliego de la historia de la descendencia de los incas que guardaba el relato de la familia de Núñez Vela. Es que Martín, el descendiente de estos nobles incas y conquistadores, era también emparentado con una famosa familia chuquisaqueña, formada por doña Juana de Zárate y su esposo el oidor Juan Torres Vera. Juana era hija de una coya, doña Leonor, que era medio hermana de Sinchipuma. Por eso, según los testigos, en La Plata o Chuquisaca, Martín era tratado como pariente por los descendientes de los incas. Doña Juana, además, mantenía correspondencia con doña Francisca Pizarro Yupanqui, mujer de Hernando Pizarro, ya que ambas eran primas y, por tanto, tías de Martín Núñez Vela. La historia de Juana Ortiz de Zárate Yupanqui es una de las más novelescas del cruce de linajes en la conquista. Hija del conquistador y adelantado de Buenos Aires Juan Ortiz de Zárate con la princesa inca Leonor Yupanqui Coya o Palla, nació en Cuzco en 1561 y su padre luego la legitimó y dejó por heredera de su posesión de adelantado (Garmendia 1916, Roa 1945: 217). Se casó en Chuquisaca con el oidor Torres de Vera, un opositor a Toledo quien tenía previsto el matrimonio de la heredera con un sobrino o el hijo del oidor Matienzo. El matrimonio fue un

64 AGI, Lima 335, *Información* practicada ante don Pedro de Berrío Manrique, alcalde ordinario de Cuzco y Juan Flores de Bastidas escribano, en 8 de marzo de 1642 a petición de María Salcedo.

65 Ver Wuffarden (2005) sobre las imágenes y pinturas de linajes y rememoración de los incas.

acontecimiento político de magnitud.<sup>66</sup> Los avatares de su padre y luego de su marido, o el destino, hicieron que Juana muriera joven en 1584. Poco espacio debió haber habido para que la cuestionada pareja Vera Zárate tuviera mucho contacto con Martín, pero no es imposible.

Sin embargo, todavía hubo un palmo de la filiación de Juan Núñez Vela que había que llenar para ligar el relato que guardó la señora Salcedo. Por otro papel auténtico se reconoció que María de Salcedo y Ayala, en cláusula de testamento que otorgó en la villa de Potosí en 18 de septiembre de 1667 ante Fernando de Erbas, declaró haber sido casada con el capitán Martín Núñez Vela y haber tenido tres hijos que creía que habían muerto. Solo lo creía, pues el menor, Francisco, llevaba treinta años sin saberse de él desde que lo mandó a Chuquisaca donde tenía esos parientes muy principales. Tuvo noticia por el padre Pedro Rodríguez Zambrano, presbítero, que Francisco, estando en la Villa de Moquegua, fue apresado y sentenciado a muerte. Apeló la sentencia señalando que era caballero descendiente de los primeros conquistadores y tenía sangre real de los ingas, por lo que se le debían guardar las prerrogativas de caballero y nobleza, porque el delito que había cometido no se las quitaba por no ser infame. Pero el teniente lo puso a encomendar su alma. Luego supo que se había fugado con ayuda de algunos parientes suyos. Posteriormente, hacia cuatro meses, recibió carta de Juan Núñez Vela de Ribera donde le decía que era hijo legítimo de Francisco, natural del Cuzco y de María de Ribera, para lo que le mandó declaración del padre en artículo de muerte y la fe de bautismo de Francisco y la suya. También remitió unas cartas que María había enviado a Francisco cuando estaba en Chuquisaca y, además, en otras cartas que Juan le escribiera, relataba circunstancias que consideraba ciertas. Con esos escritos que probaban la línea sucesoria, la Salcedo lo declaró su nieto y heredero de una capellanía que fundaba en su testamento. Por entonces, Juan estaba estudiando en Lima con buen procedimiento y correspondiendo a su obligación. Aunque endeble el rastro, Juan Núñez Vela se hacía legítimo heredero de esa ascendencia llena de épicos sucesos y de una capellanía que debió sustentarlo en su vida cotidiana de joven estudiante y pronto sacerdote.<sup>67</sup>

Todo ese grandioso pasado no podía dejar de servir a su proyecto personal, pero no pareció haber sido efectivo en sus primeros intentos de ubicarse en esa sociedad, primero en la escuela y luego pretendiendo un buen puesto eclesiástico. Pero sea por esos sinsabores o porque ya tenía pensado en tomar el camino de embarcarse a España a pedir mercedes por su peculiar biografía y ascendencia, lo cierto es que el presbítero tomó esa resolución y, en 1690, lo tenemos activamente gestionando una posición para él, más encumbrada que la de humilde maestro

66 AGI, Escribanía 862.

67 AGI, Lima 335.

de escuela. Pidió una canonjía en Lima que le fue esquiva, hasta que obtuvo una ración en la iglesia de Arequipa, ya a fines de 1691. Desde entonces se decía racionero de dicha iglesia, aunque no regresó a tomar posesión de ella y siguió actuando en la corte, donde se preciaba en una de sus cartas impresas de haber estado “más de veinte veces a los reales pies de Su Majestad” platicándole acerca de “los aventajados, grandes y manifiestos servicios que NUESTRA LIMPÍSIMA, MUY CATÓLICA Y NOBILÍSIMA NACIÓN ha ejecutado continuamente en su real obsequio y beneficio de su dilatada monarquía”.

Su mala experiencia con la educación de los niños indios en Lima no lo alejaron de su idea de impulsar en ese terreno la promoción de los hijos de los que llama la “nación”. Dentro de un plan de acción cortesana que llevó adelante en Madrid, escribió al prepósito general jesuita para que encargase a los de su orden en el Perú que admitieran a los indios y mestizos a que estudiaran latinidad “sin que los echen de las clases de gramática como de ordinario se experimenta”. Eso sería transitorio, pues mientras, Juan decía que buscaba alcanzar licencia para que se fundaran colegios regentados por los padres clérigos regulares pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías. Estos padres Escolapios dedicados a la educación, como los de San Felipe Neri o la regla de San Carlos Borromeo, eran novedades europeas en el terreno de la educación pública proveniente de la piedad barroca. Núñez Vela estaba atento a las posibilidades que para su plan de atención y educación del indio ofrecían estos institutos. Además, el 12 de marzo de 1694 había presentado memorial al rey para que mande fundar en todas las ciudades cabeza de obispado “de nuestra limpísima América”, Colegios Reales de Propaganda Fide, para los “niños y mancebos indios”.<sup>68</sup>

Ese tema de la educación era parte de un programa de reivindicaciones más general. Las puertas de las dignidades eclesiásticas y civiles estaban cerradas para la aristocracia nativa, a pesar de la existencia de los colegios para hijos de caciques. Vimos, además, que incluso protestaron algunos indios, porque los padres dejaban entrar otros alumnos que no eran indios y los hijos de los naturales eran tratados con menor esmero. Una consigna tomó cuerpo entre los escritos de los curacas y nobles que reclamaban mercedes y los de sus compañeros de viaje, criollos y religiosos que pusieron la cuestión indígena como un tema necesario para la reevaluación del destino de la sociedad colonial y la regeneración moral

68 Esto es lo que expresa dilatadamente en una de sus dos grandes cartas impresas titulada *Carta que don Juan Núñez Vela de Ribera, Clérigo Presbítero, Mestizo, descendiente de Indios Idólatras del Reyno del Perú, Racionero de la Santa Iglesia catedral de la Ciudad de Arequipa, escribe a los Cavalleros Indios, Provenientes de la Estirpe Regia de los Monarcas del Perú, y a todos los Indios, y Mestizos sus Parientes, y Amigos*. Madrid, abril 30 de 1694. Está adjunta al Memorial de Núñez Vela que pretendía la Maestrescolía de Arequipa, enviado al Consejo con un decreto real, el 14 de septiembre de 1694 (AGI, Lima 20). Similares expresiones ya figuran en el memorial que presentó al inicio de sus gestiones en la corte, en noviembre de 1690 (AGI, Lima 19).

que el pacto colonial inicial implicaba, que se había dejado de cumplir por parte de quienes debían velar por él. Se trataba de que los honores para los nobles indios fueran equiparables a los de los españoles, para lo que el acceso a los estudios superiores y las religiones debía franquearse sin cortapisas.

Quien logró poner en blanco y negro esa demanda y arrancarla hábilmente en la corte del rey fue Juan Núñez Vela de Ribera. Un escueto memorial suyo fue enviado con decreto del rey al Consejo, el 25 de abril de 1692. Juntado con todas las órdenes a favor de los indios, se pasó al consejero Lope de Sierra. El Consejo, “luego de reflexionar”, solo hizo la consulta el 19 de diciembre de 1696, con la que el rey concordó.<sup>69</sup> A pesar de esta demora, Núñez Vela se encargó de imprimir largas cartas suyas en 1693 y 1694, que ya cantaban victoria respecto a sus pretensiones. Así se promulgó la cédula llamada “Cédula de los honores” para que se considerase a los descendientes de caciques como nobles en su raza, el 26 de marzo de 1697.

En 1693, en el memorial en el que pedía amparo a los honores y limpieza de sangre de los nobles indígenas, que se consultó en el consejo, Don Juan Núñez Vela de Ribera se decía *mestizo descendiente de indios gentiles primitivos cristianos del reino del Perú y fidelísimos hijos de la iglesia católica romana* y se presentaba “en nombre y voz de todos los indios y mestizos de la América”. Con dominio de un discurso moralizante sobre la conquista y la colonia, que debió adquirir en sus estudios para llegar a la orden sacerdotal, decía que al principio de aquellas “santísimas conquistas” pactó el rey con sus naturales que como recibiesen el evangelio y se pusiesen bajo el real dominio, los honraría de la misma manera que a sus demás vasallos “como consta de una cláusula de la instrucción que los gloriosísimos Reyes católicos dieron al visorrey don Cristóbal Colón”. Se detiene en que se les honrara mucho, apoyado en un extracto de esas instrucciones colombinas a las que se refiere y que dirían: “Y así mismo el dicho Almirante les de algunas dádivas graciosas de las cosas de mercaderías de sus Altezas que lleva para el rescate y los honre mucho...” y arguye entonces que “y como quiera que el fundamento de toda honra a de caer sobre pureza de sangre y esta la tienen los indios con gran notoriedad y exceso de tal suerte que en el ámbito del mundo no hay nación alguna que en limpieza de sangre les exceda por traer sus naturales de gentiles idólatras”. Como el rey es padre, protector y único amparo de los indios y delegado de la santa sede apostólica,

<sup>69</sup> El memorial y el parecer de Sierra se encuentran en AGI, Lima 14 y más extensamente en Indiferente 648. La consulta del Consejo de 19 de diciembre de 1696 recapitula el asunto del memorial de Núñez Vela, las consultas a Lope de Sierra y al fiscal, el acuerdo y la conveniencia. Dicen que ya todo está legislado, pero que efectivamente conviene una sobrecarta que lo afirme rigurosamente; lo cual se hace. Viene el borrador de lo que sería la RC de las “honras de lustre y empleos” de 1697 (AGI, Lima 22).

está **obligado** en conciencia a mirar y defender nuestra honra, se ha de servir demandar que se haga ley inviolable de no obstar, ni ser estorbo, obstáculo ni óbice la limpísima y noble sangre de los indios *para obtener dignidades eclesiásticas hasta la del obispado, ni para ponerse hábitos de las tres órdenes militares de Castilla, ni se les estorbe a los que tienen la limpísima sangre de aquellos gentiles a entrar en colegios, iglesias, cátedras, universidades, capellanías, puestos militares y todo cuanto es del servicio de V.M. y puede pedirse limpieza de sangre para su ingreso, pues esta es tan notoria en los indios y fidelísimos vasallos de V.M* (énfasis añadidos).

Con ese argumentario pidió una ley en tal sentido y que esta fuera observada inviolablemente. Para ello se despacharán las cédulas que fueren convenientes,

pues está V.M. **obligado** y sus supremos ministros en conciencia (sin que en ello haya disputa) a mirar por nuestra honra y a defendernos de todos los que quieren calumniar nuestra limpísima sangre y más cuando no hemos desmerecido de ninguna manera lo que V.M. nos prometió cuando Dios lo escogió por nuestro Padre y Amparo (énfasis añadido).

En ello recibirá merced el suplicante que firma “Don Juan Núñez Vela de Ribera mestizo descendiente de indios del Perú”.<sup>70</sup>

No se recató Núñez Vela en el lenguaje: el rey estaba “obligado” en conciencia y justicia a proceder como lo planteaba. Entregado todo para opinión, la emitió el consejero y veterano funcionario en Indias, Don Lope de Sierra Osorio, en Madrid, a 28 de julio de 1692.<sup>71</sup> Sierra opinó que podría parecer innecesaria y tenerse por excusada la representación, resumida en los extremos de ella, pues no había ley que ordenara o dispusiera lo opuesto, sino, más bien, leyes en todo contrario sentido que velaban por la protección y buen tratamiento de los indios. Es más, el mismo suplicante pasó a la corte de Madrid y, siendo mestizo, allí fue honrado con la dignidad de ración entera en Arequipa. Mestizos e indios sacerdotes había en todas las indias. Fue el caso de Martín Cortés hijo del conquistador y otros hijos de Moctezuma en Nueva España. En el Perú, los descendientes de los Ingas también gozaban de reconocimiento y privilegio, lo mismo que los caciques y principales que entre todos son habidos y tenidos por nobles. Sin embargo, era de agradecer la súplica de Núñez Vela que ponía de manifiesto la importancia de no descuidar el tema, de reforzarlo y tenerlo presente de manera que así sepan que no es “solamente para aprovecharse de su sudor y de su sangre” que buscan a los indios.

70 Memorial en AGI Indiferente 648.

71 Sierra había sido funcionario en México y Guatemala para pasar al Consejo y Cámara al final de su carrera (Schäfer 1947: 457 y 538).

En general, salvo alguna rápida y breve mención a la “ociosidad” de los indios por su naturaleza, y la visión negativa de los ilegítimos, la opinión de este letrado estuvo muy en acuerdo y más informada y abundante de lo que planteaba el breve memorial de Núñez. El fiscal, mucho tiempo después, en octubre de 1696, con vista del informe de Sierra y de su opinión favorable, introdujo el tema de la nobleza de los caciques y su diferencia con los tributarios o del Estado llano. Sugirió una serie de medidas para que se hicieran notar los privilegios de los nobles, como otorgamiento de hábitos a los aventajados y que se promulgaran las leyes al respecto.<sup>72</sup>

En el entretanto que su gestión por la cédula de los honores demoraba excesivamente, Juan no dejó de aspirar a mejores posiciones. Como señalamos, pidió la maestrescología de Arequipa, en setiembre de 1694. Nuevamente, el texto del presbítero abunda en su visión de la historia y la posición de la nación india, compuesta en su discurso por indios y mestizos. Para ellos había pedido y logrado un decreto de mayo de 1693 que los hacía dignos de acceder a puestos en la Inquisición. En su nueva solicitud de merced arguyó este logro como otro de sus méritos. Pero, además, presentó ante el rey otros escritos y publicaciones que muestran su esfuerzo por difundir y hacer válida la nueva condición de los indios para acceder a tan elevado tribunal. Incluye tres cartas que recibió que daban cuenta de la noticia que había difundido y le daban las gracias por ese triunfo a favor de los indios y de la recepción de los memoriales con los que entró a tramitar la cédula de los honores.<sup>73</sup> Esta correspondencia muestra las redes que había tejido el presbítero, pero también eran un aval a su solicitud, ya que mostraban el prestigio que afirmaba tener entre corresponsales a los que el tribunal debía dar crédito.

Antonio de Monroy, arzobispo de Santiago de Compostela, el 9 de mayo de 1693, le dice que la noticia que le ha dado del decreto real de 16 de abril a favor de los “pobres indios y sus descendientes” para que sirvan en el tribunal del Santo Oficio, es propio de la clemencia real de la que los indios pueden esperar “más singulares favores”. Estima la noticia que le ha dado y se alegra “por lo mucho que amo a los pobres indios: pues además del amor de prójimos, los amo por sus condiciones personales, por bienhechores de las religiones y luego los amo con la estima de verlos padecer sin saber abrir la boca”. Dios premiará su paciencia y a los que los favorecen les dará su gracia para que ganen el cielo. Se confiesa enfermo y le pide lo encomiende “por amor de Dios a la purísima reina de los Angeles en sus advocaciones Copacabana y Pomata” para que le dé buena muerte y se ofrece como su servidor.

72 Toda la información en AGI Indiferente 648. Estudio sobre la gestación de la cédula en Muro Orejón (1975); también se puede ver Olaechea Labayen (1974).

73 Cartas adjuntas al memorial en AGI, Lima 20.

Antonio de Monroy, criollo nacido en Querétaro en 1634, dominico desde 1654, llegó a ser prior de su orden y mantuvo su cargo hasta que en 1674 viajó a Madrid por encargo de su religión y permaneció en la corte dos años para pasar a Roma donde fue elegido maestro general dominico. Cercano al rey Carlos II que lo consultaba, recibió la condecoración de grande de España. Enfrentado con los dominicos franceses, el rey lo propuso para obispo en Michoacán en 1680, pero Monroy, exageradamente humilde, rechazó la oferta hasta que aceptó el arzobispado de Santiago, cargo que ejerció hasta 1715 cuando murió en dicha ciudad. En el anecdotario español, se pensó que el rey “hechizado” debía someterse al exorcismo para mejorar su estado general, a lo que el monarca no accedió, sino con su amigo fray Antonio que quiso sacar el demonio del cuerpo de su rey hasta en tres oportunidades sin éxito, desde luego. Durante los últimos veinte años de su mandato compostelano, Monroy sufrió de parálisis, pero sus dolencias, que lo llevaron a expresarse como lo hizo en 1693 a Núñez Vela, no acabaron con él como temía y ejerció muchos más su oficio. No parece tener otra vinculación con el Perú que su conocimiento de las obras que tenían los dominicos, pero en 1692, poco antes de la carta a Núñez Vela, quiso permutar el arzobispado de Santiago por el de Lima, cuyo arzobispo quería a su vez ir a España; manifestaba sentirse afectado por el clima y entendía que el de la América le era más “proporcionado” a su naturaleza (Sosa 2006: 500-503).

Don Pedro García de Ovalle, Oidor de Valladolid, el 5 de julio de 1692 le acusa recibo de su carta y de los memoriales adjuntos. Reconoce el celo con que Núñez procura el bien y aumento de los indios naturales del Perú, y que el rey los premia de acuerdo con su natural nobleza y al celo y lealtad con que siempre han servido desde el descubrimiento de aquellos reinos. Pondera que haya “quien avive las voces de lo que aquella gente merece”. Desautoriza a quienes “desmerecen” a los que piden para ellos buenos tratamientos, procediendo con impiedad e imposturas diciendo que no sean lo que él ha visto de muchos años de experiencia viéndolos “fieles puntuales serviciales devotos y desinteresados”. Se alegra de que Núñez haya sido honrado con la ración arequipeña en atención a su descendencia de gentiles y que eso sea precedente para que sus parientes continúen por esa “puerta que les ha abierto”. Y le desea que obtenga los ascensos que merece y le dice que se lo pida “a nuestro Nicolás de Dios que es buen amigo” y obtendrá todo lo conveniente “para que sus paisanos y parientes tengan ascensos y conveniencias espirituales y temporales que más conduzcan a la vida eterna”.

El discurso del oidor enfatizaba algunas de las ideas más importantes de la elaboración indianista que Núñez Vela estaba monitoreando: la limpieza de sangre, la lealtad y vasallaje, la obediencia, los servicios y, sin duda, centralmente, la devoción y cristiandad. A la vez, reacciona contra los escritores que desmerecían a la indianidad. Ovalle tenía una larga e impecable trayectoria. Fue oidor en Lima

y estaba casado con una mujer perteneciente a una familia de largo linaje indiano como los Arias Maldonado. Según Estenssoro fue el promotor de la hagiografía de Nicolás Ayllón y apoyó su causa de beatificación de manera muy protagónica, como esta misma carta lo hace patente (Estenssoro 2003: 494); causa a la que quiso sumarse Núñez Vela sin obtener autorización para ello en Madrid.<sup>74</sup>

Finalmente, de los indios del Cuzco descendientes de los ingas recibió carta fechada el 4 de septiembre de 1691. La firmaron: Don Juan Tomás Tuyro Topa, Don Melchor Quispe Sucso, Don Juan Topa Guamanrimachi, Don Mariano Sayretopa, Don Sebastián Quispe Sucso Inga, Don Joseph Cayo Gualpa y Don Cristóbal Felipe Sinchi Roca. Le dicen:

Señor y todo nuestro consuelo: por hallarse esta gran ciudad del Cuzco cabeza deste Reino del Perú con muchos descendientes de los Ingas señores naturales que fueron del, nos vemos obligados a dar a VM las gracias debidas por los favores que le merece nuestra naturaleza pobre, hollada y abatida por permisión divina, hasta estos tiempos que ha puesto a VM por instrumento de nuestro alivio representando a SM (que Dios guarde) lo que tenemos reconocido en los memoriales incluso en la relación que hemos participado por dirección de VM en que no sólo se ha servido de honrar nuestro linaje, dándonos el título de ser nuestro deudo, sino que también ha puesto su eficaz empeño en que se compense nuestra lealtad y limpieza de sangre con los honores y mercedes que tiene propuesto a SM.

Se quejan de que teniendo reconocidas sus ascendencias reales y otorgadas cédulas de mercedes de armas concedidas a sus antepasados, con otros privilegios y honores de los que están en posesión,

parece que por caer en indios no se nos deben guardar enteramente, no obstante de estar mandado por repetidas provisiones de los señores Virreyes y Audiencias [...] hasta aquí llega nuestro desvalimiento por ser indios a quienes se tiene por de muy baja esfera y por eso cuando en algunos se reconoce alguna resistencia que en lo justo es permitida, se tiene por delito y se cargan en ellos todas las leyes y contra estos se conjuran las diabólicas intenciones de la codicia y ambición. Estos son los hollados, destruidos y

74 Madrid, 21 de junio de 1693, Real Cédula al virrey que pide el estado de la causa de Nicolás de Dios e informando que Juan Núñez Vela “descendiente de indios gentiles de esas provincias” al que tiene presentado para una ración en la Iglesia Catedral de Arequipa, le pidió pasar a Roma a solicitar la beatificación de Nicolás “de su nación”, por convenir mucho al servicio de Nuestro Señor y se aumente como debe la fe en esas provincias, lo que por ahora se le niega por no estar en estado la causa que pretende solicitar (AGI, Lima 520).

aniquilados, y finalmente todo lo paga el pobre indio que es el que menos razón tiene en sus acciones aunque las represente.

Le piden los represente en cualquier merced que puedan obtener, no en la de legitimidad que tienen muy bien refrendada y para lo que le ofrecen si fuera menester mandar instrumentos, sino para cualquier otra y que si fuera necesario dinero para sufragar gastos también se lo mandarían. Ponderan cómo en todos los niveles son fieles servidores, cristianos, políticos y morales. Al margen, le dicen que si les respondiera lo haga por intermedio de las monjas carmelitas descalzas o la recolección de los padres descalzos franciscanos, pues de otro modo se les extraviará, que hasta eso llega su desventura. Le avisan por lo que pueda ofrecerse, que la mayoría de los indios nobles de esa ciudad está en traje de español, con espada y daga al cinto por especial merced del rey. Todo un alegato, con la legitimidad de los más claros descendientes de los antiguos monarcas, que contenía las trazas del discurso reivindicativo que Núñez Vela había plasmado en sus pedidos y que ellos le reconocían.

El expediente que comentamos, de setiembre de 1694, por el que pretendía una mejor posición para su vuelta al Perú, incluyó, además de esas cartas que recibió, dos cartas impresas que decía haber “esparcido gran cantidad”. Estos impresos que lograron llegar a muchos lectores, no eran solo unos textos particulares, se trataba de un discurso histórico-político que el autor quería hacer llegar, tanto a las autoridades de la monarquía como a los miembros de su nación, sus compatriotas. Los títulos son un compendio de su programa: *Carta que don Juan Núñez Vela de Ribera, Clérigo Presbítero, Mestizo, Descendiente de Indios Gentiles Idólatras del Reyno del Perú, Racionero de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Arequipa, escribe a los Ilustres Cavalleros Ingas, Provenientes de la Estirpe Regia de los Monarcas del Perú; y a todos los Indios, y Mestizos sus Parientes, y Amigos*. Madrid, agosto 4 de 1693. De Vs. ms. Pariente, el Mestizo que más los estima, Don Juan Núñez Vela de Ribera. 2ff por ambas caras, con un recuadro en la última donde da la lista de los miembros de la Inquisición que hicieron la consulta de si se admitía a los indios ser ministros del Santo Oficio, hecha a “nuestro Poderosísimo Inga Don Carlos II Augustísimo Emperador de la América” y señalando que se publicó el decreto real que se conformaba con dicha consulta en 16 de abril de 1693. Era el arranque de su programa reivindicativo por el honor y el reconocimiento de la nobleza y el vasallaje de la nación india.

La segunda, fechada el 30 de abril de 1694, a un año de la primera carta circular impresa, lleva de encabezamiento casi el mismo rótulo con una pequeña variante, en lugar de *cavalleros Ingas* dice *cavalleros Indios* y al despedirse, en vez de llamarse mestizo se dice “su más humilde pariente el indio que más les desea servir”. Aquí explicita cómo y por qué llama Inga al rey, algo que el programa político y plástico que sus escritos iniciaran se manifestará en muchas representaciones pictóricas en

el Perú como lo señalaron Buntix y Wuffarden (1991). Aquí Núñez Vela hace una historia de los incas, basado, dice, en Buenaventura de Salinas y Córdoba, nativo de Lima, que es el autor más curioso y exacto a su entender. Cita a Garcilaso y al obispo Villagómez y termina prolongando la serie de ingas en los reyes.<sup>75</sup>

Esos impresos que Juan afirmaba haber “esparcido gran cantidad” no fueron solo sus dos grandes cartas a los caballeros incas o indios, también elaboró una carta que un supuesto Bernardo Inga le habría escrito desde Sevilla al inicio de su estadía en la corte. El raro impreso, que Juan no incorporó en su expediente, también tuvo una sonada circulación tanto en el Perú como en México.<sup>76</sup> Me inclino a pensar que el tal Bernardo Inga es un nombre supuesto. La carta provendría de un pedido de Núñez Vela para que le dé información sobre su ascendencia, lo que hace el ficticio autor, a la vez que se explaya en los linajes indios nobles tanto del Perú como de México y de sus entronques con nobles hispanos. La información supuestamente pedida era innecesaria, toda la información la manejaba Núñez Vela desde hacía mucho tiempo como hemos visto. Toda la información que en sus probanzas limeñas incluyó el presbítero, se reproduce en el impreso que este hizo circular a la manera de carta.

Esa fue la manera como Núñez Vela gestionó la cédula de los honores, procuró una posición honrosa para él mismo y difundió un programa político para su nación. La máxima victoria que fue la cédula de 1697 coincidió con una severa advertencia para que se regresara a su tierra. No solo recibió una negativa para ir a gestionar la canonización del aspirado santo indio Nicolás Ayllón, también fue varias veces requerido para que se regresara a su tierra y tomara posesión de su ración en Arequipa y no obtuvo la maestrescolía que suplicó, de tal forma que el ambiente que lo rodeó no fue el más amable en su última etapa en Madrid. Efectivamente, según agradece en una de sus cartas, los indios de Lima lo habían hecho capellán de Copacabana, pero no es correcto lo que algunos han afirmado: que volviera a esa posición y continuara activando por la elevación a los altares de un santo indio. Otro expediente de provisión de ración en Arequipa, se incoa en Madrid, a 25 de noviembre de 1699, ante la vacante por la muerte de Juan Núñez Vela. Este inigualable gestor de la indianidad americana murió en España o en el viaje de vuelta en algún momento antes de aquella fecha.<sup>77</sup>

75 Las cartas impresas en AGI, Lima 20.

76 Sobre la amplia circulación de la carta, ver Puente Luna (2018: 243, n. 62); refiere un ejemplar en la colección Betancourt del Archivo Regional del Cuzco. El impreso consta publicado en facsímil por Macera (2006). Una copia manuscrita se ubicó entre los papeles de una obra por terminar del intérprete zapoteca Patricio Antonio López (ver Mariscal Hay 2014). A propósito de López, ver el perfil de este intérprete y autor como embajador de la nación indiana y los derroteros del mismo proceso estudiado en este artículo, en su desarrollo en la Nueva España, en la obra de Peter Villella (2017).

77 AGI, Lima 14.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALAPERRINE, Monique  
2007 *La educación de la elite indígena en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- ALBERDI VALLEJO, Alberto  
2013 *El mundo está perdido. Influencias de Acuña y Arteaga en el ideario de Guamán Poma*. Berlín: WVB, Wissenschaftlicher Verlag.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María  
1990 *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio*. Madrid: Istmo.
- BUNTIX, Gustavo y Luis Eduardo WUFFARDEN  
1991 "Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana. La estela de Garcilaso". *Márgenes* 8, pp. 151-210.
- BURGA, Manuel y Pablo MACERA  
2013 *Escuela de obediencia y memoria del inca, 1743,1818*. Colección Pensamiento Educativo Peruano, Tomo 3. Lima: Derrama magisterial.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier (ed.)  
2014 *Catálogo de cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.

- CARCELÉN RELUZ, Carlos  
1998 "Las doctrinas de Chaclla-Huaro-chiri en los siglos XVI y XVII". *Revista Andina* 31, pp. 99-114.
- CARO DE TORRES, Francisco  
1629 *Historia de las Ordenes Militares de Santiago, Calatrava y Alcantara, desde su fundacion hasta el Rey don Felipe Segundo. Discurso apologetico en gracia y favor de las Ordenes Militares por Fernando Pizarro y Orellana*. Madrid: Juan González.
- CHARLES, John  
2003 *Indios Ladinos: Colonial Andean Testimony and Ecclesiastical Institutions (1583-1650)*. Tesis. Yale University.
- CHARLES, John  
2007 "More Ladino than Necessary: Indigenous Litygants and the Language Policy Debate in Mid-Colonial Peru". *Colonial Latin American Review* 16 (1), pp. 23-47.
- CHOQUE CANQUI, Roberto y Luis Miguel GLAVE  
2012 *Mita, caciques y mitayos. Gabriel Fernández Guarache, memoriales en defensa de los indios y debate sobre la mita de Potosí (1646-1663)*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre  
2012 "Alonso de Solórzano y Velasco y el patriotismo limeño (siglo XVII)". *Illes i Imperis* 14, pp. 87-112.
- CUENA BOY, Francisco  
1998 "Utilización pragmática del derecho romano en dos memoriales indios del siglo XVII sobre el protector de indios". *Revista de estudios histórico-jurídicos* (Valparaíso) 20, pp. 107-142.
- DUEÑAS, Alcira  
2010 *Indians and Mestizos in the "Lettered City". Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder: University Press of Colorado.
- DUNBAR TEMPLE, Ella  
1950 "El jurista indiano don Gaspar de Escalona y Agüero, graduado en la universidad de San Marcos", *Documenta* II (1), pp. 545-586.
- DURÁN MONTERO, María Antonia  
1994 *Lima en el siglo XVII. Arquitectura, urbanismo y vida cotidiana*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar  
1960 "El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú", *Anuario de Estudios Americanos*, XVII, pp. 183-300.

- ESTENSSORO, Juan Carlos  
 2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: PUCP.
- GARMENDIA, José Ignacio  
 1916 *El casamiento de doña Juana Ortiz de Zárate*. Crónica histórica colonial. Buenos Aires: Imprenta argentina Jacobo Peuser.
- GLAVE, Luis Miguel  
 1986 “El virreinato peruano y la llamada ‘crisis general’ del siglo XVII”. En: H. Bonilla (ed.), *Las crisis económicas en la historia del Perú*. Lima: Fundación F. Ebert, pp. 95-138.  
 1989 *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, Serie Tiempo de Historia.  
 1989 “Un curacazgo andino y la sociedad campesina del siglo XVII. La historia de Bartolomé Tupa Hallicalla, curaca de Asillo” en *Allpanchis* 33, pp. 11-39.  
 1998 *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas. Siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
 2008 “Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646)”. *Revista Complutense de Historia de América* 34, pp. 85-106.  
 2009 “Propiedad de la Tierra, agricultura y comercio, 1570-1700: el gran despojo”. En: Carlos Contreras (ed.), *Compendio de historia económica del Perú*. Tomo 2. *Economía del período colonial temprano*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos.  
 2011 “Memoria y memoriales: la formación de una liga indígena en Lima (1722-1732)”. *Diálogo Andino* 37, pp. 5-24.  
 2014 “El arbitrio de tierras de 1622 y el debate sobre las propiedades y los derechos coloniales de los indios”. *Anuario de Estudios Americanos* 71 (1), pp. 79-106.
- GOSE, Peter  
 2008 *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University Press.
- GRAUBART, Karen  
 2009 “The Creolization of the New World: Local Forms of Identity in Urban Colonial Peru, 1560-1640”. *Hispanic American Historical Review* 89 (3), pp. 471-499.
- HARTH-TERRÉ, Emilio  
 1973 *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú Colonial*. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca.
- HONORES, Renzo  
 2000 “Un vistazo a la profesión legal: abogados y procuradores en Lima: 1550-1650”. En: Luis González Vale (coord.), *Actas y estudios, XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, San Juan: Asamblea Legislativa de Puerto Rico, I, pp. 431-450.

- LOHMANN VILLENNA, Guillermo  
1946 *El conde de Lemos virrey del Perú*, Sevilla: Escuela de Estudios Americanos.  
1999 *Inquisidores, virreyes y disidentes: el Santo Oficio y la sátira política*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- LOWRY, Lyn  
1991 *Forging an Indian nation: Urban Indians under Spanish colonial control (Lima, Peru, 1535-1765)*. Tesis doctoral, University of California-Berkeley.
- LUQUE TALAVÁN, Miguel  
2004 “‘Tan príncipes e infantes como los de Castilla’. Análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico”. *Anales del Museo de América* 12, pp. 9-34.
- MACERA, Pablo  
2006 *El inca colonial*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MARISCAL HAY, Beatriz (ed.)  
2014 *Mercurio Yndiano. Poema histórico*. México: El Colegio de México.
- MEDINA, José Toribio  
1897 *Biblioteca Hispano Chilena (1523-1817)*. T. I, Santiago: Impreso y grabado en casa del autor.
- MUGABURU, Josephe y Francisco  
1918 *Diario de Lima (1640-1694)*. Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.
- MURO OREJÓN, Antonio  
1975 “La igualdad entre indios y españoles, la real cédula de 1697”. *Estudios sobre política indigenista española en América*. I: Iniciación, pugna de ocupación, demografía, lingüística, sedentarización, condición jurídica del indio (Serie americanista, 5). Valladolid: Universidad de Valladolid, Seminario de historia de América, pp. 365-386.
- NAVARRO, José María  
2001 *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII. El Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- NOVOA, Mauricio  
2016 *The Protectors of Indians in the Royal Audience of Lima: History, Careers and Legal Culture*, Leiden: Brill.
- OBEREM, Udo  
1981 “Un documento inédito del siglo XVII sobre Guamanga”. *Histórica* 5 (1), pp. 113-118.

- OLAECHEA LABAYEN, Juan B.  
 1974 “El mestizo Núñez Vela y los orígenes de la Cédula de Honores”. En: *Homenaje a Guillermo Guastavino: miscelánea de estudios en el año de su jubilación como director de la Biblioteca Nacional*. Madrid: Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, pp. 95-103
- 1977 “Aspectos del derecho indiano y el mestizaje en el siglo XVII”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 47, pp. 499-521-
- O'TOOLE, Rachel  
 2011 “Don Carlos Chimo del Perú: ¿del común o cacique?”. *Secuencia* 81, pp. 13-41.
- PEASE, Franklin  
 1999 *Curacas reciprocidad y riqueza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PEREYRA, Hugo  
 1985 “Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)”. *Boletín del instituto Riva Agüero* 13, pp. 209-244.
- 1985-A “Indios y mestizos en la Lima de los siglos XVI y XVII”. *Cielo abierto* XI (32), pp. 49-57.
- 2010 “¿Buscando un Inca? (episodios del siglo XVII en el Perú)”. [blog.pucp.edu.pe/blog/hpereyra/2010/05/19/buscando-un-inca/].
- PUENTE BRUNKE, José de la  
 1992 “El tributo indígena en la preocupación de un doctrinero del siglo XVII: una carta ilustrativa”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 19, pp. 97-110.
- 1998 “Los vasallos se desentrañan por su rey: notas sobre quejas de curacas en el siglo XVII”. *Anuario de estudios americanos* LV (2), pp. 459-473.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la  
 2007 *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2018 *Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas Press.
- ROA Y URSÚA, Luis de  
 1945 *El reino de Chile 1535-1810*. Estudio histórico, genealógico y biográfico. Valladolid: CSIC, Instituto Jerónimo Zurita.
- SARAVIA, Javier  
 2012 “La evolución de un cargo: la protectoría de indios en el virreinato del Perú”. *Desde el sur*, 4 (1), pp. 27-56.
- SCHÄFER, Ernesto  
 1947 *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, t. II. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

- SILVA SANTISTEBAN, Fernando  
1964 *Los obrajes en el virreinato del Perú*. Lima: Publicaciones del Museo Nacional de Historia.
- SOSA, Francisco  
2006 “Monroy, Antonio”. En: *Biografías de mexicanos distinguidos* (4a. edición). México: Porrúa.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la  
1979 *Los pareceres de don Juan de Padilla y Diego de León Pinelo acerca de la enseñanza y buen tratamiento de los indios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1954 *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: Imp. López.  
1966 *Historia General del Perú*, III, Lima: Milla Batres.
- VILLELLA, Peter  
2017 *Indigenous Elites an Creole Identity in Colonial Mexico, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WUFFARDEN, Luis Eduardo  
2005 “La descendencia real y el ‘renacimiento inca’ en el virreinato”. En: Natalia Majluf (ed.), *Los incas, reyes del Perú*, Lima: Banco de Crédito, pp. 178-253.

---

## COMENTARIOS

---

**Karen Graubart**  
*Universidad de Notre Dame, EEUU*  
*kgraubar@nd.edu*

---

***“Como esclavos y no vasallos”:* leyendo la historia intelectual indígena a través de la historia de esclavitud<sup>1</sup>**

A través de un detallado y profundo análisis de los cambios traumáticos del siglo XVII en los Andes rurales, el trabajo de Luis Miguel Glave Testino ofrece un armazón para entender las masas de peticiones por parte de nobles indígenas de la época. Según obras anteriores del autor, el siglo XVII se caracterizó por depredaciones reiteradas y renovadas contra las comunidades indígenas y, especialmente, por la transferencia, a través de la coacción y la ley, de la propiedad que estaba en manos indígenas colectivas a un nuevo sector privado español. En el siglo XVII, cuando la encomienda desapareció y los nuevos empresarios españoles exigieron más poder económico, el gobierno virreinal legalizó el robo de propiedad. Al mismo tiempo, la corona matizó el control sobre el trabajo indígena: se hizo ilegal el control privado de los cuerpos indígenas, tanto por el servicio personal como la esclavitud y se reafirmaron las expectativas en torno a los proyectos de minería, agricultura y construcción pública. El final del movimiento que terminó en el pago de tributos con plata llevó a las comunidades a buscar cualquier

mercado disponible. Así, el siglo XVII, se conoce como la era de las grandes haciendas y el trabajo (mal) asalariado que empezó a vincular trabajadores indígenas con nuevas empresas.

Desde esta perspectiva tan amplia, Glave da voz a los nobles indígenas, que representaban comunidades afectadas (algunas de ellas en plena rebelión), ante la corona. Según Glave, se pueden distinguir dos etapas en el siglo XVII. En la primera, los nobles indígenas fueron portavoces de los intereses de los clérigos, burócratas y otros críticos españoles. Este discurso “indigenista” surge de críticas hechas por actores colonialistas que utilizaban las particularidades de las circunstancias andinas para dar un sabor local. En la segunda fase, armados con las herramientas judiciales que ofrecía la institucionalización de la figura del procurador de indios, los nobles tomaron control sobre el discurso y también sobre el proceso de peticionar. A ese respecto, cuando colaboraban con españoles, ya no lo hacían impostando la voz de otro. Los nobles no siempre tuvieron éxito en cambiar las condiciones de sus comunidades a través de sus peticiones, pero, por otro lado, mejoraron su propio estatus y riqueza al convencer a la corona de su nobleza.

El marco del ensayo surge de las premisas coloniales que indican que las acciones indígenas colectivas fueron, primero, respuestas a ataques contra sus derechos y propiedades y, segundo, por lo tanto, que estaban organizadas de acuerdo con las etapas coloniales de apropiación y opresión. Es decir, Glave analiza las políticas coloniales y los intentos del Estado de proteger sus recursos, como forma de

---

<sup>1</sup> Agradezco la asistencia de Paula de la Cruz Fernández en traducir este texto.

garantizar la reproducción satisfactoria de su proyecto. Desde este proceso, la nobleza andina se vuelve consciente no solo de las crisis comunitarias que seguramente ellos igualmente sufrieron, sino también de una forma de pedir ayuda para las comunidades y, conjuntamente, para su estirpe. Así, la “nación india” se forma a partir de una memoria colectiva de lo perdido, por medio de los escritos de ciertos nobles. De esta manera se anulaban las líneas de etnicidad y se favorecía una indianidad “con una historia y una manera de verse dentro del reino cristiano”.

En breve, Glave nos ofrece una prosopografía aguda de las élites de la mitad del siglo XVII las cuales, colectivamente, aprendieron nuevas y ventajosas estrategias que les aseguraron un lugar privilegiado en la sociedad virreinal. Según su análisis, se debe estudiar esta generación no solo dentro de las élites nobles de la vasta región andina, sino también a través de sus conexiones con oficiales eclesiásticos y burocráticos. A su manera, los nobles andinos utilizaban estrategias relacionadas con las de los nobles mexicanos representados en la obra de María Elena Martínez (2008), que configuraban sus genealogías como armas frente a las nociones españolas de limpieza de sangre y descendencia primogénita. Pero en Lima, y también en Madrid, se organizaron colectivamente, ordenando numerosas genealogías cacicales para obligar a la corona a actuar en lugar de acudir a cédulas expedidas anteriormente.

La insistencia en la forma en que la ventriloquía cedió a la voz se entiende bien. Los agentes reales usaron crímenes atroces contra comunidades indígenas para presentar sus visiones de un mundo colonial en las que imaginaban sus propios roles preeminentes. El debate tuvo lugar entre empresarios y oficiales, y no entre

el indígena y el Estado con la idea de cambiar sus fundamentos. El aparato del procurador fue una reforma imperial con consecuencias imprevistas que terminó proporcionando asistencia legal a élites indígenas y, en particular, a aquellos con recursos para realizar el viaje a Lima donde pudieron intercambiar conocimientos y prácticas. De esta forma, las carreras de la nobleza indígena ya no estuvieron atadas a las de los oficiales españoles que debían supervisarlos.

Sería interesante considerar el caso contemporáneo de México, donde la creación de un “Juzgado General de Indios” dentro del virreinato recibió una gran cantidad de peticiones con un tenor diferente. En el caso de México, en vez de pedir privilegios, los indígenas corrientes pedían amparo, como vasallos miserables, aconsejados por sus asesores legales (Owensby 2008, Borah 1983). En el caso peruano es más difícil desenredar las voces de los solicitantes de las de sus ayudantes legales. La ausencia de una corte parecida en Lima (el del Cercado tuvo una jurisdicción más estrecha, véase Borah 1970 y Graubart 2017) elevó el listón para las peticiones reales y el oficio del procurador se hizo más poderoso. En ausencia de un centro jurídico de este tipo en los Andes, los debates locales sobre el robo de recursos y poder se trasladaban a las salas de Madrid y Sevilla.

Más allá de reconocer este cambio, sin embargo, debemos pensar más profundamente sobre el proceso de concientización de los nobles. Su nuevo discurso fue solamente un hilo dentro de un telar más grande que incluía a la plebe urbana y los esclavos afroperuanos. A continuación, presento algunos de estos hilos y su importancia cuando analizamos indios y naciones en el siglo XVII.

Aunque las peticiones demuestran una gran transformación dentro de la sociedad indígena y en el aparato del Estado, y también que había un sentimiento común de las élites indígenas frente a este, las peticiones no indican una criollización en el sentido que conocemos. Los que se autoproclamaban “indios criollos” de Lima eran hombres y mujeres nacidos en esta ciudad que enfatizaron la pérdida de vínculos con familias rurales y con la nobleza indígena –los cobradores del tributo– del *ayllu* maternal. Llamándose “indios criollos” afirmaban que sus comunidades natales fueron urbanas y multiétnicas y que, por tanto, ellos no estaban obligados a tributar a los caciques de sus padres y abuelos. Construyeron una nueva forma de identificación que los liberó de las cargas de “ayllus” rurales alegando que ellos, como le reclamaban al visitador, habían pagado sus tarifas y habían hecho sus mitas dentro de los límites de la ciudad. Es significativo que los padres tributarios confirmaron la frase “indio criollo” para los hijos de padres que esperaban anular las dobles obligaciones de un migrante (Graubart 2009). Estos indios criollos fueron los que armaron las cofradías y cabildos de la ciudad, haciendo honor a una jerarquía que no dependía de la nobleza cacical.

En este sentido, la mayoría de los nobles demandantes entran en la categoría de los “cosmopolitanos” que, como explica en su libro José Carlos de la Puente Luna, eran hombres que viajaban compartiendo experiencias y que encontraron un segundo hogar en la ciudad de Los Reyes, la cual era una encrucijada de oficiales de todos los rangos, eclesiásticos españoles y de nobles indígenas. En los solares del Cercado construyeron genealogías y conversaban sobre estrategias legales. Y su sentido de

justicia, como nos enseñan de la Puente y Glave, surgió tanto de sus preocupaciones sobre las crisis locales como de la competencia con los nobles españoles por conseguir privilegios.

Pero las obligaciones de residentes permanentes no nobles en Lima también produjeron nuevos reclamos políticos, sus propias naciones particulares. Como nos enseña Teresa Vergara, las luchas sobre los espacios y la mano de obra dentro de Lima crearon grupos de indios urbanos que reclamaban autogobierno ante la coerción y la violencia. A finales del siglo XVI, los residentes indígenas urbanos se unieron para afirmar su propia policía y su membresía en una república cristiana. Aunque, sin duda, el arzobispo Toribio de Mogrovejo siguió sus intereses en el conflicto entre los indios camaroneros de San Lázaro y los jesuitas del Cercado, impostando sus preocupaciones para conseguir sus propios propósitos, ellos también argumentaron que sus posiciones no debían ser reducidas al deseo del arzobispo de conseguir feligreses y poder. La cédula real que reconoció la “entera libertad” de los indios para vivir donde quisieran no solo fue un instrumento del arzobispo, sino también una victoria de los indios dentro de su posición como vasallos.

¿Cuál fue el efecto de todo este proceso de organizarse, de demandar justicia, de gobernarse y pedir espacio político dentro de la ciudad? ¿Qué tenían en común los alcaldes indios de la ciudad, los mayordomos de las cofradías, los artesanos maestros y los capellanes de las parroquias más indígenas con los caciques inmigrantes? Es imposible pensar que todos estos no conversaran en la taberna o en la iglesia mayor o por las calles que rodeaban las oficinas del gobierno real donde trabajaban varios notarios preparando

papeles legales. Además, ¿cuál fue el efecto de vivir en una ciudad negra (la población de Lima en el siglo XVII era tan africana como española)? La mayoría de la gente de ascendencia africana eran esclavos, incluso algunos eran propiedad de indios urbanos y caciques, pero también había mucha población negra libre que, junto a los indígenas, trabajaban los mismos oficios y espacios.

Se pueden observar las huellas de estos encuentros en los memoriales mismos que entregaron los indios nobles. Glave apunta, por ejemplo, el caso de los “naturales y vecinos de la ciudad” que buscaron una escuela para indios para demostrar su deseo de recibir una educación de policía cristiana. A continuación, ofrezco otros ejemplos que ilustran cómo las sensibilidades, opiniones y experiencias de la plebe indígena y negra influenciaron el discurso de los nobles y las características e imaginación de la “nación india”.

A lo largo del siglo XVII, la corona no solo buscó proteger a los indios, sino que también quiso definir los límites entre el trabajo libre y el no libre. El período en el que los caciques estaban perfeccionando sus propias narrativas estuvo profundamente marcado por la nueva legislación que limitó el servicio personal (1609) y que terminó con la práctica de esclavización indígena (1672-79). Estas leyes fueron clave para negociar las formas en las que los indígenas, como vasallos y naturales, se diferenciaron de los descendientes de hombres y mujeres vendidos como esclavos de África, que no eran ni vasallos ni naturales, y no importaba dónde hubieran nacido. El hecho de que estas leyes fueran relacionales, es decir, la definición de una dependía de cómo se explicaba la otra, no escapó del ojo de los críticos. Por ejemplo, dos frailes capuchinos en La Habana, en los

años ochenta del siglo XVII, criticaron el trato de esclavos africanos y lo calificaron de guerra injusta y, de esta forma, afirmaron que negros como indios tenían derecho a la libertad (López García 1982).

Los textos de Bernardo de Iturrizarra y de Pedro Vázquez de Velasco, citados en el ensayo como casos de ventriloquía, reflejan claramente estas reformas indigenistas de la corona. La esclavitud sale como metáfora poderosa para todo tipo de personas libres, tanto indios como criollos. Pero, igualmente, las referencias constantes a la esclavitud sugieren una conversación extensa dentro la ciudad entre personas indígenas y negras sobre determinados paralelos incómodos de sus condiciones. El Cercado, como las casonas de los hombres principales de la ciudad, eran centros de gestación de comparaciones estratégicas.

Se ve claramente en el caso de don Felipe de la Paz Carguamango, capitán de la infantería de indios de la ciudad. En su memorial pidió privilegios pertinentes, como el de “hombre noble en su género, descendiente de caciques principales”. Pero también exigió compensación “a exemplo que a los capitanes morenos y mulatos se les da el mismo sueldo y a los naturales los capitanes maeçe de campo ni sarjento mayor no se le da ninguno y acuden ygalmente a todas las cossas que se ofrescan...” (AGI, Lima 169, flv). Así, la experiencia de vivir en Lima, junto con población libre y afroperuana, cambió las expectativas de la nobleza andina.

El segundo caso surge de los memoriales de 1662, cuando un grupo de caciques firmó querellas sobre la violencia que sus súbditos estaban sufriendo en la sierra central. Una queja identificó los obrajes como la causa específica y principal de los problemas de la población. Denunciaban que las ropas fueron “obradas con la opresión, sudor,

y sangre de los miserables indios”. Las quejas apuntaban que los religiosos que operaban el obraje no pagaban los jornales y les obligaban a trabajar los días de fiesta. Los indios, según el memorial, preferían ser esclavos, porque así los amos los tratarían como bienes valiosos en lugar de como objetos descartables.

Los obrajes eran lugares de intercambio étnico y, por eso, sitios donde se conversaba sobre libertad y sobre no ser libre. Hugo Pereyra, en su artículo sobre el motín obrajero de Cajatambo (1663), identifica la posibilidad de que empleados o esclavos negros jugaban un rol esencial. Es cierto que los rumores de que los indios pronto serían esclavizados contribuyeron al levantamiento. Un grupo de esclavos morenos se encontraron presos en la cárcel de Lima después de participar en una rebelión en su obraje en 1681 (AGI, Lima 18). En su propia querrela reclamaron justicia como naturales y, al igual que los indios, pedían no estar sujetos a la esclavitud o el servicio personal. En este sentido, para la plebe de Lima, una “nación índica” era el colectivo de gente que no podía ser esclavizado, que debía recibir pago por su trabajo, que tenía el derecho a vivir en un lugar escogido por ellos y que podía ejercer el derecho de autogobierno.

A lo largo de su distinguida carrera, Luis Miguel Glave ha hecho grandes revelaciones sobre las depredaciones del siglo XVII. Su trabajo nos recuerda que estos ataques fueron acompañados por reformas protectoras destinadas a apoyar la capacidad de comunidades indígenas para sobrevivir. Al mismo tiempo, proporcionaron un medio para que las élites indígenas se unieran y crearan una narrativa de sí mismos como promotores de una nación índica, “por si y en nombre de los demás naturales de las provincias

del Perú”. En su interpretación crítica de los memoriales de los caciques andinos desde los años sesenta en adelante, presenta una red intelectual que formaba un conocimiento colectivo de un grupo privilegiado frente a otro, con referencia a una nación subalterna. Partiendo de este ensayo hacia un análisis más amplio, nuestro objetivo debe seguir siendo el introducir las huellas de las poblaciones indígenas y negras.

## BIBLIOGRAFÍA

BORAH, Woodrow

1970 “Juzgado General de Indios del Perú o Juzgado Particular de Indios de El Cercado de Lima”. *Revista chilena de historia del derecho* 6, pp. 129-49.

1983 *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*. Berkeley, CA: University of California Press.

DE LA PUENTE LUNA, José Carlos

2018 *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin, TX: University of Texas Press.

GRAUBART, Karen B.

2009 “The Creolization of the New World: Local Forms of Identification in Urban Colonial Peru, 1560-1640”. *Hispanic American Historical Review* 89 (3), pp. 471-499.

2015 “Learning from the Qadi: The Jurisdiction of Local Rule in the Early Colonial Andes”. *Hispanic American Historical Review* 95 (2), pp. 195-228.

2017 “Containing Law Within the Walls: The Protection of Customary Law in Santiago del Cercado, Peru”. En: Bain Attwood, Lauren Benton y Adam Clulow (ed.), *Protection and Empire: A Global History*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÓPEZ GARCÍA, José Tomás  
1982 *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*. Caracas: Universidad Católica San Andrés Bello.

MARTÍNEZ, María Elena  
2008 *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press.

OWENSBY, Brian  
2008 *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press.

VERGARA, Teresa  
2018 “The Copacabana Indigenous Elite: Formation, Identity, and Negotiations (Lima 1590-1767)”. Ph.D. diss., University of Connecticut.

---

***Dra. Rachel Sarah O’Toole***  
***History Department,***  
***University of California, Irvine***  
***rotoole@uci.edu***

---

### ***Contender con la “nación indiana”***

¿Cuáles fueron la política y las metas políticas de los hombres migrantes de la élite indígena en la urbe andina durante siglo XVII? En su artículo “La gestación de un programa político para la nación indiana (1645-1697),” Luis Miguel Glave ilumina la manera en que los ambiciosos líderes indígenas reconstruyeron sus identidades culturales para que estas correspondieran a sus intereses políticos en la capital virreinal de Lima –y también en otros centros urbanos como Cajamarca, Cuzco y Trujillo, y en las cortes cosmopolitas de España.<sup>2</sup> Glave no propone que estas reconstrucciones fueran un esfuerzo individual o regional por corregir las injusticias coloniales; más bien subraya la manera en que una educación común, las conexiones dentro de gremios artesanales y los vínculos formados en cofradías parroquiales crearon colectividades indígenas urbanas en el siglo XVII. En estos lugares de la época

---

1 Traducido por Dr. Will Carr.

2 Puente Luna (2018: 8-9).

colonial o la temprana edad moderna, andinos de etnicidades distintas emplearon protecciones que compartían como vasallos dentro de los tribunales coloniales para revisar relatos históricos y articular sus futuras aspiraciones como una nación indiana. De manera creativa, Glave emplea una serie de “cédulas de los honores” (que se encuentran mayormente en el Archivo General de Indias) para reinscribir la agencia legal andina como un discurso político de nacionalismo panincaico y rebelión anticolonial. Como resultado, Glave elabora un “programa político” de la nación indiana que incluía las reclamaciones de los hombres indígenas de élite por el reconocimiento de su ascendencia noble y, por consiguiente, la posibilidad de entrar en la universidad. El plan unificó a los andinos de élite y de las clases inferiores, que pedían que se moderara el cobro de tributos y que se abolieran tanto el sistema de la mita como el robo de salarios en las minas y obrajes. El análisis de Glave se expresa en su montaje. Nombrando estas acciones colectivas, Glave redenomina el albedrío legal como labor política y nos hace enfrentar la posibilidad de un cuerpo político indio, unificado y notablemente extendido por todo el intrincado aparato jurídico de las cortes coloniales transatlánticas.

Glave expresa una visión inspiradora de un colectivo indio politizado.

Desmiente una interpretación hegemónica del albedrío legal indígena, para subrayar la visión colectiva de una vanguardia indígena. Según el autor, las redes de caciques establecidas en Lima hablaron por “toda la honra de su nación”. Glave esboza la colaboración entre líderes indígenas para invertir en viajes transatlánticos, representar otras regiones y crear una memoria indígena compartida. Como resultado, Glave logra demostrar cómo los líderes andinos emplearon instituciones coloniales, como las protectorías que tenían como propósito controlar sus comunidades correspondientes, para abogar por mejores condiciones para todos. Sin embargo, lo más importante es que Glave demuestra que, al mudarse de las reducciones a la ciudad, los indígenas se alejaron del esquema colonial arraigado en los sitios rurales indicados. En ese contexto aparecieron nuevos líderes. Asimismo, colectivos indígenas dirigidos por líderes autoproclamados, capitanes milicianos y caciques populares, lucharon por causas urbanas y, de mayor importancia, panindianas. El autor del artículo encuentra un factor crítico para la unión indígena en el siglo XVII. El hecho de que los migrantes se identifiquen como herederos incaicos permitió que los líderes indígenas dirigieran peticiones al rey en Madrid en nombre de “todos los naturales del Perú”. Sin duda, las comunidades indí-

genas se habían separado por conflictos regionales en torno a las conquistas militares españolas del siglo XVI, tanto como por las continuas disputas étnicas sobre terrenos y derechos de agua que siguieron sin resolverse en el siglo XVII. Una colectividad indígena fue, por lo tanto, un logro significativo.

¿Cuán radical fue el programa de la Nación Indiana a quiénes benefició? El trabajo de Glave se centra en los de la élite indígena que pudieron reivindicar honores nobles en las cortes coloniales. Sin embargo, menciona a los milicianos africanos y de ascendencia africana que se unieron a los indígenas que habían emigrado a ciudades del siglo XVII como Lima. Lejos de constituir una presencia minoritaria e insignificante, la gente africana y de ascendencia africana formaban el cuarenta por ciento de los habitantes de ciudades costeras y representaban una fuerza significativa en los centros urbanos del altiplano durante el siglo XVII.<sup>3</sup> En Lima, Trujillo, y otros lugares andinos, los líderes indígenas sirvieron al lado de milicianos de ascendencia africana, hicieron procesiones en fiestas públicas con cofradías de gente de ascendencia africana, y vivieron en centros urbanos entre vecinos libres de ascendencia africana.<sup>4</sup> A pesar de esto, según Glave, la nación

indiana no incluyó a los africanos ni a sus descendientes. Además, Glave relata la manera en que los líderes indígenas y sus representantes legales se refirieron a prohibiciones y debates en curso respecto a la esclavización de indios que había comenzado en el siglo XV. Los líderes indígenas exigieron la liberación de la “esclavitud” impuesta por los dueños de minas y los hacendados. Se trataba de una esclavitud permitida por oficiales coloniales que destacaba por la usurpación de tierras, labor y personas. Pero ¿qué significaba esa retórica sobre la esclavitud en el contexto de la adquisición material de cuerpos negros? Los mismos líderes indígenas que pidieron que la corona pusiera fin a su “esclavización”, empleaban o eran dueños de africanos y sus descendientes que habían sido comprados, vendidos y comercializados como objetos de propiedad. Líderes indígenas que exigieron protección de la esclavitud simultáneamente sacaron provecho de una economía colonial en la que la cosificación de gente negra como propiedad jugó un papel fundamental. La nación indiana, por tanto, distinguió entre la inhabilidad de la corona por proteger de la esclavitud ilícita a la gente indígena como vasallos y el mercadeo justificado de cuerpos negros que fluyó por el Caribe, cruzó el istmo panameño y bajó por las rutas comerciales

3 O’Toole (2012: 9), Tardieu (1998: 9).

4 O’Toole (2012: 104, 112), Graubart (2017: 15).

andinas durante el siglo XVII.<sup>5</sup>

La problemática revolucionaria de la nación indiana, sostengo yo, estriba en la construcción colonial de un cuerpo político inca. Glave explica que, para la gente indígena, la idea de una colectividad incaica popular representaba una posibilidad de unificación. Sin duda, la identidad inca aumentó en el siglo XVIII bajo los estandartes multiétnicos de Tupac Amaru y, además, en la proliferación de cuadros que representaban la genealogía de los soberanos incas que atrajeron el apoyo popular.<sup>6</sup> Sin embargo, en el siglo XVII, la élite indígena optó por emplear símbolos incaicos, a fin de defender privilegios nobles como la exención del pago de impuestos o tributos.<sup>7</sup> Como indica Carolyn Dean, la nobleza inca de Cuzco usó la *maskapaycha* para demostrar públicamente su estatus, encargaron pinturas que representaban a individuos como personas de real linaje inca y elevaron peticiones a la corona por escudos reales para reivindicarse como descendientes de emperadores inca prehispánicos.<sup>8</sup> Estos medios “transculturados” de símbolos nobles tradujeron de manera adecuada a “la autoridad andina en términos europeos” [“Andean authority into European terms”]. Como explica Tom Cummins, la élite de Cuzco hizo la *per-*

*fomance* de someterse a la conquista española representando visualmente a los monarcas españoles como sucesores a los soberanos inca.<sup>9</sup> La identidad inca, por tanto, sirvió como medio de control colonial en el siglo XVII. Los líderes incas reivindicaron sus puestos nobles en servicio a los monarcas españoles. Como mediadores entre la corona y los plebeyos indígenas, los incas cuzqueños del siglo XVII aseguraban un orden colonial y mantuvieron su línea de sangre como evidencia de su autoridad política.

Glave distingue claramente entre la construcción del inca en Lima —una ciudad colonial— y el argumento persuasivo que hace Carolyn Dean por una hegemonía inca en Cuzco, la antigua capital inca. Es más, en la capital metropolitana y virreinal, los indígenas reconstruyeron su identidad y sus alianzas colectivas.<sup>10</sup> Por otro lado, los indígenas de Cuzco siguieron luchando con el legado y la política de un linaje inca por lo menos hasta el siglo XIX.<sup>11</sup> Pero el contraste entre los incas conservadores de Cuzco y los revolucionarios de Lima no se explica simplemente como variantes opuestas de una geopolítica andina. En el siglo XVII, los indígenas hicieron legible un linaje inca dentro de instituciones coloniales españo-

5 Bryant (2018: 54-59), O’Toole (2012: 41-42).

6 Lowry (1991: 51), Walker, Ch. (2014; 49-50).

7 Dean (1999: 103).

8 Dean (1999: 113, 150).

9 Cummins (1991: 223).

10 Vergara (2015).

11 Dean (1999: Chapter 9).

las desde su posición como indios. Es decir, que únicamente los que reivindicaron su lugar dentro de la República de los Indios tenían derecho a reclamar su unión como inca. El linaje inca facilitó a la élite indígena el hacerse legible para las instituciones coloniales, demarcando, sin embargo, una línea clara entre la indigeneidad y la negritud.

La nación indiana fue exclusiva debido precisamente a la promoción indígena de una identidad panincaica. Es decir, la problemática restrictiva de la identidad inca y el defecto en su potencial radical en el siglo XVII no se debía necesariamente en sus creadores ni tampoco a la distinción entre la manera en que los migrantes andinos y urbanos imaginaban su identidad común versus las líneas que la élite inca de Cuzco deseaba mantener. El problema de la nación indiana estribaba en la lógica de sus reivindicaciones genealógicas. Como comunica claramente Glave, “nación” no significaba el Estado moderno. En la temprana edad moderna, el término “nación” se empleaba en las cortes, en diálogos cotidianos y en el mercado de la trata transatlántica. Fácilmente restrictivo, el término “nación” era un medio de categorización que definía quiénes pagaban tributo, quiénes se podían vender como objetos y quiénes podían gobernar. Es decir, que la “nación” de un individuo determinaba sus oportunidades y sus limitacio-

nes en un temprano mundo moderno y colonial como esclavo negro o vasallo indio. Hasta los colonizadores se veían sometidos a los límites de “nación”, puesto que los criollos reivindicaban su derecho a gobernar sin importar que nacieron bajo las estrellas del hemisferio sur y a pesar de que se criaron con la cocina americana y no la europea.<sup>12</sup> A fin de cuentas, “nación” connotaba un origen común o “lugar de nacimiento y linaje tanto como lengua y cultura” compartidos [shared “birthplace and lineage as well as language and culture”].<sup>13</sup> Como resultado, nombrar la “nación” de una persona equivalía a mantener la frontera entre los cristianos viejos y los impostores dentro del catolicismo. Delinear la “nación” era invocar las divisiones que construyeron la limpieza de sangre o los cimientos del sistema por el que algunos reclamaban puestos en las instituciones gubernamentales de la colonia, los privilegios de los nobles y la base jurídica para la libertad que se basaba en los derechos naturales.<sup>14</sup> Glave sostiene que los líderes indígenas de la urbe dieron nueva forma a la memoria del pasado inca para abogar por un “orden social alternativo,” incorporando las reclamaciones de una emergente colectividad migrante.<sup>15</sup>

12 Martínez (2008: 192).

13 Martínez (2008: 153), Estenssoro Fuchs (2003: 376, nota 6).

14 Martínez (2008: 153-155).

15 Martínez (2014: 193).

Aun así, ¿quiénes cabían dentro de esta conceptualización de una nación indiana? ¿Cómo podía abarcar la nación indiana a los que no podían demostrar un pasado prehispánico inca?

Glave traza la creación andina de una nación indiana desde una revisión de las protecciones coloniales de los indios. Es más, al reelaborar el significado de la categoría colonial “indio”, los andinos urbanos entraron en lo que Ann Stoler denominaría prácticas epistémicas que reformaron ontologías coloniales.<sup>16</sup> Mediante la reelaboración el significado de “indio” y también al crear documentos, entablar demandas y reunir archivos, los líderes indígenas reconstruyeron su posición colonial. Los indígenas urbanos pudieron red denominarse a sí mismos. Ya no eran de casta indio, sino de la nación indiana. Al revelar estas reclamaciones políticas, Glave promueve la posibilidad transformativa de la subjetividad y, más importante aún, la oportunidad radical ofrecida por la autocategorización colectiva.

Sin embargo, ¿es posible red denominarnos a nosotros mismos y borrar así nuestro privilegio estructural? La corona española ofrecía protección a los indígenas de las Américas por su vasallaje leal. Como “indios”, los andinos defendían la tierra y el liderazgo que mantenían en sus reducciones, tanto

como las jurisdicciones urbanas que les habían sido asignadas y que ellos habían reivindicado. En estos espacios coloniales, los indígenas reconstruyeron su indigeneidad, pero a la vez reificaron reclamaciones indias. Los arrieros indígenas en los valles costeros de la región de Trujillo criminalizaron a los africanos y a sus descendientes para defender su propia posición como indios.<sup>17</sup> En una defensa más explícita del privilegio indio, los arrieros indígenas tomaron su lugar como indios para controlar puestos políticos rurales en la costa norte del Perú.<sup>18</sup> Asimismo, los líderes del cabildo del Cercado de Lima se hicieron valer como oficiales elegidos plebeyos, pero que representaban única y exclusivamente a los indios.<sup>19</sup> Para proteger sus puestos, los líderes indígenas, entonces, llegaron a ser algunos de los muchos defensores del orden urbano que apoyaban la “ciudad letrada” contra las castas sin categorización o la población africana e indígena que no tenía amo.<sup>20</sup> A medida que los migrantes andinos transformaron estos espacios coloniales, siguiendo así la aseveración de Stoler de que estas ontologías coloniales no podían permanecer fijas, los indígenas lucharon por preservar los privilegios de su propio lugar colonial. Glave reconstruye

17 O’Toole (2017: 105-106).

18 O’Toole (2017: 108).

19 Graubart (2017: 36).

20 Rama, *Lettered City* ([1984] 1996: 13), Graubart (2017: 33).

16 Stoler (2010: 4).

el cuerpo político de la nación india desde una relectura perspicaz de actos judiciales indígenas que, sin embargo, reinscribieron el orden racial de la colonia.

Sin duda, como explica Glave de manera magistral, los migrantes indígenas urbanos reescribieron las leyes de protección colonial como una política de reivindicación nacional. Es decir, que los indígenas que reelaboraron las protecciones coloniales de indios para establecer su propio cuerpo político, la nación india, también delinearon a los indios como beneficiarios de la visión revolucionaria. Glave describe una visión para la libertad andina formada de una experiencia colectiva de explotación colonial que, reelaborada de manera creativa, se hace la base de la resistencia colonial. Pero los indígenas construyeron una definición de la libertad de la nación india distinguiendo a los africanos y sus descendientes, quienes fueron categorizados como personas que podían ser compradas y vendidas como objetos de propiedad. Según Glave, la nación india imaginó su liberación declarando que sus miembros no querían ser tratados “como esclavos” y exigió sus jornales. De acuerdo con esta definición provisional, la nación india sugirió que la gente esclavizada era la que no cobraba jornal. Esta gente, tanto dentro del marco colonial de la protección de

indios como del de la reivindicación revolucionaria de la nación india, no merecía ser pagada, representada por líderes, ni reconocida en las cortes metropolitanas. La nación india, por tanto, existía separada de los que estaban esclavizados y ligados a la esclavitud.

Manifestando de manera magnífica lo que se puede revelar con años de meticulosa e inspirada investigación en los archivos metropolitanos, Glave (como muchos historiadores, y yo entre ellos), sin embargo, interpreta las reivindicaciones de la nación india a través del registro judicial. De un modo similar, Bianca Premo demuestra cómo los zapotecas de Oaxaca y los líderes indígenas de la costa norte del Perú construyeron una versión de acaecimientos pasados como la base del derecho consuetudinario nativo que encajaba dentro de las expectativas jurídicas de los españoles.<sup>21</sup> Además, Karen Graubart ha explicado cómo los indígenas de Mesoamérica y los Andes ejecutaron justicia cotidiana interpolando o empleando su propio sistema de derecho consuetudinario.<sup>22</sup> Desde este espacio jurídico del “indio”, José Carlos de la Puente Luna ha articulado cómo los viajeros cosmopolitas indígenas transformaron sus identidades con el acto de pedir méritos, honores y ayuda en la corte española. A principios

21 Premo (2017: 179, 189).

22 Graubart (2017: 221).

del siglo XVI, al demostrarse más cristianos, ordenados y disciplinados que sus conquistadores españoles, los incas nobles y conversos podían cuestionar, como ha sugerido Gonzalo Lamana, la justificación de la soberanía de la corona en las Américas.<sup>23</sup> Por otro lado, ya para el siglo XVII, los líderes indígenas producían actos jurídicos con mayor frecuencia y sus actividades judiciales eran un modo de reproducir el orden colonial.<sup>24</sup> La nación indiana, pues, se vio limitada durante el período colonial por la ley, pero quizás aún más por las instituciones coloniales que dejan su huella de manera tan clara en los archivos. Los reglamentos de los gremios, las milicias, las parroquias y las cofradías enfatizan la nomenclatura exclusivista de las divisiones coloniales. Es más, los que se adhirieron a las normas de las ontologías coloniales fueron premiados con ascender por los escalones dentro de estas organizaciones prominentes.

En la práctica, sin embargo, la ciudad de Lima (tal como otras regiones de las Américas) hervía con el intercambio cosmopolita de regionalismo andino, memoria inca, tradiciones ibéricas y costumbres del occidente y medio occidente de África. La nación indiana trataba con cofradías como Nuestra Señora de los Reyes, fundada en la iglesia de San Francisco en Lima.

Aquella estaba constituida de gente que se denominaba como *bran*, *terranovo*, *jolofo*, *mandinga*, y se identificaba con otras castas de Senegambia en la costa occidental de África.<sup>25</sup> Reconocidas por muchos indígenas, estas distinciones de casta o nación de la diáspora africana se desbordaban en los espacios públicos como cuando las cofradías congoleñas hacían procesión con su rey y reina, quienes bailaban y representaban batallas, adornados de alhajas de plata y llevando cada uno en la mano un cetro, con otras insignias de su cargo.<sup>26</sup> Con escasa obligación de defender a su nación, la gente de la diáspora africana transformó el lugar de su casta en las Américas.<sup>27</sup> En los Andes, los africanos establecieron alianzas con otros que hablaban su lengua, pero también crearon filiaciones con hombres y mujeres, sin tomar en cuenta su origen, con quienes habían sobrevivido el trayecto desde África. ¿Qué cuerpo político, pues, pudieron haber formado los africanos, andinos e ibéricos de la ciudad cosmopolita de la temprana edad moderna, puesto que la nación, tal como la república colonial, carecía de centro? Como ha demostrado Karen Graubart, los indígenas de Lima y Trujillo transformaron sus identidades apropiándose del vocablo colonial “criollo” para in-

23 Lamana (2008: 180-181).

24 Puente Luna (2018: 13).

25 Graubart (2012: 14).

26 Walker (2014: 313), Arrelucea Barrantes (2009: 151).

27 O'Toole (2007: 28-29).

dicar sus posiciones urbanas.<sup>28</sup> En estos espacios creadores, como ha revelado Glave, ¿podía un imaginario cosmopolita contender con la Nación Indiana y escaparse así de la fuerza centrípeta de las ontologías coloniales?

## Bibliografía

- ARRELUCEA BARRANTES, Maribel  
2009 “Pendiendo de un hilo: religiosidad, hechicería y curanderismo en las esclavas de Lima a fines de la Colonia”. *Revista Desde el Sur* 1.
- BRYANT, Sherwin  
2018 *Rivers of Gold, Lives of Bondage: Governing through Slavery in Colonial Quito*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- CUMMINS, Thomas B. F  
1991 “We are the Other: Peruvian Portraits of Colonial Kurakakuna”. In: Kenneth J. Andrien and Rolena Adorno (eds.), *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 203-231.
- DEAN, Caroly
- 1999 *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos  
2003 *Del Paganismo a la Santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Translated by Gabriela Ramos. Lima: Institut français d'études andines, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GRAUBART, Karen  
2017 “Containing Law Within the Walls: The Protection of Customary Law in Santiago del Cercado, Peru”. In: Bain Attwood, Lauren Benton, and Adam Clulow (eds.), *Protection and Empire: A Global History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29-46.
- 2015 “Learning from the Qadi: The Jurisdiction of Local Rule in the Early Colonial Andes”. *Hispanic American Historical Review* 95 (2), pp. 195-228.
- 2012 “‘So color de una cofradía’: Catholic Confraternities and the Development of Afro-Peruvian Ethnicities in Early Colonial Peru”. *Slavery and Abolition* 33 (1), pp. 43-64.
- 2009 “The Creolization of the New World: Local Forms of Identity in Urban Colonial Peru, 1560-1640”. *Hispanic American Historical Review* 89 (3), pp. 471-499.
- 2007 *With Our Labor and Sweat: Indig-*

<sup>28</sup> Graubart (2009: 492).

- enous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550-1700*. Stanford: Stanford University Press.
- LAMANA, Gonzalo  
 2008 *Domination without Dominance. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*. Durham: Duke University Press.
- LOWRY, Lyn  
 1991 *Forging an Indian Nation: Urban Indians under Spanish Colonial Control, Lima, Peru 1535-1765*. Ph. D. Dissertation. University of California, Berkeley.
- MARTÍNEZ, María Elena  
 2014 "Indigenous Genealogies: Lineage, History, and the Colonial Pact in Central Mexico and Peru". In: Gabriela Ramos and Yanna Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham: Duke University Press, 173-201.
- 2008 *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- O'TOOLE, Rachel Sarah  
 2017 "Mobilizing Muleteer Indigeneity in the Markets of Colonial Peru". In: Mónica Díaz (ed.), *To Be Indian in Colonial Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 95-121.
- 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- 2007 "From the Rivers of Guinea to the Valleys of Peru: Becoming a Bran Diaspora within Spanish Slavery". *Social Text* 92, 25 (3), pp. 19-36.
- PREMO, Bianca  
 2017 *The Enlightenment on Trial: Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- PUENTE LUNDA, José Carlos de la  
 2018 *Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas Press.
- RAMA, Ángel  
 1996 [1984] *The Lettered City*. Translated by John Charles Chasteen. Durham: Duke University Press.
- STOLER, Ann Laura  
 2010 *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- TARDIEU, Jean-Pierre  
 1998 *El Negro en el Cusco: Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII*. Lima: PUCP/Banco Central de Reserva del Perú.
- VERGARA, Teresa

- 2015 “Piedad e interés económico: la cofradía de Crispín y Crispiniano de los zapateros indígenas de Lima (1632 - 1637)”. En: *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, pp. 151-171.

WALKER, Charles

- 2014 *The Tupac Amaru Rebellion*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

WALKER, Tamara J.

- 2015 “The Queen of *los Congos*: Slavery, Gender, and Confraternity in Colonial Lima, Peru”. *Journal of Family History* 40 (3).

---

**Masaki Sato**  
**Universidad de Nihon, Japón**  
**redbossa@hotmail.com**

---

Cuando Luis Miguel Glave analizó las curiosas trayectorias de dos caciques lambayecanos, don Carlos Chimo y don Andrés Ortega Lluncón, en su artículo de 2008, mencionó la “naciente nación indiana” (98). Aunque fuera muy impresionante el hecho de que don Rodrigo Rupaychagua, un cacique de Huamantanga, ubicada a más de 500 kilómetros de Lambayeque, encargara su carta a Chimo, aquella indicación del autor la tomé con cierta precaución en mi primera lectura; seguramente Glave ya tenía algunas razones para suponer esta colectividad de indios con su vasta experiencia de estudio, pero yo sentí la necesidad de acumular más pruebas.<sup>1</sup>

El artículo de Glave que motiva el presente comentario trata de esa colectividad directamente y, me parece, presenta las pruebas que hacían falta. Los documentos que consulta el autor nos cuentan cómo muchos caciques, especialmente durante las décadas de 1650 y 60, se reunieron en Lima y desarrollaron sus reivindicaciones. Ellos, que eran representados por varios “caciques gestores”, parece que estaban creando una nueva identidad no solo en el nivel concreto, sino también en el nivel abstracto o simbólico. En el primer caso, al institucionalizarse y jerarquizarse a sí

---

<sup>1</sup> Hay que advertir que la dicha indicación en sí no era el argumento principal en aquel momento, como sí lo era visualizar la trama política virreinal en torno a los viajes de los caciques lambayecanos.

mismos a través del pedido de honores, oficios militares y por medio de la educación; en el segundo, por los usos de su discurso colectivo en el que pretendían representar a “todos los indios del Perú”.<sup>2</sup> En este sentido, Glave sí pone en evidencia la gestación de la identidad indígena general. Por mi parte, quisiera presentar mis comentarios en torno a la parte que corresponde a las décadas entre 1640 y 1660, época de la que yo podría hablar sobre la base de las fuentes.

Dos grandes contribuciones que veo en este artículo radican en visualizar las redes de los líderes étnicos hasta cierto grado y en aclarar el famoso, pero todavía enigmático alzamiento frustrado hacia 1666 y el contexto que lo rodea.

Del primer punto, entre las cuantiosas informaciones nuevas que muestra el autor, me resultaron especialmente impresionantes las de Lucas Tancun y Pedro Chafó Zabana. Tancun apareció en la carta encargada a Chimo por Rupaychagua (AGI, Lima 15, 1647 Jun 13). Según Rupaychagua, él supo del viaje de Chimo por Tancun. De este documento, y de aquel artículo de 2008, no sabemos nada más que Tancun era “colegial del Cercado”, aunque el apellido Tancun suena algo norteño. En este artículo, el autor se refiere a un documento de poder encargado al famoso cacique de Jauja, Gerónimo Lorenzo Limaylla, fechado el 30 de noviembre de 1666 en Lima (23). El documento es importante porque muestra la conexión entre los caciques de la costa norte y los de Jauja y Tarma. Pero igualmente es importante porque aquí aparece el nombre de Tancun otra vez, ya como el “cacique principal y gobernador del pueblo de Olmos”. Así, ahora podremos suponer que

Rupaychagua y Tancun tuvieron contacto a través de su colegio, el del Príncipe en el Cercado, y que Chimo y Tancun lo tuvieran en la costa norte y en Lima.

Pedro Chafó Zabana, el cacique principal de Lambayeque, hizo al menos cinco peticiones al Rey entre 1668 y 1670 para lograr sus objetivos personales (AGI, Lima 26). Aunque Chafó Zabana se refirió en sus peticiones a Chimo, Ortega y Nicolás Flores como precedentes exitosos, sus documentos no nos dan cuenta de la relación que Chafó tuvo con otros caciques contemporáneos. De ella cuenta el hallazgo del autor (AGI, Lima 259, n° 10), en el que Chafó Zabana presentó su testimonio para el otro cacique viajero, Francisco de Heriza Paz Carhuamango. Así, me parece que habría muchas posibilidades de que los caciques de cada provincia se comunicaran y se reunieran en Lima y en la metrópoli de la Monarquía.

Sobre el motín indígena de 1666, me parece muy importante que Glave preste atención a la presencia de Diego Lobo y analice otras fuentes para captar el escenario en torno al motín. Ese denunciante Lobo, cacique de Olmos, fue un miembro de indios memorialistas. Así, ya es obvio que las nuevas élites indígenas en Lima no eran desconocedoras del movimiento rebelde alrededor de ellos. Su análisis del expediente sobre el levantamiento de indios en Atunjauja (AGI, Lima 259, n° 11/2), con una serie de documentos redactados en Lima (AGI, Lima 17), nos da cuenta del alcance geográfico que podría tener el motín indígena. En un sentido, este artículo pone un término a la atención a esta sublevación misteriosa que Glave ha mantenido a partir de su clásico estudio sobre la crisis general del siglo XVII ([1986] 1989).

Reconociendo su enorme contribución, ahora quisiera presentar mis preguntas y

2 A esta hipertrofia en el sujeto, Puente Luna (2018: 159, 191, 199) le presta atención también.

dudas. Se trata del panorama del alzamiento alrededor de 1666 y la interpretación de ello. Primero, me pregunto si es pertinente entender algunas de las agitaciones indígenas que salieron a la luz en ese tiempo como un resultado de “lo infructuoso de las campañas legales y de la normativa a favor de los derechos de los naturales” (26). En otras palabras, todavía me quedan dudas de hasta qué punto podríamos ver una relación causa-efecto entre una serie de campañas legales y los motines. Estoy de acuerdo con la indicación en sí del autor acerca de que la desesperación causa la violencia. Así, la propia Audiencia lo reconoció el 16 de febrero de 1667, lo cual el autor no pasa por alto: “que ni les desesperen las molestias, ni alienten los favores y las armas” (29 y AGI, Lima 17). Igualmente, es casi seguro que las autoridades españolas vieron una continuidad entre las revueltas en Churín, Tucumán y Lima (además de Jauja, Huancavelica y quizás Puno) y una misma amenaza entre ellas. Pero el hecho de que los españoles así lo entendieran es una cosa, y otra es cómo se vinculó cada una de esas revueltas entre sí. Necesitaríamos, por ejemplo, examinar la conexión concreta entre los indios en Churín y el grupo de los caciques que encabezaron la campaña legal en Lima.

Con su análisis de la causa seguida por Pedro de Garay en Atunjuaja (AGI, Lima 259, N° 11/2), que fue muy probablemente un efecto secundario de lo que pasó a fines de 1666 en Lima, y del interesante y misterioso documento encontrado por Hugo Pereyra en Huancavelica, Glave extiende mucho el alcance que podría tener aquel frustrado tumulto en Lima (30-33). Estas dos interesantes fuentes, sin embargo, nos invitan a nuevas preguntas. Quisiera resaltar a dos caciques que aparecen en ambas fuentes: Lucas Pariacho

(Poma) y su tío Francisco Cáceres. En la pesquisa hecha por Garay son de “Taraco en Asángaro y Asillo”: así nace una posibilidad de vinculación con el cacique de Asillo, don Bartolomé Tupa Hallicalla, de quien el autor encontró un testimonio de 1673 que afirma su participación en la confabulación de Lima (Glave 1989: 297-298). Por otra parte, en el documento de Huancavelica, Pariacho y Cáceres aparecen como los caciques de Pusillan.<sup>3</sup> Salvo su lugar de origen, en ambos documentos ellos coinciden en los siguientes puntos: Lucas Pariacho estudiaba en Lima e hizo el pedido de la genealogía a su tío y a su padre, y en el tono pesimista de la respuesta de Cáceres a su sobrino de permanecer en Lima en lugar de volver a su tierra. Creo que Pariacho y Cáceres en estas dos fuentes son la misma persona. Entonces, ¿cómo debemos interpretar o entender la diferencia entre Taraco y Pusillan?

Otra duda a la que deseo referirme se encuentra en torno al testimonio que aparece frecuentemente en la inspección hecha por Garay: “en Puno los indios ya se habían alzado”. ¿Este alzamiento sucedió efectivamente? Creo que todavía nos faltan pruebas documentales para afirmarlo. Por supuesto, el propio hecho de que los indios en Jauja compartieran el rumor del alzamiento en Puno tiene mucha significación. Pero, repito, debemos examinar el rumor y la existencia de tal suceso de violencia por separado. Por ejemplo, ¿no habría posibilidad de que los indios se refirieran voluntaria o

3 Sobre este topónimo, “Pusillan”, Pereyra supone que se puede tratar de un lugar en el hinterland arequipeño, aunque no se sabe, en la actualidad, en dónde se sitúa en términos geográficos; es decir, solo tenemos como única referencia de este posible lugar la mención en este documento que ha encontrado Pereyra en Huancavelica.

involuntariamente a la violencia que estaba agudizándose alrededor de Laicacota?

Franklin Pease, en 1985 vio y afirmó la existencia de una resistencia (pan)andina alrededor de la confabulación de 1666 en Lima (267). Glave lo afirmó (1989: 200) y lo sostiene también en este artículo. Creo que hay que ser un poco más prudentes al afirmarlo. Quisiera emplear el comentario de Nicanor Domínguez, quien estudió detenidamente el alboroto de Laicacota en su tesis doctoral. Cuando analizó a Bartolomé Hallicalla y aquel testimonio contra Hallicalla en 1673, Domínguez dio una respuesta negativa sobre la posibilidad de que Hallicalla tuviera vínculos con la confabulación de Lima, por causa de la escasez de las fuentes. Igualmente, citando el hecho de que aun la gran rebelión de Tupac Amaru se extendió (solo) a las provincias surandinas integradas económicamente a través de mitayos, Domínguez duda que hubiera podido existir/establecerse una red panandina anticolonial hacia la mitad del siglo XVII. En torno a Hallicalla, Domínguez piensa que una conspiración regional surandina “*would have made more sense*” que una conspiración de caciques panandina (71-72). Como Glave ha demostrado en este artículo, en aquella época estaba emergiendo el discurso o la idea de panandino o de “todos los indios del Perú”. Sin embargo, todavía no sabemos cómo aquellos líderes étnicos, como una comunidad física y actual, enlazaron varias regiones en los Andes. Así, nos queda investigar “*what would have been the mechanisms of contact and coordination, of security and secrecy of such a remarkable endeavor [de confabulación o red panandina]*” (Domínguez: 71).

Igualmente, creo que nos falta aclarar el contorno o perfil de aquella liga de

caciques. Me es difícil suponer que tantos caciques pudieran unirse siempre en sus caminos de reivindicación. Es decir, me pregunto si no habría varios otros caciques e indios a los que no se les permitió integrarse a aquella liga que intentó institucionalizarse y jerarquizarse a sí misma. Podría ser que los indios que no pudieron aprovechar la campaña legal para su reivindicación dejaran Lima o que decidieran considerar la violencia, después de su “desesperación”. ¿Cómo fue la solidaridad de la liga cacical en Lima? ¿Hubo quizá varios grupos cacicales? En este sentido, quisiera preguntar al autor si los indios convocados en la causa seguida por Pedro de Garay en Jauja, mencionaron algunos nombres de “caciques urbanos” en Lima que aparecen en aquella serie de documentos y memoriales conservados (AGI, Lima 17).

Para concluir, como un paso para entender el carácter de la liga de los caciques y de una supuesta serie de alzamientos hacia 1666, quisiera proponer que se investiguen las historias de muchos caciques cuyos nombres se hacen claros en este artículo, no solo en el contexto urbano de Lima, sino también en el contexto local. Sobre Rupaychagua de Huamantanga (Charles), Limaylla y otros de Jauja (Puente Luna 2007), Luis Macas de Huarochirí (11) y Chimo y Ortega Lluncón de Lambayeque (Glave 2008, Puente Luna 2018), sabemos que casi todos tuvieron conflictos de intereses en sus pueblos y, por otro lado, ellos tuvieron actividades más colectivas en Lima o en Madrid.<sup>4</sup> Y es que sus contextos locales complementará

<sup>4</sup> Sobre el contexto local al que estuvieron supeditados los caciques, ver la observación de Puente Luna (2007: 191-192).

nuestro entendimiento del panorama histórico en que vivieron aquellos caciques. Por ejemplo, el estudio minucioso de Puente Luna, que se acercó a Salvador Surichac (Cusichaqui) con las fuentes en Jauja, nos ayuda a ver este “eje de las confabulaciones” (31) de distinta manera. Es decir, Salvador, más que haber intentado la rebelión desde el principio, posiblemente decidió apostar a la noticia de alzamiento por “desesperación”, después de seguir siendo inferior en la lucha por el poder en Atunjuja (Puente Luna 2007: 240-241).<sup>5</sup> Esta imagen de Salvador me hace recordar la imagen de José Gabriel Condorcanqui vívidamente redibujada por David Cahill. Antes de finalizar, en este punto quisiera agradecer a Luis Miguel Glave por haber producido un estudio que nos inspira tanto y que continuará inspirándonos.

## BIBLIOGRAFÍA

BORAH, Woodrow  
1970 “Juzgado G

- a) Fuentes primarias  
Archivo General de Indias (AGI)  
Audiencia de Lima (Lima) legajos  
15, 17, 26, 259.
- b) Artículos y libros

<sup>5</sup> Puente Luna también consulta la misma causa seguida por Pedro de Garay (AGI, Lima 259, N° 11/2) y describe a Salvador Surichac como Cusichaqui. Pero, al menos, el documento de AGI dice “Surichac”, como Glave lo escribe.

CAHILL, David

- 2003 “Primus inter pares. La búsqueda del Marquesado de Oropesa camino a la Gran Rebelión (1741-1780)”. *Revista Andina* 37, pp. 9-35.

CHARLES, John

- 2010 *Allies at Odds: The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*. New Mexico: University of New Mexico Press.

DOMINGUEZ, Nicanor J.

- 1995 *Rebels of Laicacota: Spaniards, Indians, and Andean Mestizos in Southern Peru during the Mid-Colonial Crisis of 1650-1680*. Tesis Doctoral, University of Illinois at Urbana-Champaign.

GLAVE, Luis Miguel

- 1986 “El virreinato peruano y la llamada ‘crisis general’ del siglo XVII”. En Heraclio Bonilla (ed.) *Las crisis económicas en la historia del Perú*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 95-138.
- 1989 *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- 2008 “Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646)”. *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 34, pp. 85-106.

PEASE, Franklin

- 1985 “Evangelización en la historia andina”, *Histórica*, vol. IX, n° 2, pp. 265-273.

PEREYRA, Hugo

2010 “¿Buscando un Inca? (episodios del siglo XVII en el Perú)”.

<http://blog.pucp.edu.pe/blog/hpereyra/2010/05/19/buscando-un-inca/>  
(último acceso: 2019 enero 16)

PUENTE LUNA, José Carlos de la

2007 *Los curacas hechiceros de Jauja: Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

2018 *Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas Press.

---

*Teresa Vergara Ormeño*  
*Pontificia Universidad*  
*Católica del Perú*  
*techivergara@yahoo.es*

---

### *Los indios urbanos y la gestación de la “nación índica”*

Una de las principales contribuciones del artículo de Luis Miguel Glave es que presenta a la población indígena, en particular a sus élites, como sujetos políticos. Se trata de un estudio de historia política y cultural ubicado en la ciudad de Lima entre los años 1645 y 1697, periodo que el autor considera, clave porque habría sido el de la gestación de una identidad colectiva indígena identificada como la “nación índica”. A inicios de la década de 1990, Lyn Lowry dedicó su tesis doctoral

a este tema destacando el papel de los indios urbanos en este proceso<sup>1</sup>. El gran aporte del artículo de Glave consiste en resaltar la participación de las élites rurales y en identificar etapas en la formación de la identidad colectiva indígena. Basado en el análisis de los memoriales indígenas que llegaron a la corte, el autor propone que el proceso se inicia cuando caciques de diversas regiones se trasladaron a Lima para reclamar por el gran despojo de sus tierras producto de las composiciones de mediados del siglo XVII. El artículo muestra cómo a lo largo de todo el periodo las élites indígenas contaron con el apoyo de curas, letrados y autoridades españolas en la defensa de sus causas, pero destaca el tránsito de una dependencia casi total que las élites indígenas tenían de sus aliados, “etapa de la ventriloquía”, a una cada vez mayor autonomía para elaborar sus demandas y, en algunos casos, llegar a presentarlas personalmente en la corte. En ese sentido, el estudio confirma la capacidad de acción de las élites indígenas, su conocimiento de la cultura española, en particular del sistema legal, y la capacidad de las élites rurales para articular los reclamos de las poblaciones que tenían bajo su control con sus propias demandas de búsqueda de poder, autoridad y reconocimiento. Comentar en detalle y en su totalidad este artículo tan sugerente y bien documentado resulta imposible en el corto espacio del que se dispone, por lo que voy a limitar mis comentarios a algunos aspectos relacionados más directamente con el campo en que se ubica mi propia investigación. Me referiré, sobre todo, a los

---

<sup>1</sup> Lowry, Lyn 1991. *Forging an Indian nation: Urban Indians under Spanish colonial control* (Lima, Peru, 1535-1765). Tesis Ph. D. University of California-Berkeley.

planteamientos presentados por Glave en torno a los indios principales que residían en la ciudad y a su participación en la gestación de la “nación india”.

Un primer aspecto que me interesa destacar es la presentación de Lima como una ciudad con una dinámica población indígena. Aunque ha quedado atrás la imagen de Lima como una ciudad sin indios, se conoce muy poco sobre la presencia de una activa élite indígena en la ciudad. El artículo contribuye a llenar ese vacío a partir de la información que proporcionan las trayectorias de indios principales establecidos en la ciudad que Glave se ocupa de elaborar. Esto le permite mostrar la preocupación de los indios principales por encontrar en la ciudad los medios para recuperar su condición de nobleza. El hecho de que la nobleza indígena que habitaba el territorio que vino a ocupar la ciudad residiese fuera de la urbe, facilitó no solo a los miembros de las élites indígenas, sino a cualquier indio que contaba con los medios económicos suficientes y las relaciones sociales adecuadas, el identificarse y ser identificado como un indio noble. A través del análisis de las trayectorias de Felipe Carguamango y de su hijo Francisco de Heriza, el artículo revela la importancia que tuvo el ingreso a las milicias en el proceso de formación de las élites indígenas en la ciudad. Carguamango, perteneciente a una familia de indios nobles de Sacsamarca, llegó joven a Lima y a los 14 años ya estaba sirviendo como soldado, lo que le permitió establecerse de manera legítima en la ciudad. En el siglo XVII, Lima ofrecía dos vías para que los jóvenes migrantes pudiesen vivir legalmente en la ciudad, ingresar como soldado en las milicias o como aprendiz en el taller de un artesano. Este nivel inicial les daba el derecho a vivir en la ciudad, pero no el reconocimiento

de nobleza. El artículo complementa esta información al mostrar cómo el ingreso a las milicias permitía a los indios migrantes un ascenso social seguro, siempre que tuviesen la capacidad de reclutar gente bajo su mando para la construcción de obras públicas de envergadura. En el área rural, el reconocimiento a la autoridad del cacique, así como su condición de nobleza descansaban en la capacidad que este tenía para poner a su gente al servicio del rey. El artículo muestra que en la ciudad las cosas no fueron muy distintas. En la urbe, el indio principal podía recuperar su condición de nobleza, si tenía gente a su cargo. Esta vía permitió a un sector de indios migrantes reconstruir (o construir) su condición de principales, a partir de su capacidad para movilizar indios y colocarlos al servicio de la ciudad como lo hicieron Felipe Carguamango y su hijo Francisco de Heriza. La clave estaba en la capacidad económica que estos indios podían tener. En el caso de Felipe y Francisco, ambos con su peculio, mantuvieron una tropa de indios con la que prestaron diversos servicios a la ciudad, a cambio de lo cual pasaron por todos los escalones militares y obtuvieron reconocimiento entre propios y extraños. A partir de lo señalado, la carrera militar parece haber sido una vía segura para ascender socialmente y conseguir el reconocimiento de nobleza, pero requería de ingresos importantes para mantener a los soldados durante las faenas. Lo que no se explica es cómo obtenían el dinero para mantener a la tropa ¿los recursos provenían tal vez de las mujeres con las que habían contraído matrimonio? Una pista en esa línea la proporciona la información sobre la familia de la mujer de Carguamango, conformada por indios nobles y bien acomodados de la vecina provincia de Yauyos. Esto, a su vez, nos

lleva a preguntarnos sobre las estrategias matrimoniales seguidas por los indios principales que se asentaban en Lima y las posibilidades que los nexos de parentesco establecidos con familias cacicales de los valles vecinos podían proporcionarles. Un porcentaje importante de los indios principales que se establecían en la ciudad solían aprender un oficio y abrían sus propios talleres artesanales. ¿Pudo provenir el financiamiento que necesitaban de lo producido en sus talleres, como parece sugerir el caso de Francisco Lucero, capitán y maestro sastre? Por otro lado, un aspecto que no se aborda en el artículo, pero es necesario investigar es la manera como se establecían las relaciones y solidaridades entre los jefes de milicias y los indios que se entraban bajo su mando. ¿Compartían el mismo lugar de procedencia, lugar de residencia y/o eran miembros de una misma cofradía? ¿Qué otras actividades pudieron unir a los jefes militares con los miembros de su tropa? Aunque no sea tan fácil encontrar las respuestas a estas preguntas son necesarias, si lo que se busca explicar es el proceso de formación de una identidad colectiva indígena.

El artículo confirma que además de las milicias, la práctica religiosa fue la otra vía de ascenso social y ennoblecimiento para los indios que llegaban a establecerse en la ciudad. El estudio muestra cómo las fiestas religiosas les permitieron poner de manifiesto que formaban parte de la comunidad cristiana de la ciudad, en calidad de señores, a través de los donativos que realizaban para que las fiestas se diesen con el mayor lucimiento posible. En su memorial, Francisco Carguamango señalaba haber tenido a su cargo “la suntuosa celebración de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora”, una de las festividades religiosas más importantes de Lima. Pero lo más interesante es que Carguamango lista su

contribución como uno de los servicios que habría realizado a favor de la comunidad limeña. Esta información revela que los indios principales y también los indios ricos habían interiorizado el comportamiento del noble/ señor y al comportarse como uno de ellos, pedían un reconocimiento por sus servicios. Por otro lado, quiero llamar la atención sobre un aspecto importante vinculado con la información de la fiesta sobre el que es necesario profundizar. En el artículo se señala que los indios celebraban a la virgen con sus propias danzas, lo que lleva a preguntarse sobre las relaciones con sus lugares de origen, su identidad como indios católicos y el mantenimiento de sus tradiciones culturales en el proceso de construcción de su identidad colectiva indígena.

De acuerdo con la documentación de cofradías consultada para mi propia investigación, varios comisarios que financiaron la fiesta de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora eran miembros de la cofradía de San Miguel, fundada en la iglesia de los agustinos. De acuerdo con el artículo, a esta orden religiosa pertenecía fray Juan de la Madre de Dios, religioso que presentó el memorial en defensa de los indios en Madrid en 1663. Por otro lado, el artículo informa que la relación que Juan Núñez Vela estableció con destacados miembros de la élite criolla en la ciudad, le permitió contar en la corte con los testimonios de estos personajes que terminaron siendo claves para la consecución de sus fines y el otorgamiento de la “cédula de los honores”. Hubiese sido interesante saber un poco más de cómo se establecían y mantenían las relaciones entre miembros de la élite española y las élites indígenas en la ciudad para entender mejor la permanente presencia de miembros de la iglesia redactando memoriales, acompañando a los indios a la corte, como

en el caso de fray Juan de la Madre de Dios, o defendiendo los intereses indígenas como en el caso de las autoridades españolas que prestaron su apoyo a Juan Núñez Vela o testificaron a favor de Francisco de Heriza en la corte. El artículo muestra la necesidad de un estudio que aborde con profundidad la cercanía entre miembros de la población indígena y miembros influyentes de la población española que permita conocer la otra cara de las relaciones interétnicas que se establecían en la ciudad.

El otro aspecto que quisiera destacar de la lectura del artículo es que revela cómo la gestación de la nación índica no respondió a una sola voz, sino a diversos intereses de las élites urbanas y rurales establecidas en la ciudad. Sin embargo, no llega a precisar cómo estas élites heterogéneas en su procedencia e intereses lograron identificarse como pertenecientes a un mismo colectivo ¿Desde cuándo las élites indígenas utilizaron el término “nación índica”? ¿Lo utilizaron primero los defensores de los indios en la “etapa de la ventriloquia” y luego los “caciques gestores” se apropiaron del término? El artículo identifica la mitad del siglo XVII, luego de una depredadora campaña de composiciones de tierras, como el momento en que las élites indígenas inician el proceso de construir una identidad colectiva “un ser indio, una *nación índica* o indiana”, que fue diluyendo las particularidades de las etnias y formando una indianidad, con una historia y una manera de verse dentro del reino cristiano y unas aspiraciones para obtener una mayor representatividad y legitimidad. Pero un problema que encuentro con esta explicación es que pone el énfasis en lo sucedido con las élites rurales. En el siglo XVII, las élites indígenas que vivían en la ciudad pertenecían a categorías étnico-jurídicas distintas. Las consideradas

residentes eran las que estaban autorizadas legalmente para vivir en la ciudad, pero sin gozar de privilegios y las identificadas como estantes eran las que se encontraban de paso por la ciudad. Los miembros de las élites que residían en la ciudad, que son propiamente los indios urbanos o criollos, buscaban acceder a la condición de vecinos y de esta manera poder gozar de los privilegios que ese estatus proporcionaba. Por su parte, los estantes eran miembros de las élites cacicales que podían permanecer largo tiempo en la ciudad, usualmente mientras seguían sus causas judiciales, pero cuyos intereses estaban relacionados con lo que sucedía en sus pueblos. Esto queda claro si se compara lo que buscaron conseguir Felipe Carguamango, Francisco de Heriza y Juan Núñez Vela y lo que llevó a la ciudad a Jerónimo Limaylla, Melchor Atauchi Topa Cusirimache Inga y Cristóbal Ticsi Runa Atoc. Los problemas que les planteaba la realidad social y económica de la ciudad a los indios que residían en ella de manera permanente eran diferentes a los que se les planteaban a los que tenían la condición de estantes en la ciudad. Las demandas de las élites indígenas que residían permanentemente en las ciudades estaban vinculadas mayormente con el acceso a la educación, reconocimiento de su condición de cristianos y acceso a cargos civiles y eclesiásticos. Sus intereses se encontraban centrados en conseguir espacios de poder en la ciudad que les permitiesen reconstruir su condición de nobleza, como lo muestra el caso de Felipe Carguamango y su hijo Felipe de Heriza. La base de poder y autoridad de las élites rurales se encontraba en sus sujetos, por lo que su legitimidad no era puesta en duda, pero las élites urbanas tenían que legitimarse demostrando su condición de señores, por lo general, como muestra el artículo,

movilizando gente para ponerla al servicio de la ciudad. En ese proceso su situación, de acuerdo con el contexto, los intereses de las élites urbanas podían distanciarse de los de las élites rurales. En ese sentido, un aspecto que es central para entender el proceso de gestación de la nación índica y que ha sido poco trabajado en el texto es la articulación entre las demandas de las élites rurales (los caciques gestores) y las de las élites que residían de manera permanente en la ciudad. A mi parecer era necesario preguntarse por las interacciones cotidianas entre ambas élites para conocer los vínculos y solidaridades que existían entre ellas para entender mejor el proceso que los llevó a encauzar reclamos en común y sentirse parte de una misma colectividad.

Por otro lado, si se tiene en cuenta la heterogeneidad del colectivo indígena que habitaba en la ciudad y la diversidad de sus demandas, se puede entender mejor por qué en el intento de levantamiento de Lima en 1666 se encuentran implicados principalmente aquellos miembros de las élites cacicales que mantienen un movimiento constante entre la ciudad y las áreas rurales, mientras que la participación de las élites urbanas propiamente dichas fue más bien escasa o casi inexistente. Visto desde esta perspectiva, el proceso de construcción de la nación índica aparece como de marchas y retrocesos, de momentos

de mayor cohesión y de distanciamientos.

Quisiera terminar mi comentario destacando un aspecto metodológico que se desprende de la lectura del artículo, la utilidad de elaborar pequeñas biografías de los protagonistas, aunque no pertenezcan al grupo de los grandes señores. Hasta hace poco tiempo se consideraba que la información sobre los indios de la ciudad era demasiado fragmentaria como para permitir explicar su trayectoria en la urbe, sin embargo, los miembros de la población indígena con un trabajo estable, y en mayor medida aquellos que tuvieron cargos militares, religiosos y políticos, dejaron huellas de su paso por la ciudad en los documentos. Es gracias al análisis de las trayectorias de vida de Felipe Carguamango, Francisco de Heriza y Juan Nuñez Vela que el artículo cuestiona varias de las certezas que se tenían acerca de la capacidad de acción de la población indígena urbana, del proceso de construcción de su identidad étnica y social y del mantenimiento de “tradiciones indígenas” en la ciudad. En suma, el estudio de Luis Miguel Glave, al presentar a Lima como el espacio de gestación de la identidad colectiva de los indios, muestra la historia de la ciudad, ampliamente contada desde sus pobladores españoles, desde la perspectiva de su activa población indígena.

---

## RESPUESTA

---

---

*Luis Miguel Glave*

---

### ***Hacia el entendimiento del nuevo universo indígena colonial y sus representaciones***

Desde luego, debo empezar agradeciendo a mis comentaristas. Han tenido la generosidad de entregarnos sus propias experiencias investigadoras en cotejo con los planteamientos del artículo que ahora presentamos. Nos han enriquecido mucho así. Todas, además, han mirado el estudio como lo que es, parte de un trabajo de largo aliento. Se puede leer aisladamente por supuesto, pero tiene desarrollos previos y se sustenta en un trabajo de investigación y reflexión que lleva muchos años. Con los comentarios que nos han entregado Karen Graubart, Rachel O'Toole, Masaki Sato y Teresa Vergara, podemos, además de fijar algunas ideas que se presentan en el artículo, añadir aspectos que no se tocan en él, porque faltaron o porque en la reflexión comparativa y conectiva que nos ofrecen, han aparecido.

### ***La centralidad simbólica y de poder de Lima***

Una de las características del movimiento indígena de traslación hacia la capital del virreinato fue el de convertir el espacio urbano de Lima en una nueva simbología y una nueva forma de ejercicio del poder. Por distintas vías, las familias cacicales o de indios de posibilidades, se trasladaron a la capital. Llegaron a estudiar,

a formarse en talleres de otros indios oficiales de artesanía, a hacer intercambios de negocios o a tramitar pleitos. Los pleitos podían durar mucho tiempo y para la estancia cabían formas varias de solventarla como tener trasladada parte de la familia, apoyarse en gente del pueblo o la provincia o alojarse en lugares que recibían otros indios. Muchos naturales se quedaban en la ciudad y se hicieron parte de ella. Allí, además, querían y debían demostrar su cristiandad, fidelidad y policía. Lo hicieron con las particularidades propias de sus propios ritos, costumbres y formas de sociabilidad. Aparte del barrio del Cercado, que estaba destinado a los indios como reducción urbana, otras parroquias de la ciudad vieron florecer casas indígenas en sus jurisdicciones. Este fue un proceso lento y cotidiano, y para cuando se produjeron los documentos que hemos analizado, ya tenía un cuerpo formado, redes tejidas y formas de expresión. Pero eso continuó y se hizo más fuerte en el siglo XVIII como nos lo muestra la tesis de Teresa Vergara que debe publicarse, esperemos, muy pronto.

### ***Las redes y espacios indigenistas***

Desde muy temprano, los indios que fijaron su residencia en la ciudad provenían de los valles del contorno y tenían doble residencia, pero el flujo principal fue el del norte del virreinato, desde la costa, Cajamarca y Chachapoyas. Incluso los intérpretes más importantes se reclutaron de entre naturales provenientes de esos lugares. Hasta finales del siglo XVII, el núcleo principal era el de las familias de los pueblos del *hinterland* limeño. Pero ya entonces se notaba la presencia rotunda de los indios del

norte y de conflictos entre estos y los pocos que provenían del Cuzco y sus contornos. Lo que podemos notar es que se produjo un profundo proceso de homogenización por adopción. Los apellidos de los nobles indios que representaron una liga de ellos para defender sus intereses ya a principios del siglo XVIII, muestran las alianzas que se tejieron: entre los linajes de la ciudad y los del norte, entre los de las sierras de Lima y los cuzqueños, entre estos y los del norte también. Esas alianzas representaron el movimiento de base, la convivencia entre todos como indios, hasta que se fue gestando una indianidad general que nunca desapareció las particularidades, pero que las subsumió en un discurso que era a su vez una lectura de la historia de los indios dentro del reino cristiano.

### ***La convivencia y el cotejo con el mundo afroandino y la esclavitud***

De mis comentaristas se desprende la más original de las reflexiones que este estudio puede despertar. Lima era una ciudad marcada por una multitud aplastante de africanos y afrodescendientes. Lo que varios venimos llamando la atención es que también era una ciudad de indios. El imaginario de los indios y su vida cotidiana en la ciudad estaban marcados por la convivencia con este universo social y cultural. Este es un terreno de reflexión que tiene mucho recorrido todavía, como lo muestran los novedosos estudios de Rachel O'Toole. En el imaginario de los indios y en su visión de su situación en el reino cristiano, el cotejo con la situación de los esclavos era constante. Las relaciones entre ellos, además, pudieron ser muchas veces las de un amo y su esclavo, como viejos y nuevos estudios han venido a subrayar, pero también de convivencia y absorción

bidireccional. Recordemos esas hechiceras negras leyendo el futuro con la hoja de coca, los espacios urbanos de convivencia, la participación de indios y afros en las fiestas de la ciudad, los tambos de los barrios de ingreso a la capital, donde se bebía chicha y se encontraban y generaban gentes de distinta "casta".

### ***La institucionalización de lo indio en la ciudad: militares, cofrades, oficiales artesanos, estudiantes***

En la ciudad, los representantes de los linajes migrantes y los de los nuevos creados en el mismo espacio urbano, buscaron ubicarse en redes de representación y de poder. Se crearon instituciones que copiaban las que organizaban a los vecinos españoles. En el ámbito religioso, las cofradías; en el militar, las milicias y batallones; en el social, los talleres de artesanos que eran algunos verdaderamente grandes; en lo cultural participaron en las celebraciones urbanas más importantes y se dotaron de escuelas o acudieron a las que se fundaron para enseñarles la fe y la policía. Las autoridades, incluso los virreyes, comentaron lo mucho que les gustaba a los indios ser investidos de grados militares y lo fomentaron. Como hemos visto, eso ayudó en gran medida a movilizar fuerza de trabajo y recursos organizados para las obras públicas y, particularmente, para la defensa de la ciudad asediada realmente o solo por el temor de que ocurriera, por ataques de enemigos extranjeros que llegaban por la mar. Los principales representantes de linajes de varios puntos del reino se fundieron con otros linajes en Lima y lograron movilizar sus efectivos para esas labores y luego lo expusieron en sus relaciones de méritos y pedidos de mercedes. Ya existían alcaldes indios y,

poco a poco, se fue formando el Cabildo, justicia y regimiento de los naturales de Lima.

### ***Los varios rostros de la justicia: el indio y la ley***

Uno de los aspectos más resaltantes de los nuevos estudios sobre los indios de los Andes, y que va dando nuevas luces a nuestro conocimiento de su historia, es el de la relación del indio con la ley. Los nuevos trabajos históricos sobre el “derecho indiano” han dejado lo meramente institucional y legislativo para adentrarse en las dinámicas más complejas del ejercicio de la justicia como fenómeno social, las negociaciones y cambios, los abusos y los desafíos que en este nivel se producían. El reiterado deseo de “proteger” a los indios era tan recurrente como la trasgresión de la norma en distintos niveles del ejercicio de la justicia y del poder. Eso creó un amplio entramado de funcionarios de la justicia y su tramitación. Estos iban desde los oficiales de las Audiencias, protectores generales, procuradores, abogados, intérpretes, notarios, escribientes y otros. Los indios aprendieron a manejarse frente a ellos, a sortear los obstáculos que se les ponían para acceder a la justicia, a “leer” la legislación y su práctica. He hallado en los archivos, por ejemplo, para ilustrar esta práctica, una escritura notarial en donde un cacique hizo “autenticar” un pasaje de la *Política Indiana* de Juan de Solórzano y la guardó en lo que podemos llamar, el **archivo índico**, que varios otros sucesores, de su pueblo y otros, reprodujeron. Lo mismo vino a ocurrir por cierto con la Cédula de los Honores. El escenario de estas gestiones legales fue la ciudad y Lima el centro neurálgico.

### ***Los procuradores, los protectores, los pleitos***

Hubo un espacio judicial y administrativo muy amplio que se generó en torno a los asuntos de los indios, agitados frente a las circunstancias de la rapiña de recursos y el abuso de los servicios personales prohibidos. Hubo, desde luego, funcionarios títeres, interesados en su acomodo y digitados por los poderosos. Pero es muy llamativo ver cómo profesionales, españoles y criollos, se comprometieron con su misión y la hicieron suya. Los nuevos estudios sobre las protectorías y demás instancias de la justicia indigenista son ahora de los más interesantes en la historiografía acerca del siglo XVII. El tema de los memoriales que hemos estudiado se acompasa con la dinámica de la legislación y la práctica de la “protección”. Se pasó de los pleitos concretos a las demandas generales, y los primeros sirvieron de escuela de litigación, de lenguajes, de leyes, de procedimientos.

### ***Memoria y memoriales***

Los protagonistas centrales del texto que hemos leído son los memoriales que se presentaron particularmente ante el Consejo de Indias y el rey. Estos escritos indígenas se dieron en el contexto de grandes textos elaborados por funcionarios reales y eclesiásticos en la corte virreinal. Lo que se debatía era la situación de los indios en un contexto de acelerados cambios en las condiciones de vida que tenían, por el crecimiento de nuevas formas de producción y reproducción de sus vidas. Hemos reconstruido el proceso de elaboración y presentación de un grueso corpus de documentos de protesta, que obedecieron a un esfuerzo colectivo de

representación. Hubo manifestaciones espontáneas e individuales, pero incluso estas respondieron a un estado de ánimo colectivo. Lo que sostenemos en este estudio es que estas expresiones escritas, que tenían un objetivo práctico de reivindicación de derechos y protesta por su vulneración, llevaban en su seno una elaboración o lectura de la historia de los indios dentro del reino cristiano y una postulación de sus expectativas de futuro. Los memoriales son, así, una pista de la construcción de una memoria.

### *Las genealogías*

Tenemos una variedad de aproximaciones a la relación entre genealogía y memoria, pero todavía nos queda un largo camino que recorrer. Será necesario cotejar y juntar los árboles que los actores nos pintaron para ver cómo muchas ficciones interesadas se apoyaban en retazos de memoria y en reconstrucciones de la historia. En el entramado de documentos indios que llegaban al Consejo de Indias, junto con los memoriales de agravios, se insertaban relaciones de méritos y genealogías. El momento culminante de este proceso, que duró años, fue la gestación de la Cédula de los Honores que llevó adelante el presbítero mestizo, que se identificaba a sí mismo como indio, Juan Núñez Vela de Ribera. En ese complejo y largo proceso para aprobar aquella cédula, que iría a ser la bandera de lucha del programa de los nobles sucesores de la liga limeña, se juntaron propuestas doctrinarias y apuntes genealógicos. La apelación a la limpieza de sangre, tan propia del pensamiento hispano, fue adoptada por los indios y sumada a la lectura pactista de su historia como parte del reino cristiano.

### *“A los pies de Su Majestad”*

El movimiento de los indios, ya conocido, y por tanto menos sorprendente a estas alturas de nuestro saber historiográfico, de traslado a la metrópoli para sustentar sus demandas, fue un fenómeno de este siglo XVII. Ya hubo viajeros en el XVI, algunos pioneros. Juan Núñez Vela, en su historia personal y moral de los Andes, lo retrató en su pariente primigenio Sinchi Puma, que se “postró a los pies” de su rey. En el siglo XVII, y en momentos específicos de auge, los representantes de los indios viajaron a la corte. Aquí hemos hecho un intento por juntar la mayor información posible sobre este asunto y lo hemos presentado en un ordenamiento que recoge lo que interpretamos que fue parte de un movimiento, con momentos concertados y también espontáneos, marcados por las circunstancias. La corte metropolitana fue una continuación del movimiento que hicieron antes hacia Lima.

### *El siglo XVII*

Desde hace muchos años trabajo sobre los cambios generales que se produjeron en el virreinato durante el siglo XVII. Un arco temporal muy definido que hasta hace muy poco era conocido de manera muy superficial. Ahora tenemos mucha más información a nuestro alcance y muchos estudios que nos alumbran acerca de ese tiempo del barroco, del florecimiento de nuevas sensibilidades, de escritura y creación literaria y académica. Pero también de las polémicas acerca del destino del reino, de los ensayos de políticas económicas, sociales y culturales, de la corrupción y de la diferenciación de ritmos económicos en el imperio. Auspicio que la tesis que está terminando

Masaki Sato dará estupendos resultados en cuanto al conocimiento de este periodo. En ese tiempo, la situación de los naturales andinos fue crítica. Fue la materialización de las formas por las que los blancos o no indios, los agentes de la nueva economía colonial, llevaron adelante lo que he llamado el *gran despojo*. La lucha por controlar la fuerza de trabajo era descarnada. Los niveles de reproducción material de la población nativa en el campo se redujeron dramáticamente. Frente a ello respondieron como he tratado de mostrarlo en este estudio. La respuesta fue legal, usando los mecanismos que aprendieron a manejar del rol de los tribunales. Cuando no hubo forma de conseguir su defensa, saltaron el océano, con escritos primero y con sus personas después. Compartieron a su manera el proceso de los criollos que crearon su identidad y se encargaron de luchar por ella y su posición en el tablero de la colonia y el reino. Los indios también se criollizaron como nos lo han mostrado los estupendos trabajos de Karen Graubart.

Pero hubo ya momentos en que la desesperación llevó a la protesta violenta,

el intento de alzarse. Eran balbuceos que solo preludiaron lo que vendría a ocurrir en el siglo XVIII. Es un hecho que confabularon y que desarrollaron acciones para alzarse contra sus opresores. No era un programa concertado y no se trataba de acciones coordinadas. Primaba la espontaneidad, las conversaciones clandestinas, los encuentros en espacios indios de la ciudad. Las suspicacias de Masaki Sato me parece que están resueltas en este mismo estudio y en otros, pero sin duda debemos seguir trabajando, cotejando fuentes, descubriendo nuevas informaciones, ensayando explicaciones.

En conversaciones académicas como esta, en que la tribuna de *Revista Andina* sigue siendo un espléndido escenario, los historiadores podemos apreciar cómo, a pesar del largo camino que a veces se hace en solitario, en realidad trabajamos en un constante cotejo y encuentro solidario, guiados por el afán de conocer los mecanismos complejos de la realidad y la vida, devolviendo el protagonismo a actores que por mucho tiempo estuvieron ocultos y silenciados.



# Lingüística histórica y Filología en el área andina: encuentros y desencuentros

Rodolfo Cerrón-Palomino  
Pontificia Universidad Católica del Perú

“La hermenéutica material unifica la hermenéutica y la filología en una semántica de la interpretación. Si bien la hermenéutica material no es una filosofía, sin embargo presupone una *epistemología*, una *metodología* y una *deontología*. La *epistemología* es de las ciencias de la cultura. La *metodología* une la crítica filológica y el comparatismo lingüístico; ella admite o impone una consciencia de la relatividad histórica. La *deontología* es impuesta por el carácter fundamentalmente localizado de la actividad interpretativa; como tal, no escapa al problema de la responsabilidad: sus dos principios inmediatos son el respeto del texto, en su letra como en su espíritu, y la benevolencia en la producción del sentido, a fin de acreditar las suertes de la interpretación a cuenta del texto y del autor”. (Rastier 2012: cap. 4, § 1, 125)

## **Resumen**

En el presente artículo se ofrece un balance crítico de los estudios de lingüística histórico-comparativa y filológicos aplicados a las lenguas andinas, en especial las llamadas “mayores” (el puquina, el aimara y el quechua), tal como se han venido desarrollando desde sus inicios, en la segunda mitad del siglo XX, hasta el presente. Como se echará de ver, el desarrollo de tales estudios se caracteriza por el aprovechamiento del rigor epistemológico y metodológico de ambas disciplinas (encuentro), al mismo tiempo que la persistencia del extrañamiento (desencuentro) de ambas prácticas disciplinarias, en especial en materia de crítica textual o ecdótica.

*Palabras-clave:* filología, ecdótica, hermenéutica, manipulación semántica.

## **Abstract**

The present article offers a critical balance of historical-comparative and philological studies applied to the Andean languages, as they have been conducted since their inception, in the second half of the 20<sup>th</sup> Century, to the present date. As it will be shown, the development of such studies is characterized, on the one hand, by the benefit conveyed by the epistemological and methodological rigorousness of both disciplines (convergence), and on the other hand, by the persistence of an autonomous practice of each discipline (divergence), especially in matters related to textual criticism/ecdotics.

*Key-words:* philology, textual criticism, hermeneutics, semantic manipulation.

## **1. Planteamiento general**

La lingüística histórico-comparativa encuentra su partida de nacimiento en el área andina, como ocurrió en Sudamérica en su conjunto, en la década del sesenta del siglo XX. Su desarrollo está íntimamente ligado al despliegue de los estudios descriptivos y dialectales aplicados a las lenguas indígenas, en especial a las llamadas “mayores” (en el caso andino, el quechua y el aimara). En virtud de tales esfuerzos, pautados por el rigor analítico exigido por la disciplina, se estaba mejor equipado para emprender el examen crítico y razonado de sus registros documentales hasta entonces ayunos de una verdadera interpretación hermenéutica. Ello, no obstante, en un primer momento, los estudios diacrónicos privilegiaron los materiales novedosos y frescos recogidos en el campo a los de los registros añejos de repositorios poco frecuentados. No era ajeno a este proceder el desdén con que se miraba por entonces la producción gramatical misionera de la colonia, por

considerársela, *a priori* y sesgadamente, ahormada en el molde latino. De allí que se emprendieran los trabajos de reconstrucción y clasificación de protolenguas, otorgándole al documento escrito un papel puramente vicarial. Solo después, una vez propuestas las reconstrucciones, y a raíz de ciertas insatisfacciones con algunas de ellas, se tornó la mirada a las fuentes documentales en busca de evidencias que ayudaran a solucionar problemas irresueltos y obtener precisiones y refinamientos para los que la sola consulta del material sincrónico no bastaba. De esta manera, los lingüistas del área, hasta entonces entrenados en el análisis de los datos obtenidos en sus faenas de campo, dirigieron su atención al examen y revaloración de los registros documentales coloniales. Se iniciaban así los estudios filológicos del área andina, aplicados fundamentalmente a la recta interpretación de los materiales gramaticales y lexicográficos coloniales. No ocurría otro tanto, sin embargo, con respecto a la no menos importante y valiosa producción escrita en lengua indígena accesible hasta entonces, cuya interpretación y restitución quedaba desatendida y librada a la buena voluntad y al entusiasmo de académicos provenientes de disciplinas ajenas a la lingüística. Se produce de este modo, en el área andina, un divorcio entre el trabajo del filólogo lingüísticamente entrenado y el del investigador proveniente de otras disciplinas, que la sola convocatoria nominal al trabajo interdisciplinario no logra superar y, de manera más dramática, relega a la disciplina lingüística a la condición de simple convidada de piedra.<sup>1</sup>

## 2. Preliminares

En el prólogo a su monumental bibliografía de las lenguas aimara y quechua, los conocidos americanistas Paul Rivet y Georges Créqui-Montfort (1951-1956) abrigaban, a principios de la segunda mitad del siglo XX, la esperanza de que, con el copioso aporte documental que proporcionaban, dejaban sentadas las bases para emprender los trabajos de lingüística histórico-comparativa aplicados a las lenguas mencionadas (Rivet y Créqui-Montfort 1951: XIX). Sin embargo, todavía habría que esperar una década para que se inauguraran tales estudios y no precisamente gracias a la ingente documentación acopiada por tales investigadores, en la medida en que, aparte del valor desigual de los documentos consignados, la mayor parte

1 En el Primer Simposio Internacional de Lingüística Amerindia, organizado por la Comisión de Lingüística Indoamericana de la ALFAL, realizado en Mérida (24-28 de febrero de 2003), presentamos una ponencia con título y contenido parcialmente similar (Cerrón-Palomino 2009). En esta ocasión volvemos a ocuparnos del tema, pero esta vez, como se hará obvio, de manera más crítica y extendiéndonos sobre aspectos ecdóticos no tocados previamente. La versión que ofrecemos ahora es el texto, corregido y revisado, de la conferencia plenaria leída por el autor en el seno del XVIII Congreso Internacional de la ALFAL, reunido en la ciudad de Bogotá, entre el 24 y 28 de julio de 2017.

de ella giraba, por razones tradicionales de estudio, casi exclusivamente sobre las variedades modélicas de ambas lenguas, constituidas como tales desde los tiempos coloniales, dejando libradas a su suerte, cuando no a su extinción, a las que se apartaban de tales modelos. Se hacía imperativo, por consiguiente, dirigir la mirada precisamente a estas manifestaciones soslayadas hasta entonces y, para ello, a falta de mayor documentación, no cabía más que emprender trabajos de campo en busca de material fidedigno y novedoso, consignable en soporte magnetofónico. Situación ciertamente ventajosa para el especialista desde el momento en que las lenguas concernidas –el quechua en mayor medida que el aimara–, se mantenían vigorosas, como elementos de “control”, a diferencia de lo que acontecía con los idiomas extinguidos, y peor todavía en el caso de los de nulo o pobre registro.

En cuanto a las lenguas andinas mencionadas, quienes sentaron las bases de sus estudios dialectales y comparativos lo hicieron priorizando la fuente oral en procura de material fresco y variado, del quechua inicialmente, en la primera mitad de la década del sesenta del siglo pasado, y del aimara, en la del setenta en adelante. Por lo que respecta al quechua, nos referimos a los trabajos de reconstrucción de la protolengua (en adelante PQ) y la clasificación de los dialectos derivados de ella, propuestos, independientemente, por los lingüistas Gary Parker (1963), norteamericano y alumno de Charles F. Hockett, y Alfredo Torero (1964), peruano y discípulo de André Martinet. De esta manera convergían, en el campo andino, procedimientos analíticos y reconstructivos ensayados en distintas tradiciones: la descriptiva norteamericana y la estructuralista francesa, con postulaciones prácticamente coincidentes, que el consagrado método histórico-comparativo podía garantizar. Por lo que respecta a los estudios diacrónicos del aimara, estos no tuvieron la misma suerte, pues si bien se anunciaron en la misma década del sesenta (Hardman [1966] 1975), tuvieron que aguardar el decenio siguiente (Hardman 1975, 1978), y aún la década finisecular, para que pudiera procederse con la reconstrucción de la lengua ancestral, es decir, el protoaimara (en adelante PA), postulada por quien escribe (Cerrón-Palomino 2000). Después de todo, en este caso, la realidad lingüística y dialectal era completamente distinta de la del quechua: no solo subsistían únicamente dos dialectos de cobertura geográfica desigual: el central, en su pequeño reducto de la sierra limeña, y el sureño, en el vasto altiplano peruano-boliviano y chileno; sino que hasta entonces no se contaba con un registro suficientemente abundante y confiable del léxico de la variedad central, material que solo se cubriría a mediados del noventa (Belleza Castro 1995).

Lo dicho hasta aquí vale solo para las dos “lenguas mayores” del antiguo Perú, no así para la tercera entidad idiomática que ostentaba el mismo rango: el puquina, que desaparece en la segunda mitad del siglo XIX, en virtud de la aimarización o quechuización de sus hablantes. No solo se estaba ante una lengua completamente extinguida, sino que, de manera más dramática, al perderse todo

rastros de su posible registro gramatical y léxico, atribuido al padre Alonso de Barzana (o Bárcena), eximio lenguaraz (De la Viñaza [1892] 1977: 45), apenas se contaba con los textos religiosos compilados por el franciscano Jerónimo de Oré (1607), en parte deudores del jesuita mencionado. Confundida con el uro, cuyo último vástago aún subsiste en el altiplano orureño de Bolivia, con el nombre engañoso de puquina, la lengua fue objeto de deslinde definitivo respecto de esta entidad en la década del sesenta, gracias al trabajo de Alfredo Torero (1965), presentado como tesis elaborada bajo el asesoramiento de André Martinet. Para ello, el lingüista peruano realizó una labor de interpretación filológico-lingüística del material pastoral, extrayendo los fragmentos de gramática subyacentes, así como el léxico atribuible a la lengua, previa depuración (parcial, ahora lo sabemos) de los quechuismos y aimarismos recurrentes en los textos. Por el lado del uro, también llamado uruquilla, que nunca fue objeto de registro hasta fines del siglo XIX y comienzos del siguiente, solo se contaba hasta entonces con escuetas listas léxicas de dudoso registro. Con todo, los materiales a la mano sirvieron para hacer el deslinde glotológico mencionado, desvirtuando de este modo la tesis muy en boga de Créqui-Montfort y Rivet (1925, 1927), que postulaba una relación genética entre ambas lenguas.

### **3. La fuente escrita documental**

Tal como lo hicimos en anterior ocasión (Cerrón-Palomino 2009), clasificaremos la fuente documental colonial en tres grandes rubros: (a) indiciarias, (b) textuales y (c) lingüísticas propiamente dichas. Las indiciarias, como su mismo nombre lo indica, son aquellas que proporcionan toda clase de información, ya sea directa o indirecta, respecto de la distribución geográfica, difusión espacial y estatuto sociocultural de las lenguas que se hablaban en el área andina a la llegada de los españoles (tales fuentes las encontramos en las crónicas, relaciones, visitas, informes, lista de curatos y tasas tributarias); un ejemplo inmejorable de este tipo de documentación lo constituyen las *Relaciones geográficas de Indias*, compiladas por Jiménez de la Espada ([1881-1897] 1965). Las fuentes de naturaleza textual son los registros, pastorales o profanos, en lengua índica, ya sea aquellos reproducidos a partir de la tradición oral en labios de los hablantes o los producidos por los españoles, criollos, mestizos e indios en el contexto colonial, y cuyo ejemplo paradigmático, en verdad único de su especie, es el manuscrito de Huarochirí (ca. 1608), de autor anónimo. Forman también parte importante de este género de fuentes, los petitorios y protocolos notariales, e incluso familiares, redactados por mano india, que han venido desempolvándose en los últimos tiempos de los archivos y legajos judiciales (Itier 1991, 1992, 2005, Taylor 1985, Adelaar y Trigoso 1998, Durston 2013). Y, en cuanto al aimara, hay que mencionar el caso único,

hasta donde sabemos, de Martín de Santa Cruz, en la reducción de Juli (Puno), personalmente adiestrado en la escritura de su lengua por el ilustre aimarista Ludovico Bertonio y traductor al aimara de la *Vida Christi* (Bertonio [1612] 2014). Las fuentes propiamente lingüísticas, en fin, están constituidas por los tratados gramaticales y los registros léxicos de las lenguas indígenas, mayormente del quechua y del aimara, y cuya documentación se remonta a 1560, para la primera lengua (Santo Tomás [1560] 1994 a, b); y a 1584 para la segunda (Tercer Concilio ([1584] 1985: 78-84). Obviamente, para el filólogo y el lingüista histórico, son estos dos últimos tipos de fuentes los que cobran suma importancia a los efectos de su empleo como material comparativo y reconstructivo, a la par que la documentación indiciaria, no menos valiosa, sirve de referencia para establecer deslindes idiomáticos y dialectales, además de la localización y difusión espacial de las entidades involucradas. Sobra señalar que los tres géneros de fuentes mencionados no se excluyen, ya que, tomados en su conjunto, contribuyen a la reconstrucción integral de la historia lingüística y cultural de los pueblos prehispánicos.

#### **4. Encuentros**

Una vez reconstruidas las entidades ancestrales de las dos familias idiomáticas, como resultado de los trabajos comparativos mencionados, se hacía urgente la consulta de la documentación escrita, postergada hasta entonces, cuando no empleada subsidiariamente, para verificar o aclarar ciertos aspectos para los cuales la sola comparación o la reconstrucción interna resultaba insuficiente. De esta manera, la investigación filológica fue imponiéndose en el área de la lingüística andina con el objeto, entre otros, de precisar, y eventualmente explicar ciertos procesos evolutivos de las lenguas, así como de resolver algunos problemas pendientes de solución, amén de la posibilidad de postular la cronología relativa de ciertos cambios, permitiendo de este modo una comprensión meridianamente más pormenorizada de la problemática involucrada. Así, pues, la consulta de la fuente escrita, examinada e interpretada críticamente, contribuyó decisivamente a una mejor y más detallada intelección del desarrollo evolutivo del quechua y del aimara, tanto desde el punto de vista formal como semántico, en su constitución inmanente como en su devenir institucional histórico-cultural. Seguidamente, nos ocuparemos de algunos de los aportes de la filología aplicada a una mejor aprehensión de la historia interna y externa de las lenguas mencionadas.

##### **4.1. Cuestiones reconstructivas**

En esta sección ofreceremos, a manera de ejemplo, cuatro aspectos de la reconstrucción del quechua y del aimara que, si bien habían sido propuestos y

caracterizados en sus planteamientos generales, mediante el trabajo comparativo, formulados las más de las veces sobre la base de inferencias, gracias al aporte filológico se hacía posible no solo conocerlos empíricamente, en detalle, sino también establecer la cronología relativa de su actuación. Los fenómenos aludidos son, para el quechua, la naturaleza de las sibilantes y el debilitamiento de las consonantes oclusivas en posición de coda; y para el aimara, la evolución de la marca acusativa y el rol del acento en el proceso de elisión vocálica.

#### **4.1.1. Las sibilantes del quechua**

En la medida en que existen dialectos quechuas que oponen dos sibilantes, entre /s/ y /š/ de una parte, y entre /s/ y /ʃ/ de la otra, frente al resto de variedades que solo registran la primera de ellas, es decir /s/, no fue problema postular tal distinción para el PQ, de manera que tanto Parker como Torero reconstruyen \*/s/ y \*/š/ como los protofonemas respectivos, aplicando en este caso la “ley de la mayoría”, a favor de los dialectos que hacen la distinción entre una dorsal y palatal, en vista de que los que oponen una dorsal a una apical constituyen una minoría. Tal decisión, sin embargo, se hacía al margen de la documentación colonial, pasando por alto el hecho de que los primeros registros de la lengua, correspondientes precisamente a las variedades que habían perdido la oposición, mostraban de manera sistemática, y en distribución complementaria, una distinción ortográfica sistemática entre, por un lado <s ~ ss>, y por el otro <(e, i) ~ ç ~ -z>. El problema era ahora identificar el valor del primer conjunto de grafías, mas no el del segundo, ya que no cabía duda de que se trataba de una sibilante dorsal. ¿Sería una palatal, como parece que pensaban Parker y Torero? Ocurría, sin embargo, que tanto el Anónimo, que ahora sabemos que fue nada menos que el mestizo chachapoyano Blas Valera ([1586] 2014: 361) como Gonçález Holguín ([1608] 1952: “Al lector”), el primer codificador del quechua cuzqueño, señalaban taxativamente que la variedad que describían no tenía <x>, grafía que por entonces aún representaba a la sibilante palatal. A la luz de tales evidencias, Landerman (1982) y Mannheim (1987) después, proponen la revisión de la postulación previa de \*/š/ a favor de la apical \*/ʃ/, propuesta que hoy nadie ya discute. De otro lado, gracias a la evidencia documental se puede aducir también, con entera confianza, que el cambio de fusión de sibilantes que distingue al quechua sureño del resto de sus congéneres, y cuya inepción ya parece sugerirse entre fines del siglo XVI y comienzos del XVII, llegó a consumarse hacia el final de este siglo y principios del siguiente: dato cronológico que habría sido imposible determinar al margen de todo registro documental. Incidentalmente, lo propio podría decirse del aimara sureño, que por la misma época llega a fusionar, esta vez /š/ con /s/, heredadas del PA, y que la rama central de la familia aún preserva (Cerrón-Palomino 1999).

#### 4.1.2. Debilitamiento de coda consonántica en el quechua cuzqueño

Uno de los rasgos que definen el quechua cuzqueño-boliviano del resto de los dialectos sureños de la lengua es el debilitamiento de las consonantes en posición final de sílaba. De esta manera, voces como *rapra* ‘ala’, *utqa* ‘rápido’, *pichqa* ‘cinco’, *chakra* ‘sementera’, *chuqllu* ‘maíz tierno’, *quimsa* ‘tres’ y *allqu* ‘perro’ se registran en la variedad sureña mencionada como [raφra], [usq<sup>a</sup>a], [pisqa], [čaxra], [çoxlu], [kinsa] y [alqo], respectivamente. Tras un estudio del tratamiento de tales consonantes en las obras dramáticas exponentes del siglo de oro del quechua, Mannheim (1990) logra establecer la cronología de su desgaste, ocurrido hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. De esta manera, una innovación que ya se insinuaba desde la segunda mitad del siglo XVI, llega a consumarse dos centurias después, fenómeno cuya evolución puede rastrearse gracias a su registro documental. Incidentalmente, hoy sabemos que dicho cambio, exceptuando el de la nasal y la lateral, es el resultado de la acción sustratística del aimara sureño, tan poderoso, que incluso define el castellano de la región, como lo hemos demostrado en otro lugar (Cerrón-Palomino 2003).

#### 4.1.3. Evolución de la marca acusativa del aimara sureño

En la actualidad, la marca del acusativo en la variedad sureña del aimara es de tipo sustractivo, como puede verse en el caso de *t’ant’-ø mun-th-wa* ‘pan quiero’, donde *t’ant’a* ‘pan’ pierde su vocal en señal de acusativo. Ello ocurre solo cuando el objeto aparece en posición no marcada, es decir, delante del verbo; en otro contexto, especialmente pragmático, la vocal final del elemento objetivo es restituida, como en el caso de *mun-tha t’ant’a-wa* ‘quiero pan’, donde la vocal del objeto *t’ant’a* es recuperada automáticamente. En vista de que el aimara central registra *-ha* para marcar el caso respectivo, resulta natural postular *\*-ha* como la marca acusativa del PA, según lo hicimos en su momento (Cerrón-Palomino 2000: cap. VI, § 1.2.13.3). Sin embargo, en vista de que la documentación más antigua de la lengua (1584) ya no la consigna, es natural preguntarse sobre la cronología del cambio, asunto obviamente descartado de basarnos únicamente en la fuente oral. Afortunadamente, en este caso, tal como lo hemos demostrado en otro lugar (Cerrón-Palomino 1997: § 5.3.1.3), las “Anotaciones” generales a la variedad de lengua aimara que fue empleada como meta de la traducción de la *Doctrina Christiana* del Tercer Concilio Limense ([1584] 1985) nos proporcionan un precioso dato para responder tal pregunta. En efecto, si bien es cierto que los traductores del mencionado documento pastoral optan por la marca cero del acusativo, lo hacen así para evitar el polimorfismo que la evolución del morfema en cuestión había generado, según se puede interpretar del pasaje que a la letra reza:

algunos [de los expertos en la lengua] dicen que para el accusatiuo de transicion se ha de poner conforme a la vocal en que se acabare, *ha, he, hi, ho, hu*. Mas aqui [en el texto] jamas se vsa desto ni es modo comun de los Indios (Tercer Concilio, *Doctrina Christiana*, fol. 78).

Se ve entonces claramente que quienes aconsejaban marcar el acusativo en la forma señalada, percibían aún los restos del morfema como un mero alargamiento de la vocal de la raíz o tema nominal en función de paciente, y cuyo timbre podía corresponder al de cualquiera de las vocales (/a, i, u/), incluyendo al de los alófonos [e, o]. Es decir, ilustrando con ejemplos, habríamos tenido la siguiente situación: <marca-ha> ‘pueblo’, <auqui-hi> ‘padre’, <yapu-hu> ‘chacra’, <collque-he> ‘plata’ y <coco-ho> ‘hambre’, es decir [marka-:], [awki-:], [yapu-:], [qoʎqe-:] y [qoqo-:], respectivamente. Ejemplos en los cuales la <h> solo era un diacrítico para señalar el alargamiento vocálico, recurso muy socorrido en el aimara del siglo XVII. A la luz de tales ejemplos podemos estar seguros de que el cambio *\*-ha> ø* tuvo una etapa intermedia en la forma de un alargamiento compensatorio, todavía vigente en el aimara del siglo XVI, y que posteriormente se pierde para dar lugar a la situación registrada actualmente. Ahora podemos decir, con cierta convicción, que la pérdida de la marca mencionada no solo no fue abrupta, sino que su desgaste gradual conllevó dos procesos: (a) la evaporación de la consonante glotal y (b) la subsecuente contracción de las vocales encontradas en una sola larga, cuyo timbre prevaleciente fue el de la vocal temática, como ocurre en casos semejantes de contracción intermorfémica. Estos dos procesos, por lo demás, son recurrentes en la lengua y persisten hasta la fecha, siempre que se dé el contexto propicio de su aplicación. De no haberse deslizado la “anotación” que acabamos de interpretar no habríamos estado en condiciones de responder la pregunta formulada inicialmente.

#### **4.1.4. Acento y elisión vocálica**

La reconstrucción del sistema acentual del quechua y del aimara todavía no ha sido abordada por los especialistas. Si bien todas las variedades modernas de ambas familias idiomáticas, con excepción de algunas de las centrales, han alineado el rasgo culminativo a la posición penúltima de la palabra, el asunto fue sin duda complejo en el pasado, no solo como lo atestiguan vestigialmente algunos de sus dialectos centrales, sino, sobre todo, de acuerdo con las informaciones de orden documental.

En el caso del aimara, propenso a las síncopas vocálicas, cuyas reglas ya no son obvias sincrónicamente, no hay duda de que estas debieron estar condicionadas por la posición del acento en la palabra. Y así, para referirnos solo a un ejemplo ilustrativo, tomemos un caso de los varios que aparecen mencionados en las “Anotaciones” y que tiene que ver con la información gramatical requerida para

la administración del elemento culminativo. Se nos dice entonces que “la primera y segunda persona singular del presente” tiene “su acento en la antepenúltima” (fol. 79v). De este modo, formas actuales conjugadas del verbo *muna-* ‘querer’, como /mun-t<sup>h</sup>a/ ‘quiero’ y /mun-ta/ ‘quieres’, debieron haber sido \**múna-t<sup>h</sup>a* y \**múna-ta*, respectivamente, antes de que se produjera la caída de la vocal postónica y del consiguiente desplazamiento acentual a la penúltima sílaba, en forma automática, libre ya de todo condicionamiento gramatical. Una vez más, el registro documental ilustra claramente la evolución de un fenómeno que, de otro modo, quedaría en el nivel de la hipótesis. De paso, en este y en otros casos, una “sincronía olvidadiza”, para emplear una expresión favorita de Rastier (2012: cap. 3, p. 95), renuente a la información documental, deja escapar datos invalorable como los mencionados.

#### **4.2. Cuestiones de lingüística externa**

En virtud del trabajo comparativo y de reconstrucción de las matrices originarias de ambas familias idiomáticas, respaldado por la información proporcionada por las fuentes documentales mencionadas, fue posible, por un lado, establecer la procedencia geográfica de las variedades sureñas del quechua y del aimara; y, por el otro, identificar, mediante el examen filológico de la onomástica institucional y cultural andina, no solo la lengua de la dinastía mítica de los incas, sino incluso la de sus ancestros.

En efecto, en lo que respecta al quechua, una de las consecuencias inmediatas de la investigación diacrónica aplicada a la familia respectiva fue el descarte de su emplazamiento cuzqueño originario, según rezaba la visión tradicional entronizada desde la colonia. Los estudios dialectales conducidos en gran escala y el consiguiente trabajo comparativo y reconstructivo, a la par que reivindicaban los dialectos hasta entonces ignorados como los más conservadores respecto de la lengua madre, demostraban de manera incuestionable la procedencia centroandina de la variedad cuzqueña que resultaba como una paradoja insalvable, para la visión tradicional, demostrar lingüísticamente lo contrario (Parker [1972] 2013). Desmitificación semejante ocurriría con la vieja tesis del origen altiplánico del aimara, postulada, además, como la lengua de la civilización lacustre, y, más tarde, devenida en lengua primigenia y simbólica de la república boliviana. Los estudios diacrónicos de la lengua demostrarían, aquí también, su procedencia centroandina incuestionable, y la variedad central, ignorada y estudiada solo en la segunda mitad del sesenta del siglo pasado, resultó siendo la que guardaba con mayor celo los rasgos atribuidos al PA (Torero 1972, Hardman 1985, Cerrón-Palomino 2013a: II, ensayo 9).

En cuanto a filiaciones dialectales o idiomáticas, fue también decisiva la identificación, como una muestra de variedad de “aimara cuzqueño”, del texto

subyacente al cantar del inca Tupac Yupanqui, que fuera recogido por el cronista Juan de Betanzos ([1551] 2015: cap. XIX, 207), sin advertir que no estaba cifrado en quechua, sino en un dialecto de cuya existencia algo se sabía por las “Anotaciones” al léxico aimara de la *Doctrina Christiana* del Tercer Concilio Limense (1584) ya referido. El texto en mención, interpretado, normalizado y contrastado con el que vendría a ser su equivalente quechua es el siguiente:

Forma textual	Aimara	Quechua	Glosa
1. Ynga Yupangue	Inqa Yupanki,	Inqa Yupanki,	Inca Yupanqui,
2. indin yoca	inti-n yuqa-pa.	inti-p churi-n.	hijo del sol.
3. solay malca	Sulay malka	Suray marka-cta	A los soras
4. chinbolei	chimpu-la-y-i,	chimpu-chi-n,	les puso borlas,
5. solay malca	sulay malka	suray marka-cta	a los soras
6. axcoley	aqšu-la-y-i.	aqšu-chi-n.	les puso sayas.

Pues bien, el aimara que se deja entrever en el himno no es el mismo que el altiplánico actual, sea boliviano o peruano: se trata de una variedad afín, ciertamente, pero con características fonológicas y léxicas propias que solo el trabajo filológico y comparativo nos ha podido revelar. Se trataba, en verdad, de la lengua que hablaban los incas antes de su quechuización, ocurrida solo a fines del siglo XV. Obviamente, sin el dato valioso proporcionado por el cronista Betanzos (y solo conocido a partir de 1987), nuestra percepción del pasado idiomático de los incas, que de aimarahablantes devinieron en quechuahablantes, mudando de una lengua a otra prácticamente en vísperas de la llegada de los españoles, permanecería en el terreno puramente especulativo (Cerrón-Palomino 2013a: II, ensayo 8).

De otro lado, gracias a la diligencia etimológica emprendida sobre el léxico atribuido al “lenguaje particular” de los incas, cuyo análisis supuso el descarte sistemático previo del vocabulario asignable al aimara y al quechua, se consiguió identificarlo como proveniente del puquina, la lengua de las civilizaciones de Pucará y Tiahuanaco, a su vez idioma de los incas legendarios. Dicho léxico, propio del universo institucional, religioso y cultural del incario, aislado sobre base hermenéutica sólida, demuestra el rol fundamental que desarrolló la lengua altiplánica en la génesis y el desarrollo de la civilización incaica (Cerrón-Palomino 2013: I, ensayos 2-5).

De paso, y gracias a los trabajos de orden onomástico, y consiguientemente por simple inferencia, puede sostenerse que la lengua hablada en la región del Cuzco, antes de la llegada del aimara a dicho territorio, era el protoququina (PP),

vehículo de la civilización Pucará (200 a.C.-200 d.C.), y cuya presencia, avalada por una compacta toponimia, erradamente tenida hasta hace poco por aimara o quechua, aguarda su confirmación por parte de la arqueología (Cerrón-Palomino 2019).

Finalmente, haciendo un paréntesis, no podemos dejar de mencionar en este punto el desarrollo que va alcanzando en tiempos recientes la lingüística referida a los idiomas extintos de la costa norte peruana, para los cuales, con excepción del mochica, apenas disponemos de listas escuetas de palabras. Ante la escasez de materiales propiamente lingüísticos, no le queda al especialista más que recurrir al estudio de la onomástica. Y es precisamente gracias al minucioso escrutinio filológico y lingüístico de la antroponimia y la toponimia consignada en la documentación disponible, de corte básicamente indiciario, que los jóvenes investigadores José Antonio Salas, Matthias Urban y Rita Eloranta, estos dos últimos del equipo de la Universidad de Leiden, dirigido por el colega y amigo andinista Willem Adelaar, vienen presentándonos un cuadro interpretativo de la realidad plurilingüe de la región, estableciendo filiaciones y deslindes por encima del mosaico idiomático todavía muy poco comprendido (por ejemplo, Salas García 2012, Urban 2015, Urban y Eloranta 2017).

### ***4.3. Cuestiones léxico-semánticas***

Los progresos alcanzados en materia de lingüística histórica, en especial del quechua, prepararon el terreno sólido necesario para la interpretación y traducción de los textos en lengua nativa, hasta entonces en manos de historiadores, antropólogos, arqueólogos y críticos literarios de buena voluntad, pero por lo general desprovistos de la más mínima preparación en cuestiones filológicas y ecdóticas. Nada más lejos entre tales estudiosos que las preocupaciones sobre las condiciones materiales y formales de producción de las fuentes escritas, las versiones en que fueron transmitidas, y eventualmente editadas, mucho menos los problemas hermenéuticos que presentaban su comentario y glosa, cuando no su traducción. Para tales profesionales, en el mejor de los casos, el conocimiento sincrónico, más bien superficial, de algún dialecto de la lengua, no necesariamente el del texto; o el auxilio de algún informante nativo en ausencia de dicho conocimiento, sin que importe su extracción dialectal y menos la antigüedad del texto, bastaban para autorizarlo a emprender la tarea interpretativa. Esta vieja práctica, que aún subsiste lamentablemente en manos de autodidactas y aficionados, cuando no de diletantes e improvisados, será enjuiciada de manera crítica, y no únicamente por filólogos de formación lingüística, sino incluso por algunos historiadores y antropólogos que, sin ser especialistas en el área, estaban al corriente de los hallazgos y de las propuestas de los lingüistas históricos del área andina.

En efecto, los estudios de Gérald Taylor y César Itier, lingüistas, y los de Pierre Duviols, historiador, realizados entre las décadas del 70 y del 90 del siglo pasado, constituyen una verdadera ruptura de la práctica tradicional mencionada, sentando las bases de lo que vendría a ser una auténtica filología andina. Los tres investigadores franceses, trabajando con el manuscrito de Huarochirí, el primero (Anónimo [1607] 1999), y con la crónica del autor indio Santa Cruz Pachacuti ([1613] 1993), los segundos, coinciden en llamar la atención, por primera vez, sobre los problemas léxico-semánticos que presenta la interpretación de los textos quechuas. Todos ellos, tras analizar críticamente, en forma y significado, el léxico religioso de los himnos y de las oraciones quechuas de los documentos que estudian, previo examen riguroso de los repositorios léxicos elaborados por los misioneros de la colonia, concluyen sobre su “absoluta inautenticidad indígena”, como resultado de la manipulación semántica de que fue objeto, al haber sido acomodado al servicio de la prédica evangelizadora. Tal fue el caso, por ejemplo, de palabras como <camay> y <supay> (y derivados), glosados en la documentación colonial como ‘crear’ y ‘diablo’, respectivamente, y cuya evolución semántica, aunque sin pretensiones de hacerla remontar al PQ, es discutida por Taylor, quien busca devolverles el significado prístino que portaban antes de su manoseo misionero (Taylor 2000: 1-17, 19-45). Lo propio ocurrió con el de los epítetos <pacha yachachic> ‘creador del mundo’ y <runa wallpak> ‘creador de la gente’, atribuidos al dios supremo <Viracocha>, nombre igualmente manipulado semánticamente por los evangelizadores y cuyos significados prehispánicos son reconstruidos, en alquimia filológica y lingüística ejemplar, por César Itier (1993: caps. 3, 4).

Ejemplos como los mencionados buscaban abolir la vieja práctica en el tratamiento de los textos, llevada a cabo con total orfandad de sindéresis filológica y ecdótica, básica y elemental, tal como la enjuiciara Itier (1993: cap. II), inmejorablemente; y así lo esperaba, entusiastamente el historiador-antropólogo Enrique Urbano (1993), tras ofrecer un balance demoledor de los exégetas de la cronística por parte de los historiadores y antropólogos del área andina, igualmente ayunos, salvo raras excepciones, en materia del manejo crítico y filológico de las fuentes coloniales. Y vale la pena recoger en este punto lo que señalaba el estudioso mencionado, entre otras razones por provenir no de un lingüista, sino de un especialista en ciencias sociales, disciplina en cuyo ejercicio la lingüística es habitualmente una convidada de piedra. Decía, pues, Urbano, en su estilo rotundo y polémico que, a su modo de ver, y que nosotros compartimos, que

“La gran revolución de los últimos treinta o cuarenta años en el campo de los estudios andinos la produjo la lingüística. [...] La reconstrucción de los espacios lingüísticos andinos y la difusión de las lenguas tanto en

tiempos prehispánicos como coloniales aportó elementos invaluableles al conocimiento de la historia y cultura andinas. *Existen criterios de lectura y orientaciones lingüísticas que deberían una vez por todas borrar de la andinología el empleo senil y esotérico de vocablos antiguos y modernos.* Con los avances de la arqueología, la lingüística renovada es un riguroso instrumento de lectura de las sociedades andinas (énfasis agregado; Urbano 1993: 47-48, también Urbano 1991: §§ 4, 5).

Tal como veremos, sin embargo, la prédica de Urbano parece haber caído en saco roto, desde el momento en que prevalecen aún las viejas taras del manejo errático de las fuentes documentales coloniales y, lo que es más grave, no solo entre los científicos sociales.

## **5. Desencuentros**

Si en la sección anterior hemos bosquejado el panorama positivo y alentador del desarrollo integrado de la lingüística histórica y de la filología aplicada al ámbito andino en los últimos decenios de la centuria pasada, en este apartado quisiéramos llamar la atención sobre la situación de dicha actividad investigativa en lo que va del presente siglo. Como en el caso anterior, el estado de la cuestión que intentaremos ofrecer en esta oportunidad enfoca tanto el trabajo propiamente de reconstrucción histórica como el del tratamiento filológico y ecdótico de las fuentes documentales coloniales. Según se verá, el panorama ofrecido no es precisamente muy auspicioso como se habría esperado, por lo que se hace necesario intentar dar cuenta y razón de la situación de estancamiento, y aun de retroceso, de los avances logrados previamente en la materia.

### **5.1. Reconstrucción de protolenguas**

Conforme se mencionó, los trabajos comparativos de reconstrucción y clasificación de las dos familias lingüísticas mayores del antiguo Perú culminaron, en sus planteamientos básicos, con las postulaciones del PQ y del PA. Uno de los grandes problemas que quedaron por resolver, en verdad un verdadero desafío al viejo método comparativo, como bien lo señalara Campbell (1995), es el relacionado con la explicación del isomorfismo gramatical y parcialmente léxico del quechua y del aimara, que fue objeto de un intenso debate entre quienes, por un lado, sostenían un origen común, que daría cuenta de dicho paralelismo; y por el otro, de aquellos que veían en él el resultado de antiguos y reiterados procesos de convergencia. En el estado de cosas presente, esta última hipótesis es la que, en la imposibilidad teórico-metodológica de demostrar que las dos lenguas no tuvieran un origen común, ha adquirido cierto consenso en el seno de los especialistas del área (Cerrón-Palomino 2000: cap. VIII, § 4, Heggarty 2005).

En adelante, los esfuerzos debían centrarse en tratar de reconstruir los escenarios prehistóricos, sociopolíticos y culturales, en los cuales debieron darse las condiciones que habrían favorecido dicha convergencia. Es precisamente en dicha dirección en la que se orientan los trabajos recientes de Adelaar (2010, 2012) y Muysken (2012), que buscan ensayar modelos interpretativos que ayuden a explicar los paralelismos gramaticales compartidos por ambas lenguas, sugiriendo la muy plausible hipótesis, tanto del reacomodo morfosintáctico como la de los préstamos léxicos de una entidad idiomática a otra, operados en el quechua, en dos etapas: la primera, muy antigua, en su versión primigenia de pre-PQ, bajo el influjo del patrón gramatical del pre-PA; y la segunda, en tiempos relativamente más recientes, con importaciones mayormente léxicas en la misma dirección, pero esta vez entre las configuraciones dialectales sureñas modernas de ambas familias. En el terreno léxico, uno de los problemas renuentes encarados por el trabajo comparativo ha sido el deslinde del léxico compartido por ambas lenguas en aproximadamente un 25%. Descartada la existencia de elementos cognados en el léxico no cultural o básico, quedaba, sin embargo, más allá de los préstamos obvios de una lengua a otra, mayormente culturales, un sector importante de lexemas compartidos cuya filiación resultaba difícil de establecer y que, a falta del trabajo etimológico respectivo, vino en designarse, algo impropiamente, como “léxico quechumara”.

Ahora bien, elaborando sobre una propuesta metodológica sugerida por Adelaar (1986), con el propósito de tratar de dilucidar la proveniencia de dicho léxico compartido, a partir de las propiedades fonológicas y fonotácticas idiosincráticas del vocabulario patrimonial no compartido de ambas lenguas, lo que a su vez permitiría separar aquello propio a cada entidad idiomática, el joven lingüista norteamericano Nicholas Emlen acaba de entregarnos precisamente, en el último número de la importante revista *IJAL* (Emlen 2017), los resultados de su investigación orientada a intentar resolver el problema de separación léxica mencionado, buscando establecer distintas etapas de contacto en el tiempo y en el espacio, partiendo de la premisa de que el caudal léxico no compartido debiera atribuirse a las preprotolenguas respectivas, antes de que entraran en contacto.

La diligencia emprendida por Emlen constituye, sin duda, un esfuerzo meritorio que, salvando ciertos problemas metodológicos y analíticos en la selección del corpus manejado y en su interpretación, contribuye ciertamente a una mejor caracterización fonológica y léxica de las preprotolenguas, en especial del preprotoaimara, moviendo a revisar algunos aspectos de las postulaciones formuladas en el último tercio del siglo pasado. No es este el lugar para detenernos a evaluar el trabajo en su conjunto, cosa que deberá hacerse en otra ocasión; pero, dado el tema que nos ocupa, solo quisiéramos llamar la atención sobre uno de los problemas relacionados con la selección del corpus y las etimologías respectivas

postuladas. Nos adelantamos en señalar, sin embargo, que las observaciones que pasamos a formular son el resultado de trabajos en curso y que ponen en cuestión el carácter genuino de cierto léxico atribuido tanto al quechua como al aimara, o, en todo caso, a las entidades que los precedieron.

Y es que, como se mencionó, las investigaciones que se vienen efectuando en materia de prehistoria lingüística andina demuestran que buena parte del léxico institucional y cultural de los incas proviene del puquina, la tercera lengua general del antiguo Perú (ver, por ejemplo, Cerrón-Palomino 2015, 2016a, 2016b), que jugó un rol decisivo en la génesis y el desarrollo del imperio respectivo. Ello obliga entonces, como requisito metodológico de entrada, a depurar el léxico quechua y aimara de todo puquinismo arraigado en las lenguas receptoras previa adaptación, muchas veces *a fortiori*, al sistema fónico de los idiomas adoptantes, como expediente seguro de no caer en postulaciones arbitrarias, atribuyendo anacrónicamente a las protolenguas términos de procedencia intrusa o, en el mejor de los casos, calcados sobre moldes ajenos. Y es de lamentar que el trabajo comentado parece ilustrarnos este proceder, rayano en lo errático; y así se postulan *\*hukumari* ‘oso’, *\*mayruru* ‘riñón’, *\*qhapaqa* ‘rico, poderoso’, *\*quyru* ~ *\*quyllu* ‘ojo nublado’, para el PA; *\*awki* ‘anciano’, *\*illa* ‘amuleto’, *\*inti* ‘sol’, *\*quñi* ‘caliente’, *\*wallpa* ‘especie de ave’, *\*wiraqucha* ‘deidad andina’, para el PQ. Todas estas voces, hasta donde sabemos, son de origen puquina, asimiladas plenamente por ambas lenguas; pero, además, algunas de ellas son formalmente compuestas y, sin embargo, aparecen como si fueran mónadas irreductibles; semánticamente, a su turno, portan glosas derivadas, cuando no ampliadas tardíamente, pero de ninguna manera originarias. Peor aún, en un caso por lo menos, se postula *\*kurku* ‘joroba’ para el PQ, palabra sin duda de origen castellano, tempranamente asimilada a ambas lenguas, con formación regresiva a partir de ¡*\*corcova*! Proceder semejante, en el que ya había incurrido Parker ([1969] 2013), al postular *\*illa*, *\*inti* y *\*wallpa* para el PQ, además del temprano hispanismo *\*tayta* (<*\*taíta*) ‘padre’, podía explicarse perfectamente por el estado incipiente, por no decir nulo, de los estudios onomásticos del puquina; no habría lugar a indulgencias, sin embargo, en el momento presente, en el que se ha venido insistiendo (Cerrón-Palomino 2013a, 2013b) sobre la manipulación formal y semántica del léxico institucional puquina por parte de los quechuistas y aimaristas de la colonia que, ignorando la presencia civilizadora de esta lengua en el espacio andino, todo lo reducen a sus respectivos predios idiomáticos de competencia. Aquí, como puede verse, ha fallado el trabajo filológico, pero también, por el lado lingüístico, el reconocimiento de la naturaleza poliglósica de la prehistoria andina.

## 5.2. Problemas filológicos y ecdóticos

Conforme fuera señalado previamente (§ 4.3), hacia fines del siglo pasado, el antropólogo-historiador Urbano celebraba con entusiasmo el advenimiento de

una verdadera revolución en el campo de la andinística, concretamente en materia de comprensión e interpretación de las fuentes coloniales, gracias al desarrollo alcanzado por la lingüística histórica y filología, disciplinas que él consideraba insoslayables como herramientas hermenéuticas en toda averiguación del pasado prehispánico. En tal sentido, trabajos emprendidos por estudiosos de formación lingüística, como los de Taylor, en relación con el manuscrito de Huarochirí, o los de Itier, con respecto a los textos quechuas de la crónica de Pachacuti; pero también los del historiador Duviols, estudioso de la religión andina y de los intentos de su extirpación (Duviols [1656-1663] 2003), familiarizado con el trabajo de sus colegas lingüistas, parecían en efecto cancelar definitivamente la práctica antañera de los investigadores sociales, particularmente historiadores y antropólogos, consistente en el manejo irresponsable y arbitrario de las fuentes, huérfanos de toda formación filológica y, sin embargo, prestos a postular sistemas interpretativos de la realidad sociopolítica y cultural de los pueblos prehispánicos, sobre la base de interpretaciones caprichosas y antojadizas de las fuentes, igualmente empleadas al margen de toda exigencia de naturaleza ecdótica.

Pues bien, transcurridos dos decenios desde que el malogrado historiador de origen portugués nos ofreciera el balance crítico-histórico, y su respectivo manifiesto programático, creemos que la práctica cuestionada no solo no ha cambiado sustancialmente sino, lo que es peor, parece haberse agravado, ya que, en el presente caso, responsables de ello son también cierto género de lingüistas y filólogos improvisados y desaprensivos que fungen de verdaderos especialistas en la materia. El cuerpo del delito, si pudiéramos hablar de ello en términos metafóricos, vienen a ser las ediciones recientemente aparecidas de algunos de los monumentos escritos del repertorio andino, básicamente crónicas y, en un caso particular, el de un tratado léxico quechua.

En relación con la edición de la cronística del incario, tradicionalmente en manos de historiadores y últimamente de especialistas en literatura, podemos decir que son contadas las que podrían merecer medianamente el calificativo de críticas, siendo la mayor parte de ellas muy poco fiables, al estar desprovistas de un aparato crítico riguroso que dé cuenta explícita de la versión ofrecida, de la naturaleza y procedencia del texto, así como de los manuscritos originales y de sus variantes, si las hay. En general, ante la ausencia de verdaderos filólogos que asuman la tarea, podemos decir que la edición cronística sigue adoleciendo de los mismos errores que señalaba Arellano (1999), en el enjuiciamiento que hace de los textos de la colección de *Historia 16*, dirigida por Ballesteros Gabrois y publicada en ocasión del quingentésimo aniversario de la llegada de Colón a América. Según el profesor de la Universidad de Navarra, dos son los aspectos fundamentales en los cuales los editores de las crónicas de Indias muestran clamorosa incompetencia: (a) en términos lingüísticos, el “desconocimiento de vocabulario y fraseología de la época, lo que

supone a su vez frecuente puntuación errónea, o notas absurdas”; y (b) en términos culturales, en la falta de conocimiento de la realidad descrita, hecho que “provoca [una] serie de notas fantásticas que más que ayudar desorientan al lector”, por lo que resultaría más recomendable prescindir de ellas, por paradójico que fuera (Arellano 1999: 55). En general, según el mismo estudioso, los editores de las crónicas indianas carecen de “una práctica filológica con rigor científico mínimo en la tarea textual, que hasta ahora cae principalmente en manos de historiadores cuyo ámbito de competencia profesional es otro” (p. 70). Finaliza el autor, formulando la advertencia de que, “fuera de este rigor científico imprescindible, los textos indianos constituirán un terreno minado que fácilmente conducirá a apreciaciones abusivas o desviaciones interpretativas de más envergadura” (p. 71). Haciendo nuestra la saludable admonición, y sin querellarnos con los colegas de la disciplina, no estará de más observar que lo dicho acerca de los historiadores metidos a editores vale también para ciertos críticos literarios ocupados últimamente en la edición de nuestras crónicas indianas.

Ahora bien, si la impugación acertada y justa que acabamos de oír con relación a las ediciones de documentos coloniales hechas a la ligera, preparadas sin el menor rigor filológico, va dirigida mayormente a la exégesis de los textos en lengua castellana, la situación es doblemente crítica tratándose de la edición de documentos, ya sea escritos en lengua nativa, o que contengan material de variado alcance consignado en ella. Y esto es así porque si escasean en plaza especialistas en filología hispánica, el asunto es más dramático en el campo de la andinística. De allí que podamos sostener, para referirnos solo a aquellos documentos que registran pasajes o fragmentos en idioma índico, que aun cuando nos esmeremos en editarlos observando rigurosa y decorosamente los criterios de crítica textual, será inevitable abdicar de estos, como es fácil comprobar en todas las ediciones cronísticas aparecidas en lo que va del siglo, ya sean nacionales o extranjeras. Ejemplos recientes de esto son las ediciones de las crónicas de Cabello Valboa ([1586] 2011) y Ramos Gavilán ([1621] 2015), preparadas por Isaías Lerner y por Hans van den Berg y Andrés Eichmann, respectivamente, en las que las anotaciones eruditas sobre el texto castellano contrastan con su ausencia o, en el mejor de los casos, el comentario superficial, y por lo general errático, de los términos y expresiones en lengua índica.

De nuestra parte quisiéramos señalar que la razón para ello radica no solo en la escasez de lingüistas y filólogos del ámbito andino, sino también, de manera más velada y sutil, en cierta actitud subliminal de indudable base ideológica, profundamente enraizada en el subconsciente de nuestros intelectuales hispanófilos, y que se traduce en la subestimación, cuando no en el campante menosprecio, de todo aquello que forma parte del legado indígena y, en el caso que nos ocupa, de la lengua, como ya lo denunciaba a fines del siglo XVI el padre Acosta ([1588]

1954: IV, IX, 519). Y así, por citar un ejemplo paradigmático, hemos tenido los peruanos, entre nuestros “historiadores próceres”, como los llama el semiólogo Enrique Ballón Aguirre (2014: I, § 1.2), a alguien que sostenía que la crónica de Guaman Poma y el castellano en el que viene penosamente redactada, solo podían provenir de una “pura behetría mental”, en razón del “desorden y barbarie del estilo y de la sintaxis” (Porras Barrenechea 1948: 7). Nos lo dice alguien que reeditó nada menos que los primeros tesoros gramaticales y lexicográficos del quechua, aunque fuera sin entender una sola frase de la lengua, como siguen haciéndolo aún sus discípulos de tercera generación, con excepción, *avis rara*, de uno de sus más brillantes alumnos, que justamente acaba de reivindicar al cronista en edición erudita, pulcra y monumental, señalando que su obra “no es una pieza decorativa para adornar el museo de antigüedades, sino un componente esencial de nuestra conciencia colectiva del pasado, un pedazo vivo de la biografía de nuestra patria peruana” (Huaman Poma [1613] 2015: “Presentación”).<sup>2</sup> Esta actitud prevalente del intelectual nacional frente a la lengua y cultura nativas se traduce de manera nítida, por ejemplo, cuando nuestros editores se esmeran en vigilar, con gran celo, la fidelidad con que deben ser interpretadas y fijadas, so pena de mostrar imperdonable “incultura”, las locuciones y expresiones en lengua clásica con las que se encuentran, al mismo tiempo que, al toparse con manifestaciones equivalentes en lengua índica, se las atropella o se las pasa por alto, al no haber censura ni canon correctivo para los idiomas venidos a menos. Sobra señalar que por ello tenemos en nuestro medio traductores y editores de obras grecolatinas, y hasta propias del mandarín clásico, menos en quechua o en aimara, lenguas que siguen siendo bárbaras en el imaginario nacional.

Ahora bien, como dijimos en párrafos precedentes, el salto cualitativo hermenéutico alcanzado por los trabajos de interpretación y edición de textos quechuas coloniales en la década del noventa del siglo pasado se debió no solo a la competencia de sus autores en materia de lingüística histórica, sino también a la diligencia etimológica destinada a depurar el léxico de la lengua de las contaminaciones semánticas derivadas de su manipulación evangelizadora. Sin embargo, esta preocupación legítima por el control semántico de los textos de naturaleza religiosa y cultural es solo un aspecto, quizás el más notorio, con el que se enfrenta el trabajo heurístico del material documental. En efecto, algo que ha venido develando el estudio etimológico de la onomástica andina en tiempos

2 Algo que desmerece la obra es, sin embargo, el apéndice final del libro, que presenta la “transcripción”, “normalización” y “traducción” de los textos quechuas y aimaras de la crónica (Tomo IV, pp. 511-548). El trabajo respectivo estuvo a cargo de José Cárdenas Bunsen, excelente exégeta del cronista, pero que, en el presente caso, lamentablemente, no parece haberlo realizado con el cuidado necesario. No solo no es exhaustivo, como parecería sugerir el título, sino que da la impresión de que lo que ofrece es apenas un borrador en espera de revisión total.

recientes es otro tipo de manoseo, esta vez formal y semántico de la lengua, al parecer igualmente consciente, por parte de los primeros lenguaraces y expertos del quechua, españoles, criollos y mestizos, pero también indígenas, reconocidos oficialmente como autoridades en la materia por la administración política y religiosa de la corona española. Sin advertir la profunda complejidad idiomática de la realidad encontrada al momento de la conquista, oculta bajo el velo engañoso de una “lengua general” de base quechua que parecía asegurar la comunicación entre los dos centenares de grupos étnicos que integraban el imperio incaico, tales personajes, autoerigidos en peritos en lengua índica, iniciaron una escalada de quechuización masiva, forzada y arbitraria, del léxico cultural y administrativo incaico, que apenas entendían o lo hacían mal. Al no avenirse este con el vocabulario que les era familiar, procedieron, cual etimologistas improvisados, a reacomodarlo, a fuerza de su estrujamiento en forma y significado, en la creencia de que toda desviación de las formas asumidas como canónicas, acusaba incorrección y deturpación, debiendo tornarse accesible y manejable de acuerdo con el quechua idealizado que se habían formado. Dicho léxico, quechuizado *a fortiori*, pasaría en adelante a ser fijado y normalizado como parte del vocabulario institucional de la civilización incaica, y del mundo andino en su conjunto. Historiadores como el Inca Garcilaso serán los responsables indirectos de semejante institucionalización léxica (Cerrón-Palomino 2013b). Ocurre, sin embargo, que buena parte de dicho repertorio es de origen puquina, y en menor medida aimara, lenguas por las que transitaban los incas antes de su quechuización (Cerrón-Palomino 2013a).

Pues bien, las manipulaciones groseras de que fueron objeto los textos coloniales en lengua indígena, y que son conocidas entre los pocos especialistas del área, son ignoradas o simplemente pasadas por alto por ciertos investigadores que, sin ser especialistas en la disciplina, o sin tener la formación profesional exigida por la ciencia lingüística, se consideran a sí mismos autoridades en materia comparativa y filológica, y no muestran el menor reparo no solo en etimologizar el léxico cultural del incario, sino, incluso, en editar algunos de los clásicos coloniales tanto de índole cronística como estrictamente lingüística. De esta manera, a la escasez de auténticos especialistas, se suma la intrusión de cierto flagelo de filólogos repentistas, prolíficos y espectaculares, quienes parecen haber hecho suyos los halagos provenientes de los círculos profanos que frecuentan y para cuyos contertulios constituyen celebridades consagradas en la materia que ciertamente conocen de manera confusa y retaceada.<sup>3</sup>

3 Para no hablar en el aire, bastará con mencionar dos recientes publicaciones perpetradas por el género de especialistas que acabamos de mencionar: nos referimos a las ediciones de la crónica de Cristóbal de Molina “el cuzqueño” ([1573] 2008) y del “Lexicón” de fray Domingo de Santo Tomás ([1560] 2013). Creemos no ser injustos en declarar que tales ediciones constituyen una verdadera afrenta para los pocos especialistas del área andina, por la manera en que se ha procedido

Estamos aquí, claramente, ante una urgente clarinada de cómo el trabajo filológico y lingüístico requiere de una formación permanente y no improvisada, profesional y no diletante, que se consigue con el trabajo sostenido y no con autodidactismos veleidosos ni con ansias desbocadas de abarcarlo todo en busca del tiempo perdido, pues, como reza nuestro epígrafe, el trabajo hermenéutico también supone una responsabilidad, “a fin de acreditar las suertes de la interpretación a cuenta del texto y del autor”.

## **6. Palabras finales**

En las secciones anteriores, y tal como lo anunciáramos en el resumen inicial, nuestra exposición se ha centrado, básicamente, en ofrecer un recuento del desarrollo de los estudios de lingüística histórica y filología en el área andina, señalando en él dos etapas claramente diferenciadas por la calidad de trabajos que se han venido realizando: un primer momento (1980-2000), caracterizado por una preocupación compartida entre lingüistas históricos y filólogos acerca de la necesidad del enfoque hermenéutico en el manejo de las fuentes documentales; y una segunda etapa, que corre en lo que va del presente siglo, en la que se advierte un extrañamiento de la práctica iniciada en el periodo anterior, particularmente en aspectos relacionados con la edición e interpretación de los textos cifrados en lengua indígena. No es que el enfoque disciplinar integrado de la primera etapa haya dejado de practicarse, sino que la metodología, iniciada con buenos auspicios, fue relajándose en manos de practicantes desprovistos de *sindéresis* profesional tanto en materia lingüístico-filológica como en cuestiones fundamentales de ecdótica. De esta manera, proceder que se creían largamente superados, han vuelto a contaminar el ambiente institucional y académico, sembrando confusión y desconcierto entre los estudiosos de disciplinas afines, por no mencionar a los que por su formación no están en condiciones de separar la mies de la paja.

De allí los desencuentros a los que hacíamos alusión. Sin embargo, nos asiste la firme convicción de que, tarde o temprano, sabrá imponerse el verdadero trabajo hermenéutico, con pleno ejercicio de sus valores epistemológicos, metodológicos y deontológicos, dejando en el camino el trabajo hechizo e improvisado de los mercenarios del saber.

---

con su edición, pretendiendo con ello poner en manos de los especialistas de disciplinas afines un instrumento fidedigno de consulta, cuando en verdad mejor estarían estos con las que se disponían hasta entonces, preparadas sin mayores pretensiones pseudofilológicas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de  
1954 [1588] *De procuranda indorum salute. Obras.* Madrid: BAE, Ediciones Atlas, pp. 390-608.
- ADELAAR, Willem F.H.  
1986 “La relación quechua-arú: perspectivas para la separación del léxico”. *Revista Andina* 8, pp. 379-426.  
2010 “Trayectoria histórica de la familia lingüística quechua y sus relaciones con la familia lingüística aimara”. En: Peter Kaulicke *et al.* (eds.), *Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario*. Edición especial del Boletín de Arqueología, 14, pp. 239-254.  
2012 “Modeling convergence: Towards a reconstruction of the history of Quechua-Aymaran interaction”. *Lingua* 22, pp. 461-469.  
2014 “La historia lingüística andina: una visión de consenso en transformación”. En: Marisa Malvestitti y Patricia Dreidemie (eds.), *Actas del III Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas*. Río Negro (Argentina): Universidad Nacional de Río Negro, pp. 13-21.
- ADELAAR, Willem y Jorge TRIGOSO  
1998 “Un documento colonial quechua de Cajamarca”. En: Sabina Dedenbach-Salazar Sáenz *et al.* (eds.), *50 años de estudios americanistas en la Universidad de Bonn*. Bonn: Verlag/Anton Saurwein, pp. 641- 651.
- ADELAAR, Willem y Simon VAN DE KERKE  
2009 “Puquina”. En: Mily Crevels, y Pieter Muysken (eds.), *Lenguas de Bolivia. Tomo I: Ámbito andino*. La Paz: MUSEF y PLURAL, pp. 125-146.

ANÓNIMO (Blas Valera)

2014 [1586] *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*. Edición interpretada y modernizada de R. Cerrón-Palomino. Lima: PUCP/ Instituto Riva Agüero.

ANÓNIMO

1999 [1607] *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gérald Taylor. Lima: IFEA/Banco Central de Reserva del Perú/Universidad Ricardo Palma.

ARELLANO AYUSO, Ignacio

1999 “Problemas en la edición y anotación de las crónicas de Indias”. En: Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez (eds.), *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, pp. 45-74.

BALLÓN AGUIRRE, Enrique

2014 *El Pizarro de Beethoven. Alegorías artísticas de un emblema histórico peruano*. Lima: EPOJÉ S.A.C.

BELLEZA CASTRO, Neli

1995 *Vocabulario jacaru-castellano/castellano-jacaru*. Cuzco: C.E.R.A. “Bartolomé de Las Casas”.

BERTONIO, Ludovico

1603 *Arte y gramatica muy copiosa de la lengua aymara*. Roma: Luis Zannetti.

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES e IFEA.

2014 [1612] *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor*. Lima: Fondo Editorial PUCP/ Banco Central de Bolivia/ Fundación Xavier Albó.

BETANZOS, Juan Díez de

2015 [1551] *Suma y narración de los incas*. Edición de Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: Fondo Editorial PUCP.

BRIGGS, Lucy Th.

1993 [1976] *El idioma aymara: variantes regionales y sociales*. La Paz: Ediciones ILCA.

CABELLO VALBOA, Miguel

2011 [1586] *Miscelánea Antártica*. Introducción y edición de Isaías Lerner. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.

CAMPBELL, Lyle R.

1995 “The Quechumaran hypothesis and lessons for distant genetic comparison”. *Diachronica* 12, pp. 157-200.

CERRON-PALOMINO, Rodolfo

1987 *Lingüística Quechua*. Cuzco: C.E.R.A. “Bartolomé de Las Casas”.

1997 “La primera documentación del aimara”. En: Klaus Zimmermann (ed.), *La descripción de las Lenguas amerindias en la época colonial*. Berlín: Vervuert-Iberoamericana, pp. 195-257.

- 1998 “El cantar de Tupac Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas”. *Revista Andina* 31, pp. 417-452.
- 1999 “Préstamos castellanos y cronología de un cambio: las sibilantes del aimara collavino”. En: César Hernández Alonso (comp.), *Studia Hispanica in honorem Germán de Granda. Anuario de Lingüística Hispánica* (vols. XII-XIII), pp. 235-245. Valladolid.
- 2000 *Lingüística Aimara*. Cuzco: C.E.R.A. “Bartolomé de Las Casas”.
- 2003 “Un antiguo sustrato aimara en el castellano andino”. En: *Castellano andino: aspectos sociolingüísticos, pedagógicos, y gramaticales*. Cap. XI. Lima: Fondo Editorial PUCP/GTZ.
- 2009 “Lingüística y filología en el área andina”. En: Ramón Arzápalo Marín (ed.), *Lingüística Amerindia. Aportaciones recientes*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 83-104.
- 2012 “Unravelling the Enigma of the ‘Particular Language’ of the Incas”. En: Paul Heggarty y David Beresford Jones (eds.), *Archaeology and Language in the Andes. A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory*. London: Oxford University Press, pp. 265-294.
- 2013<sup>a</sup> *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- 2013<sup>b</sup> *Tras las huellas del Inca Garcilaso: el lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado*. Boston: Latinoamericana Editores/CELACP.
- 2015 “The Languages of the Inkas”. En: I. Shimada (ed.), *The Inka Empire. A multidisciplinary approach*. Austin, Texas: The University of Texas Press, cap. 3.
- 2016<sup>a</sup> “El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico”. *Diálogo Andino* 49, 11-27.
- 2016<sup>b</sup> “Tras las huellas de la lengua primordial de los incas: evidencia onomástica puquina”. *Revista Andina* 54, pp. 169-208.
- 2019 “La presencia puquina en el Formativo Tardío en el valle del Cuzco”. En Rafael Vega Centeno y Jahl Dulanto (eds.), *El tiempo, el espacio y la memoria. Ensayos en homenaje a Peter Kaukicke*. Lima. Fondo Editorial PUCP. En prensa.
- CRÉQUI-MONTFORT, Georges de y Paul Rivet
- 1925 “La langue uru ou pukina”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Tomo 17, pp. 211-244.
- 1926 “La langue uru ou pukina (suite)”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Tomo 18, pp. 111-139.
- 1927 “La langue uru ou pukina (suite)”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Tomo 19, pp. 57-116.
- DE LA GRASSERIE, Raoul
- 1894 *Langue Puquina*. Leipzig: K.F. Koehler, Libraire-éditeur.
- DE LA VIÑAZA, Conde
- [1892] 1977 *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Madrid: Ediciones Atlas.

- DURSTON, Alan  
2013 “Las peticiones en quechua del curato de Chuschi (1678-1679)”. En: CURATOLA, Marco y José Carlos de la Puente (eds.), *El quipu colonial: estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial PUCP, pp. 379-440.
- DUVIOLS, Pierre  
1993 “Estudio y comentario etnohistórico”. En: Pierre DUVIOLS y César Itier (eds.), *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú*. Cuzco: IFEA/C.E.R.A.  
2003 [1656-1663] “Bartolomé de Las Casas”, pp. 15-126.  
*Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP/I.F.E.A.
- EMLÉN, Nicholas  
2017 “Perspectives on the Quechua-Aymara contact relationship and the lexicon and phonology of Pre-Proto-Aymara”. *IJAL* 83(2), pp. 307-340.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca  
1943 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- GONÇALEZ HOLGUÍN, Diego  
1975 [1607] *Gramatica y arte nueva de la lengva general de todo el Peru, llamada lengua qquichua o del Inca*. Cabildo Vaduz-Georgetown: Franz Wolf, Heppenheim a.d.B.  
1952 [1608] *Vocabulario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- HARDMAN, Martha  
1966 *Jaqaru: Outline of phonological and morphological structure*. The Hague: Mouton.  
1975 [1966] “El jaqaru, el kawki y el aymara”. *Actas del Simposio de Montevideo*. México: Editorial Galache, pp. 186-192.  
1975 “Proto-jaqui: reconstrucción del sistema de personas gramaticales”. *Revista del Museo Nacional* XLI, pp. 433-456.  
1978 “Jaqi: The Linguistic Family”. *IJAL* 44: 2, pp. 146-153.  
1985 “Aymara and Quechua: Languages in Contact”. En: Harriet E. Manelis Klein y Louisa Stark (eds.), *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*. Austin, Texas: University of Texas Press, pp. 617-643.
- HEGGARTY, Paul  
2005 “Enigmas en el origen de las lenguas andinas: aplicando nuevas técnicas a las incógnitas por resolver”. *Revista Andina* 40, pp. 9-57.
- HUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
2015 [1613] *Nueva crónica y buen gobierno*. Versión paleográfica, edición e índices de Carlos Aranibar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú. 4 vols.

ITIER, César

- 1991 “Lengua general y comunicación escrita: cinco cartas en quechua de Cotahuasi-1616”. *Revista Andina* 17, pp. 65-107.
- 1992 “Un nuevo documento colonial escrito por indígenas en quechua general: la petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga (hacia 1670)”. *Lexis* 16: 1, pp. 1-21.
- 1993 “Estudio y comentario lingüístico” a la ed. de la *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti. Cuzco: C.E.R.A. “Bartolomé de Las Casas”, pp. 129-178.
- 2005 “Las cartas en quechua de Cotahuasi: el pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII”. En: Bernard Lavallé (ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: IFEA/Instituto Riva Agüero, pp. 43-73.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.)

- [1881-1897] 1965 *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: BAE, Ediciones Atlas.

LANDERMAN, Peter N.

- 1982 “Las sibilantes castellanas, quechuas y aimaras en el siglo XVI: un enigma tridimensional”. En: Rodolfo Cerrón-Palomino (ed.), *Aula Quechua*. Lima: Ediciones Signo Universitario, pp. 203-234.

MANNHEIM, Bruce

- 1987 “On the sibilants of colonial Southern Peruvian Quechua”. *IJAL* 54: 2, pp. 168-208.
- 1990 “La cronología relativa de la lengua y literatura quechua cuzqueña”. *Revista Andina* 15, pp. 139-175.

MOLINA, Cristóbal de

- 2008 [1573] *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición, estudios, y notas de Julio Calvo Pérez y Henríque Urbano. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres.

MUYSKEN, Pieter

- 2012 “Modelling the Quechua-Aymara Relationship: Structural Features, Sociolinguistic Scenarios, and Possible Archaeological Evidence”. En: Paul Heggarty y David Beresford-Jones (eds.), *Archaeology and Language in the Andes. A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory*. London: Oxford University Press, pp. 85-109.

ORÉ, Jerónimo de

- 1607 *Ritvale sev Manvuale Pervanvm [...]. Neapoli: Jacobum Carlinum et Constantinum Vitalem*.

PACHACUTI, Joan de Santa Cruz

- 1993 [1613] *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco: IFEA y CERA “Bartolomé de Las Casas”.

PARKER, Gary John

- 2013 [1963] “La clasificación genética de los dialectos quechuas”. En: R. Cerrón-Palomino (ed.), *Trabajos de lingüística histórica quechua*. Lima: Fondo editorial PUC, pp. 33-49.
- 2013 [1969] “El lexicon proto-quechua”. En: R. Cerrón-Palomino (ed.), *Trabajos de lingüística histórica quechua*. Lima: Fondo editorial PUC, pp. 91-144.
- 2013 [1972] “Falacias y verdades acerca del quechua”. En: R. Cerrón-Palomino (ed.), *Trabajos de lingüística histórica quechua*. Lima: Fondo editorial PUC pp. 259-269.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

- 1948 *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala*. Lima: Talleres Gráficos de la Editorial Lumen S.A.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

- 2015 [1621] *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros, e invención de la cruz de Carabuco*. La Paz: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia/Fundación del Banco Central de Bolivia.

RASTIER, François

- 2012 *Artes y ciencias del texto*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S. L.

RIVET, Paul y Georges CREQUI-MONTFORT

- 1951-1956 *Bibliographie des langues aymará et kičua*. Paris: Institut d’Ethnologie.

SALAS GARCÍA, José Antonio

- 2012 *Etimologías mochicas*. Lima: Academia Peruana de la Lengua.

SANTO THOMÁS, Domingo de

- 1994a [1560] *Grammatica de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar, transliteración y estudio preliminar de R. Cerrón-Palomino. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- 1994b [1560] *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar, transliteración y nota preliminar de R. Cerrón-Palomino. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- 2013 [1560] *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Edición de Julio Calvo Pérez y Enrique Urbano. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.

TAYLOR, Gérald

- 1985 “Un documento quechua de Huarochirí-1608”. *Revista Andina* 5, pp. 157-185. 2000 *Camay, camac y camasca*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.

TERCER CONCILIO LIMENSE

- 1985 [1584] *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios [...] con vn confesionario, y otras cosas [...]*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- TORERO, Alfredo  
1964 “Los dialectos quechuas”. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2, pp. 446-478.  
1965 *Le puquina. La troisième langue générale du Pérou*. Paris: La Sorbonne, Tesis del Tercer Ciclo.  
1972 [1970] “Lingüística e historia de la sociedad andina”. En: Alberto ESCOBAR (comp.), *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 51-106.
- URBAN, Matthias  
2015 “The Massa Connection: An Onomastic Link between the Peruvian North and Far North in a Multidisciplinary Perspective”. *Indiana* 32, pp. 179-203.
- URBAN, Matthias y Rita Eloranta  
2017 “Ñaimlap, the Birds, and the Sea: Viewing and Ancient Peruvian Legend through the Lens of Onomastics”. *Names*, pp. 1-13.
- URBANO, Henrique  
1991 “Historia y etnohistoria andinas”. *Revista Andina* 17, pp. 123-163.  
1993 “La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino”. En: Henrique urbano (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cuzco: CERA “Bartolomé de Las Casas”, pp. 7-50.

# Fuegos sagrados, cosmogonías solares e integración conceptual en la Amazonía andina

Fernando Santos Granero  
Smithsonian Tropical Research Institute  
santosf@si.edu

## *Resumen*

Las primeras referencias a la adoración de fuegos sagrados entre los yáneshas y ashánincas, pueblos de habla arahuaca de la Selva Central del Perú, provienen de fines del siglo XIX. Estas referencias vinculan este tipo de ritual a las cosmogonías solares de estos pueblos, las cuales giran en torno al nacimiento y las hazañas de los dioses solares Yompor Ror (yáneshas) y Pabá (asháninca). Las fuentes coloniales confirman la existencia de estas cosmogonías, pero no la del culto a fuegos sagrados. Esto ha llevado a algunos estudiosos a preguntarse si este tipo de ritual realmente ha existido o es un invento de los misioneros franciscanos que lo reportaron por primera vez. En este artículo presento un panorama general de las cosmogonías solares yáneshas y asháninca, analizo la información que existe acerca de este tipo de ritual en ambos pueblos e indago acerca del posible origen de este tipo de culto que en un trabajo anterior atribuí a un proceso de “apropiación mimética” de los fuegos que se veneran en la fiesta de San Juan Bautista, pero que ahora pienso responde a un proceso mucho más complejo de “integración conceptual” de elementos culturales amazónicos, andinos y europeos.

Palabras claves: Amazonía, asháninca, yánesha, rituales, cosmogonías, fuegos sagrados

### *Abstract*

The first references to the veneration of sacred fires among the Arawak-speaking Yanesha and Ashaninka of Peru's Selva Central region date from the late 19th century. Such references associate this kind of ritual with their solar cosmogonies, which revolve around the birth and deeds of the solar divinities Yompor Ror and Pabá respectively. Colonial sources confirm the existence of such cosmogonies but contain no evidence of the adoration of sacred fires. This has led some scholars to ask whether this kind of ritual really existed or was an invention of the Franciscan missionaries who first reported them. In this article, I present a general overview of the Yanesha and Ashaninka solar cosmogonies, analyze the available data on the veneration of sacred fires among both peoples, and inquire as to the possible origin of this kind of cult, which in an earlier work I attributed to the "mimetic appropriation" of the fires venerated during the feast of St. John the Baptist, but which I now believe is the result of a much more complex process of "conceptual integration" of Amazonian, Andean, and European cultural elements.

Keywords: Amazonia, Ashaninka, Yanesha, rituals, cosmogonies, sacred fires

"Oh Dios, oh Dios, a nuestro Padre Dios,  
Oh Sol, oh Sol, la muerte está en mí,  
Oh Dios, oh Dios, escucha tú mi voz,  
Oh Sol, oh Sol, ayúdame a vivir".

Plegaria de Juan Santos Atahualpa antes de morir  
(Macera y Casanto 2009: 68)

Uno de los aspectos menos conocidos de la vida ritual de los pueblos arahuacos preandinos es el del culto a los fuegos sagrados. A los efectos de este artículo, entiendo por arahuacos preandinos a los yáneshas (antiguamente amueshas) y a sus vecinos del conjunto asháninca (antiguamente campa), a saber, los ashánincas, ashénincas y nomatsiguengas. Dejo de lado a los yines y machiguengas, por cuanto entre dichos pueblos nunca se ha reportado este tipo de culto (Peter Gow y Dan Rosengren, comunicación personal). La mención más antigua a la adoración de fuegos sagrados en la Selva Central del Perú es de fines del siglo XIX, cuando Carranza (1894: 30) reporta que los "salvajes" de Chanchamayo "alimentan

fogatas constantemente como especie de culto a su divinidad”. Algunos años más tarde, en 1902, Bailly-Maitre (1902: 415) confirma este dato, señalando que en el adoratorio yánasha de Palmazú no solo se veneraban y hacían ofrendas a tres grandes divinidades de piedra, sino que: “Día y noche se conserva en este lugar [un] fuego sagrado”. En relación a los ashánincas, la referencia directa más antigua proviene del franciscano Manuel Navarro (1924a: 19), quien, a comienzos de la década de 1920, reporta que:

Los de Satipoqui y Pangoa materializan sus dioses en el fuego, en la luz y en todo lo que brilla. El brujo (*machi*) recoge de la selva con gran cuidado y sigilo... el fuego sagrado que Pahuá hace descender del cielo a la tierra por medio del rayo y lo guarda y mantiene vivo en su casa, exhibiéndolo en el día de su fiesta.

A pesar de estas referencias documentales, los primeros antropólogos en estudiar las prácticas culturales de los arahuacos preandinos se mostraron renuentes a aceptar la existencia de este tipo de rituales. Steward y Métraux (1948: 549) pusieron en duda las afirmaciones de Navarro, afirmando que su referencia a fuegos sagrados mantenidos por shamanes parecía ser “imaginaria” (*fanciful*). Algunos años más tarde, Weiss (1975: 469-470) afirmaba que, aunque Navarro reportó la existencia de fuegos sagrados entre los ashánincas, en la década de 1960 él no encontró evidencia de ellos. Agrega, sin embargo, que, como resultado de los datos proporcionados por algunos de sus informantes, se ha visto obligado “a conferir nueva credibilidad a la descripción del P. Navarro” (Weiss 1975: 470). Por su parte, tras citar a Carranza y Bailly-Maitre sobre la existencia de fuegos sagrados entre los yáneshas, Smith (1977: 236) concluye afirmando que: “Ninguno de mis informantes ha podido confirmar estos reportes. Ni yo he podido observar que el fuego desempeñe un papel ritual importante en ningún contexto”.

Desde entonces ha surgido nueva información oral que no deja lugar a dudas de que los fuegos de origen divino ocuparon un lugar central en la vida ritual de los yáneshas y ashánincas, por lo menos desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX. En este artículo me propongo, primeramente, presentar algunos rasgos generales de las cosmogonías solares de los yáneshas y ashánincas, las cuales proporcionan las bases teológicas que dan sustento al culto a los fuegos sagrados. Seguidamente, analizaré la información disponible sobre el culto al fuego entre los yáneshas y ashánincas, a fin de identificar tanto sus similitudes como sus diferencias. Este análisis servirá, a su vez, como base para indagar acerca del posible origen de este tipo de culto, que en un trabajo anterior (Santos-Granero 2007) atribuí a un proceso de apropiación mimética de los fuegos que se veneran en la fiesta de San Juan Bautista con ocasión del solsticio de invierno

(24 de junio), pero que ahora pienso que responde a un proceso de “integración conceptual” mucho más complejo, que se nutre de las tradiciones culturales amazónicas, andinas y europeas.

### ***Las cosmogonías solares yáneshas y ashánincas***

Cuando Carranza (1894: 30) menciona la existencia de fuegos sagrados entre los arahuacos preandinos, agrega que estos “adoran el Sol como los Incas”. Esta es la primera referencia que asocia el culto de fuegos sagrados a la adoración de una divinidad solar. Que los yáneshas y ashánincas rendían culto al Sol es un hecho que se conocía desde épocas coloniales. En 1682, el franciscano Manuel Biedma (1981: 148) reportaba haber presenciado un ritual matutino de adoración al sol entre los quientimiris, una parcialidad asháninca del río Ene. Algunos años más tarde, otro franciscano, Francisco de San Joseph (1716: f. 14v), informaba a sus superiores que los “caciques” y “encantadores o brujos” del Cerro de la Sal se habían coaligado para impedirle el paso a los misioneros por cuanto estos les predicaban que no adorasen ni hiciesen sacrificios al Sol. Lo que llama la atención de estos reportes es que, habiéndose percatado de que los yáneshas y ashánincas adoraban y le hacían sacrificios al sol, los misioneros franciscanos no se hayan dado cuenta de algo mucho más visible, tal como es el caso de los fuegos sagrados. En efecto, no existen referencias a este tipo de fuegos en las fuentes franciscanas coloniales. Esto sugiere, como plantearé más adelante, que esta práctica cultural se desarrolló en épocas postcoloniales.

Los franciscanos son parcos en cuanto a las cosmogonías solares de los yáneshas y ashánincas. Por ello, para tener un mejor conocimiento sobre estas, se hace necesario recurrir a documentación etnográfica mucho más tardía; por lo general, mitos recogidos a partir de la década de 1920 (p. ej. Tello 1923), pero con más frecuencia a partir de la década de 1950 (Fast 1953, ILV 1963, Varese 1969, Kindberg 1972). Cabe aclarar, sin embargo, que en este cuerpo de mitos no hay referencia alguna al culto de fuegos sagrados, lo cual sugiere que estos no constituyen una adaptación posterior a la adopción de dicho culto por parte de los arahuacos preandinos, sino que más bien proporcionan las bases teológicas que facilitaron su adopción. Esto no significa, sin embargo, que este cuerpo de mitos haya permanecido inalterado a lo largo de los siglos. Por el contrario, es posible ver en ellos adiciones foráneas que nos hablan de la larga historia de contactos entre estos pueblos y sus vecinos andinos y españoles. No obstante, un análisis comparativo entre este cuerpo de mitos y las mitologías andina y cristiana demuestra que el primero se distingue por tener estructuras y contenidos claramente amazónicos.

De acuerdo con la mitología yánesha, Yompor Ror, la presente divinidad solar, no fue el primer sol que iluminó esta tierra. En tiempos antiguos, la tierra estaba iluminada por Yompor Rret, una divinidad solar maligna que gozaba tirándoles piedras a los yáneshas desde el cielo (ILV 1963). A fin de socorrer a sus criaturas, Yato' Yos, el dios creador, impregnó a una joven yánesha a través de una flor. De ella nacieron los mellizos Yompor Ror, Nuestro Padre Sol, y Yachor Arrorr, Nuestra Madre Luna. Sol y Luna continuaron viviendo en esta tierra durante algún tiempo hasta que Yompor Ror, compadecido por los sufrimientos de los yáneshas, decidió ascender al cielo a fin de deponer y reemplazar al maligno Yompor Rret. Para subir al cielo Yompor Ror les pidió ayuda a las aves, que en ese tiempo aún eran humanos. Tras muchos intentos, en que las aves más grandes intentaron en vano subir al Sol, Peñtellac, un pequeño colibrí de pico recto (no identificado), logró subirlo, pero lo subió demasiado alto. Estando ya en el cielo, Yompor Ror depuso a Yompor Rret, desterrándolo al nivel más alto del cosmos yánesha (Santos Granero 2004: 296).

Tras la ascensión del Sol y de las demás divinidades superiores al cielo, los yáneshas comenzaron a experimentar los sufrimientos de la condición humana: enfermedad, dolor y muerte. Desde entonces, esta tierra pasó a llamarse *añe patsro*, la “tierra donde la gente muere”. Peor aún, las divinidades ascendieron tan alto que sus criaturas humanas ya no podían oírlas. Por esta razón, la principal función de los líderes sacerdotales yáneshas era la de restaurar la comunicación perdida con la divinidad solar. El único consuelo que les quedó a los yáneshas es saber que, desde su ascensión, Yompor Ror ilumina esta tierra brindándoles a sus habitantes su luz, calor y vitalidad. Sin su poder divino (*parets*), su aliento vital (*pa'loreñ*) y su fuerza vital (*po'huamenc*) no habría vida en esta tierra. También les quedó la esperanza de que un día Yompor Ror retornará a esta tierra o enviará un emisario para restaurarles la inmortalidad que perdieron en tiempos míticos.

A diferencia de los yáneshas, los ashánincas conciben a Pabá, la divinidad solar, como hijo de Kashiri, la Luna, una divinidad caníbal que antiguamente vivía en esta tierra, y de una joven asháninca (Weiss 1975: 369-375, Varese 1969: 167-169). Tras su nacimiento, Pabá se fue a vivir al cielo (Weiss 1975: 375-389). Durante su ascensión, Pabá fue transformando en animales y plantas tanto a quienes se negaron a seguirlo como a los guerreros que querían matar a sus seguidores (Weiss 1975: 389-397). Como resultado, se produjo la diferenciación entre los humanos y los demás seres vivientes: animales, plantas y algunos objetos. Pero también se produjo una separación entre los mortales y los inmortales, ya que los que acompañaron a Pabá devinieron inmortales como los dioses, mientras que los que quedaron atrás comenzaron a sufrir enfermedad y muerte. A partir de ese evento, la tierra y las plantas dejaron de comunicarse con la gente y esta tierra pasó a llamarse *kamabeni* o “tierra de la muerte” (Laos Ríos 2000: 58, Weiss 1975: 407).

Otros pensadores afirman que, en tiempos míticos, los ancestros de los ashánincas podían visitar al Sol en su mundo celestial, a fin de festejar y regocijarse junto a las divinidades. Pero cuando la maldad de la gente y las fuerzas malignas del mundo subterráneo comenzaron a contaminar esta tierra y amenazaron con penetrar el cielo, Pabá cortó la comunicación entre el cielo y la tierra (Elick 1970: 202) o se retiró a un plano más elevado (Laos Ríos 2000: 59). Fue así como surgió la muerte. Los ashánincas anticipan un tiempo en que Pabá retornará a esta tierra para transformarla en un nuevo mundo. De acuerdo a Weiss (1975: 407), cuando esto ocurra, la tierra y el cielo estarán nuevamente cerca, la tierra volverá a hablar y sus habitantes volverán a ser inmortales y nunca más deberán trabajar.

Como veremos, tanto entre los yáneshas como entre los ashánincas, el culto al fuego está estrechamente conectado a estas cosmogonías solares, teniendo por objetivo restablecer la comunicación entre los seres humanos y la divinidad solar, así como acelerar el retorno de esta última y el restablecimiento de la inmortalidad perdida.

### ***Los fuegos solares en la tradición yáneshas***

La evidencia documental y oral confirma que entre los yáneshas se rendía culto al fuego (*ts'*) en al menos tres lugares (ver Cuadro 1 y Mapa 1). Dicha evidencia indica que estos fuegos eran venerados en centros ceremoniales y estaban bajo el cuidado de especialistas religiosos. Al describir el más famoso de estos centros –el adoratorio de Palmazú–, Bailly-Maitre (1902: 414-415) afirma que en él se adoraban tres grandes piedras y se mantenía un fuego sagrado alimentado por tres grandes troncos asentados en el suelo y tocándose en las puntas en forma de estrella. Sabemos por la tradición oral que estas piedras eran las divinidades Yompor Yomperre (Nuestro Padre Yomperre), Yachor Mamas (Nuestra Madre Masato) y Nemo'nasheñ Senyac (Nuestro Hermano Santiago), hermano, cuñada y sobrino de Yompor Ror, a quienes este último transformó en piedra antes de subir al cielo (Santos Granero 1998: 133-134). Bailly-Maitre (1902: 414) afirma que a este adoratorio llegaban peregrinos yáneshas desde muy lejos, trayendo ofrendas y elevando plegarias y danzando en honor de las divinidades de piedra y el fuego sagrado. Dice, además, que rinden culto al Sol “en honor del cual parece que celebran una fiesta cada año en el Gran Pajonal”.

**Cuadro 1: Ubicación de los sitios en los que se rendía culto a fuegos solares en la Selva Central.**

Etnia	Ubicación	Años (*)	Oficiante	Fieles	Referencia
Yánesha	Palmazú	1890s 1910s	Tsachopeñ	Yánesha y asháninca	Carranza 1894: 30; Navarro 1924b: 16-17; Santos Granero 1983a; Veber 2009: 131
Yánesha	Metraro	1910s	Santiago (Senyacshopañ)	Yánesha y asháninca	Mihas 2014: 143-144; Santos Granero 1986
Yánesha	Yuncullmaz	1920s	Sebueshřano	Yánesha y Asháninca	Santos Granero 1983b
Asháninca	Azupizú	1910s	Iromano	Asháninca	Barclay 1988
Asháninca	Nazarateki	1910s	Tasorentsi	Asháninca	Mihas 2016
Asháninca	Alto Omaiz	1910s	Miguel Jeñari	Asháninca	Santos Granero 1983a
Asháninca	Satipo	1920s	s/i	Asháninca	Navarro 1924a: 19
Asháninca	Pangoa	1920s	s/i	Asháninca	Navarro 1924a: 19
Asháninca	Alto Aruya	1920s	s/i	Asháninca	Bodley 1966a
Asháninca	Bajo Marankiari	1920s	s/i	Asháninca	Mihas 2011: 13-16
Asháninca	Churingabeni	1920s	s/i	Asháninca	Bullón Páucar 1976: 121
Asháninca	Alturas Perené	1940s	Simón	Asháninca	Bodley 1966b
Asháninca	Río Berta	1940s	Chairongari	Asháninca	Fernández 1986: 75
Asháninca	Yurinaki	1940s	Shinonkama	Asháninca	Mihas 2016
Asháninca	Chunchuyacu	1940s	s/i	Asháninca	Mihas 2016
Asháninca	Villa Perené	1940s	s/i	Asháninca	Mihas 2011: 121-122
Asháninca	Mariscal Cáceres	1940s	s/i	Asháninca	Veber 2009: 131; Plasencia et al. 2009

(\*) Estas fechas corresponden solo a la década o décadas en que se reportó que un determinado fuego sagrado estaba activo. Esto significa que el culto a los fuegos que aparecen en este cuadro puede haberse iniciado mucho antes y terminado mucho después que la fecha en la que fueron reportados.

s/i = sin información

Navarro (1924b: 15-17), por su parte, reporta que hasta comienzos de la década de 1920 había habido en Palmazú una “gran casa a guisa de templo” dentro de la cual se albergaba a dos de los dioses de piedra “en gran veneración y respeto”. Agrega que este templo estaba a cargo de un especialista (*cornishá* o *cornesha*)

“quien desempeña entre ellos el oficio de sacerdote, preside las ceremonias y ritos, [y] celebra las fiestas y reuniones”. También informa que en esta casa “día y noche conservan los brujos el fuego sagrado” al cual “consideran como una divinidad, hijo del sol, desprendido de su disco por medio del rayo, que los brujos recogen del bosque y guardan con gran misterio y secreto”. Las divinidades de piedra y el fuego sagrado atraían a un gran número de peregrinos quienes, según Navarro, venían “en romerías de los lugares más remotos de la tribu a ofrecerles yuca, maíz, carne, pescado, coca y masato que ellos mismos juntamente con los brujos consumían”.

**Mapa 1: Ubicación de los sitios en los que se rendía culto a fuegos solares en la Selva Central, siglos XIX-XX.**



En 1983 entrevisté a Pedro Ortiz, uno de los hijos de Tsachopeñ, el último *cornesha'* activo del centro ceremonial de Palmazú (Santos Granero 1983a). Su relato acerca de las celebraciones que se llevaban a cabo en el templo de su padre complementa las fuentes documentales y contribuye a un mejor entendimiento del culto yánesha del fuego. De acuerdo con Pedro, en el pasado, todos los templos o *puerahua* tenían su propio fuego sagrado, conocido como Yompom Po'tsom (el Fuego de Nuestro Padre), Yompom Camañter (Nuestro Padre Camañter) o Yompom Cantell (Nuestro Padre Candela). Según Pedro, estos fuegos eran la manifestación visible de la fuerza vital y el poder de la divinidad solar. Pero también se los consideraba la manifestación del poder de cualquiera de las divinidades que se venerasen en una determinada *puerahua*, tal como era el caso en el templo de Palmazú, en donde se decía que el fuego que allí se adoraba era una manifestación de Yompom Yompere, aunque también de Yompom Parehuan –Nuestro Padre Padre-Juan– o de Yompom Creshtohuall –Nuestro Padre Cristóbal. La invocación a santos de la iglesia católica no eran las únicas adiciones cristianas al culto del fuego de Yompere. De acuerdo con Bailley-Maitre (1902: 415), uno de los oficiantes del adoratorio de Palmazú –probablemente Tsachopeñ, el padre de Pedro Ortiz–, había pasado un año con los misioneros franciscanos de Quillazú, al cabo del cual:

se retiró después a practicar delante de sus ídolos, con gran éxito, los actos exteriores de las ceremonias religiosas que había visto ejecutar, hasta simular con gran compunción la lectura de un libro hecho de plumas de pájaros, ayudado por otro que hacía de sacristán, para sucederle después de muerto.

Como veremos, estas adiciones cristianas contribuyen a desentrañar el origen del culto yánesha al fuego solar.

Según Pedro, los fuegos sagrados aparecían en el monte como una pequeña llama sin intervención humana y eran recogidos por los *cornesha'* para venerarlos en sus *puerahua*. En otras ocasiones, eran encontrados por un lego y entregados a un *cornesha'* para su cuidado. Con frecuencia, los *cornesha'*, que mantenían un fuego sagrado en sus templos, lo pasaban a otros que no lo tenían. De este modo, el culto de Nuestro Padre Candela se fue extendiendo por todo el territorio yánesha e incluso más allá. Los líderes sacerdotales yáneshas afirmaban que estos fuegos no solo eran una manifestación del poder de la divinidad solar, sino también una señal de la inminencia del *mellapo* o fin del mundo. Por esta razón, a estos fuegos también se los denominaba Yompom Poyorochen. El adjetivo *yorochen* alude a algo espantoso o temible, mientras que el sustantivo *yorochenñats* hace referencia a un “poder temible” (Duff-Tripp 1998: 395). Yompom Poyorochen significaría, por lo tanto, “el poder temible de Nuestro Padre”. Pero dado que este poder se manifiesta en la ocurrencia de catástrofes naturales que anuncian el fin del mundo –terremotos,

inundaciones, incendios, eclipses de sol y de luna, vientos fuertes, muerte de las plantas y malas cosechas–, el nombre Yompor Poyorochen también podría ser traducido como el Portento de Nuestro Padre, entendiendo por portento un “hecho prodigioso o milagroso”.

Según Pedro, el fuego de Palmazú se mantenía permanentemente encendido dentro del templo. En toda *puerahua* había una o dos personas especialmente encargadas de cortar leña y mantenerlo vivo. Solo se usaban troncos grandes de madera dura para alimentarlos. En dichos fuegos no se podía cocinar ni quemar desperdicios, ya que una profanación de ese tipo habría causado que el fuego se apagase y la divinidad solar abandonase el templo. Los sacerdotes afirmaban que los fuegos sagrados eran el medio a través del cual Yompor Ror se comunicaba con los yáneshas. Cuando el fuego ardía bien e iluminaba todo, los *cornesha'* decían: “Ha llegado Nuestro Padre”. Y cuando chisporroteaba o explotaba súbitamente se decía que anunciaba la llegada de visitantes. La mayor parte de estos eran yáneshas, pero sabemos que también acudían peregrinos ashánincas, tal como lo consignan fuentes yáneshas y ashánincas (Santos Granero 2004: 262, Veber 2009: 131). De acuerdo con Pedro, los visitantes le rendían culto (*chore'teñets*) a Nuestro Padre Candela, elevándole oraciones (*ma'yocheñets*) y cantando y danzando (*coshame'tampeñet*) en su honor. En ocasiones, sin embargo, si el *cornesha'* oficiante o los peregrinos cometían algún acto inmoral, la divinidad presente en el fuego abandonaba el centro ceremonial y el fuego se apagaba solo. Esto marcaba el fin de una *puerahua*.

La segunda *puerahua*, en la que se veneraba un fuego sagrado, estaba localizada en Yuncullmaz, un afluente del río Cacazú. Margarita López, quien visitó dicha *puerahua* siendo niña, afirmaba que este centro ceremonial estaba a cargo del *cornesha'* Sebueshtano (Santos Granero 1983b). En él había una gran casa de culto de dos pisos de alto. El fuego se mantenía en el segundo piso sobre una tarima recubierta de tierra y allí era donde la gente se reunía para cantar y danzar en su honor. Este fuego nunca se apagaba porque constantemente cortaban y traían leña para alimentarlo. A esta *puerahua* llegaban yáneshas de diversas zonas, así como ashánincas de las cabeceras del Yuncullmaz y de la zona del Azupizú. El número de visitantes aumentaba en tiempos de catástrofes naturales, cuando llovía mucho o había crecientes y la gente tenía miedo. En dichas ocasiones el *cornesha'* Sebueshtano mandaba preparar mucho masato e invitaba a sus seguidores a reunirse en la *puerahua* para adorar al fuego sagrado y pedirle que compusiera el tiempo. Según Margarita, apenas llegaban, los visitantes le oraban al fuego sagrado. En sus oraciones decían: “Permítenos, Nuestro Padre, escuchar tu palabra, la que nos va a contar tu seguidor [el *cornesha'*]. Permítenos regresar a nuestra tierra y protégenos en el camino. También danos tu fuerza y protección”.

Según Margarita, en el patio de la *puerahua* había una gran cruz. Al pie de ella había una canoa grande orientada hacia donde nace el sol en donde se ponía el

masato dedicado a la divinidad solar. También había muchos cuencos. Cuando los visitantes terminaban de adorar al fuego sagrado, el *cornesha* les daba permiso para beber el masato consagrado al que llamaban Yompor Pa'moñes, las Lágrimas de Nuestro Padre, en una referencia indirecta a la actitud de la divinidad solar, que "sufre por amor" (*a'muerochterra*) de sus afligidas criaturas humanas. En palabras de Margarita: "así era como en aquellos tiempos escuchaban a Yompor; así decían que hablaba Yompor".

De acuerdo con una fuente asháninca, la tercera *puerahua* en la que se mantenía un fuego sagrado era la de un yáneshá llamado Santiago en el alto Perené (Mihas 2014a: 143-144). De acuerdo con Cristóbal Jumanga, su padre, cuando era joven, así como muchos otros ashánincas y yáneshas, llegaban a esta *puerahua* para adorar al fuego solar y a un conjunto cercano de piedras sagradas –probablemente las tres formaciones pétreas conocidas como Mapinini, Pabá Paatsiri y Pabá Yompiri, que se encuentran en la zona del bajo Yurinaki (Plasencia & Sánchez 2009: 39-40, Mihas 2014b: 47, 79 y 2011: 121-122). Cristóbal no especifica dónde exactamente estaba ubicado este centro, pero es probable que estuviera en la zona de Metraro, ya que, de acuerdo con fuentes yáneshas, a comienzos del siglo XX, allí funcionaba el centro ceremonial de un *cornesha* llamado Senyacshopañ o Santiago "el barbudo" (Santos Granero 1986: 128-129). Según Cristóbal, Santiago les preguntaba a los visitantes si habían venido a escuchar la voz del dios fuego con buenas intenciones. Cuando estos respondían que sí, los hacía arrodillar por largo rato para adorar el fuego mediante cantos y oraciones. Tras dos días de ceremonias, el *cornesha* Santiago enviaba a los visitantes de regreso a sus casas diciéndoles: "Muy bien, ya le hemos rendido culto. Ahora regresarán a sus casas. El dios del fuego soplará sobre ustedes y llegarán a sus casas sanos y salvos".

Aunque las referencias son escasas, queda claro, a partir de estos testimonios, que el culto al fuego solar se encontraba presente a lo largo y ancho del territorio yáneshá. Concebidos a la vez como "hijos del sol", manifestación del poder divino de Yompor Ror y mensaje del dios solar (Navarro 1924b: 17, Wise 1958: 8), estos fuegos solares no solo se guardaban en los centros ceremoniales, sino que, con frecuencia, eran también venerados en el ámbito familiar (Santos Granero 1983b).

### ***Los fuegos solares en la tradición asháninca***

Entre los ashánincas, las fuentes documentales y orales indican la existencia de catorce sitios en donde se rendía culto al fuego (*paamari*) (ver Cuadro 1). Aquí solo nos detendremos en aquellos sobre los cuales hay mayor información. La mayoría de estos sitios, tal como se desprende del Mapa 1, colindaban con el territorio yáneshá o se encontraban cerca de él, mientras que en las zonas más alejadas no hay referencias a este tipo de culto, así como tampoco entre los yines o machiguengas, cuyos territorios

no limitan con el yánesha. Esto coincide con lo que el shamán Shariti le informara a Weiss (1975: 470), a saber, que antiguamente “había fuegos sagrados por todas partes”, pero especialmente en la región del Perené, y sugiere –aunque no de manera concluyente– que esta práctica se difundió desde el territorio yánesha.

Las referencias más tempranas corresponden a la década de 1910 y es sobre las que tenemos menos información. Para esa época se mencionan tres sitios en donde se rendía culto a fuegos solares: en el río Nazarateki, afluente del Pichis (Mihás 2016, Santos Granero 2018: 67); en la zona del río Azupizú (Barclay 1988); y en el alto Omaiz, un afluente del río Palcazu (Santos Granero 1983a). Los dos primeros sitios estaban a cargo de especialistas: los jefes-shamanes Tasorentsi e Iromano. El tercer sitio estaba a cargo de un lego asháninca de nombre Miguel Jeñari, quien lo adoraba en la “casa de hombres” (*carapa*) adjunta a su residencia familiar.

Para la década de 1920, la referencia más importante es la de Navarro (1924a: 19-21), que reporta que los ashánincas veneraban fuegos solares tanto en Satipo como en Pangoa. Los shamanes tabaqueros o *sheripiari* que los atendían, afirmaban que estos fuegos los había enviado Pabá, el dios solar, a través de un rayo y que ellos los habían encontraban en el monte. Mantenían estos fuegos permanentemente encendidos en sus casas, exhibiéndolos en los días de fiesta. Navarro afirma que las fiestas en honor al sol se realizaban en tiempos de luna nueva o luna llena. En esos periodos, los hombres, vestidos con sus mejores ropas y adornos, chacchaban coca, tomaban masato muy fermentado y chupaban esencia de tabaco. Cuando el sol estaba por ponerse en el horizonte, los hombres se alineaban en semicírculo, de cara al sol, y le elevaban oraciones y hacían ofrendas de masato y coca presididos por el *sheripiari*.

Al terminar esta ceremonia, los participantes, “inspirados del fuego divino”, daban inicio al baile al son de las antaras y los tambores cantando: “¡Pahuá!... ¡Pahuá!... *piníro yurabé*... ¡Pahuá!”. Pahuá es otra forma de escribir el nombre del dios solar Pabá; el término *piníro* significa “tu madre”; mientras que *yurabé* (forma correcta de *yurabé*) es un término que se utiliza para llamar la atención hacia algo que está lejos.<sup>1</sup> El verso puede ser traducido, entonces, como: “¡Pabá!... ¡Pabá!... tu madre allá a lo lejos... ¡Pabá!”. Dado que algunos mitos ashánincas afirman que la madre de Pabá es Mamantsiki, la diosa tierra, el verso sería una forma de llamar la atención del dios solar hacia la tierra; una manera indirecta de rogarle que no se desentienda de ella y continúe dispensando su luz, calor y vitalidad sobre la tierra y sus habitantes.

Para la década de 1920, se reportan otros tres lugares donde se adoraban fuegos sagrados: en las actuales comunidades de Bajo Marankiari (Mihás 2011: 13-16) y Churingabeni (Bullón Paucar 1976: 121), ambas a lo largo del río Perené, y en el alto Aruya, un afluente del alto Ucayali (Bodley 1966a). Para este último sitio es sobre el que tenemos más información. De acuerdo con el testimonio de Mario Amempori recogido por Bodley (1966a) en la década de 1960, este fuego fue traído desde Cuzco por un jefe-shamán del Gran Pajonal. Este dato, que discutiremos más adelante, es

crucial para entender el origen del fuego sagrado entre los arahuacos preandinos. Según Mario, este jefe-shamán era un gran “curaca” con autoridad sobre otros jefes menores que invitaba periódicamente a sus seguidores a visitar su casa de culto para orarle al fuego solar. El 24 de junio, día del natalicio de San Juan Bautista, hacía una fiesta aún más grande a la que invitaba a todos los ashánincas de la zona. Para esta fiesta, el shamán oficiante recibía a los visitantes vestido con una *cushma* blanca, nueva, con plumas entretrejidas en la espalda, una corona de plumas y una capucha de algodón con una orla de plumas de guacamayo detrás. Según Mario, cuando el misionero adventista Fernando Stahl llegó a la Selva Central en la década de 1920, el shamán del alto Aruya, así como otros jefes-shamanes, creyeron que Stahl había bajado del cielo y abandonaron sus casas de culto para unirse al misionero.

A pesar de que muchos centros ceremoniales asháninca fueron abandonados como resultado de la prédica adventista, otros muchos continuaron activos hasta bien entrada la década de 1940. De los seis centros reportados para esta década, uno se mantuvo activo hasta por lo menos 1948, cuando Rebeca Casanto, una joven de 23 años, visitó la casa de culto de un shamán llamado Simón, ubicada en las alturas entre el río Perené y Satipo (Bodley 1966b). Según su testimonio, la casa en la que se guardaba el fuego sagrado era muy grande y con techos muy altos. Simón afirmaba que el fuego se había originado en un rayo enviado por la divinidad solar y que, por lo tanto, era un fuego de Pabá. Según él, el dios solar “hablaba a través del fuego”. Al igual que otros especialistas yáneshas y ashánincas, Simón había incorporado algunas prácticas cristianas a las ceremonias que realizaba en su centro. De acuerdo con Rebeca, Simón había sido criado por un sacerdote católico y sabía leer y escribir. Más tarde se convirtió en un poderoso shamán. La primera vez que Rebeca visitó el centro, era un viernes por la noche. Simón había tomado ayahuasca y les leyó a los presentes los versículos de la Biblia sobre la creación. Luego los hizo arrodillar alrededor del fuego y les pidió que orasen. Los hombres comenzaron a bailar tomados de las manos dando vueltas y vueltas alrededor del fuego. Las mujeres, sentadas aparte, oraban y daban gracias a Pabá por haberles dado abundante yuca. Según Rebeca, cerca del fuego, que se encontraba en el suelo, había una tarima de chonta encima de la cual colgaba un amplio mosquitero. Simón entraba de rato en rato al mosquitero para orar y comunicarse con Pabá. Sus seguidores también entraban al mosquitero para orar y “confesar sus pecados”. También oraban para encontrar cosas que se les habían perdido y, poco después, estas aparecían en los lugares más inesperados. Los participantes siguieron danzando toda la noche hasta las 4 o 5 de la mañana. Al día siguiente, terminada la ceremonia, guardaron reposo durante el Sabbath, tal como suelen hacerlo los adventistas.

Por esta misma época existía una casa de culto en la actual comunidad de Mariscal Cáceres, cerca de Metraro. De acuerdo con el relato de Miqueas Mishari (Veber 2009: 131-132), en esa zona había un *sheripiari* que adoraba al fuego en su

*carapa*, o casa de los hombres, donde se recibía a los visitantes para realizar diversas actividades rituales (Mihás 2014b: 39). Este fuego se había originado por un rayo que había golpeado una palmera seca de ungrahui. Se le alimentaba permanentemente con grandes troncos de madera dura. A veces se necesitaban 10 o 20 hombres para cargar uno de estos troncos. Las ceremonias se llevaban a cabo a la medianoche, cuando “la candela quiere hablar y ellos escuchan”. Los hombres se reunían en la *carapa* con el *sheripiari* y las mujeres se mantenían en un grupo aparte, bajo las órdenes de la esposa del shamán, esperando para servirles masato a los hombres. Los hombres comenzaban a cantar y hacer ofrendas en honor al fuego solar mientras esperaban que el *sheripiari* se comunicara con la divinidad. Según Miqueas, este era el “encargado de recibir el mensaje y las recomendaciones emitidas por las voces del Dios de la Candela”. Mientras los hombres escuchaban lo que decía el shamán, las mujeres esperaban aparte para oír su mensaje.

Además de las ceremonias periódicas, una vez al año, el *sheripiari* organizaba una gran celebración en honor al Padre Candela que duraba tres días. Miqueas no dice en qué época del año se realizaba esta fiesta, pero es posible que haya sido para la celebración del nacimiento de San Juan Bautista, el 24 de junio, tal como ocurría en el alto Aruya. En cualquier caso, según Miqueas, en esa ocasión los visitantes veneraban al Dios de la Candela “con mucha reverencia y ordenadamente”, mientras que los *sheripiaris* y los “elegidos” consagrados al dios “escuchaban los mensajes del fuego”. Estos mensajes eran esperados con mucha impaciencia, ya que, a través de ellos, el dios solar anunciaba si ese año iba a haber una buena o mala cosecha y si la caza y la pesca iban a ser abundantes. Miqueas afirma que la ceniza que se sacaba del fuego era depositada en un gran montículo que hasta hoy existe. Esto se ve confirmado por un relato recogido por Plasencia y Sánchez (2009), en el que se dice que este montículo de ceniza se guardaba en una casa especial y era objeto de gran veneración. Lo mismo sucedía en la casa de culto de Bajo Marankiari mencionada arriba, en la que se veneraba una “estatua” hecha con la ceniza del fuego sagrado (Mihás 2011: 14).

En los otros cuatro lugares donde se veneraban fuegos solares en la década de 1940 –Río Berta (Fernández 1986: 75), la actual comunidad de Villa Perené (Mihás 2011: 121-122), Chunchuyacu y Yurinaki (Mihás 2016)– las prácticas rituales eran semejantes a las descritas para los anteriores centros. Cabe destacar, sin embargo, que en Yurinaki, donde oficiaba el shamán Shinonkama y su discípulo Shamiriki, la gente solía reunirse a adorar el fuego sagrado para rogarle que los protegiese de las catástrofes naturales y las enfermedades. En dichas ocasiones, las mujeres preparaban mucho masato y cuando el dios del fuego hablaba, “jeh, jeh”, las mujeres decían: “Pabá está hablando. Debemos tomar, de otro modo no nos bendecirá y podemos enfermarnos”.

\* \* \*

Existen muchas similitudes entre las prácticas yáneshas y ashánincas de adoración del fuego. Sin embargo, también existen algunas diferencias importantes que vale la pena mencionar. Mientras que entre los ashánincas los fuegos eran atendidos por shamanes, entre los yáneshas eran cuidados por líderes sacerdotales, cuyas funciones diferían de las de los shamanes curanderos (*pa'llerr*). En segundo lugar, mientras que entre los ashánincas los fuegos sagrados eran adorados mayormente en las *carapas*, o casas masculinas de los shamanes o individuos legos, entre los yáneshas eran siempre adorados en las *puerahua*, grandes edificaciones especiales de hasta dos y tres pisos de altura, ubicadas lejos de los asentamientos yáneshas. La tercera diferencia es que, mientras que el culto al fuego parece haber sido practicado en todo el territorio yáneshas, en el caso asháninca parece haberse circunscrito al río Perené y al alto Pichis, en zonas colindantes al territorio yáneshas. Finalmente, mientras que a las casas de culto asháninca solo asistían peregrinos ashánincas, todos los sitios yáneshas en los que se practicaba este tipo de actividad ritual atraían a peregrinos yáneshas, ashánincas e incluso conibos (Santos Granero 2004: 262). Los elementos que distinguen el culto yáneshas al fuego –sacerdotes especializados, grandes edificios religiosos, presencia en todo el territorio y feligresía multiétnica– apuntan a que el culto a los fuegos solares se desarrolló primero entre los yáneshas y que de allí fue difundiendo entre los ashánincas más cercanos. Esto, sin embargo, no resuelve el tema del origen de estos fuegos, tema que abordaré en la próxima sección.

### ***Origen de los fuegos solares arahuacos***

Hasta donde sabemos, no existen indicios en las crónicas franciscanas de que los arahuacos preandinos hubieran rendido culto a fuegos solares durante la época colonial. Esto llama la atención, ya que los franciscanos de los siglos XVII y XVIII recorrieron los mismos lugares en los que se reportaron fuegos sagrados, posteriormente, en los siglos XIX y XX. Si estos fuegos se adoraban en grandes casas de culto y eran objeto de ceremonias colectivas periódicas, es de suponer que los misioneros hubieran mencionado su existencia en alguno de sus escritos, pero no han dejado ningún testimonio salvo que los yáneshas y ashánincas adoraban al Sol. Teniendo esto en cuenta, en un trabajo anterior propuse que era probable que el culto a estos fuegos se hubiera originado en un proceso de apropiación mimética de los fuegos que solían encenderse para celebrar el nacimiento de San Juan Bautista, el 24 de junio (Santos Granero 2007: 60-61). Esta es una fiesta universal de la iglesia católica, instituida en el siglo IV y que hasta el siglo XVIII tenía tanta importancia como la Navidad (Catholic Encyclopedia 2018). Mientras que en el hemisferio sur

la fiesta de San Juan marcaba el solsticio de invierno (el día más corto), la Navidad marcaba el solsticio de verano (el día más largo). Desde por lo menos el siglo XII, las autoridades eclesiales reportaban que un aspecto central de la fiesta de San Juan era el de encender grandes fuegos en espacios abiertos, tales como calles, plazas y campos. Se creía que estos fuegos tenían el poder de proteger la tierra del mal, incrementar las cosechas, garantizar la salud y fertilidad de los animales, evitar las enfermedades y proporcionar buena suerte todo el año (Daniels y Stevans 2003: 1547, Frazer 1950: 723). Esto coincide en gran medida con el culto arahuaco a los fuegos solares, a los que se les pedía abundancia, vitalidad y salud, lo cual reforzaría la hipótesis de que se originaron en los fuegos de San Juan.

Sabemos que, durante la época colonial, la fiesta de San Juan se celebraba en toda la sierra, incluyendo las zonas andinas aledañas a la Selva Central (Amich 1975: 166). Aunque no existe evidencia documental de que esta fiesta se celebrara en las misiones de la Selva Central, esto es más que probable, ya que estas se regían por el calendario universal de festividades católicas. Sabemos, además, que, por lo menos en el alto Aruya, la fiesta de San Juan Bautista se festejaba en conexión con el culto al fuego solar (Bodley 1966a). Sin embargo, hay varios aspectos de esta práctica arahuaca, tales como la asociación entre el fuego y la divinidad solar, su origen sobrenatural, su carácter permanente y el hecho de que sirvieran como medio de comunicación con las divinidades, que la distinguen de los fuegos de San Juan y que parecen apuntar a otros posibles orígenes.

En el testimonio de Mario Amempori ya citado, este afirma que los ashánincas obtuvieron los fuegos sagrados de manos de los Incas (Bodley 1966a). Según su relato, en tiempos antiguos los ashánincas y los incas peleaban entre sí. Más tarde comenzaron a intercambiar plumas y carne de monte por hachas de piedra y bronce hechas por los incas. Como resultado de este contacto, los ashánincas aprendieron a hilar el algodón y tejer cushmas. Más adelante, comenzaron a trabajar en las minas de oro de los incas. De acuerdo con Mario, fue en este contexto y antes de que llegaran los españoles que:

un jefe asháninca del Gran Pajonal trajo del Cusco un fuego sagrado. Hizo que sus seguidores construyeran una gran casa abierta para guardarlo y designó una persona para cuidarlo. Decían que Pabá estaba en el fuego. El fuego permanecía permanentemente encendido. El hombre que lo cuidaba vestía una cushma blanca y una corona de plumas. Los seguidores del jefe entraban a la casa y oraban en asháninca.

Desde entonces, según Mario, los ashánincas comenzaron a rendirle culto al fuego en el Gran Pajonal y el alto Aruya.

Dejando de lado, por el momento, el problema de la inconsistencia cronológica,

ya que, si los ashánincas comenzaron a rendir culto al fuego en épocas prehispánicas, debiera haber algún indicio de ello en las crónicas coloniales, ¿qué evidencia histórica existe que permita conectar los fuegos solares amazónicos con las prácticas rituales incaicas? De hecho, la evidencia es numerosa. Ya en 1551, menos de treinta años después de iniciada la conquista, el cronista Juan de Betanzos (1987: 51) informaba que, cuando el Inca Pachacuti Yupanqui ordenó que se construyese el templo del Sol en el Cusco, mandó que se hiciera un gran fuego donde se pudieran realizar sacrificios a Inti, el dios solar. Este fuego se mantenía en “un ara a manera de altar” que había dentro del templo del Sol (Sarmiento de Gamboa 1988: 103). Pachacuti también ordenó que se hiciera una efigie del dios solar bajo la forma de un niño de un año de edad (Betanzos 1987: 70). Según Valera (1968: 158), este “ídolo de oro pintado como el sol con sus rayos” se encontraba en una hornacina detrás del altar donde se mantenía el fuego sagrado. Murúa incluye en su crónica un dibujo del Inca Pachacuti venerando a este ídolo en el Coricancha (ver Figura 1).

El Inca Pachacuti dio instrucciones de que el fuego sagrado “siempre estuviese ardiendo de noche y de día” y que la leña que se usara para encenderlo “fuese labrada” (Betanzos 1987: 51). Otros cronistas reportan que la leña que se utilizaba para alimentar el fuego sagrado era de *quishuar*, un árbol andino que los incas consideraban sagrado. Con esta madera olorosa se tallaba un gran número de efigies a las que se pintaba y vestía ricamente para quemarlas en los sacrificios al Sol (Ondegardo 1906: 215 y 1990: 88, Murúa 2001: 438-439). El Inca Pachacuti también ordenó que el fuego solar fuera atendido por mujeres vírgenes, *acllas* o *mamaconas*, quienes actuaban como servidoras y esposas del Sol (Murúa 2001: 383, Valera 1968: 158). Las *mamaconas* también estaban encargadas de tejer ropas finas de *cumbi* y preparar una chicha especial para sacrificar en honor al sol. Todos los días, de mañana y de tarde, debían darle de “comer” al Sol, sacrificando en su fuego pajarillos, granos de maíz, chicha consagrada y manjares guisados (Betanzos 1987: 70, Sarmiento de Gamboa 1988: 103). Además, de estas ofrendas de comida y bebida, las *mamaconas* y los sacerdotes del templo del Sol realizaban sacrificios diarios al dios solar, quemando en el fuego sagrado una llama blanca vestida con una camiseta colorada y algunos cestitos de coca (Murúa 2001: 418). Huamán Poma presenta una imagen del tipo de sacrificios que se hacían en estos fuegos solares (ver Figura 2).

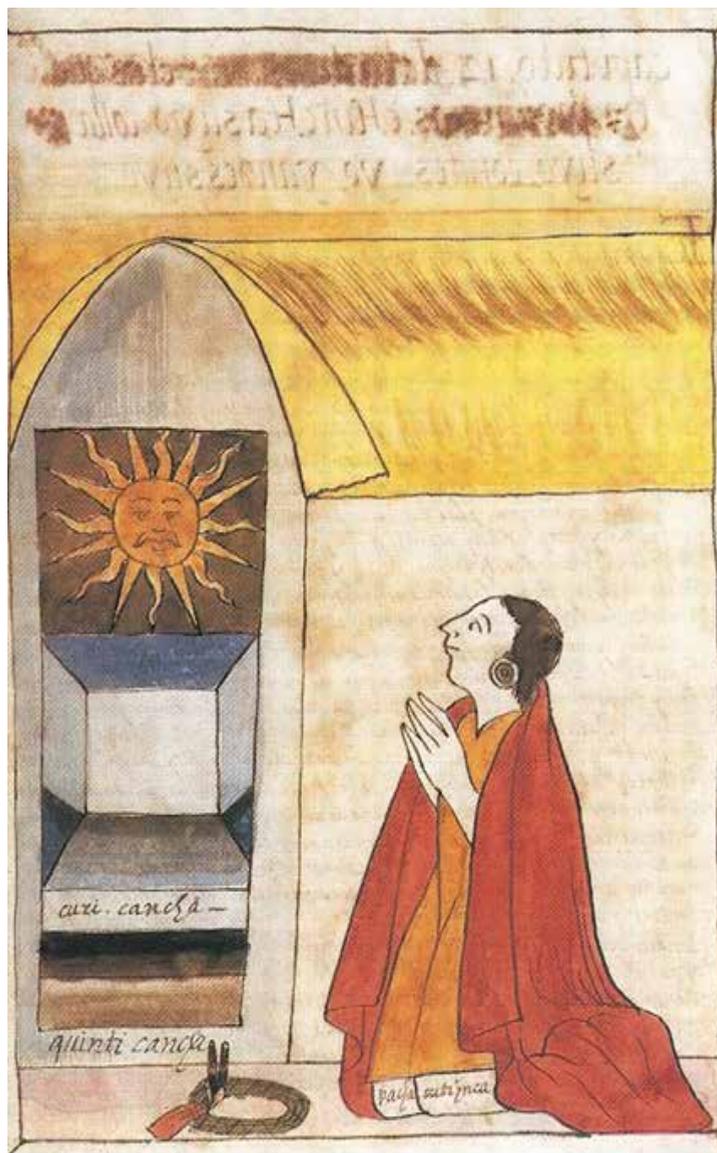


Figura 1: El Inca Pachacuti adorando al Sol en el Coricancha (Fr. Martín de Murúa)

Cuando la luna estaba en cuarto menguante, el Inca y los señores principales, tras haber ayunado y confesado sus malas acciones, hacían sacrificios al fuego solar, quemando llamas, plumas rojas de *pillku*, conchas molidas y chaquiras de *Spondylus*, ropa de *cumbi* y hojas de coca (Murúa 2001: 407). En dichas ocasiones, el sacerdote principal elevaba una plegaria al Sol en la que decía:

Señor, acuérdate de nosotros que somos tuyos, danos salud, concédenos hijos y prosperidad, para que tu pueblo se aumente. Danos agua y buenos temporales para que con ellos nos mantengamos y vivamos bien. Oye nuestras peticiones, recibe nuestras plegarias. Ayúdanos contra nuestros enemigos y danos holganza y descanso (Murúa 2001: 417).

En tiempos de pestilencias, hambre o gran mortandad también sacrificaban al Sol niños menores de diez años en un ritual que se llamaba *capacocha* (Murúa 2001: 408, Betanzos 1987: 51, Poma de Ayala 2001: 249).



Figura 2: Sacrificio en honor al Sol para garantizar buen tiempo y buenas cosechas (Huamán Poma de Ayala)

Aparte de estas ofrendas y sacrificios periódicos, dos veces al año los incas realizaban importantes ceremonias en honor del dios solar. La primera de estas ceremonias se realizaba en el mes de marzo durante el equinoccio de primavera. Estaba dedicada a la renovación del fuego sagrado y se llamaba Mosoc Nina o Fuego Nuevo (Molina 1916: 212-213). En dicha ocasión, el Inca, acompañado de los sacerdotes y señores principales, encendía en la entrada del templo del Sol un fuego nuevo, concentrando los rayos del sol sobre una mota de algodón bien escarmenado con un espejo metálico llamado *Inca rirpu* o “espejo del Inca”. Este fuego nuevo era llevado primero al altar del fuego dentro del templo y luego se repartía a todas las casas. La fiesta, según Molina (1916: 213) concluía “con danzas, músicas y regocijo general”.

La segunda y más importante celebración en honor al dios solar era el *Inti Raimi* o Fiesta del Sol (Ondegardo 1906: 215, Poma de Ayala 2001: 249, Murúa 2001: 438-439, Garcilaso 1963: 259-264). Al igual que la fiesta de San Juan Bautista, esta celebración se realizaba a fines de junio, con ocasión del solsticio de invierno y tenía por objeto agradecer al dios solar “que con su luz y virtud criaba y sustentaba todas las cosas de la tierra” (Garcilaso 1963: 260). La fiesta estaba precedida por tres días de ayuno riguroso en los que se apagaban todos los fuegos de la ciudad (Garcilaso 1963: 261-262). El día de la fiesta, el Inca y su parentela le ofrecían al Sol naciente un vaso de chicha consagrada y sacrificaban una llama para que los sacerdotes pudieran leer en sus pulmones lo que depararía el año siguiente (Garcilaso 1963: 264) (ver Figura 3). El fuego donde se realizaba este sacrificio también debía ser nuevo o, como informa Garcilaso (1963: 264), “dado de la mano del Sol”. El fuego nuevo se llevaba al templo del Sol, donde se conservaba todo el año, y era considerado de muy mal agüero el que, por cualquier razón, se apagase.



Figura 3: El Inca ofrendando chicha al Sol durante el Inti Raimi (Huamán Poma de Ayala)

\* \* \*

Las similitudes entre el culto arahuaco a los fuegos solares y el culto al fuego entre los incas son lo suficientemente numerosas como para conferir credibilidad a la tradición que afirma que el fuego solar fue traído desde el Cusco a tierra asháninca por un jefe-shamán del Gran Pajonal. Estas similitudes, sin embargo, no responden enteramente la pregunta de cuándo se originaron los fuegos solares entre los arahuacos preandinos, asunto que me propongo discutir en las conclusiones.

### ***Conclusiones***

Si confiamos en las fuentes documentales, resulta claro que en la época colonial los yáneshas y ashánincas adoraban a una divinidad solar, pero no rendían culto a ningún tipo de fuego. En este contexto, por época colonial debemos entender el período que va desde fines del siglo XVI, cuando se hicieron las primeras entradas a la Selva Central, y 1742, cuando los yáneshas, ashánincas, yines y conibos, bajo el mando del líder carismático Juan Santos Atahualpa, expulsaron a los españoles de la región. Durante los siguientes cien años, la Selva Central quedó libre de presencia española y peruana. Recién en 1847, el Estado peruano emprendió la reconquista de la región y recién a partir de entonces aparecen las primeras referencias al culto de fuegos solares. Es de suponer, sin embargo, que dicho culto comenzó mucho antes de la reconquista de la Selva Central. Sugiero que su origen data de 1742, momento en que Juan Santos Atahualpa se erigió en jefe máximo de los pueblos indígenas de la región. Con un discurso de carácter mesiánico y anticolonial, este líder carismático logró lo impensable: persuadir a los pueblos indígenas de la Selva Central de deponer sus enemistades para unir fuerzas y expulsar a los invasores (Santos Granero 1992).

Tal como se desprende del detallado estudio de Zarzar (1989), el discurso de Juan Santos Atahualpa se nutría del milenarismo cristiano, la utopía andina y la mitología amazónica. Así, a comienzos de la sublevación, Juan Santos proclama que es hijo de Huayna Capac y, por lo tanto, descendiente del dios Sol; que Dios creó a Huayna Capac y le infundió el corazón con el Espíritu Santo a fin de sustituir a Jesucristo; que él heredó el corazón y los poderes de su padre; y que Cristo lo envió a esta tierra a pedido de la Virgen María para que se coronase como rey del Perú y restaurase la ley divina. Igual combinación de elementos indígenas y cristianos se encuentra en la plegaria que Juan Santos supuestamente elevó poco antes de morir y que reproduzco en el epígrafe, en la que invoca indistintamente a Dios y al Sol para que lo ayuden en dicho trance. Esto indica que, en tanto procesador de múltiples tradiciones, Juan Santos se convirtió en un innovador cultural, introduciendo nuevas ideas y prácticas, repensando y dándoles nuevos sentidos a viejas costumbres, y combinando lo nuevo y lo viejo de maneras insospechadas. Esto se ve confirmado

por el mito yánesha de Yompor Santo, el personaje mítico contraparte del Juan Santos histórico, en el que el narrador afirma que: “Allí donde llegaba Yompor Santo enseñó nuevas formas de cómo hacer las cosas” (Santos Granero 1983c).

Sugiero que el culto arahuaco a los fuegos solares debe ser visto como producto de esta especial coyuntura de recreación cultural y, especialmente, como resultado del proceso cognitivo que los psicólogos Gilles Fauconnier (2001a y b) y Mark Turner (2013) denominan “mezcla conceptual” (*conceptual blending*) o “integración conceptual” (*conceptual integration*). Según estos autores, la integración conceptual constituye una poderosa operación mental que juega un papel central en los procesos cognitivos y creativos de los seres humanos. Definido como la habilidad de combinar dos matrices conceptuales diferentes de modo de producir un nuevo resultado, este proceso mental “permite mantener simultáneamente dentro de una única construcción mental varios espacios mentales heterogéneos pero interconectados” (Fauconnier 2001a: 2495-2498). Sugiero que este tipo de operación, que es una constante de los procesos cognitivos, juega un papel especialmente importante en contextos de encuentro o choque entre tradiciones culturales y sistemas de pensamiento diferentes. En dichos contextos, este tipo de operación permitiría, según Fauconnier y Turner (2004: 57), la formulación de “nuevos significados, percepciones globales y comprensiones conceptuales [que son] útiles para la memoria y la manipulación de rangos difusos de significado”. De acuerdo con esta perspectiva, el proceso de integración conceptual se ve facilitado en situaciones de “redes espejo” (*mirror networks*), es decir, situaciones en las que dos o más espacios mentales o construcciones conceptuales comparten la misma estructura o marco esquemático (Fauconnier 2001b: 259-260). En su forma más básica la red de integración conceptual consiste de cuatro espacios mentales interconectados: dos espacios originales parcialmente conectados, un espacio genérico constituido por la estructura común de los espacios originales y el espacio integrado resultante.

Propongo que esta perspectiva supera a otras nociones derivadas del campo de los estudios religiosos, lingüísticos o botánicos, tales como “sincretismo”, “creolización” o “hibridación”, por cuanto en lugar de poner el énfasis en el resultado –la “mezcla”– se centra en el proceso –el “cómo” y “por qué” se da la mezcla o la integración. Mientras que las anteriores nociones presuponen que el proceso de integración es aleatorio y se basa simplemente en la absorción y combinación de elementos inarmónicos tomados de otras tradiciones (Seymour-Smith 1986: 274, Flew 1984: 347), la perspectiva cognitiva detalla el mecanismo mediante el cual se da la integración y permite entender por qué se incorporan unos elementos y no otros. Más importante aún, esta perspectiva evita el etnocentrismo característico de estas otras nociones, que surgieron como un modo de explicar los procesos culturales derivados de la expansión colonial euroamericana. Así, por ejemplo, la noción de sincretismo ha sido fuertemente criticada por cuanto no solo hace referencia

“objetiva” a la mezcla de elementos de tradiciones culturales o religiosas diferentes, sino que lleva implícito un juicio de valor acerca de las prácticas de los dominados, las cuales son percibidas como una versión contaminada, distorsionada y poco coherente de la cultura o religión dominante (Droogers 1989: 7). Esta forma de pensar se percibe claramente en los comentarios de los historiadores tradicionales sobre *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Huamán Poma de Ayala, para quienes esta obra trasunta “ingenuidad”, “ánimo infantil” y “ausencia de abstracciones” (Vargas Ugarte 1952: 279) o constituye simplemente “una behetría mental” (Porrás Barrenechea 1986: 615). En contraste con estas posiciones, que parecen sugerir que el sincretismo, la creolización y la hibridación son procesos que derivan de una cierta incapacidad mental de los pueblos no occidentales para advertir las contradicciones entre sistemas de pensamiento antitéticos, la perspectiva cognitiva entiende la integración conceptual como una capacidad intrínseca de los seres humanos puesta constantemente en funcionamiento para conferir sentido a una variedad de ideas en una diversidad de situaciones.

Sugiero, de acuerdo con esta perspectiva, que el culto arahuaco a los fuegos solares surgió en una situación de “red espejo” propiciada por la convergencia de las cosmogonías solares amazónicas con el culto incaico al Sol y al fuego solar, y con la celebración cristiana –pero de origen pagano– de los fuegos de San Juan. Esta convergencia solo pudo haberse dado tras la sublevación de Juan Santos Atahualpa, cuando el líder carismático y los shamanes andinos y amazónicos que lo rodeaban, crearon a través de su interacción nuevos significados a partir de viejas construcciones conceptuales.

El marco esquemático común entre las tradiciones amazónica e incaica se sustenta en dos elementos. Por un lado, el considerar a la divinidad solar como la divinidad más poderosa y fuente de toda vida; por otro, el afirmar que era indispensable mantener y renovar la comunicación con la divinidad solar mediante ofrendas de comida, bebida y coca. Por su parte, el marco esquemático común entre las tradiciones amazónica y cristiana se basa, primeramente, en el carácter milagroso del nacimiento de los dioses solares y de San Juan Bautista. Yompor Ror y Pabá nacieron de mujeres fecundadas por una divinidad; San Juan Bautista nació de una mujer vieja y estéril, Santa Isabel, luego que el Arcángel Gabriel le hubiera anunciado a su esposo, Zacarías, que iban a tener un hijo que estaría lleno del Espíritu Santo y sería el precursor del Mesías (Lucas 1: 5-20). El segundo elemento en común es que tanto a las divinidades solares como a San Juan Bautista –a quien la Iglesia católica considera “el mayor de los santos”, “príncipe poderosísimo en el cielo” y “lucero hermoso del mejor Sol”– se les atribuye el poder de alejar los peligros, quitar la maldad, conferir salud y garantizar la prosperidad (Oración 1 y 2). En este sentido, no resulta casual que se afirmase que el fuego solar de Palmazú era, entre otras, una manifestación del poder de Yompor Parehuanch o Nuestro Padre Padre-Juan.

La integración de estos elementos se vio reforzada por la existencia de marcos esquemáticos comunes entre las tradiciones incaica y cristiana. En efecto, ambas tradiciones están conectadas por dos elementos comunes. El primero es que ambas consideran que los fuegos solares y los fuegos de San Juan tienen el poder no solo de infundir vida, garantizando la fertilidad de los animales, la abundancia de las cosechas, el buen tiempo y la salud de los humanos, sino también de proteger o librar a la tierra del mal. El segundo es que en ambos casos la más importante celebración en torno a estos fuegos –el aniversario del nacimiento de San Juan Bautista y el *Inti Raimi*– tenía lugar a fines de junio con ocasión del solsticio de invierno.

Sugiero que la convergencia e integración conceptual de elementos de estas diversas tradiciones durante los años posteriores a la sublevación de Juan Santos Atahualpa favorecieron la adopción del culto a los fuegos solares por parte de los arahuacos preandinos. El hecho de que el líder carismático apareciera como la cristalización simbólica de estos elementos, en la medida que se presentaba como hijo del Sol, descendiente de los Incas y homónimo de San Juan, debe haber facilitado aún más este proceso. Dado que Juan Santos estableció su cuartel general en *Metraro*, en territorio *yánasha*, y que su lugarteniente era *Mateo de Assia*, un prominente jefe *yánasha* (Santos Granero 1980: 33-36), no es de sorprender que el culto al fuego solar haya prendido primeramente entre los *yáneshas* para posteriormente difundirse, de manera gradual, entre los *ashánincas* convecinos. Cabe aclarar, sin embargo, que, aunque el origen del culto arahuaco a los fuegos solares es resultado de la incorporación de elementos de las tradiciones incaica y cristiana, dicha práctica aparece como una amalgama única y distintiva. En breve, si bien el culto arahuaco a los fuegos solares puede considerarse como una “invención cultural” producto de un complejo proceso de integración conceptual en una coyuntura de profundos cambios sociales y políticos, quiere decir que está fuertemente anclado en concepciones cosmogónicas y mitológicas claramente amazónicas. Lo que este caso pone de relieve es que la ritualidad de un pueblo –incluidos los pueblos de la tradición occidental, grecolatina y judeocristiana– no es nunca un fenómeno puro, homogéneo y monolítico, sino que está permanentemente cambiando y reinventándose en respuesta al devenir de los procesos históricos.

### Notas

1. Agradezco a Lucy Trapnell y a Elena Mihás por su ayuda en traducir este verso. Cabe anotar, sin embargo, que cualquier error en su interpretación es mío.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMICH, José  
1975 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Editorial Milla Batres.
- BAILLY-MAITRE, Luis  
1902 *Viaje de Estado Mayor, 18 de marzo-25 de junio, 1902*. Lima: Oficinas Tipográficas y Litográficas de la Escuela Militar.
- BARCLAY, Frederica  
1988 Entrevista a Alejandro Calderón (asháninca, 50 años) en Puerto Bermúdez (Río Pichis).
- BETANZOS, Juan de  
1987 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.
- BIEDMA, Manuel  
1981 [1682] *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Lima: Editorial Milla Batres.
- BODLEY, John H.  
1966a Entrevista a Mario Amempori (asháninca, 30 años) del alto Aruya (Río Ucayali) 7 de agosto de 1966. Notas de campo, pp. 51, 54, 56.  
1966b Entrevista a Rebeca Casanto Cárdenas (asháninca, 41 años) de Shahuaya (Río Ucayali), 18 de agosto de 1966. Notas de campo, pp. 61-62.

- BULLÓN PÁUCAR, Alejandro  
1976                    Él nos amaba: la aventura misionera de Stahl entre los Campas. Lima: Asociación Peruana Central de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.
- CARRANZA, Albino.  
1894.                    “Geografía descriptiva y estadística industrial de Chanchamayo”. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 4(1-3), 1-32.
- CATHOLIC ENCYCLOPEDIA  
2018                    “St. John the Baptist”, (<http://www.newadvent.org/cathen/08486b.htm>).
- DANIELS, Cora Linn y C.M. STEVANS  
2003                    *Encyclopedia of Superstitions, Folklore, and the Occult Sciences of the World, Vol. III*. Honolulu: University Press of the Pacific.
- DROOGERS, André  
1989                    “Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem”. En: J.D. Gort, H.M. Vroom, R. Fernhout y A. Wessels (eds.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*. Amsterdam: Editions Rodopi, 7-25.
- DUFF-TRIPP, Martha  
1998                    *Diccionario yánesha (amuesha)-castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- ELICK, John W.  
1970                    *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*. Tesis doctoral, University of California, Los Angeles.
- FAST, Peter  
1953.                    “Un cuento amuesha”. *Perú Indígena* 5(12), 113-122.
- FAUCONNIER, Gilles  
2001a                    “Conceptual Blending”. En: N.J. Smelser y P.B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier, 2495-2498.  
2001b                    “Conceptual Blending and Analogy”. En: D. Gentner, K.J. Holyoak y B.N. Kokinov (eds.), *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*. Cambridge: The MIT Press, 255-285.
- FAUCONNIER, Gilles y Mark TURNER  
2004                    “Conceptual Blending, Form, and Meaning”. En: P. Fastrez (ed.), *Cognitive Semiotics*, número especial de *Recherches en Communication* 19, 57-86.
- FERNÁNDEZ, Eduardo  
1986                    *Para que nuestra historia no se pierda: testimonios de los asháninca y nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

- FLEW, Antony  
1984 *A Dictionary of Philosophy*. Londres: Pan Books Ltd.
- FRAZER, James G.  
1950 *The Golden Bough*. New York: Touchstone.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca  
1963 [1596] *Comentarios reales de los Incas*. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.
- ILV  
1963 *Una leyenda de cómo se formaron el Sol y la Luna*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- KINDBERG, Will  
1972 *Campa Folklore*. Lima: Centro Amazónico de Lenguas Autóctonas Peruanas “Hugo Pesce”.
- LAOS RÍOS, Eusebio  
2000 “Aliento del sol vivo.” En: G. Landolt (ed.), *El ojo verde: cosmovisiones amazónicas*. Lima: Programa de Formación de Maestros Bilingües/AIDSESP/ Fundación Telefónica, 57-63.
- MACERA, Pablo y Enrique CASANTO  
2009 *El poder libre asháninca: Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- MIHAS, Elena  
2011 *El idioma del alto Perené*. Milwaukee: Clarks Graphics,  
([http://biblio.wdfiles.com/local--files/mihas-2011-anaani/mihas\\_2011\\_anaani.pdf](http://biblio.wdfiles.com/local--files/mihas-2011-anaani/mihas_2011_anaani.pdf)).
- 2014a *Upper Perené Arawak Narratives of History, Landscape, and Ritual*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 2014b *Diccionario temático ilustrado alto Perené ashéninka-castellano*. Milwaukee: Clark Graphics, ([http://biblio.wdfiles.com/local--files/mihas-2014-diccionario/mihas\\_2014\\_diccionario.pdf](http://biblio.wdfiles.com/local--files/mihas-2014-diccionario/mihas_2014_diccionario.pdf)).
- 2016 Entrevista a Aurora Quinchori Julio (asháninca, residente de Ciudadela, La Merced, 77 años) en Bajo Marankiari, mayo de 2016.
- MOLINA, Cristóbal de  
1916 [1575] *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Cia.
- MURÚA, Martín de  
2001 [1611] *Historia general del Perú*. Madrid: Dastin Historia.
- NAVARRO, Manuel  
1924a *La tribu campa*. Lima: Imp. del Colegio de Huérfanos “San Vicente”.
- 1924b *La tribu amuesha*. Lima: Escuela Tipográfica Salesiana.

- ONDEGARDO, Polo de  
1906 [1559] “Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo”. *Revista Histórica* 1(1), 207-231.
- ORACIÓN 1  
2018 Oración a San Juan Bautista para abrir los caminos, (<https://www.aciprensa.com/recursos/oracion-a-san-juan-bautista-para-abrir-los-caminos-2612>).
- ORACIÓN 2  
2018 Oración a San Juan Bautista para peticiones urgentes. (<https://www.aciprensa.com/recursos/oracion-a-san-juan-bautista-para-peticiones-urgentes-2610>).
- PLASENCIA SOTO, Rommel y Melisa SÁNCHEZ VÁSQUEZ  
2009 “Cuentos asháninka del río Perené”. *Gazeta de Antropología* 25(2), Artículo 44, ([http://www.ugr.es/~pwlac/G25\\_44Rommel\\_Plasencia-Melisa\\_Sanchez.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G25_44Rommel_Plasencia-Melisa_Sanchez.html)).
- POMA DE AYALA, Huamán  
2001 [1614] *El primer nueva corónica y buen gobierno*, (<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=idp23904>).
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl  
1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima: Banco de Crédito del Perú/Ministerio de Educación.
- SAN JOSEPH, Francisco de  
1750 “Informe del P. Fr. Francisco de San Joseph, comisario de misiones del Cerro de la Sal, al P. Fr. Joseph Sanz, comisario general de Indias. Cerro de la Sal, 24 de enero de 1716”. En: J. de San Antonio (comp.), *Colección de informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa*. Madrid.
- SANTOS GRANERO, Fernando  
1980 *Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia amuesha, siglos XVII-XIX*. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú.  
1983a Entrevista a Pedro Ortiz (yánesha, 79 años) de la Comunidad Centro Esperanza (Río Chispa), 26 de octubre de 1983.  
1983b Entrevista a Margarita López (yánesha, 75 años) de la Comunidad de Yuncullmaz (Río Cacazú), 26 de noviembre de 1983.  
1983c Mito de Yompom Santo contado por Pedro Ortiz de la Comunidad Centro Esperanza (Río Chispa), 21 de octubre de 1983.  
1986 “The Moral and Social Aspects of Equality amongst the Amuesha of Central Peru”. *Journal de la Société des Americanistes* 72, 107-131.  
1992 “Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII”. En: F. Santos Granero (comp.), *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta Amazonía*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 103-134.  
1998 “Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25(2), 128-148.

- 2004 "Los yánesha". En: F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta Amazonía, Volumen IV: Matsigenka, Yánesha*. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos, 159-359.
- 2007 "Time is Disease, Suffering, and Oblivion: The Struggle against Temporality among the Yanesha". En: C. Fausto y M. Heckenberger (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 47-73.
- 2018 *Slavery and Utopia: The Wars and Dreams of an Amazonian World Transformer*. Austin: University of Texas Press.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro  
1988 [1572] *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano Ediciones/Ediciones Polifemo.
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte  
1986 *Macmillan Dictionary of Anthropology*. Londres: The Macmillan Press Ltd.
- SMITH, Richard Chase  
1977 *Deliverance from Chaos for a Song: Preliminary Discussion of Amuesha Music*. Tesis doctoral, Cornell University.
- STEWART, Julian H. y Alfred MÉTRAUX  
1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña". En: J. H. Stewart (ed.), *Handbook of South American Indians*. Washington DC, Vol. II, 535-656.
- TELLO, Julio C.  
1923 "El mito de los amuesha". En: *Wiracocha [Revista Inca 1(1, 3), 36-39]*. Lima.
- TURNER, Mark  
2010 "Blending Box Experiments, Build 1.0.",  
<[http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1541062](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1541062)>.
- VALERA, Blas  
1968 [1590] *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. En: Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas. Tomo 209: 151-190.
- VARESE, Stefano  
1969 "Dos versiones cosmogónicas campá: esbozo analítico". *Revista del Museo Nacional* 36, 164-177.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1952 *Manual de estudios peruanistas*. Lima: Ediciones Librería Studium.
- VEBER, Hanne (comp.)  
2009 Entrevista a Miqueas Mishari Josafat. En: *Historias para nuestro futuro: narraciones autobiográficas de líderes asháninkas y ashéninkas de la Selva Central del Perú*. Lima: TAREA, pp.126-173.

WEISS, Gerald  
1975

*Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America*. New York: The American Museum of Natural History.

ZARZAR, Alonso  
1989

*"Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado": mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

# Actualizando el pasado, arcaizando el presente. La patrimonialización de las ruinas de Tiwanaku a comienzos del siglo XX<sup>1</sup>

Cecilia Wahren

CONICET/Universidad de San Andrés  
wahrencecilia@gmail.com

## *Resumen*

El presente artículo sostiene que durante los primeros años del siglo XX se manifestó una creciente preocupación por las ruinas de Tiwanaku en ámbitos políticos, culturales y científicos. El estudio conduce, así, a reincorporar la patrimonialización de Tiwanaku en el proceso de conformación de la identidad nacional boliviana en un periodo previo al establecido por la historiografía reciente. Se afirma que el fenómeno obedeció a una doble dinámica, espacial y social. A través de la recuperación del pasado tiwanacota la élite liberal paceña recientemente encumbrada en el poder buscó, por un lado, proyectar una representación hegemónica de nación desde La Paz y, por otro, reconfigurar las jerarquías sociales heredadas de la colonia al interior de la comunidad nacional,

---

<sup>1</sup> Agradezco a Sergio Serulnikov por su atenta lectura y valiosos aportes, así como las observaciones de la evaluación externa que contribuyeron a mejorar enormemente este artículo.

luego de la rebelión indígena liderada por Zárate Willka. Argumentamos que la revalorización de las ruinas imprimió un sentido específico a la indianidad que, a través de un uso particular de la temporalidad y un arsenal simbólico, conllevó una representación folklorizada de lo indígena que permitió incorporarlo a la comunidad nacional, a la vez que circunscribirlo en un lugar y tiempo determinados.

Palabras clave: Tiwanaku, indianidad, patrimonialización, folklorización.

### *Abstract*

This paper argues that during the first years of the twentieth century a concern about the ruins of Tiwanaku grew in political, cultural and scientific areas. The study leads, thus, to reincorporate the patrimonialization of Tiwanaku in bolivian nation building in a period prior to the one established by recent historiography. It is claimed that the phenomenon obeyed to a double dynamic, spatial and social. Through the recovery of Tiwanaku's past, the liberal elite from La Paz sought, on one hand, to project an hegemonic representation of the nation from La Paz and, on the other, to reconfigure the social hierarchies inherited from colonial times within the national community after the indigenous rebellion led by Zárate Willka. We argue that the reappraisal of the ruins gave a specific sense to indianness that, through a particular use of temporality and a symbolic arsenal, entailed a folklorized representation of the indigenous that allowed to incorporate it into the national community while circumscribing it to a determined place and time.

Keywords: Tiwanaku, indiannes, patrimonialization, folklorization.

*Tiwanaku es la tierra hecha hombre y el hombre que  
regresa a la tierra después de haber dejado huella su  
tránsito telúrico (Diez de Medina 1966: 44).*

El 21 de enero de 2006, Evo Morales tomó posesión de la presidencia de Bolivia. En un país mayoritariamente indígena, por primera vez un mandatario aymara, surgido de los vigorosos movimientos sociales que en los años previos habían llevado al virtual colapso del sistema político imperante, llegaba a la más alta magistratura. El acto de asunción presidencial vino a resaltar este extraordinario hecho. Mientras la toma de posesión oficial tendría lugar como era costumbre al día siguiente en el Parlamento, el nuevo gobierno organizó una espectacular ceremonia pública destinada a exhibir el rol que la población y la cultura indígena tendrían en el nuevo orden de cosas. El escenario elegido fue Tiwanaku. Entre los grandes

monolitos y templetos de este sitio arqueológico emplazado en las cercanías de la ciudad de La Paz a 4000 metros sobre el nivel del mar, Evo Morales, vestido con un poncho rojo, abarcas de cuero y un *chuk'u* (gorro aymara de cuatro puntas), se dirigió a una multitud de unas setenta mil personas que hacían flamear *wiphalas*, las banderas de siete colores que representan a las diferentes etnias de los Andes bolivianos. Recibió luego de los amautas (los sabios o maestros indígenas) la bendición de los dioses para ser líder del pueblo. La ceremonia fue televisada en vivo a todo el país y estuvo en las portadas de los diarios de Bolivia y de muchos otros países del mundo, al día siguiente.

La ascensión de Evo Morales nos recuerda el lugar simbólico central que Tiwanaku ocupó en la fundación de lo que, tras la reforma constitucional sancionada en 2009, sería el actual Estado plurinacional de Bolivia. Por cierto, esta connotación no es del todo nueva. La principal civilización andina previa al incario, Tiwanaku, había ya sido adoptada como un emblema patrio por el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en 1952, pero no ya como medio de reivindicar la diversidad étnico-cultural de la sociedad boliviana, sino como parte de una construcción ideológica que proclamaba el carácter mestizo de la nación. Fue nuevamente realizado en la década de 1970 en función todavía de otro designio político: el indianismo radical de los grupos aymaras que confluyeron en el emergente movimiento katarista. Al observar los distintos usos que se han hecho de las ruinas de Tiwanaku a través del tiempo, surge con claridad que el patrimonio nacional no resulta algo inscripto en la historia o la materialidad de las cosas, sino un proceso a través del cual objetos, prácticas y símbolos son concebidos como tales en virtud de particulares esquemas de significación. De hecho, si bien las ruinas aparecen en textos muy tempranos (figuran, por ejemplo, en las crónicas de Cieza de León o en relatos de viajeros del siglo XIX), estuvieron del todo ausentes durante las etapas iniciales del proceso de construcción del Estado nación. Cuándo comienzan a aparecer como un símbolo de la bolivianidad es motivo de discusión historiográfica. El arqueólogo Carlos Ponce Sanginés ha planteado que fue gracias a la institucionalización de la arqueología boliviana en la década de 1950 que se consiguió encuadrar el patrimonio cultural prehispánico, en particular Tiwanaku, dentro de un marco jurídico y legal preciso. Trabajos más recientes han colocado el origen del fenómeno en un momento previo, aunque, sin embargo, minimizan su rol dentro de las políticas culturales estatales del primer tercio del siglo veinte. En este sentido, Pablo Quisbert (2004) analiza la revalorización de Tiwanaku presente en los escritos de Posnanski desde comienzos de siglo, pero plantea que fue la “Arqueología de la Revolución” la que consagró definitivamente su vínculo con el porvenir de la nación de la mano de un proyecto político que exaltaba el mestizaje cultural. Carmen Loza (2008), por su parte, propone una genealogía del nacionalismo arqueológico que adelanta sus orígenes a los años 30, remarcando

el contexto de la Guerra del Chaco como condicionante fundamental para su despliegue. Enfatiza, de este modo, el carácter de ruptura que implicó respecto de las concepciones liberales de nación de las décadas previas. El análisis de David Kojan y Dante Angelo (2005) se inscribe también en esta corriente. Los autores plantean que el desarrollo del nacionalismo estuvo íntimamente relacionado a la arqueología de los años 50, particularmente a través de una narrativa dominante centrada en Tiwanaku como el origen de la nación boliviana que relegó otros sitios arqueológicos al lugar de periferias. Esta narrativa construye una historia prehispánica que es vista no como la herencia de la población indígena, sino como el patrimonio de toda la nación. En este sentido, y siguiendo a Carlos Mamani (1996), plantean que constituye un proyecto de homogeneidad que presenta a la mayoría indígena de Bolivia como un remanente de un pasado remoto que ya no tiene vinculación con los restos arqueológicos. Finalmente, Seemin Qayum (2002, 2011) remite a un folleto anónimo publicado en 1897 que proclamaba a Tiwanaku la cuna de la nación boliviana, el cual es tomado como evidencia de un incipiente indigenismo que, de todos modos, no lograba traducirse en prácticas estatales de gestión de las ruinas.

El presente ensayo presenta una interpretación diferente tanto sobre la cronología como la función del proceso de patrimonialización de Tiwanaku. Sostenemos que fue durante los primeros años del siglo XX, en pleno apogeo del régimen liberal, que se manifestó una creciente preocupación por las ruinas en ámbitos políticos, culturales y científicos. El interés público sobre el tema dio lugar, en 1903, a los primeros proyectos y debates legislativos en torno al estatuto legal y significado histórico del sitio. Como resultado, se pusieron en marcha una serie de iniciativas que, con variable grado de éxito, tendieron a proteger y poner en valor los restos arqueológicos.

Plantear que Tiwanaku es concebido como patrimonio nacional en un momento previo al establecido por la historiografía conduce a repreguntarse sobre la genealogía de la identidad nacional boliviana y, particularmente, rever el rol del indigenismo en las políticas culturales emprendidas por el Estado liberal a comienzos del siglo XX. El antagonismo planteado entre las visiones de la indianidad, sostenidas por un discurso oligárquico liberal segregador y un incipiente indigenismo, ha conducido a cierto consenso acerca de la indefinición de la identidad nacional boliviana de comienzos de siglo XX (Irurozqui 2000, Sanginés 2005). Recién la Guerra del Chaco, con su concomitante efecto nacionalizador tras la obligada democracia de las trincheras, habría llevado a ampliar los límites de la comunidad nacional, mientras un indigenismo cada vez más explícito se abría paso entre la intelectualidad (Rivera 2010).

Este artículo plantea que la patrimonialización de Tiwanaku fue parte de un variado conjunto de representaciones y políticas culturales en las que estuvieron

involucrados una multiplicidad de actores, incluyendo de manera prominente el Estado boliviano mismo. Sostendremos que el fenómeno obedeció a una doble dinámica espacial y social. Ocurrida en las postrimerías de la victoria militar de la élite liberal paceña sobre los conservadores chuquisaqueños, la recuperación del pasado tiwanacota buscó proyectar una representación hegemónica de nación que apuntalaba el lugar central de La Paz ya en los orígenes remotos de la historia patria. Permitía, asimismo, exhibir la originalidad boliviana hacia el exterior en un momento de intensa circulación transnacional de saberes y técnicas arqueológicas y de un incipiente interés turístico en los países centrales por las culturas exóticas.

Inextricablemente asociada a estas dinámicas espaciales, los debates en torno a la patrimonialización de Tiwanaku contribuyeron a reconfigurar las jerarquías sociales heredadas de la colonia al interior de la comunidad nacional, a escasos años de la supresión de la más importante sublevación de las comunidades indígenas desde los levantamientos kataristas de fines del siglo XVIII, la rebelión liderada por Zárate Willka. Argumentamos que la revalorización de las ruinas imprimió un sentido específico a la indianidad que, a través de un uso particular de la temporalidad y un complejo arsenal simbólico, conllevó una representación folklorizada de lo indígena que permitió incorporarlo a la comunidad nacional a la vez que circunscribirlo en un lugar y tiempo determinados. Esto permite ver que antes de haber servido de cantera para motivos que propugnaban una representación nacional homogénea que desvinculaba a la población indígena contemporánea de las ruinas, las políticas culturales emprendidas en torno a Tiwanaku encarnaron una idea de indianidad, cuya ambivalencia fue fundamental para la creación de un proyecto indigenista de nación a comienzos del siglo XX. Ciertamente, este proceso estuvo lejos de ser un proceso lineal y uniforme, pues involucró conflictivas visiones ideológicas, así como una pluralidad de campos sociales, desde las modalidades de monumentalización y las representaciones visuales, hasta las disputas políticas y los marcos jurídicos.

El análisis de prácticas tan diversas requiere del abordaje de un corpus de fuentes heterogéneo. Este abarca documentación legislativa, informes de la prefectura, artículos de prensa, ensayos e imágenes fotográficas. Dichas fuentes son puestas en diálogo con diferentes perspectivas teóricas que permiten problematizar las diversas operaciones legislativas y simbólicas que hicieron confluir el pasado tiwanacota y la población indígena contemporánea en un proyecto de nación acorde con las necesidades del gobierno paceño de comienzos de siglo veinte. En función de los objetivos enunciados, presentamos, en el primer apartado, las herramientas conceptuales utilizadas para el análisis. Repasamos luego el contexto histórico en el cual se despliega el proceso de patrimonialización de Tiwanaku. A continuación, reconstruimos las operaciones legislativas e institucionales que hicieron a dicho proceso. La siguiente sección se focaliza en el sentido impreso

a la indianidad a través de un análisis de imágenes fotográficas de Tiwanaku. Finalmente, analizamos los debates en torno a dos ambiciosos proyectos de trasladar las ruinas a la ciudad de La Paz. En conjunto, el estudio nos permite vislumbrar las peculiaridades ideológicas de la apropiación de cuño liberal de los más imponentes restos de las sociedades altiplánicas precolombinas, antes de que se convirtieran en el escenario icónico de la nación mestiza, el anticolonialismo aymara y el Estado plurinacional boliviano.

### ***La construcción de un patrimonio cultural: enfoques teóricos***

La cultura Tiwanaku se remonta a los comienzos de la era cristiana. Se originó a unos 17 km al sur del lago Titicaca, aunque a partir del siglo VII se extendió más allá de su perímetro local y ejerció su dominio efectivo sobre el territorio del altiplano y valles de Bolivia, y ciertas zonas del sur del Perú y del norte de Chile. Existen debates en torno al carácter de la organización política de Tiwanaku. Mientras que algunos arqueólogos han argumentado que debe ser visto como un Estado políticamente jerárquico (Ponce 1976), otras investigaciones apuntan a una forma de organización social, política, económica e ideológica segmentada (Albarraçín-Jordán 1996). La mayoría de estos modelos interpretativos, de todos modos, gira en torno a una lectura evolutiva explícitamente cultural de la historia que prioriza el desarrollo del Estado (Angelo-Kojan 2005). Es así que enfatizan la necesidad de considerar tanto el poder social como la diversidad local (Blom 2005).

Durante su apogeo en los años 800 y 900, Tiwanaku contaba con un núcleo arquitectónico impresionante de pirámides, templos, palacios, calles y edificios estatales. Alrededor del núcleo de la capital había un asentamiento urbano de artesanos, trabajadores y agricultores que vivían en estructuras de adobe. Las estimaciones actuales sugieren que el asentamiento urbano total cubría de 4 a 6 km<sup>2</sup> del valle, con una población que oscilaba entre 30 000 a 60 000 habitantes (Stanish 2001). Tras su caída en el siglo XII, legó un conjunto de ruinas monumentales que con el tiempo se tornarían en los más importantes restos arqueológicos del actual territorio boliviano y el objeto de diferentes apropiaciones de sentido. Pero antes de adentrarnos en ese proceso presentaremos algunas reflexiones en torno a los conceptos de patrimonio y patrimonialización.

David Lowenthal ha planteado las dificultades que se presentan a la hora de definir la noción de patrimonio. El creciente interés sobre él en ámbitos tan disímiles, tales como la arquitectura, el arte, la familia y la naturaleza, amenaza con volver vacua su definición. Aun así, afirma, sigue siendo el término que mejor denota nuestra ineludible dependencia del pasado (Lowenthal 1994). De todos modos, como propone Robert Hewison lo que preocupa en las políticas

de patrimonio es menos el pasado en sí que su vinculación con el presente. La pregunta, entonces, no es si debemos o no preservar el pasado, sino qué tipo de pasado elegimos preservar y cómo incide este en nuestro presente. Hewinson enfatiza así el carácter de construcción social que presenta el patrimonio (Hewinson 1987). Este supuesto implica dejar de concebirlo como algo dado, que debe ser protegido, explotado turísticamente o preservado, tal como se lo ha definido desde la museística y la arquitectura. De todos modos, esta visión antropológica continúa siendo muy abarcativa y, dentro de ella, es posible encontrar algunas distinciones. Guillermo Bonfil Batalla define al patrimonio como el acervo cultural que posee todo grupo social. El valor patrimonial de este se establece por su relevancia en términos de la escala de valores de la cultura a la que pertenece; en ese marco, se filtran y jerarquizan los bienes del patrimonio heredado y se les otorga o no la calidad de bienes preservables (Bonfil 1997). Sin embargo, plantea el autor, la pretensión de la cultura occidental de instaurarse como universal ha conducido al desarrollo de esquemas interpretativos y escalas de valores que se han aplicado al patrimonio de culturas no occidentales, con la intención ideológica de conformar y legitimar un patrimonio cultural “universal”. Estos mismos mecanismos de selección han sido desarrollados en el marco de los Estados nacionales en sus esfuerzos por constituirse en cultura nacional y, como tal, única, homogénea y generalizada. A partir del análisis del caso mexicano, Bonfil Batalla observa cómo el nacionalismo contiene un movimiento doble: por una parte, construye desde arriba una cultura nacional a partir de un patrimonio que se considera común y que estaría constituido por los elementos mejores de cada una de las culturas existentes; por la otra, transmite o impone esta nueva cultura a los sectores mayoritarios, es decir, sustituye sus culturas reales por la nueva cultura nacional que se pretende crear en el primer movimiento. Naturalmente, esa unificación ni aspira ni puede unificarlo todo en tanto supone una selección de datos de la historia y de los elementos de los diversos patrimonios culturales para construir una sola historia y un solo patrimonio cultural. Se produce, de este modo, una unificación ideológica que no corresponde a una fusión real de culturas, y en esto radica la pobreza del proyecto nacional. La cultura nacional resulta ser, así, a diferencia del patrimonio, una construcción artificial, un proyecto, un anhelo imposible, atravesado siempre por la estructuración colonial de la sociedad que considera ilegítimo el patrimonio indígena y establece una relación asimétrica entre este y la cultura dominante (Bonfil 1997).

Esta noción amplia de patrimonio se encuentra íntimamente ligada a la valorización que Bonfil Batalla hace de las culturas a las que la situación colonial ha negado su estatus como tal y, en este sentido, constituye un antecedente importante para nuestro enfoque. De todos modos, analizar las particularidades del patrimonio nacional pone en escena otra cuestión, que es la operación de construcción y selección de elementos culturales que van a ser patrimonializados.

Imbricar estas dos construcciones sociales (patrimonio y nación), que aparecen delimitándose mutuamente, permite pensar que quizás el patrimonio cultural en sí es menos dado de lo que aparenta en el análisis de Bonfil Batalla. En este sentido es que, junto a los estudios que en las últimas décadas han dirigido las reflexiones sobre patrimonio a una constelación más amplia de manifestaciones culturales, tangibles e intangibles, preferimos hablar de procesos de patrimonialización o, más bien, de manifestaciones pasibles de ser patrimonializadas.<sup>2</sup>

Particularmente, el trabajo de Prats nos permite ahondar en el análisis de estos procesos de patrimonialización de determinadas prácticas y objetos. En primer lugar, Prats discute la universalidad del patrimonio, no porque jerarquice determinados bienes y valores culturales respecto de otros, sino porque en su concepción constituye algo mucho más específico. Consiste en un proceso cuya particularidad radica no solo en ser una construcción social, sino, y principalmente, en su capacidad para representar simbólicamente una identidad. El proceso en sí consiste en una legitimación de referentes simbólicos a partir de fuentes de autoridad o sacralidad extraculturales, esenciales y, por tanto, inmutables. Al confluir estas fuentes de sacralidad en elementos culturales (materiales e inmateriales) asociados con una identidad dada y unas determinadas ideas y valores, dicha identidad y las ideas y valores asociados a los elementos culturales que la representan, así como el discurso que la yuxtaposición de un conjunto de elementos de esta naturaleza genera (o refuerza), adquieren, asimismo, un carácter sacralizado y, aparentemente, esencial e inmutable (Prats 2004: 22).

Ahora bien, esos elementos culturales potencialmente patrimonializables para constituirse en patrimonio deben ser activados y es en esta instancia donde entra en juego el poder dentro de la conceptualización de Prats. Concebir a las activaciones patrimoniales como estrategias políticas significa asumir que ninguna activación patrimonial es neutral o inocente, sean conscientes o no de esto los correspondientes gestores del patrimonio. “No activa quien quiere sino quien puede”, y quienes pueden son, en primer lugar, los poderes políticos constituidos. De todos modos, si bien estos son los principales agentes de activación patrimonial, los repertorios patrimoniales también pueden ser activados desde la sociedad civil por agentes sociales diversos, aunque para fructificar siempre necesitarán el soporte del poder (Prats 2004: 32-38).

¿Cuáles son, entonces, las fuentes de autoridad extracultural de Tiwanaku? ¿A qué identidad o identidades, ideas y valores está asociado? ¿Quién o quiénes activan dicho bien como patrimonio cultural de Bolivia? ¿Qué elementos y emociones quedan condensados en él?

2 Nos referimos a los trabajos de: Albro (1998), Bialogorsky-Fischman (2001), Bueno (2010), Collins (2009), Habib (2006), Prats (2004), Savova (2009).

### *Tiwanaku a comienzos del siglo XX*

Las primeras décadas del siglo XX, en las cuales se sitúa el proceso de patrimonialización de las ruinas de Tiwanaku, fue testigo del ascenso de una élite paceña que se propuso llevar a cabo el proyecto de conformar un Estado moderno, para lo cual delinear los límites de la nación boliviana se volvió un aspecto central. Su triunfo en la Guerra Federal significó la represión de la rebelión indígena más masiva que se había producido en el período independiente, así como el traslado de la sede de gobierno de Sucre a La Paz.<sup>3</sup> El proyecto de nación emprendido por esta élite estuvo signado, por tanto, por la necesidad de imponer un reordenamiento tanto regional como social. Por un lado, debía delinear y proyectar una identidad paceña a nivel nacional en pos de legitimar su reciente encumbramiento en el poder y, por otro, reconfigurar la articulación entre la población indígena y la comunidad nacional después de la rebelión. El proceso de revalorización de las ruinas de Tiwanaku se enmarca y se desprende de este proceso.<sup>4</sup>

Los conocimientos sobre la cultura tiwanakota no tenían en ese entonces gran trayectoria. Los primeros estudios fueron llevados a cabo por los viajeros del siglo XIX. De la mano de Tadeo Haenke, Alexander Von Humboldt y Alcide D'Orbigny aparecieron las primeras reproducciones de algunas ruinas. En 1890 se inició la investigación arqueológica con un contenido netamente científico, la cual convivió con la labor de aficionados y coleccionistas privados. Durante este período las investigaciones quedaron principalmente a manos de misiones extranjeras. Los principales exponentes de esta “etapa protoarqueológica” son Max Uhle, Georges

---

3 Pilar Mendieta plantea a la Guerra Federal como resultado de una sumatoria de contradicciones económicas, políticas y étnicas de largo plazo. Entre ellas se encuentran las disputas entre liberales y conservadores, yuxtapuestas al conflicto entre la élite chuquisaqueña –atravesada por la crisis de la plata– y la élite paceña que, tras haberse visto enriquecida por el ascenso del estaño, comenzó a disputar el centralismo cuyo epicentro se encontraba en el sur. A través del federalismo, el Partido liberal logró aglutinar diversos sectores sociales que incluyeron los miembros del poder local, los sectores populares –de artesanos y mineros– y a la población indígena. En este marco, los apoderados indígenas aprovecharon las oportunidades que los quiebres en el seno de la élite les ofrecía para decidir a quiénes apoyar y a quiénes no para luchar por la defensa de la comunidad como un ente corporativo de base territorial y por la defensa del pacto de reciprocidad establecido con el Estado desde tiempos coloniales. Desde esta perspectiva, la crisis de la alianza tras la radicalización del movimiento, que quedó condensada en los hechos de Mohoza y Peñas, no tuvo que ver con deseos de ruptura del líder indígena Zarate Willka, sino que fueron el resultado de la idea de que su participación en la revolución les daba derecho a tomar medidas de hecho largamente postergadas. Sin embargo, motivaron que una vez triunfante la revolución, el gobierno liberal traicionara a sus aliados indígenas con el apresamiento de Zarate Willka y de los miembros de su movimiento e iniciara una intensa persecución escudada tras los argumentos del darwinismo social (Mendieta 2010: 31-39).

4 Seemin Qayum (2002) ha mostrado cómo, desde fines de siglo XIX, el trabajo de la Sociedad Geográfica de la Paz permitió imaginar la nación desde el centro de observación de la Paz y como el culto a Tiwanaku simbólicamente condensó la dicha visión.

Courty, Arthur Posnansky y Wendell Bennet, quienes desplegaron las primeras teorías sobre la cronología, origen y decadencia de la cultura tiwanakota. Recién a fines de la década de 1950 se produjo la institucionalización de la arqueología boliviana y comenzaron a consensuarse las principales teorías que tendrían incidencia hasta la actualidad (Ponce 1994).

A partir de la creación de la República las ruinas de Tiwanaku quedaron bajo jurisdicción del departamento de La Paz. Si bien, durante el proceso independentista, las ruinas adquirieron un valor simbólico expresado en la ordenanza del Mariscal Sucre para levantar la Puerta del Sol, en las posteriores décadas fueron expuestas a sucesivos destrozos que evidencian el abandono del sitio como baluarte de la bolivianidad. Así, entre 1902 y 1903 los monumentos prehispánicos de Tiwanaku sufrieron graves daños como consecuencia de la construcción del ferrocarril Guaqui-La Paz, para lo cual fueron convertidos en cantera (Ponce 1994: 116). Asimismo, la Puerta del Sol fue usada para tiro al blanco en los entrenamientos militares, y era una práctica corriente el robo de reliquias o el uso de sus piedras para la construcción de las viviendas del vecindario de Tiwanaku.<sup>5</sup> Estos acontecimientos, sin embargo, conviven, como veremos a continuación, con los primeros intentos del gobierno liberal paceño para constituir a Tiwanaku como patrimonio nacional.

Este proceso de revalorización, que se dio en el primer tercio del siglo XX, no solo se relaciona con las necesidades coyunturales de la nación boliviana en proceso de conformación, sino que a nivel regional se estaba gestando un movimiento que hacía legítima la presentación de Bolivia como “nación indígena” y que se encontraba signado por una monumentalización de tal identidad. Particularmente, las dos áreas con los legados más importantes de las culturas precolombinas sufrieron procesos similares. En México, el “mito del mestizaje”, hegemónico en el período posrevolucionario, estuvo acompañado de un “estatismo estético” en el cual se produjo una monumentalización de la cultura indígena como patrimonio nacional, extendiendo la estética del museo al espacio público urbano. Así, en contrapunto con los edificios neoclásicos construidos durante el siglo XIX, la arquitectura nacionalista de 1920-1930 buscó materializar la síntesis mestiza en un estilo neocolonial que fusionaría lo español y lo indio, conjugando su convicción de que la “cultura indígena es el verdadero cimiento de la identidad nacional” (Alonso 2008: 181-182). Asimismo, en Perú, el indigenismo desplegado en el Cusco llevó a una valorización estética de dicha ciudad que permitía presentar a la nación como heredera del pasado imperial incaico y el interés por el conocimiento de la cultura incaica se profundizó aún más con la llegada de la Misión Bingham a Machu Picchu en 1911 (López 2007,

5 *El Comercio de Bolivia* (La Paz), 7 de noviembre de 1903, *La Razón* (La Paz), 9 de marzo de 1929, *El Diario* (La Paz), 3 de mayo de 1933.

Quisbert 2004: 184-186). Las disputas por los sentidos atribuidos a Tiwanaku estuvieron en íntima relación con este proceso. Qayum (2011) ha mostrado como el énfasis en el antiguo sitio arqueológico de Tiwanaku hizo posible una versión alternativa de la historia andina que se centraba más en Tiwanaku que en el Cusco. Según esta visión, la nación boliviana y sus élites criollas ya no tenían que convocar a un pasado inca imperial estrechamente asociado con el Perú, sino que tenían un glorioso pasado aymara primordial, situado geográficamente dentro del territorio boliviano. Incluso los intelectuales criollos bolivianos buscaron colocar a Tiwanaku no solo como la cuna de la nacionalidad boliviana, sino también disputar el sitio de origen de la civilización americana.<sup>6</sup>

### *Tiwanaku como propiedad de la nación*

Si abordamos el proceso de patrimonialización de Tiwanaku desde el aspecto legislativo, el primer documento al que debemos hacer referencia es un proyecto de ley de 1903 que declara a las ruinas de Tiwanaku propiedad de la nación. Este documento creaba, asimismo, una comisión científica permanente encargada de dirigir y regularizar las investigaciones y exploraciones arqueológicas en el recinto, establecía que ningún explorador o turista podría practicar excavaciones y recoger objetos de arte en dicha región sin conocimiento y autorización de la referida comisión, y declaraba propiedad nacional todo el terreno donde se encontraran vestigios de edificios, ruinas u objetos de arte antiguo.<sup>7</sup>

El año de elaboración de dicho proyecto coincide con la misión científica francesa de Créqui-Montfort y Senechal de la Grange, dentro de la que se encomendó a Courty que realizara expediciones en Tiwanaku. La misión tenía como objetivo “el estudio del hombre del Altiplano, de sus lenguas y de su medio, en el presente y el pasado, desde el Titicaca, al Norte, hasta la región de Jujuy (Argentina), al Sur” (de Créqui & Sénéchal 1904, citado en Mora 2009: 40). También se ocupó de establecer vínculos con los gobiernos de la época en los países a recorrer, y de reclutar a los investigadores de diferentes disciplinas que se esperaba que constituyeran el cuerpo de científicos de una misión de esta escala:

---

6 Kuenzli (2013) echa luz sobre lo que de algún modo podemos considerar una contracara de este proceso al estudiar cómo el incanismo fue retomado por las élites aymaras de Caracollo para disputar los criterios de pertenencia a la comunidad nacional entre ellas y las élites criollas. Muestra cómo sus performances teatrales del pasado inca, a través de una exaltación de lo incaico y una invisibilización del pasado aymara, servían para distanciarse de los estereotipos negativos sobre lo aymara que acompañaron la represión de la movilización indígena tras el fin de la Guerra Federal, a la vez que, “incanizando la nación” reclamaban un espacio dentro de esta en tanto portadores de un célebre pasado inca que se les adjudicaba.

7 Proyecto de ley: Se declaran de la propiedad de la nación las ruinas de Tiahuanacu, 1903, Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa, La Paz, caja 108, doc. 59.

Adrien de Mortillet, experto en paleontología y paleoetnología; Courty, naturalista a cargo de los estudios geológicos y mineralógicos; Neveu-Lemaire, médico a cargo del trabajo zoológico y fisiológico; y J. Guillaume, a cargo del registro antropométrico, fotográfico y fonográfico; por su parte, de Créqui se abocó a los estudios lingüísticos y etnográficos; y Sénéchal, al folklore y la sociología. La metodología usada por la misión basaba los estudios antropológicos en el sistema Bertillon de antropometría, y en los estudios sociológicos y de folklore, guiados por cuestionarios extraídos de boletines de la *Société d'Anthropologie*, publicados en junio de 1883. Finalizado el trabajo de campo, los investigadores se trasladaron a Francia, donde elaboraron sendos informes, los cuales componen la producción bibliográfica de la misión (Mora 2009: 41-43). Esta se inscribía así en un contexto en el que, dentro de los estudios antropológicos, el folklore y la antropometría habían cobrado gran resonancia, brindando los instrumentos hegemónicos de clasificación social. Una vez inventariados sus elementos “folkloricos” al interior de Francia, la academia francesa se lanzaba ahora a la objetivación del hombre americano desde la lente científica concebida como una “herramienta de la maquinaria modernizadora y desarrollista” (Mora 2009: 41). En ese mismo sentido fue recibida la misión por las élites bolivianas y, desde esa impronta, se percibía a Tiwanaku en esos años. Meses previos al comienzo de la expedición, en su edición del 3 de junio de 1903, *El Comercio de Bolivia* relataba una excursión a Guaqui organizada por la Sociedad Geográfica de La Paz. Dentro de ella, Tiwanaku constituía solo un punto más dentro de la excursión:

Sin decaer un solo momento el entusiasmo, pasamos a Tiahuanacu, pueblo en el que quedan aún los restos de una vieja civilización que sucumbió bajo el tiránico yugo de los conquistadores. Pocas reliquias nos quedan ya de esa época, y día a día van desapareciendo por la acción demoledora del tiempo que todo lo destruye, que no respetando esos célebres monumentos de la antigüedad, que con su mudo pero elocuente lenguaje nos habla de las generaciones antiguas y nos da luz sobre esos pueblos cuyo origen se pierde en las tinieblas de los siglos.<sup>8</sup>

8 *El comercio de Bolivia* (La Paz), 3 de junio de 1903.

En ese entonces la vida en el pueblo de Tiwanaku transcurría al margen de la presencia de las ruinas. El censo de 1900 registraba para ese cantón un total de 5440 habitantes, de los cuales 796 residían en el pueblo, mientras que 4644 en la circunscripción rural. Si bien el censo no desagrega su clasificación en “razas” a nivel cantonal, muestra los datos obtenidos para la provincia de Pacajes, a la cual pertenecía Tiwanaku. Allí registraban un número de 1558 personas clasificadas como blancas, 4473 como mestizas y 65 605 como indígenas. La conflictividad en el mundo rural entre población indígena y hacendados era álgida. Durante las primeras décadas del siglo veinte encontramos numerosas comunicaciones prefecturales al respecto (Expedientes de la Prefectura del Departamento de La Paz, 1922, Archivo de La Paz (de aquí en adelante ALP), caja 251; Fondo administración de la Provincia de Ingavi, 1931, ALP, caja 36; Fondo administración de la Provincia de Ingavi, 1932, ALP, caja 37).

A raíz de las excavaciones llevadas a cabo por Courty, las visitas organizadas por la Sociedad Geográfica de la Paz se intensificaron ya que esta constituyó una comisión científica para acompañar la misión. Las publicaciones que cubrieron su actividad planteaban lo siguiente: “Hasta hoy las ruinas de Tiahuanacu son pues un misterio [...] En vano es querer señalar [...] ni lo que significan esos monumentos, ni el tiempo en que fueron levantados [...] A medida que se examinan los detalles la sorpresa aumenta y la imaginación se extasia”. Pero la ciencia, “que nunca desmaya ante lo misterioso”, sería el elemento para revelarlo.<sup>9</sup>

Los relatos que se construyen a comienzos de siglo en torno a Tiwanaku lo presentan como un “misterio”, un “monumento de la antigüedad” que nos habla de “esos pueblos” cuyo origen se pierde en las “tinieblas de los siglos”. De este modo, reproducen el interés científico por las ruinas presente también en la visión de la comunidad internacional, a la vez que establecen una distancia respecto de ellas.

Por otra parte, el eurocentrismo propio de la Misión es reproducido tanto por Courty como por las élites bolivianas. Refiriéndose a las prácticas de conservación de las ruinas, Courty planteaba: “si solo la cuarta parte de los objetos que forman el Museo estuviera en cualquiera de los países de Europa, en el más atrasado, ya se hubiese construido un palacio de cristal para guardarlos”.<sup>10</sup> Al respecto, en la misma edición, el periódico continuaba:

Pero nosotros, los bolivianos, no sólo no construimos, no digamos un palacio de madera, pero ni siquiera un local de barro, adecuado para guardar esas reliquias históricas; y lo que es peor aún, miramos indiferentes su paulatina destrucción y hasta autorizamos ¡quien lo creyera! el empleo de esas ruinas en obras de albañilería [...] Bien sabemos que el Mr. Courty en virtud de un contrato celebrado con el Gobierno, tendrá derecho a los ejemplares duplicados que se descubran [...] cuyo trabajo apreciamos debidamente.

En efecto, Courty remitió toda la colección compuesta por los objetos exhumados en Tiwanaku al puerto de Antofagasta para su embarque por vía marítima a Francia. De todos modos, la Sociedad Geográfica de La Paz reclamó puntualizando que solo podía llevar una parte y por gestiones ante el gobierno se embargaron los bultos y se los remitieron de retorno a La Paz. Allí se procedió a un nuevo reparto en presencia del encargado de negocios de Francia, José Belín, y la mitad correspondiente a Bolivia fue entregada al Museo de Historia Natural (Ponce 1994: 115).

---

9 *El comercio de Bolivia* (La Paz), 1 de noviembre de 1903.

10 *Op.cit.* 7 de noviembre de 1903.

La maquinaria legal que fue convirtiendo a Tiwanaku en propiedad de la nación y que, por tanto, aspiró a evitar sucesos de este tipo, se fue conformando a lo largo de las décadas siguientes. En 1906, el proyecto de 1903 se convirtió en ley. Se declararon, entonces, propiedad de la nación no solo las ruinas de Tiwanaku, sino también las existentes en las islas del lago Titicaca y “todas las de la época incásica o anteriores que existen o se descubrieren en el territorio de la república”. Se estableció que el gobierno proveería a su cuidado y conservación, con cuyo objeto se fijaría anualmente una partida de presupuesto. Con esta ley quedaba prohibida la exportación de los objetos de arte provenientes de las mencionadas ruinas y se establecía que el ejecutivo podría “encomendar a las respectivas sociedades geográficas la preservación y restauración de las ruinas indicadas, así como las excavaciones”.<sup>11</sup> Tal disposición se completó por el decreto supremo del 11 de noviembre de 1909 que prohibía las excavaciones de las ruinas de Tiwanaku e islas del lago Titicaca, así como también la apropiación de los materiales y objetos artísticos de dichas ruinas o su aplicación a construcciones de cualquier género.<sup>12</sup> Por otra parte, con base en la declaración de 1906, se establecía que los que intentaran excavar en ellas o se apropiasen de sus materiales sin previa autorización del gobierno serían perseguidos y castigados como reos de hurtos de bienes públicos. Por último, determinaba que las investigaciones solo se harían por encargo del gobierno a corporaciones o personas que presenten un plan científico y completo de exploración y encargaba al ministerio de instrucción pública el cumplimiento del decreto (Ponce 1994: 118).

Así quedaba constituido el primer marco legal que colocaba a Tiwanaku bajo la responsabilidad del Estado. De todos modos, su reglamentación y puesta en práctica distaba mucho de presentar un consolidado proceso de patrimonialización. Los expedientes de la administración de la provincia de Ingavi, a la cual pertenece el cantón de Tiwanaku, permiten ver los avatares de este proceso. En los expedientes revisados desde 1882 hasta 1933 es posible observar que los primeros años del siglo XX presentan una preocupación por la preservación de las ruinas, mientras que los siguientes se caracterizan por su silencio respecto de ellas hasta que, finalmente, en los albores de la década de 1930 se produce un aumento considerable de la cantidad de telegramas e informes referidos a las ruinas.

11 Ley del 6 de octubre de 1906 “Tihuanacu.- Se declaran de propiedad de la Nación las ruinas de este lugar, y las del lago Titicaca”. En Portugal de Ortiz, Max. 1972. *Recopilación de disposiciones legales referentes a monumentos arqueológicos y conexas con el patrimonio cultural de Bolivia*. La Paz: Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku-Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

12 Decreto Supremo del 11 de noviembre de 1909 “Tiahuanaco e islas del Titicaca.- Se prohíbe la excavación de las ruinas”. En Portugal de Ortiz, Max. 1972. *Recopilación de disposiciones legales referentes a monumentos arqueológicos y conexas con el patrimonio cultural de Bolivia*. La Paz: Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku-Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

Las dificultades para poner en práctica la legislación sobre Tiwanaku durante las dos primeras décadas del siglo XX eran enunciadas por el cuidador de ruinas, José María Salinas, quien en los telegramas enviados al prefecto de La Paz describía los obstáculos para realizar su tarea. Entre ellos argumentaba la necesidad de fondos para atender los trabajos del cerco de las ruinas<sup>13</sup> y la dificultad para contratar jornaleros.<sup>14</sup> Numerosos telegramas versan sobre los conflictos con el corregidor. Al respecto escribía Salinas: “las veces que lo busco al corregidor siempre lo encuentro ebrio; y por consiguiente intratable”<sup>15</sup> y manifestaba que se encontraba “completamente sin el menor auxilio para poder desempeñar debidamente el cargo”.<sup>16</sup>

Recién en la década de 1930, el marco legal habilitó una mayor intervención en el territorio de las ruinas. En julio de 1933 se emitió un decreto supremo por el cual se declaraba la expropiación de los terrenos en que estaban situadas las ruinas históricas de Tiwanaku, considerando que

para que la conservación de las mencionadas ruinas sea efectiva, es necesario cercar los terrenos en que se encuentran sin que la propiedad particular pueda obstaculizar dicha obra; y que habiéndose demostrado la conveniencia y necesidad de efectuar excavaciones, es preciso metodizarlas para el mejor estudio de la arqueología americana.<sup>17</sup>

Por este decreto, el prefecto del departamento de La Paz debía mandar a practicar la mensura, alinderamiento y justiprecio de las tierras por expropiarse, y tramitar el expediente conforme a lo establecido por decreto del 4 de abril de 1879 declarado ley de Estado el 30 de diciembre de 1884.

Asimismo, se creó la Comisión Asesora de Arqueología y Prehistoria con “el encargo de estudiar la reglamentación y estudio de un plan de expropiaciones y excavaciones con el fin de orientar y llevar a cabo científicamente obras que son indispensables para el estudio de la prehistoria y arqueología boliviana”. La directora del museo nacional planteaba en una carta enviada a *El Diario* que “esta entidad ha nacido con el propósito de prestar su patriótico cuan eficaz concurso a la ciencia boliviana”. El criterio para elegir a los integrantes de la comisión fue contar con “elementos representativos bolivianos de entidades científicas y sociales”. Estos fueron: Juan Muñoz Reyes, presidente de la Sociedad Geográfica, Julio Mariaca Pando, delegado de los Amigos de la Ciudad, Agustín de Rada,

---

13 Fondo administración de la Provincia de Ingavi, 1911, ALP caja 32.

14 *Op.cit.* 1917, ALP caja 34.

15 *Op.cit.* 1911, ALP, caja 32.

16 *Ibidem*

17 *El Diario* (La Paz), 1 de julio de 1933.

consejero del Museo Nacional, Federico Buck, Federico Diez de Medina, José Manuel Villavicencio, ingeniero arquitecto autor de trabajos sobre arqueología tiwanacota, Belisario Díaz Romero, autor de notables obras sobre antropología, prehistoria e historia natural boliviana, Alberto de Villegas, delegado del gobierno ante la misión Bennet, Antonio Díaz Villamil y Teddy Hartman.<sup>18</sup> Quedaban, así, nucleadas en ella las principales entidades que buscaban promover un proyecto de nación impulsado desde la ciudad de La Paz.

Por último, en marzo de 1932 se erigió un cuartel para establecer una guardia permanente en las ruinas, lo cual garantizaba el resguardo necesario para la aplicación de lo establecido desde el ámbito legislativo.<sup>19</sup>

Este marco brindó mayores posibilidades de acción sobre la zona y, efectivamente, los telegramas entre el corregidor, el cuidador de ruinas y el prefecto son mucho más recurrentes en este período, lo cual refleja una mayor intensidad tanto en relación a la vigilancia como a la actividad que allí se realiza. Aparecen condenas por destrozos y hurtos de ruinas,<sup>20</sup> informes sobre la importancia de impedir que vecinos del pueblo de Tiwanaku e indígenas cultiven y pastoreen su ganado en el predio<sup>21</sup> y una agudización de las penas tomadas por incumplimiento de dichas disposiciones.<sup>22</sup> Asimismo, como parte del programa de trabajos para atender a las necesidades del pueblo de Tiwanaku se emprenden las tareas de “construcción de muros y arborización en el campo de ruinas, para la defensa, ornato y conservación de monumentos megalíticos”, y se proyecta construir una gaceta donde se expendan boletos de entrada al campo de ruinas al elemento turista, cuyos fondos servirán para pagar al empleado destinado al cuidado y embellecimiento de ellas.<sup>23</sup>

El turismo dio un gran impulso al proceso de revalorización del sitio arqueológico. Aparece como principal motor de las romerías a Tiwanaku, organizadas, en primera instancia, por la Asociación Amigos de la Ciudad (con el apoyo de la municipalidad de La Paz) y luego emprendidas directamente por la oficina municipal de turismo. La visita era acompañada por demostraciones de danzas y música indígena “especialmente citadas para que el visitante conociera mucho más el espíritu primitivo de la raza”.<sup>24</sup> Estas romerías fueron institucionalizándose e intensificándose a lo largo del tiempo, sobre todo a raíz de la Misión Bennett.<sup>25</sup> Esta misión significó un estímulo para la valorización

18 *El Diario* (La Paz), 28 de junio de 1933.

19 Fondo administración de la Provincia de Ingavi, 1932, ALP, caja 31.

20 *Op.cit.* 1931, ALP, caja 36.

21 *Op.cit.* 1932, ALP, caja 37.

22 *Ibidem*

23 *Ibidem*

24 *El Norte* (La Paz), 30 de noviembre de 1929.

25 *La Razón* (La Paz), 6 de julio de 1932.

de Tiwanaku proveniente, una vez más, de la comunidad internacional. En 1932, Wendell Bennett, arqueólogo norteamericano integrante del programa de investigaciones de arqueología andina del Museo de Historia y Ciencias Naturales de Nueva York, pidió autorización especial al gobierno boliviano para emprender nuevamente expediciones en Tiwanaku. Los discursos y debates desplegados en torno a este suceso demuestran una creciente apropiación de las ruinas como parte del pasado de la nación boliviana. Como hemos visto, el marco legal había cambiado. Las expediciones se suponía que debían estar controladas bajo el gobierno nacional, ya que las ruinas eran, de hecho, propiedad de la nación desde 1906. La misión Bennett se proponía emprender trabajo de sondajes en Tiwanaku con el respaldo pecuniario del Museo de Historia y Ciencias Naturales de Nueva York.<sup>26</sup> Al respecto opinaba una editorial de *El Diario* que

Tiene una enorme significación para el país todo aquello que se refiere a la socialización de las viejas riquezas de nuestro suelo, pues ello atrae la atención del extranjero intensificando el deseo de los turistas y hombres de ciencia para visitar el territorio de la república. Haría bien el gobierno en tomar todo el interés que merecen estas cuestiones dedicándoles especial atención.

Asimismo, Max E. de Portugal opinaba que “serán bastante beneficiosos para los hombres de estudio del mundo, ya que por medio de sus trabajos llegaremos a saber algo más de nuestra confusa prehistoria, y será también un motivo para valorizar las pocas obras que se han escrito hasta la fecha”.<sup>27</sup>

Frente a ellos, la Academia Nacional de Historia manifestó su oposición a las excavaciones que se proyectaban en Tiwanaku argumentando que

no ha obtenido el país beneficio alguno de los descubrimientos hechos en Tiahuanacu, como los objetos encontrados antes y ahora mismo [...] y estamos de acuerdo en que Tiahuanacu no sólo pertenece a las actuales generaciones, sino a las que han de sucedernos, las cuales estarán mejor preparadas para emprender una labor sistemática de estudios arqueológicos que ejecutoríen la nobleza de nuestra historia.<sup>28</sup>

Estos debates desencadenados a raíz de la segunda misión internacional en Tiwanaku presentan algunas diferencias con respecto a los que acompañaron la expedición de Courty. Las posiciones que defienden el pedido de Bennett no solo

---

26 *El Diario* (La Paz), 6 de abril de 1932.

27 *Op.cit.* 25 de junio de 1932.

28 *Op.cit.* 10 de junio de 1932.

resaltan el interés académico de la comunidad internacional, sino que esgrimen, también, el elemento del turismo donde aquella aparece como la receptora de una representación de Bolivia como “nación indígena”. Al mismo tiempo, en las posturas que se oponen a la misión, Tiwanaku va pasando a ser no solo propiedad de la nación, sino que esta última se presenta como su descendencia y las ruinas aparecen como fundadoras de la propia tradición nacional. En este sentido, es menester proteger ese bien y a la vez mostrarlo y presentarlo hacia la comunidad nacional e internacional como tal. Se profundiza de este modo el proceso de patrimonialización de Tiwanaku y este cristaliza como legado, origen y símbolo nacional.

### ***La indianización de Tiwanaku***

Si hemos analizado en el apartado anterior el proceso por el cual Tiwanaku se convierte en patrimonio nacional durante las primeras décadas del siglo XX, es necesario preguntarnos ahora por el sentido que adquiere dicho patrimonio. En este apartado retomaremos, entonces, los interrogantes enunciados al comienzo del trabajo para analizar la específica condensación de ideas, valores y emociones ligadas a las ruinas; para pensar, asimismo, a qué identidad están asociadas y cuáles son las fuentes que funcionan como “autoridad extracultural” que hace efectiva dicha condensación. Nos detendremos, también, en los agentes que activaron este proceso de patrimonialización.

Respecto de este último interrogante, es notorio que los primeros agentes del proceso de patrimonialización en el plano simbólico son asociaciones civiles, particularmente Amigos de la Ciudad y la Sociedad Geográfica de La Paz que responden a la necesidad de pensar un proyecto de nación acorde a la coyuntura presentada a comienzos del siglo XX. Por otra parte, desde el inicio, esta operación es sostenida por el Estado, que de hecho hace propias algunas prácticas tales como las romerías y el simbolismo tiwanacota.

También tuvo incidencia el impulso que significó la interpelación que la comunidad internacional hizo de Bolivia como “nación indígena”. Esta interpelación se puede ver en lazos transnacionales específicos tales como las misiones científicas y el turismo. Ambos se dirigieron a América en una búsqueda de lo auténtico y lo autóctono que reproducía los sentidos exotizantes de las representaciones sociales coloniales. Dean MacCannell ha mostrado cómo el turismo se conformó como una práctica de la modernidad que, ante los sentimientos de alienación, fragmentación y superficialidad propios de esta, derivó en la búsqueda de “experiencias auténticas”, que son el reflejo del deseo de los turistas modernos de reconectar con lo “prístino”, “primitivo”, “no tocado por la modernidad” (MacCannell 2003: 265). Varios estudios sobre el turismo en la actualidad han reflexionado acerca de la articulación entre

turismo y autenticidad, mostrando las operaciones de construcción de dicha noción y su aplicación a ciertos colectivos tales como las comunidades indígenas.<sup>29</sup> Así, analizaron el modo en que diferentes prácticas alternativas al turismo masivo tales como el ecoturismo, etnoturismo o turismo espiritual convierten a las comunidades indígenas en espectáculo y a su supuesta autenticidad en capital turístico (Van den Berghe 1994: 8-9, Wilson-Ypeij 2012: 6-7). Estos sentidos están presentes en las excursiones a Tiwanaku, en un momento en que se encuentran en proceso de conformación y cristalización, tanto el turismo internacional como la noción de autenticidad adjudicada a la población indígena a nivel nacional y regional. Por su parte, las misiones científicas contribuyeron a la definición de lo autóctono en una operación que intersectaba motivaciones académicas, diplomáticas y mercantiles. Ricardo Salvatore ha descrito cómo las expediciones norteamericanas a Sudamérica estaban signadas por la necesidad de conocer el potencial económico de las regiones periféricas, a la vez que constituían una empresa de conocimiento que buscaba incorporarlas dentro de una concepción universal de la evolución de la humanidad, en una disputa con las universidades europeas por el discurso hegemónico en torno al origen del hombre americano (Salvatore 1998 y 2003). De este modo, ocuparon un rol importante en la constitución de lo que Deborah Poole definió como “subjetividad imperial”, esto es, un discurso estético, filosófico y político que moldea identidades, ideas e imaginarios a través de discursos raciales, narrativas históricas y configuraciones espaciales que legitiman el poder imperial (Poole 2000: 111, Poole 1998). Al construir en torno a lo indígena las nociones de originario, auténtico y prístino, estas representaciones imperiales fueron incidiendo en el peso que dichos elementos cobraron dentro de la representación de la nación boliviana. Por otra parte, el rol de la comunidad internacional, que funcionaba a la vez como productor y como espectador de esa identidad nacional tuvo influencia, también, en las perspectivas eurocéntricas con las que nacionales y extranjeros abordaron este proceso de construcción.

Por último, Arthur Posnansky es un actor que merece una mención aparte. Austriaco, llega a Bolivia en los albores del siglo XX y rápidamente se integra en el cenáculo intelectual paceño. En 1904 se incorpora a la Sociedad Geográfica de La Paz. Visita las ruinas de Tiwanaku por primera vez en 1903, cuando se llevaba a cabo la expedición de Courty (Ponce 1999: 26, 27). Nunca realizó excavaciones, sino que se dedicó a documentar los monumentos visibles y, sobre todo, lo excavado por la misión francesa (Ponce 1999: 109). Eso no impidió que desplegara una prolífica obra sobre Tiwanaku, específicamente sobre la definición de la cronología, la cuestión racial y la interpretación calendárica de

---

29 Entre ellos cabe mencionar los trabajos de Canessa (2012), Cohen (1984), Comaroff-Comaroff (2009), Theodosopulos (2013), Vandegrift (2008), Ypeij (2012).

la Puerta del Sol. Ligadas a él, se desarrollaron varias iniciativas tendientes a la patrimonialización de Tiwanaku tales como la institucionalización del Museo Nacional, las romerías organizadas por Amigos de la Ciudad y la emisión de estampillas con el símbolo de la Puerta del Sol (Quisbert 2004: 184-86, Ponce 1994: 189). La patrimonialización de Tiwanaku, por tanto, no es impulsada en primera instancia desde el Estado, sino que es la sociedad civil la que promueve actividades que luego son retomadas y formalizadas por aquel. Asimismo, se despliega como un proceso especular, en el que la representación de una “Bolivia indígena” se conforma en el entrecruzamiento de las miradas eurocéntricas de las élites locales con las de la comunidad internacional que ve a Bolivia como el reducto del autoctonismo americano.

En relación a los elementos, ideas y valores a las que se asocia Tiwanaku, los discursos periodísticos y los que sirven de fundamento a la legislación analizada en el apartado anterior establecen una asociación de las ruinas, por un lado, con su ambiente, el altiplano y, por otro, con el indígena aymara. Esta misma asociación está presente en varias de las fotografías de la época. Las fotos que analizamos aquí forman parte de la obra de Posnanky *Tiahuanacu. La cuna del hombre americano* publicada en 1945, que reúne sus investigaciones realizadas durante la primera mitad del siglo XX. Estas fotos, por tanto, tienen la función de acompañar el texto científico de Posnansky y de atestiguar el relato del observador. En tanto fotografías contienen la magia de presentarse como extractos de la realidad, de responder a la utopía positivista de capturarla y mostrarla tal cual es. Esta presunción de verdad de la fotografía ha sido desmitificada tanto desde análisis teóricos (Barthes 2009, Sontag 1981) como desde numerosos trabajos que se han dispuesto al estudio concreto de las operaciones que se realizan en función de la construcción de determinadas identidades. Estos abordaron el estudio de diferentes casos de América Latina, valorizando el rol que tiene la fotografía en la formación de sentidos e identidades sociales.<sup>30</sup> La utilización de la fotografía como fuente implica, entonces, analizar el proceso representacional de esta, su efecto connotativo (Barthes 2009). Una fotografía no es meramente el resultado de la interacción entre un acontecimiento y un fotógrafo, sino que es un acontecimiento en sí misma, y un acontecimiento que se arroga derechos cada vez más perentorios para interferir, invadir o ignorar lo que esté sucediendo (Sontag 1981: 21), por tanto, es necesario develar algunos de los mecanismos puestos en práctica en el mensaje fotográfico. Siguiendo a Barthes, los procedimientos de connotación del mensaje fotográfico se pueden clasificar en: trucaje, pose, objetos, fotogenia, esteticismo, siendo en los tres primeros en los que la connotación se produce por

30 Entre otros ver Poole (2000) para el Perú, Castillo (2000) para Venezuela y Giordano (2004) para el caso argentino.

una modificación de la propia realidad, es decir del propio mensaje denotado (Barthes 2009: 17-22).

En la imagen 1 se presenta a una mujer indígena posando de un modo que remite a los estudios de antropometría. Pero en este caso el interés no es construir o ejemplificar una tipología humana (como en el caso de las fotografías que acompañaban los estudios antropométricos), sino vincular la etnia chipaya con los descubrimientos realizados recientemente en Tiwanaku. Para establecer dicha vinculación es indispensable el texto que acompaña la imagen: “Mujer de la casi extinguida tribu de los indios Chipayas, que aún usan las múltiples trenzas que se ven esculpidas sobre la espalda del Ídolo Pachamama”.<sup>31</sup> Barthes plantea que el texto constituye un mensaje parásito, destinado a comentar la imagen, es decir, a insuflar en ella uno o varios significados segundos para sublimar o racionalizar la imagen. En este caso, el texto no hace sino amplificar un conjunto de connotaciones que ya están incluidas en la fotografía; pero también, a menudo, el texto produce (inventa) un significado enteramente nuevo que resulta proyectado de forma retroactiva sobre la imagen, hasta el punto de parecer denotado por ella (Barthes 2009: 23-25). Esta segunda función es la que cumple el texto de la imagen 1. Nada en ella (ni en las prácticas de la población chipaya) contiene dicha vinculación con Tiwanaku. Es una relación construida, que ancla las ruinas en el presente y presenta al indígena contemporáneo como vestigio casi extinto.

---

31 Se refiere al monolito desenterrado en Tiwanaku por la misión Bennett, en 1932.

## Imagen 1



*Figure 119.* Woman from the almost extinct tribe of "Chipaya" Indians who still use the multiple braids which can be seen carved on the back and temples of the idol "Pachamama."

Mujer de la casi extinguida tribu de los indios "Chipayas," que aún usan las múltiples trenzas que se ven esculpidas sobre la espalda y sienes del ídolo "Pachamama."

En la segunda fotografía la imagen y el texto que la acompaña cobran una importancia más equilibrada. La fotografía muestra un hombre indígena recostado sobre una piedra y mirando a la cámara, y el texto enuncia: "bloque de molienda [...] en uno de cuyos huecos está tendido un indígena que aparenta la manera como, según la tradición popular, aplastaban con un boque a su lado a la víctima". La pose del hombre que simula un ritual tiwanacota, en este caso es fundamental para recrear la representación del Tiwanaku indígena y del indígena perenne.

## Imagen 2



Figure 156. Close-up of a grinding block (Fig. 155a) in one of whose holes a native is stretched out to show the manner in which, according to popular tradition, they crushed the victim with the block shown at his side. The block is near the port where they disembarked it.

Bloque de molienda, en acercamiento (Fig. 155a), en uno de cuyos huecos está tendido un indígena que aparenta la manera como, según la tradición popular, aplastaban con un bloque a su lado a la víctima. El bloque está cerca del puerto por donde lo desembarcaron.

Las fotografías 3 y 4 presentan una condición distinta. El texto que las acompaña ni siquiera nombra su presencia, la del niño y la mujer. El primero dice “vista lateral derecha de dos ídolos de ‘Chachapuma’ que se hallan en el Museo al Aire Libre”, y la segunda “Muro de la época de la piedra polígona en la isla de Koaty (Isla de la Luna)”.<sup>32</sup> Aunque resulta evidente que están posando y que no es casual su presencia al lado de las ruinas, no pareciera ser la pose lo que transmite una connotación específica, sino más bien su sola yuxtaposición. En este sentido, en las

32 En este caso, las ruinas no pertenecen a Tiwanaku, sino a las halladas en la Isla de la Luna y se encuentra en la publicación de Posnansky *Guía General Ilustrada para la investigación de los Monumentos prehistóricos de Tihuanacu e Islas del Sol y La Luna* (1912). En este sentido, muestran la extensión de la lógica construida en torno a Tiwanaku a las demás ruinas presentes en territorio boliviano.

imágenes 3 y 4 “la connotación ‘salta’ de la totalidad de esas unidades significantes”, tal como describe Barthes para el procedimiento connotativo que se realiza a partir del uso de los objetos. Parte del carácter predatorio presente en el acto de registrar una imagen es, para Sontag, transformar a las personas en objetos que pueden ser poseídos simbólicamente (Sontag 1981: 24). Si en las fotografías 1 y 2 la pose de las personas fotografiadas tiene una clara función dentro del mensaje que se pretende expresar, en las fotos 3 y 4 no está presente una pose particular, ni siquiera aparecen las personas mencionadas en el texto que acompaña la fotografía. No parece otra la intención que la de yuxtaponer las dos imágenes, los dos objetos.

### Imagen 3



*Figure 122a.* Right side view of two idols of “Chachapuma” which are in the Open-air Museum.

Vista lateral derecha de dos ídolos de “Chachapuma” que se hallan en el Museo al Aire Libre.

#### Imagen 4



Fig. 42. Muro de la época de la piedra polígona en la isla de Koaty (Isla de la luna).

Esta característica no es exclusiva de las fotografías, sino que forma parte de un universo representacional más amplio. El caso de las *performances* que se realizaban en las romerías, donde bailarines y músicos indígenas eran encomendados para tocar y bailar en Tiwanaku ante turistas e investigadores extranjeros, constituye un ejemplo que hacía vívida esta yuxtaposición de ruinas e indígenas. Al igual que las fotografías, no se trataba de una instantánea de las prácticas rituales de las comunidades, sino que eran especialmente delineadas y programadas. De este modo, las ruinas eran convertidas en lo que Chris Rojek denominó “heritage sites”, esto es, áreas donde actores y escenarios son usados para recrear el pasado suministrando signos que inmediatamente serán aceptados como realidad (Rojek 1993). La población indígena era convocada, así, a generar un efecto de realidad exhibiendo sus bailes, los cuales si bien constituían parte

de sus prácticas culturales eran descontextualizados y reubicados en lo que era convertido en un escenario: Tiwanaku.<sup>33</sup>

Este complejo que asocia a Tiwanaku al mundo indígena aymara contemporáneo no se desprende de una incorporación del patrimonio indígena por parte del Estado (como en el planteo de Bonfil Batalla), ya que de hecho no funcionaba como tal a comienzos del siglo XX. Esta asociación requiere de la construcción de una noción de indianidad que presupone y a la vez recrea un uso particular del tiempo. Al describir el modo en que estos usos funcionan en la circunscripción del objeto de estudio de la antropología, Fabian ha mostrado cómo a la noción moderna del tiempo (secularizado, lineal y universal) dicha disciplina suma su “espacialización” y “naturalización radical”. De este modo, la Antropología construye relaciones con sus otros por medio de dispositivos temporales que implican la afirmación de la diferencia como distancia. Es justamente el tiempo naturalizado-espacializado aquello que da significado a la distribución de la humanidad en el espacio al interpretar la diferencia como distancia temporal. Estos dispositivos de distanciamiento producen un resultado global: la negación de la coetaneidad, esto es, la tendencia persistente y sistemática de colocar al referente de la antropología (el hombre “primitivo”) en un tiempo diferente al presente del productor del discurso antropológico (Fabian 1983). En los relatos nacionales, allí se aloja el pasado fundador, la “tradicción”, lo atávico y originario (Rufer 2010). Se circunscribe, así, un “tiempo más allá del tiempo” que escapa al control de quienes habitan el presente inmediato y que, en tanto está más allá del orden social y de sus leyes, funciona como “autoridad extracultural” que confiere un principio de autoridad absoluta a los elementos tocados por su fuerza (Prats 2004). En ese tiempo más allá del tiempo se ubican Tiwanaku y la grandeza de las “antiguas razas” y, en ese tiempo, se ubica también al indígena contemporáneo. Ser indio es, entonces, ser vestigios que resistieron el paso de los siglos, anclados en el tiempo, sin otra función que la de recordar cuán profundos son los orígenes de la nación.

### *Tiwanaku en La Paz*

La revalorización de Tiwanaku estuvo asociada, por un lado, a la exotización y atemporalización de lo indígena y, a la vez, a la reivindicación de La Paz como centro político de la nación. Expresión de este doble movimiento fue el proyecto de trasladar las ruinas a la ciudad de La Paz. Dos fueron particularmente las instancias en las que se desarrollaron intensos debates acerca de dónde debían estar las ruinas, a dónde pertenecían y quién tenía el derecho de decidir sobre su destino. Estas se

33 En este sentido, estas exhibiciones remiten también a las exposiciones internacionales de la segunda mitad del siglo XIX que yuxtaponían la exhibición objetos y la de personas, ubicándolas en una jerarquía evolutiva de tipos raciales (Rydell 1984).

desarrollaron en 1929 y en 1932. A partir del análisis de dichos debates es posible encontrar algunos matices en el proceso de apropiación de Tiwanaku, la identidad atribuida a él, y las que se conforman a partir de sus límites.

En el año 1929, Posnansky presentó un proyecto para construir una Avenida Arqueológica en La Paz. Esto requería el traslado de las principales ruinas de Tiwanaku y tal propuesta generó opiniones dispares. Quienes se manifestaron a favor argumentaban que debían trasladarse las ruinas, por un lado, para librarlas de la acción destructora del tiempo y la naturaleza y, por otro, porque la ciudad de La Paz no “puede privarse de ostentar en uno de sus más hermosos paseos, el típico monumento megalítico de la Puerta del Sol”.<sup>34</sup>

Leonardo Guzmán, en ese momento director del Museo Nacional, opinaba que “No ha de ser ninguna avenida de la ciudad, donde se piensa colocar esos restos, la que ha de interesar al viajero y a las generaciones porvenir; ha de ser Tiahuanacu mismo, con sus ídolos y sus ruinas, el que ha de hablar de su pasada grandeza”.<sup>35</sup> Al respecto, los Amigos de la Ciudad abrieron una encuesta sobre la mejor forma de conservarlas, cuyos resultados avalaban el punto de vista de Guzmán.<sup>36</sup> En sus conclusiones, planteaban que al “aceptarse el proyecto del Ingeniero Arturo Posnansky se arrancarían esos monumentos de su ambiente original”.<sup>37</sup> En ese sentido también se manifestó la Junta de vecinos de Tiahuanacu.<sup>38</sup>

La importancia asignada al ambiente, presente sobre todo en las posturas de Guzmán y Amigos de la Ciudad, cobra un sentido particular en otras publicaciones periódicas:

¿Y dónde podría darse a los restos de Tiahuanacu un escenario más acorde a la suntuosidad de sus ruinas, que la soledad hierática de la meseta andina? [...] la misma forma de los picos y nevados circundantes pueden representar claramente y patentizar las ideologías de las piedras yacentes, que son síntesis de su complicado espíritu. He aquí lo que debe preocupar a los amantes de Tiahuanacu: su espíritu [...] Resguardar Tiahuanacu significa velar por la tradición de Bolivia, y debe sin tardanza sujetarse los hilos de su alma que se va y de su mitología, infiltrada, pese a la incuria y ligereza del ambiente en todas las manifestaciones de nuestra moderna cultura.<sup>39</sup>

---

34 *La Razón* (La Paz), 17 de marzo de 1929.

35 *Op.cit.* 27 de febrero de 1929.

36 *Op.cit.* 2 de marzo de 1929.

37 *Op.cit.* 15 de marzo de 1929.

38 *Op.cit.* 17 de marzo de 1929.

39 *Op.cit.* 15 de marzo de 1929.

Si a primera vista el debate parece girar en torno a la mejor forma de conservar las ruinas, en este último discurso la argumentación se vuelca a la postulación de una esencia (ya sea espíritu, ya sea alma) que es resguardada en y por el paisaje andino.

Finalmente, no se realiza el traslado y se ponen en práctica medidas para el resguardo de las ruinas en su sitio original. No obstante, tres años después, los debates se reanudan cuando la misión Bennett, que había sido finalmente autorizada para hacer sus excavaciones, encuentra el monolito más grande hallado hasta ese entonces en Tiwanaku.

Los argumentos que nuevamente se expresan a favor de dejar las ruinas en el sitio reiteran las posturas presentes en los debates de 1929, pero cobra aún más importancia la figura del indio como legítimo propietario de ellas: “si estamos forjando sólo ahora la nacionalidad con el concurso inapreciable de ese indio, no tenemos derecho alguno para despojarle de las figuras de sus antepasados surgidos en el ambiente grandioso de la altipampa, para pretender recrearnos con ellos en las ciudades”.<sup>40</sup> En este sentido, se argumentaba que “el voto de los indígenas”, expresado en un acta firmada por los comunarios de Guaray y Chambi, de la zona jurisdiccional de Tiahuanacu, tenía tanta significación como los votos emitidos por los Amigos de la Ciudad, el Rotary Club y la Sociedad Geográfica.<sup>41</sup>

En las opiniones a favor del traslado también aparecen nuevos elementos. Franz Tamayo<sup>42</sup> se manifestaba por el traslado

para proteger los monumentos contra el humilde pero intransigente fanatismo de los indios ambientes. Se sabe que estos para satisfacer su espíritu religioso y tradicional, no han hallado mejor expediente que obtener fragmentos de las piedras milenarias que ellos consideran sagradas (y probablemente lo son) [...] está comprobado que la Puerta del Sol va descantillándose por todo lado bajo la acción fanática de los indios, y en el correr de los años, la gran piedra se habrá dispersado en retazos y en polvo, vuelta al seno y a las manos de la raza milenaria y al impulso de un sentimiento estúpido y sublime a la vez. Si la Puerta del Sol hubiese sido oportunamente trasladada a nuestra ciudad civilizada se habría escapado de ser derribada.<sup>43</sup>

40 *El Diario* (La Paz), 24 de abril de 1933.

41 *Op.cit.* 6 de mayo de 1933.

42 Franz Tamayo, ya desde la primera década del siglo XX, había protagonizado el debate en torno al rol de la población indígena al interior de la nación boliviana a través de su obra *Creación de la pedagogía nacional* (1910) en la cual planteó la posibilidad de redención del indio a través de una educación específica que explotara su contribución particular al destino nacional.

43 *El Diario* (La Paz), 23 de abril de 1933.

El traslado encontraría justificación, para Tamayo, en la necesidad de proteger las ruinas no solo de las inclemencias del tiempo, sino también de la acción de una población indígena que, por un lado, es presentada como heredera de dichas ruinas, pero a la vez como incapaz de comprender el valor que en ellas subyace. “Incrustar” a Tiwanaku en la civilización (simbolizada por la ciudad de La Paz) aparece, así, como único medio para preservarlo. Esta idea está presente también en las publicaciones de Posnansky que acusan a sus oponentes de “crimen de lesa civilización” y a quienes, como “apóstol del culto Tiahuanacota” se atribuye la potestad de “excomulgar”.<sup>44</sup> Por último, el Ministro de Instrucción, encargado de proteger las ruinas desde el decreto de 1909, consideraba que “el simple proyecto de trasladar el gran monolito ha dado buenos resultados para la cultura nacional tan deficiente” y proponía emplazarlo en el óvalo de la Avenida Arce, reemplazando al monumento de Isabel la Católica.<sup>45</sup>

En julio de 1933, se realizó el traslado del monolito Bennett a La Paz. El ministro Remy Rodas Eguino emplazó provisoriamente el monumento en un lugar “apropiado para su erección en la fiesta nacional de agosto venidero” que era una “contribución del gobierno nacional al progreso de La Paz”.<sup>46</sup> Pero la discrepancia no terminó allí. El Consejo Municipal se resistió en un comienzo a autorizar su emplazamiento. Además de la falta de un permiso requerido, el Municipio argumentaba en un artículo titulado “Continúan los trabajos de instalación del ídolo” que era “una torpeza inaudita la de emplazar en aquel sitio un monumento aborígen que no está en armonía con los otros allí situados ni con la arquitectura del lugar”. Y planteaba que era “preciso dar una sanción en resguardo de los fueros de la comuna. De otro modo se afirmará un precedente, según el cual el gobierno central se creará con suficientes títulos para llevar a cabo obras totalmente incómodas, antiestéticas y reñidas con los preceptos del urbanismo”.<sup>47</sup>

Una vez trasladado el monolito, ya no era posible argumentar sobre la dificultad y el enorme costo del traslado y apareció la oposición a su colocación por motivos de estética de la ciudad. El simple rechazo a su emplazamiento por el contraste entre un monumento indígena (designado también con la categoría colonial de “ídolo”) y la modernidad urbana era expresión de la tensión existente entre el indigenismo folklorizante y el anhelo de modernización, que por definición no podía estar asociado al primero. Si durante las primeras etapas, el debate oscilaba entre una postura que –a partir de la asociación de las ruinas con su ambiente y de su carácter de propiedad indígena– se manifestaba por mantenerlas en su sitio y otra que –presentándolas como propiedad de la nación– habilitaba su traslado, en

44 *El Diario* (La Paz), 3 y 26 de mayo de 1933.

45 *Op.cit.* 27 de abril de 1933; *El Diario* (La Paz) 6 de junio de 1933.

46 *Op.cit.* 19 de julio de 1933.

47 *Op.cit.* 25 de julio de 1933.

el rechazo posterior del Consejo Municipal aparecía expresada con más claridad la necesidad de anclar en las ruinas de Tiwanaku los orígenes de la nación, pero estableciendo una distancia no sólo temporal sino necesariamente también espacial respecto de ellas.

### *Conclusiones*

Las ruinas de Tiwanaku brindaron a la élite boliviana de comienzos de siglo XX el material para la invención de un patrimonio nacional. En este sentido, ofrecían una identidad como nación indoamericana en un contexto regional que hacía válida dicha presentación, al mismo tiempo que a nivel local fijaban el origen mítico de la nación en La Paz y, de este modo, habilitaban la proyección de la identidad paceña como nacional. Por otra parte, su ligazón con el indígena aymara contribuyó a configurar una específica noción de indianidad, a partir de la cual se incluyó al primero dentro de la representación de la nación boliviana. Para esta configuración fue esencial un uso particular del tiempo que permitió ubicar a Tiwanaku, y al indio ligado a él, en un “tiempo más allá del tiempo” como antecedente necesario de la modernidad, pero distinto de ella. Esta configuración permitía simultáneamente integrar y situar en un lugar específico al indio dentro de la nación. En este sentido, el proceso de patrimonialización de Tiwanaku implicaba hacer de la población indígena parte del “nosotros” que define a la comunidad nacional boliviana. No a partir de la inclusión y reconocimiento por parte del Estado de un patrimonio cultural indígena, sino a través de un proceso que presentaba a las ruinas como tal, y desde esa concepción se integraba a ambos a la nación. La noción de indianidad que de este modo se forjaba, dotaba al indígena contemporáneo de una condición de inmutabilidad que lo presentaba como resabio del pasado, lo cual, por una parte, habilitaba una ligazón del presente con los orígenes de la bolivianidad y, por otra, establecía una distancia entre la modernidad urbana, identificada con la élite, y el altiplano que resguardaba a las ruinas que, como el indio, constituían las profundas raíces de la bolivianidad.

Si esta integración exotizada de lo “popular” es común a las construcciones del folklore nacional en general (De Certeau 2009), en Bolivia, así como en el resto de América Latina, existe un sustrato derivado de la situación colonial que hace al sujeto indígena inasimilable del todo, y que la ambivalencia de las corrientes indigenistas de comienzos del siglo XX aspira a soslayar a través de una representación folklorizada del indígena. A pesar de no estar exentas de tensiones y de diferencias al interior de las élites, las prácticas culturales desplegadas en torno a la patrimonialización de Tiwanaku contribuyeron a hacer de esta representación un elemento fundamental, a partir del cual forjar una noción de bolivianidad, y habilitan pensar que el indigenismo comenzó a ser parte no solo de los sentidos

que circularon acerca de lo indígena, sino también de algunas políticas de Estado, ya durante los años de predominio liberal.

Este proceso no clausura otras patrimonializaciones de Tiwanaku que, de hecho, a lo largo de la historia de Bolivia, se llevaron a cabo por diversos sujetos y han sido articuladas con otros proyectos de nación. Instala, de todos modos, ciertas representaciones de la indianidad que, aún refuncionalizadas en otros proyectos que se distancian del liberal-republicano de comienzos del siglo veinte, han establecido el sedimento sobre el cual estos se levantan.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBARRACÍN-JORDÁN, Juan  
1996 *Tiwanaku. Arqueología regional y dinámica segmentaria*. La Paz: Plural Editores.
- ALBRO, Robert  
1998 “Neoliberal Ritualists of Urkupiña: Bedeviling Patrimonial Identity in a Bolivian Fiesta”. *Ethnology* 37 (2), 133-64.
- ALONSO, Ana María  
2008 “El ‘mestizaje’ en el espacio público: estatismo estético en el México posrevolucionario”. En: M. De la Cadena (comp.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayan: Enviñón Editores, 173-96.
- BARTHES, Roland  
2009 *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos y voces*. Barcelona: Paidós.
- BIALOGORSKI, Mirta y Fernando FISCHMAN  
2001 “Patrimonio intangible y folclore: viejas y nuevas conceptualizaciones”. *Revista de Investigaciones Folclóricas* 16, 99-102.
- BLOM, Deborah

- 2005 "Dinámica de grupos en Tiwanaku: un aporte bio-arqueológico." *Textos Antropológicos* 15 (2), 61-75.
- BONFIL BATALLA, Guillermo  
1997 "Nuestro patrimonio cultural: Un laberinto de significados". En: E. Florescano (coord.), *El patrimonio nacional de México*. México: FCE, 28-56.
- BUENO, Christina  
2010 "Forjando Patrimonio: The Making of Archeological Patrimony in Porfiriato Mexico". *Hispanic American Historical Review* 90 (2), 215-45.
- CANESSA, Andrew  
2012 "Gender, Indigeneity, and the Performance of Authenticity in Latin American Tourism". *Latin American Perspectives* 39 (6), 109-15.
- CASTILLO ZAPATA, Rafael  
2000 "Las disciplinas de la pose. Construcción fotográfica del indígena en Venezuela. Un ejemplo". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 52, 153-72.
- COHEN, Erik  
1984 "The Sociology of Tourism: Approaches, issues, and findings". *Annual Review of Sociology* 10, 373-92.
- COLLINS, John F.  
2009 "Historical and cultural patrimony in Brasil: Recent Work in Portuguese". *Latin American Research Review* 44 (1), 291-301.
- COMAROFF, John L. y Jean COMAROFF  
2009 *Ethnicity. Inc.* Chicago: University of Chigago Press.
- CONDARCO MORALES, Ramiro  
1983 *Zárate. El "Temible" Willka*. La Paz: Renovación.
- DE CERTEAU, Michel  
2009 "La belleza del muerto". En: *La cultura en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión, 47-70.
- DIEZ DE MEDINA, Fernando  
1966 *Tiwanaku: capital del misterio*. La Paz: Juventud.
- FABIAN, Johannes  
1983 *Time and the Other. How Antropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- GIORDANO, Mariana  
2004 "Itinerario de imágenes del indígena chaqueño. Del 'Territorio Indio del Norte' al Territorio Nacional y Provincia del Chaco". *Anuario de Estudios Americanos* LXI, 517-50.

- HABIB, André  
2006 "Ruin, Archive and the Time of Cinema: Peter Delpet's 'Lirical Nitrate'". *SubStance*, 35 (2), 120-39.
- HEWISON, Robert  
1987 *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*. London: Methuen.
- IRUROZQUI, Marta  
2000 *A bala, piedra y palo. La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- KLEIN, Herbert  
1987 *Historia General de Bolivia*. La Paz: Editorial Juventud.
- KOJAN, David y Dante ANGELO  
2005 "Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian archaeology". *Journal of Social Archaeology* 5 (3), 383-408.
- KUENZLI, Gabrielle  
2013 *Acting Inca. National belonging in early twentieth-century Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- LÓPEZ LENCI, Yazmín  
2007 *El Cusco. Paqarina moderna. Cartografía de una modernidad e identidades en los Andes peruanos (1900-1930)*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- LOWENTHAL, David  
1994 "Identity, Heritage, and History". En: J. Gilles (ed.), *Commemorations. The politics of national identity*. Princeton: Princeton University Press, 41-57.
- LOZA, Carmen  
2008 "Una 'Fiera de Piedra'. Tiwanaku, fallido símbolo de la nación boliviana." *Estudios Atacameños* 36, 93-115.
- MACCANNELL, Dean  
2003 *El turista: una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina.
- MAMANI, Carlos  
1996 "History and Prehistory in Bolivia. What about the Indians?" En: R.W. Preucel y I. Hodder (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory*. Oxford: Blackwell, 632-645.
- MORA, Gerardo  
2009 "Eric Boman. Aislamiento. Etnografía y fotografía en la antropología del norte grande de Chile". Tesis de Doctorado, Universidad de Chile.
- PONCE SANGINÉS, Carlos  
1976 *Tiwanaku. Espacio, tiempo y cultura*. La Paz: Pumapunku.
- PONCE SANGINÉS, Carlos  
1994 *Tiwanaku: 200 años de investigaciones arqueológicas*. La Paz: CIMA.

- PONCE SANGINÉS, Carlos  
1999 *Arthur Posnansky. Biografía intelectual de un pionero.* La Paz: CIMA.
- POOLE, Deborah  
1998 “Landscape and the Imperial Subject: U. S. Images of the Andes, 1859-1930”. En: G. Joseph, C. Legrand y R. Salvatore, *Close encounters of empire. Writing the cultural history of U.S.- Latin American relations.* Durham and London: Duke University Press, 107-138.  
2000 *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes.* Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo-Consejería en Proyectos.
- PORTUGAL DE ORTIZ, Max  
1972 *Recopilación de disposiciones legales referentes a monumentos arqueológicos y conexas con el patrimonio cultural de Bolivia.* La Paz: Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku-Academia nacional de ciencias de Bolivia.
- POSNANSKY, Arthur  
1945 *Tiahuanacu. La cuna del hombre americano.* Nueva York: Ed. J.J. Augustin.
- PRATS, Llorenç  
2004 *Antropología y patrimonio.* Barcelona: Ariel.
- QAYUM, Seemin  
2002 “Creole Imaginings: Race, Space, and Gender in the Making of the Republican Bolivia”, PhD diss., University of London.  
2011 “Indian Ruins, National Origins: Tiwanaku and *Indigenismo* in La Paz, 1897-1933.” En: L. Gotkowitz (comp.), *Histories of Race and Racis.* Durham and London: Duke University Press, 159-178.
- QUISBERT, Pablo  
2004 “La gloria de la raza: historia prehispánica, imaginarios e identidades entre 1930 y 1950”. En: *Estudios Bolivianos 12. La cultura pre-52.* La Paz: IEB-CIMA.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia  
2010 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980,* La Paz: La mirada salvaje.
- ROJEK, Chris  
1993 *Ways of Escape: Modern Transformations in Leisure and Travel.* London: Macmillan.
- RUFER, Mario  
2010 “La temporalidad como política: nación, formas del pasado y perspectivas poscoloniales”. *Memoria y sociedad* 14, 11-31.
- RYDELL, Robert  
1984 *All the World's a Fair. Vision of Empire at American International Expositions, 1876-1916.* Chicago: University of Chicago Press.

- SALVATORE, Ricardo  
 1998 "The Enterprise of Knowledge: Representational Machines of Informal Empire".  
 En: G. Joseph, C. Legrand y R. Salvatore, *Close encounters of empire. Writing  
 the cultural history of U.S.- Latin American relations*. Durham and London:  
 Duke University Press, 69-104.
- 2003 "Local versus Imperial Knowledge. Reflections on Hiram Bingham and the Yale  
 Peruvian Expedition". *Neplanta: Views from the South* 4 (1), 67-80.
- SANJINÉS, Javier  
 2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA.
- SAVOVA, Nadezhda  
 2009 "Heritage Kinaesthetics: Local Constructivism and UNESCO's Intangible-  
 Tangible Politics at a 'Favela' Museum." *Anthropological Quarterly* 82 (2), 547-85.
- SONTAG, Susan  
 1981 *Sobre la fotografía*. Barcelona: Edhasa.
- STANISH, Charles  
 2001 "The Origin of State Societies in South America". *Annual Review of Anthropology*  
 30, 41-64.
- STRONZA, Amanda  
 2001 "Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other  
 Alternatives". *Annual Review of Anthropology* 30, 261-83.
- THEODOSSOPOULOS, Dimitrios  
 2013 "Emberá Indigenous Tourism and de Trap of Authenticity: Beyond inauthenticity  
 and invention". *Anthropological Quarterly* 86 (2), 397-425.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L.  
 1994 *The Quest for the other: ethnic tourism in San Cristobal de las Casas*. Seattle and  
 London: University of Washington Press.
- VANDEGRIFT, Darcie  
 2008 "This isn't paradise- I work here: Global Restructuring, the Tourism Industry, and  
 Women Workers in Caribbean Costa Rica". *Gender and Society* 22, 778-98.
- WILSON, Tamar D. y Annelou YPEIJ  
 2012 "Introduction. Tourism, Gender, and Ethnicity". *Latin American Perspectives* 39  
 (6), 5-16.
- YPEIJ, Annelou  
 2012 "The intersection of gender and ethnic identities in the Cuzco-Machu Picchu  
 Tourism Industry. Sácamefotos, Tour guides, and women weavers". *Latin  
 American Perspectives* 39 (6), 17-35.

# Inventando mitos: las guacamayas cañaris

Lynn Hirschkind  
Apartado 01-01-1157  
Cuenca, Ecuador  
lynn@etapanet.net

## *Resumen*

Un mito de origen atribuido a los cañaris del Ecuador, pero recolectado por cronistas españoles en el Cuzco, Perú, en la década de 1570, muestra fuertes influencias incas y cristianas. De hecho, un examen de las circunstancias de su registro en los anales históricos desvela lazos directos entre los cronistas que lo consignaron, y motivos comunes no tan ocultos para manipular el contenido en todos los involucrados. En conjunto, los datos históricos ponen de manifiesto un vacío entre el mito y la cultura cañari. Más bien, el mito está cargado de los problemas apremiantes- religiosos, ontológicos, éticos y políticos- de ese momento de construcción colonial.

Palabras clave: Cañar, antropología histórica andina, mito de origen, diluvio, Cuzco (Perú).

### ***Abstract***

An origin myth attributed to the Cañaris of Ecuador but told to Spanish chroniclers in Cuzco, Peru in the 1570s, contains obvious Inca and Christian influences. A close look at the circumstances surrounding the recording of the myth finds direct ties among the chroniclers, and obvious motives for manipulating its contents, among the various parties involved in its creation. Taken together, the historical data reveal a void between the myth and Cañari culture. Instead, the myth is laden with pressing concerns- religious, ontological, ethical and political- of that moment of colonial constitution.

Key words: Cañar, Andean ethnohistory, origin myth, flood, Cuzco (Peru).

### ***Agradecimiento***

Agradezco a Ernesto Salazar por su revisión indispensable del estilo y el castellano en este artículo, con lo que se esclarecieron las ideas presentadas aquí. Deborah L. Truhan leyó una primera versión y aportó comentarios y sugerencias valiosos que fortalecieron el argumento. Andrea Yáñez A. preparó los mapas que acompañan al texto, por lo que le estoy agradecida.

### ***Introducción***

En los Andes septentrionales, al sur del Ecuador, se asentó la sociedad precolombina llamada “cañari” por sus conquistadores incas. No se conoce cómo se llamaban a sí mismos ni tampoco en qué consistía su cultura inmaterial, apenas percibida a través de los portavoces incas o españoles. En ausencia de una autorrepresentación cañari, los comentaristas han tejido imágenes de acuerdo con sus propios prejuicios e intereses, en un proceso que continúa hasta el día de hoy.

Los mitos y la religión se prestan a la invención de tradiciones por su maleabilidad, por la facilidad de crear híbridos, por ser esquivos a la verificación y por valerse de la metáfora y los símbolos en sus construcciones históricas. Este es el caso de un mito de origen atribuido a los cañaris, creado en la década de 1570 para responder a desafíos puntuales de la colonia naciente. Los debates políticos, en ropaje de mitos, figuraban con frecuencia en aquel entonces. De estos tenemos dos ejemplos enfocados en Quito: el uno es *La Historia del reino y provincias del Perú* por Anello Oliva (1631) y el otro es “El Manuscrito de Quito”, en *Memorias antiguas i nuevas del Pirú*, por Fernando de Montesinos (1642). Según Espinosa (2003), Anello Oliva inventó un origen *sui generis* de todos los pueblos andinos, incluyendo la dinastía inca, en Quito. El autor resume su investigación así: “...

los colonizadores recrearon las tradiciones andinas a tiempo que los indígenas reelaboraron el cristianismo y sus propias tradiciones dinásticas y religiosas a la luz de la cultura política y religiosa colonial” (2003: 102).

El Manuscrito de Quito, de autor desconocido, pero aparentemente un indígena de la región de Quito, hablante de una lengua autóctona que no era quichua y conocedor de las crónicas de Betanzos, Blas Valera y Luis de Teruel por lo menos, relata otra versión del poblamiento y los acontecimientos en los Andes (Hyland 2008: 77-93). La narrativa intenta compaginar historias bíblicas con las andinas, con el fin de justificar las actuaciones tanto de nativos como de advenedizos. Este género literario se aplica igualmente al mito de origen cañari, tema de la siguiente investigación.

### ***El mito de las guacamayas***

Por ejemplo, en el Ecuador austral, tenemos el caso de un mito de origen cañari, no recogido localmente, sino recopilado en el Cuzco (Perú), pero que curiosamente ha llegado a constituirse en importante elemento identitario de esta etnia indígena ecuatoriana. Se conocen tres versiones del mito, muy parecidas y emparentadas entre sí por las relaciones directas o bibliográficas mantenidas por sus pretendidos autores.

La primera fue registrada por Pedro Sarmiento de Gamboa en su *Historia Indica* de 1571 (Anexo 1), que narra cómo en la provincia de Tomebamba dos hermanos cañaris se salvaron de un diluvio, subiendo a una montaña llamada Guasano, que afortunadamente flotaba sobre las aguas. Cuando amainó la lluvia y bajaron las aguas, los hermanos salieron de su choza para sembrar, sin percatarse que, en su ausencia, alguien les había dejado pan y chicha (el cronista dice “panecitos”, que bien pueden significar “tortillas” de maíz). Comieron y bebieron el misterioso refrigerio, no sin dejar de agradecer al Hacedor, si se considera que al día siguiente tuvieron la misma visita furtiva con nueva ración alimenticia. Al fin, intrigados por el evento, los hermanos decidieron esconderse para descubrir al portador de los manjares que resultó ser... ¡un par mujeres cañaris que fueron sorprendidas mientras guisaban la comida! Por cierto, los hermanos trataron de apoderarse de ellas, pero las damas se escabulleron y escaparon, no sin dejar a sus comensales tristes y con sentimientos de culpabilidad. Como colofón de la historia, los hermanos pidieron perdón a Viracocha por su comportamiento y le suplicaron por el regreso de las damas, lo cual les fue concedido. Eventualmente, uno de los hermanos se ahogó en una laguna y el otro quedó a cargo de las dos mujeres, una como esposa y la otra como manceba, con quienes tuvo diez hijos que dieron lugar al establecimiento de dos parcialidades de cinco vástagos, una de arriba llamada Hanansaya y otra de abajo llamada Hurinsaya, de donde surgió el pueblo cañari.

La segunda versión fue escrita por Cristóbal de Molina en su *Relación de la fábula y ritos de los incas*, que data entre 1573 y 1574. El mito de fondo es el mismo que el relatado por Sarmiento de Gamboa, pero hay algunos elementos distintivos: por ejemplo, Molina señala a la montaña salvadora con otro nombre, Guacayñán, ubicándola, además, en Cañaribamba y no en Tomebamba. Asimismo, cuando los hermanos salen a recolectar raíces y hierbas, Molina indica que las portadoras de comida no habrían sido dos mujeres cañaris, sino dos guacamayas vestidas con atuendo cañari. En fin, en cuanto al asunto biológico, nuestro cronista manifiesta que fue el hermano menor quien logró capturar a la guacamaya menor y engendró con ella, a la fuerza, seis hijos e hijas que serían los antepasados de la nación cañari.

La tercera versión, de Bernabé Cobo, publicada en su *Historia del Nuevo Mundo* (1653 [1964] 2: 151-52), se basó en el mito de Molina, con trama ya establecida, pero con más detalles descriptivos y etnográficos. Según Cobo, las guacamayas se transformaban en mujeres cañaris, al momento de entrar en la choza. Al principio, el hermano menor las trató con delicadeza, pero cuando se le escaparon, los dos hermanos las apresaron con violencia y, de repente, cual novela de caballerías, la conquista de la dama se transformó, de violación, en amor cortés y terminó en un matrimonio doble que daría origen a la nación cañari. A modo de trasfondo explicativo, Cobo reporta que los cañaris veneraban al cerro Guacayñán y, por supuesto, a las guacamayas, sus plumas e ídolos con su imagen.

Fuera de estas versiones, cabe señalar también las referencias al mito cañari que, sin comentar la historia de los hermanos, se encuentran en la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú* de Cristóbal de Albornoz (1584). Por ejemplo, Guacayñán está identificado como un cerro sagrado y lugar de origen de los cañaris, y Puna como un cerro alto de piedra que creció “en tiempo del diluvio” (véase Anexo 2).

A simple vista, el mito contradice la atribución a los cañaris, por varias razones. En primer lugar, apareció únicamente en el Cuzco entre 1571 y 1573 y nunca fue conocido por los cañaris en su tierra natal. Luego, no existe en su territorio una montaña llamada Guacayñán o Guasano. Guacayñán es un vocablo quechua, que simplemente no puede ser utilizado para denominar a una supuesta montaña cañari, peor aún si es sagrada. En cuanto a Guasano, cualquiera que fuese su etimología, no concuerda con los vocablos de la toponimia cañari colonial o actual.

Hay que señalar que, en las crónicas de la época, escritas por testigos presenciales en tierras cañaris, no se ha hecho mención alguna de un mito de origen. Por otro lado, las particularidades y circunstancias del surgimiento de este mito no abogan en nada la probabilidad ni la posibilidad de que haya podido ser generado por el pueblo cañari. Tan poco conocido debió ser este mito, que ni cronistas ni visitantes tempranos ni los historiadores más relevantes de la Audiencia de Quito,

como Juan de Velasco (1977-79) y Cicala (1994), consignaron leyenda alguna para este pueblo austral. En este contexto, la difusión del mito sería más bien moderna en cronología y atribuible al grupo de intelectuales azuayos como Matovelle, Arriaga, Iglesias y González Suárez (quiteño) quienes, desde fines del siglo XIX, se encontraban muy activos en resucitar el antiguo mundo cañari. Queda claro, pues, que el origen del mito cañari requiere de esclarecimiento, aunque sin necesidad de ello, varios estudiosos locales y nacionales han procedido a construir discursos diversos sobre la premisa de la existencia comprobada de dicho mito.

Los principales estudios etnohistóricos sobre los cañaris hacen referencia a este mito como una legítima expresión del origen del pueblo (véase Burgos 2002: 272, Chacón 2005: 86-122, Martínez 1993: 55, Landázuri 1993: 285, Salazar 2004: 54-55). Cada autor interpreta el mito de manera distinta: unos con análisis semióticos, otros desde perspectivas histórico-geográficas, pero siempre asumiendo que la narrativa constituye un concepto cañari bien establecido. Por ello, se estima que solamente hay que preocuparse de la ubicación concreta de la montaña sagrada, tarea que se ha vuelto objeto de intensa indagación.

Martínez (1993: 55), por ejemplo, propone a Cojitambo (cerca de Azogues) como la verdadera Guacayñán y a una línea imaginaria entre este cerro y la laguna Leoquina o Busa, (cerca de San Fernando), como lindero simbólico del espacio cañari y razón de ser del mito (véase Mapa 2). Burgos, en cambio, “encuentra” un Guacayñán en la sierra de San Pablo, frente a la laguna de Leoquina, sin decir exactamente a cuál de los cerros existentes corresponde (2002: 272). De paso, la montaña tendría una pareja, el cerro Fasayñán al este de Sigsig, con lo cual ambas elevaciones se constituirían en “huacas de articulación” que, en su análisis, “representan las conexiones del Azuay cañari-inca con una ecología y cultura distintas, unidas de alguna manera con el resto de las áreas culturales amazónicas y costaneras vecinas” (2002: 227). Chacón (2005: 90-91) también identifica al Fasayñán y al cerro San Pablo como puntos de origen de los cañaris, siguiendo a González Suárez (1964; 1922), quien redescubrió el cuento a fines del siglo XIX.

El problema fundamental de estos análisis es la falta de datos que apoyen los hitos, líneas y montañas propuestos como objetos cosmológicos cañaris. Al respecto, hay que destacar que, cuando los españoles empezaron a interesarse en las creencias nativas, la cultura cañari ya se había confundido con la de sus conquistadores y, en estas circunstancias, los figurines, las máscaras y las decoraciones cerámicas, de posible época preincaica, se volvieron opacos a la interpretación. En efecto, sin claves o guías para adentrarse en los símbolos, los conceptos cosmológicos y las prácticas religiosas cañaris, se vuelven insostenibles las explicaciones metafóricas, la libre asociación o el razonamiento filosófico.

Está claramente aceptada, incluso entre los que creen en Guacayñán, la preferencia de las religiones andinas por poderes y seres divinos que se

materializan en el medio ambiente local (véase Espinosa 2003: 90, Salazar 2004: 55, Salomon 1991: 4). Quizás de este patrón deriva la urgencia de encontrar el Guacayñán geológico, que daría al mito sustento material, blindándolo al mismo tiempo de interpretaciones diversas en cuanto a su contenido. Sin embargo, aunque la veneración de cerros es panandina y hasta universal, y que sin duda involucra también a los cañaris, esta teología no supone mitos de origen ni de creación. El concepto de un dios todopoderoso, creador del universo, ha sido cuestionado y descartado para los Andes precolombinos (Julien 2000: 286-292).

Volviendo al principio del asunto, cabría preguntarse, por un lado, quiénes pudieron haber contado el mito a Sarmiento y Molina y, por otro, a qué preguntas y discursos respondería dicha acción. Concretamente, se trata de dilucidar cuáles eran los intereses y presiones vigentes de los descubridores del mito, a fin de esclarecer tanto el contenido enigmático de la narrativa como su repentina y fugaz revelación. Este ensayo se dirige a estas cuestiones, con apoyo de documentos coloniales y estudios históricos publicados. Una de las metas es aclarar la imagen de los cañaris, preincaicos y posconquistas, a través de un lente circunscrito como es un mito, que demuestra lo poco que sabemos de la religión cañari y lo mucho que se tergiversan los datos para inventarla. Una segunda meta es señalar, en el presente, la fabricación desbordante de mitos que ha conllevado la resurrección de los cañaris antiguos como cuasi incas de un mundo perdido que ofrecen sentido a la vida ante el caos postmoderno. Lo curioso es que los mitos del siglo XXI, al igual que los del siglo XVI, no tienen nada que ver con los cañaris del siglo XV, ya que son solamente productos para el mercado de imaginarios.

### ***Cuzco 1570***

En 1570, la colonia española en el Perú se tambaleaba. Habían transcurrido ya cerca de cuarenta años después de la conquista y un Estado inca independiente seguía persistiendo en Vilcabamba, apenas a 50 kilómetros del Cuzco (véase Mapa 1). Las estructuras coloniales eran incipientes y precarias y la iglesia católica se enfrentaba al reto monumental de convertir a una población multiétnica y multilingüe a una fe que no quería. Muchas cuestiones básicas del despojo y la conquista no estaban resueltas, pero se continuaba debatiendo con vehemencia sobre el derecho de someter a otras naciones y sobre los derechos de los conquistados bajo un nuevo régimen. Los conflictos armados se habían calmado, pero la colonia seguía al vaivén de fuerzas contrapuestas e impredecibles (véase Stern 1982: 51-79, Rowe 1957).

Esta fue la situación que encontró el nuevo virrey, Francisco de Toledo, cuando llegó al Perú en 1569. Y haciendo uso de su habilidad política, su genio para organizar y su determinación despiadada, se dedicó a erigir la sociedad colonial. Punto primero fue diagnosticar las causas del desorden y la rebeldía entre los

estamentos y facciones del Virreinato, para lo cual emprendió una ambiciosa visita e investigación en la sierra sur, el centro de la resistencia inca. Redactó cuestionarios meticulosos sobre la historia inca y preinca, y los aplicó en comunidades y tambos a lo largo de su travesía entre Lima y el Cuzco. Convocó a los curacas y principales líderes indígenas, a los descendientes incas, a los ancianos y a los conquistadores españoles todavía vivos e incorporó a su empresa todo un séquito de apoyo logístico, eclesiástico, lingüístico y de expertos en materias relacionadas con la investigación. La metodología empleada –con encuestas formales, respuestas escritas, registros de las personas involucradas, fechas y lugares, análisis de la información recopilada y lectura pública del texto ante testigos idóneos para su aprobación o revisión– no tenía precedentes en aquel entonces (Levillier 1940, 1956: 33-73). Gracias a Toledo conocemos algunos de los posibles entrevistados de Sarmiento y, probablemente, también de Molina y Albornoz.

Las entrevistas se llevaron a cabo principalmente en Jauja, Huamanga, Yucay y el Cuzco, zonas todas con asentamientos de *mitma* cañaris en 1570 (Espinoza Soriano 1988, Miño Grijalva 1977, Oberem y Hartmann 1979). Entre los entrevistados por Toledo se encontraban exoficiales de la administración inca, y curacas y representantes de los *mitma* cañaris. Es de suponer que, en su calidad de investigador principal del virrey, Sarmiento habría tenido acceso a estos informantes y, de paso, también Molina y Albornoz, que eran asesores del proyecto. Valga señalar que en los cuestionarios de Toledo no constaba pregunta alguna sobre mitos cañaris de origen. Sin embargo, Sarmiento tenía muy claro cómo armar el argumento para sustentar la conquista y colonización españolas y a tal objeto solicitó información sobre religión y mitología que serviría para condenar a los pueblos andinos. Los testigos cañaris aportaron con Guacayñán.

Meta central de la investigación fue establecer que los incas eran usurpadores, tiranos y bárbaros, no señores y reyes legítimos de su imperio. En el texto de Sarmiento, el mito de origen inca figuraba para comprobar que eran advenedizos en el Cuzco, según sus propias palabras (Sarmiento 1999 [1572]: 27-30). En este contexto, el mito cañari, que sigue a la exposición sobre orígenes incas, está consignado justo para rematar la barbaridad del pensamiento nativo. Que Molina y Cobo utilizaran el mismo razonamiento y secuencia textual en sus redacciones del mito cañari, muestra la construcción del trasfondo político que buscaba desestimar la legítima soberanía inca. Al hacerlo, y como consecuencia indirecta, quedó oficializado el cuento sobre el origen de los cañaris.

La situación religiosa puso otras preocupaciones en el contexto general de las entrevistas. En la década de 1560, los clérigos descubrieron un movimiento indígena de reivindicación espiritual llamado Taqui Onqoy, que predicaba el retorno de las divinidades andinas para exterminar a los cristianos y a sus guardias celestiales (véase Millones 2015, Landázuri 1993, Stern 1982). La iglesia católica

lo tomó como gravísima amenaza y dedicó hartos esfuerzos para erradicarlo. Justamente, Cristóbal de Albornoz hizo su carrera y fama como detector y destructor del movimiento y sus afines.

La averiguación y persecución de las religiones nativas formaban parte del telón de fondo de las entrevistas que revelaron el mito cañari. En este contexto, las preguntas acerca de mitos y ritos nativos, en la forma que plantearon Sarmiento, Molina y Albornoz, llevaban claramente una carga de desaprobación con posibles consecuencias lamentables. Por tanto, quien fuera interrogado sobre algún mito de origen cañari, habría pensado dos veces antes de responder.

Los tres cronistas mencionados eran individuos muy dispares en sus antecedentes, caracteres y aspiraciones. Para acercarnos a sus puntos de vista, repasemos sus historias personales hasta el momento en que registraron el mito. Cobo escribió 40 años después y se basó en un manuscrito de Molina, por lo que resumiremos su biografía y aporte al final.

### ***Cristóbal de Molina***

Cristóbal de Molina llegó al Cuzco en 1556 y fue el primero del trío en conocer la ciudad (Urbano 2007, Rowe 1981: 216, Julien 2000: 52). Fue cura e inspector eclesiástico en la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, donde estaba el Hospital de los Naturales, y vivió allí hasta su muerte en 1585. Hablaba quechua y era reconocido como autoridad en la cultura e historia indígenas. Con seguridad conoció a Sarmiento, cuando colaboró con la investigación de Toledo, al final de la cual escribió su propia historia de los incas (1572), una obra ahora perdida pero disponible, en esa época, en el archivo del obispado del Cuzco. Se sabe que el obispo Sebastián de Lartaún le pidió que escribiera la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (1989 [1576]), obra por la cual entró en la historia, y que sirvió de testigo para Cristóbal de Albornoz en tres informes de servicios para probar su lucha abnegada en contra del Taqui Onqoy (1570, 1577, 1584). Por su larga experiencia y su interés, a la vez antropológico y doctrinero, Molina era el más calificado intérprete de los mitos andinos.

En su introducción al mito cañari, Molina explica que lo incluyó como un ejemplo, entre otros innumerables “desvaríos”, de la concepción nativa de sus orígenes. Sin embargo, Julien (2000: 286-289) complica la lectura simple de Molina, al demostrar cómo influyeron ciertas exigencias inmediatas sobre su obra. Del análisis comparativo de las fuentes, la autora deduce que la historia perdida, escrita al terminar su trabajo con Toledo, no tenía el cuento con diluvio y dios creador para el origen de los incas. Esta conclusión procede porque los cronistas Cabello Valboa (1951 [1586]) y Morúa (1946 [1605]), cuyos textos sí conocemos, replicaron la estructura y contenido de la crónica de Molina, absteniéndose, por

ende, de describir para los incas un mito de origen tipo cristiano, simplemente porque no constaba en el original de Molina (Julien 2000: 14). Con la misma lógica se podría decir que, si Cabello Valboa y Morúa no mencionaron en sus crónicas el mito de origen cañari, es porque Molina tampoco lo incluyó en su historia. Curiosamente, cuando Molina realmente lo hace en su *Relación*, la inclusión ya no tiene valor histórico, sino más bien coyuntural, por la necesidad pedagógica de aclarar al obispo cuestiones relativas al pensamiento nativo.

Esta discrepancia entre las dos obras de Molina, una con cañaris y otra sin ellos, apunta a la manipulación de la historia y de los datos para servir a fines específicos. Por cierto, todos los cronistas han hecho lo mismo, forzando constantemente a la historiografía a detectar sus fines para interpretar mejor sus narrativas. En este caso, el propósito del mito de origen cañari era resaltar la barbaridad del pensamiento nativo y la historia perdida de Molina nos indica que, cuando no había este motivo, el mito era irrelevante. Dicho de otra manera, el mito tenía dedicatoria y todos los recopiladores, tanto Molina como Sarmiento, Albornoz y Cobo, lo empleaban con la misma duplicidad. El lector interesado en estas discrepancias historiográficas puede consultar también el análisis de Espinosa (2003) de otro mito de origen propuesto por Anello Oliva en el siglo XVII, que ratifica la combinación de motivos (políticos y eclesiásticos) y de fuentes (andinas y europeas), en la invención de mitos atribuidos a los nativos.

No sabemos cuándo Molina escuchó el mito por primera vez, ni quién se lo contó. La coincidencia de haber trabajado conjuntamente con Sarmiento y Albornoz en el proyecto de Toledo establece la posibilidad de que los tres lo hayan recogido de la misma fuente o, en su defecto, de que compartieron el relato.<sup>1</sup> A diferencia de Sarmiento, Molina habría escuchado al informante sin la intervención de traductor y, quizás por ello, asentó como Guacayñán el nombre de la montaña, un compuesto quechua reconocible. En cambio, el Guasano de Sarmiento no existe en quechua ni en el idioma cañari.<sup>2</sup>

---

1 Era habitual compartir información y copiar manuscritos de otros autores, sin temor a plagio. La biografía de Albornoz en *Glosas Croniquenses (s/f)* sugiere que contó con documentos de Molina, como la historia perdida y la relación que Molina había entregado al obispo Lartaún. Por la concordancia de temas y puntos de vista entre la *Instrucción para descubrir todas las guacas...* y la *Relación de las fábulas y ritos...* y la presencia simultánea de los dos autores en el Cuzco, como también en el Tercer Concilio Limense (1582-1583), la biografía concluye que las obras pudieron derivar de las mismas fuentes.

2 El idioma cañari nunca fue estudiado y ahora está extinguido. Lo que queda son muchos topónimos y antropónimos y algo de vocabulario que ha sido incorporado a los dialectos español y quichua regionales. Rosaleen Howard (2010) ha descrito algunos patrones fonemáticos cañaris todavía perceptibles. A base de este rescate lingüístico se pueden distinguir ciertos sonidos y palabras cañaris de ciertos vocablos en español, quechua y otros idiomas nativos.

Vale señalar que Molina consiguió otra fuente del mito cuando recogía datos para *Fábulas y ritos...* Se trata de la comunidad de *mitma* cañaris del barrio Santa Ana del Cuzco, vecino al suyo en la parroquia del Hospital de los Naturales (Rowe 1990a), *mitma* bien conocidos por él, luego de 17 años de vecindad. En efecto, en su texto explicó que había entrevistado a indígenas en el Cuzco para establecer la veracidad de su información. A diferencia de la versión de Sarmiento, Molina y/o su informante suprimieron los nombres incas de los hermanos del mito y excluyeron los términos vernáculos para el diluvio, el dios Viracocha y las divisiones *hanan* y *hurin*. Y por su lado, el informante pudo haber introducido a las guacamayas.

### ***Cristóbal de Albornoz***

Cristóbal de Albornoz llegó al Cuzco en 1565 o 1567 y trabajó en la diócesis, al igual que Molina. Desde 1569 se dedicó al combate del Taqui Onqoy y en 1571 colaboró en la investigación de Toledo. Había estudiado leyes canónicas, teología y latín, aunque nunca se graduó con título. Esa falta obstaculizó su promoción en la jerarquía eclesiástica, en particular al obispado del Cuzco, una posición que codiciaba. Tenía renombre por su abnegación y dedicación como misionero y extirpador de huacas. Aunque conocía muy bien la cultura y cosmología indígenas, a Albornoz le interesaban, principalmente, como inteligencia para asegurar su destrucción. Por lo tanto, el mito cañari no tenía importancia para él y la montaña referida en el mito era simplemente una condenada huaca más.

Albornoz pudo haber oído el mito al mismo tiempo que Sarmiento y Molina o cuando ellos se lo contaron o simplemente pudo haberlo leído en sus manuscritos. Sus pocas líneas referentes al mito coinciden con Molina en el nombre, Guasaynan, y con Sarmiento en la ubicación de la montaña en la provincia de Tomebamba. Asimismo, como Sarmiento, dividió el territorio cañari en los dos sectores conocidos, *hanan* y *hurin*, a la manera inca. Guasaynan parecería ser un extraño híbrido de Guasano y Guacayñán, como si se intentara resolver dos nombres en uno solo. Estos detalles respaldan las conexiones biográficas entre Albornoz, Sarmiento y Molina, manifiestas en sus concordancias textuales.

Albornoz escribió la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú con sus camayos y haciendas...* entre 1583 y 1585, años después del auge de Taqui Onqoy y el susto de una sublevación de huacas. Se ha propuesto que la obra pudo haber servido como otra prueba de méritos ante el Tercer Concilio Limense (Urbano 2008). En todo caso, cualquiera que haya sido el motivo, las dos secciones sobre huacas cañaris tienen algunas anomalías (véase Anexo 2). Primero, confunden huacas cañaris con puruhuáes, al ubicar la mayoría de ellas en el territorio vecino. Así, según la *Instrucción*, la provincia de los puruhuaes estaba llena de huacas cañaris, mientras la provincia de Tomebamba tenía solamente tres huacas, una

de ellas incluso compartida con los vecinos, la Puna huaca, cerca de Pomallacta, ubicada en una zona de transición entre los dos grupos.<sup>3</sup> Segundo, de las huacas cañaris identificadas en la lista, Guasaynan es la única sin ubicación específica, discrepancia que bien podría apuntar a dos líneas diferentes de información, una que ilustraba por el lado de Guasaynan y otra por el lado de las demás huacas.

Guasaynan o Guacayñán, salió únicamente en la investigación de Toledo, de un discurso sobre la legitimidad, los derechos y la condición moral de los indígenas en que la huaca sirvió de prueba de la ignorancia y maldad de los indios. Las demás huacas cañaris registradas por Albornoz constituían datos útiles para la tarea de extirpación. En efecto, tenían dirección y descripción y pertenecían al discurso evangélico, en el que representaban el mal frente al bien, este expresado en un paisaje limpio de ídolos. Guasaynan merecía de oficio su inclusión en la lista negra, pero no cumplía con el requisito de existir. Sin coordenadas y sin rasgos de identificación, no pudo servir de enemigo para los extirpadores de ídolos. Fue más bien un despiste a la cabeza de una tropa de huacas auténticas.

### ***Pedro Sarmiento de Gamboa***

Pedro Sarmiento de Gamboa llegó al Perú en 1557 a la edad de 25 años. En Lima estudió navegación, astronomía, matemática, geografía y literatura, disciplinas en las que era particularmente hábil. Entre 1567 y 1569 sirvió como capitán y navegante en una expedición que llegó a las Islas Salomón en el Mar del Sur. Aunque la expedición no cumplió su encomienda de encontrar oro y fundar una colonia, sirvió para resaltar los talentos multifacéticos de Sarmiento en el momento en que Francisco de Toledo llegaba a Lima (Levillier 1956: 176-177).

En un inicio, el virrey lo contrató como cosmógrafo, para demarcar los límites político-administrativos del virreinato, tarea que se quedó al lado una vez que emprendieron la visita e investigación al territorio. Toledo se había dado cuenta de que hacía falta un estudio exhaustivo de la geografía del continente suramericano, la historia inca y las hazañas de los españoles en el Virreinato (Levillier 1956: 177-180). Encomendó ese estudio a Sarmiento que comenzó con la historia de los incas. El producto de su trabajo fue la *Historia Indica*, terminada en marzo de 1572, enviada al Rey y perdida hasta 1893.

La salida de Lima, en octubre de 1570 con destino al Cuzco, fue para Sarmiento su primera experiencia en la sierra peruana. No sabía quechua y recién estaba aprendiendo sobre el pasado y el presente de los indígenas. Sin embargo, demostró habilidad extraordinaria en captar la historia andina concatenándola con

---

3 Los curas doctrineros de Alausi y Chunchi explicaron en sus informes de 1582, para las *Relaciones Geográficas de Indias*, que los indígenas hablaban puruhúa y cañari, además de quechua (Italiano 1992: 404, Gaviria 1992: 401).

la literatura clásica, la doctrina cristiana, el debate sobre derechos de conquistados y conquistadores y sus conocimientos cosmológicos. Curiosamente, su falta de preparación en estudios incas resultó ser una ventaja, desde el punto de vista de la recolección directa de los datos. Aun si tenía un argumento previamente definido, Sarmiento registraba los datos tal como le eran contados, sobre todo cuando no entendía las implicaciones de la información presentada (Julien 2000: 235, Levillier 1956: 183). El mito “cañari” que Sarmiento recopiló fue un claro entramado de conceptos incas: los nombres nobles de los hermanos, la deidad Viracocha, el diluvio *uñu pachacuti* y las divisiones *hanan* y *hurin*. No hay duda de que en este asunto había un sesgo que debía ser explicado, pero ni en este caso ni en otros detallados por Julien (2000: 300-301), reconoció el cronista las contradicciones implícitas entre los testimonios y su empleo selectivo en su historia. No se sabe si fue vano el intento, pero el revestimiento inca de su mito cañari pasó inadvertido y sin importancia para el proyecto principal.

Sarmiento fue el primero en registrar el mito cañari y su versión fue difundida ante los testigos escogidos para la lectura pública de la *Historia Índica*, a principios de 1572. Naturalmente, por haber sido notoria en el Cuzco la presentación de Sarmiento, “su” mito ganó precedencia sobre las versiones siguientes. Habría sido de esperar que los informantes de Molina y Albornoz hubieran reflexionado en este primer ejemplo cuando se les preguntó por los orígenes de los cañaris, pero tal vez no sucedió así, ya que la uniformidad en las tres versiones completas del mito, tanto en su desarrollo narrativo como en su meta retórica, sugiere complicidad entre informantes, por un lado, y cronistas por otro, complicidad si no a propósito, al menos de facto.

### ***Bernabé Cobo***

Bernabé Cobo llegó a Lima en 1599, a la edad de 19 años y allí continuó sus estudios teológicos hasta 1609 cuando se trasladó al Cuzco (Hamilton 1979: xviii). Como cura y misionero, Cobo recorrió la sierra centro-sur y tuvo la oportunidad de conocer de cerca la vida de los indígenas y de aprender quechua y aymara. Además, pasó dos temporadas, en 1610 y 1615, en la región del Lago Titicaca como doctrinero. Aunque le interesaban las ruinas, el medio ambiente y la cultura a su alrededor, era menos propenso a interacciones personales que lo hubieran acercado más a la gente andina (Rowe 1990b: viii, Hamilton 1990: xv). Durante su estadía en el Cuzco, hasta 1620, los manuscritos de Cristóbal de Molina y Polo de Ondegardo estaban a la mano, en la casa episcopal (Rowe 1990b: vii). Su *magnum opus*, *Historia del nuevo mundo*, terminada en 1653, reunió 40 años de investigaciones y revisión de aportes anteriores.

Cobo era meticuloso en su comparación de fuentes, como en su asesoramiento

de confiabilidad e interpretación expuesto en su síntesis final (Julien 2000:185, Rowe 1979: vii-ix, Hamilton 1979: xvi-xviii). Para verificar su descripción de los incas, Cobo entrevistó a descendientes incas en el Cuzco, aunque a su juicio no aportaron más información de la que ya sabía de los manuscritos. No mencionó haber consultado a los cañaris por su mito de origen, pero encontró el mito en Molina (Rowe 1990b: vii, Urbano 2008) y lo colocó en su texto en la misma secuencia que había establecido Molina, es decir, después del mito de origen inca (Hamilton 1990: 14-15). Luego del mito cañari, Cobo continuó su crónica con un texto casi idéntico al de Molina sobre otro mito de origen, esta vez de los indios de Ancasmamarca (Perú). Por coincidencia, los ancasmarcas también se salvaron del diluvio en una montaña que crecía con las aguas.

Su versión difiere de la de Molina en dos detalles: la combinación de guacamayas y hermanos que procrearon a los cañaris, y la manera en que entablaron relaciones conyugales. Según Cobo, los dos hermanos se casaron con las guacamayas, después de una plática culta y cariñosa. En cambio, Molina contó que el hermano menor había tomado a la fuerza a la guacamaya menor, mientras la mayor se había escapado en el momento del ataque. El hermano mayor había desaparecido después de su intento fracasado de capturar a las aves. Fuera de estos detalles, las dos versiones tienen la misma trama.

Al contrario de Sarmiento y Albornoz, pero de acuerdo con Molina, Cobo ubicó la montaña Guacayñán en la provincia de Cañaribamba. Especificó que los hermanos buscaron alimentos silvestres, en vez de sembrar, como apuntó Sarmiento. Siguiendo a Molina, señaló que los cañaris veneraban a la montaña, a las guacamayas y a sus plumas y concluyó con una observación suya de una figurita de dos guacamayas en un pilar que había visto en Lima. Creía que era un ídolo cañari.

### ***Informantes***

¿Quiénes fueron los posibles informantes del mito? A este respecto, considero probable que Sarmiento y Molina averiguaron sobre la cuestión a los cañaris *mitma* residentes en Huamanga, Yucay y el Cuzco (Miño Grijalva 1977, Espinoza Soriano 1988, Oberem y Hartman 1979). Solo en Chiara, a tres leguas de Huamanga, vivía un grupo importante de cañaris bien organizado y reconocido por sus servicios a la Corona desde 1542 (Espinoza Soriano 1988: 325). En 1568, obtuvieron una real provisión del gobernador del Perú, Lope García de Castro, que ratificaba sus privilegios y exenciones a perpetuidad. El estatus eterno duró hasta mediados del siglo XVIII, tiempo suficiente para que estos cañaris sobresalieran en posición económica y en orgullo étnico. Toledo estuvo en Huamanga y Chiara en diciembre de 1570 y enero de 1571 (Levillier 1956: 41-48). Sus entrevistas se

centraban justamente en determinar la organización de los pueblos preíncas y en obtener información sobre sus usos y costumbres (Levillier 1956: 43). Hay alta probabilidad de que en estos lugares viviera más de un informante potencial del mito de origen cañari.

En Yucay, los cañaris sobresalían en la población multiétnica por su autogestión y su curaca Francisco Chilche, activista político y maestro de intriga, famoso por haber matado en duelo a un guerrero inca, durante el sitio del Cuzco por Manco Inca en 1536. En esta ocasión prevalecieron los españoles, que atribuyeron a esta victoria la quiebra decisiva del empuje arrollador del ejército inca. Inesperadamente, en las fiestas de Corpus Christi en 1555, Chilche asomó reivindicativo, blandiendo en alto la cabeza conservada del guerrero, suscitando la furia de la nobleza inca y la intervención del teniente del corregidor para evitar una gresca (Arana Bustamante 2009: 179, Crespo Toral 2003). Seis años después, Chilche envenenó a Sayri Tupac, quién lo había reemplazado como encomendero de Yucay. Al igual que los curacas de Chiara, insistía en los derechos y privilegios de su grupo y su persona, haciendo uso de informaciones, peticiones, amenazas y espectáculos públicos. No es casualidad, entonces, que Toledo haya decidido entrevistar a tan “ilustre” personaje (Levillier 1940: 99).

En junio de 1571, Toledo habló en el Cuzco con tres caciques cañaris (Levillier 1940: 133-134) que declararon servir como guardias de justicia de la ciudad, señal clara de su estatus privilegiado. Dos de ellos vinieron como *mitma*, muy jóvenes, siendo hijos de curacas nombrados por Huayna Capac. El tercero nació en Atavillos, Perú, y era nieto de *mitma* traídos por Topa Inca Yupanqui. Los tres vivían en el barrio Carmenca, parroquia Santa Ana, vecina al Hospital de los Naturales. En estas circunstancias, parece inevitable que Molina los haya conocido y luego utilizado como informantes en la investigación virreinal, hasta finalmente haberles consultado en algún momento, en 1573, sobre el mito cañari.

En general, estas tres comunidades cañaris gozaban de buena situación política, económica y social dentro del estrato indígena. Por un lado, buscaban integrarse a las instituciones coloniales, por necesidad o provecho propio y, por otro, trataban de aislarse para mantener su solidaridad interna. Asimismo, sus líderes cumplían con el perfil exigido a los informantes para las encuestas: ser hombres mayores, autoridades reconocidas por sus comunidades y por los españoles, y capaces de entender y responder a preguntas formales en términos que parecieran racionales a los españoles. Además, tenían un incentivo para participar en las encuestas: la oportunidad de formar su propia imagen o simplemente realzarla. Los líderes cañaris se daban cuenta de que su bienestar, colectivo e individual, dependía de un manejo estratégico de sus relaciones públicas y políticas.

Su situación era vulnerable. Las tierras que ocupaban eran codiciadas por encomenderos y colonos españoles, quienes podrían efectivamente apropiarse de

ellas. Por otro lado, las comunidades indígenas vecinas resentían su presencia, sus privilegios y su arrogancia, razones por las que muchas veces hacían todo lo posible para disminuirlos. A otro nivel, los funcionarios coloniales intentaban, constantemente, de revocar sus exenciones y derechos, obligándolos a defenderse judicialmente, apelando incluso al mismo Rey (Espinoza Soriano 1988). En fin, los incas, descendientes y sobrevivientes de la conquista, tenían razones para aborrecer a los cañaris, considerados traidores y salvajes por su actuación a favor de los españoles (Arana Bustamante 2009, Oberem y Hartman 1979). En 1571, los incas mantenían poder político y estatus de nobles, aun dentro de la estructura colonial y podían infligir daños a los cañaris, como de hecho lo hicieron. Este escenario constituía el trasfondo de las entrevistas y del interés en la religión cañari.

Interrogado sobre sus orígenes y un diluvio, el informante cañari habrá recordado su catecismo y el propósito de la entrevista para formular su respuesta. El mito recopilado por Sarmiento tiene estructura bíblica: diluvio, montaña elevadora, dos hombres rescatados por obra y gracia de dios, dos mujeres enviadas para salvarlos y emprender con ellos la misión de procrear al pueblo cañari. Al mismo tiempo, tiene también un revestimiento inca por el diluvio catastrófico andino, Viracocha, las mitades *hanan* y *hurin*, y los nombres de nobles incas. En combinación, las referencias cristianas e incas satisfacían las expectativas españolas para un relato pagano que, además, tenía el singular detalle de reconocer el origen bíblico del mundo.

Desde el punto de vista del informante, el mito proyectaba una imagen positiva de los cañaris. Sugería que eran cristianos desde siempre, por las coincidencias entre sus orígenes y los de los cristianos. Sugería también que eran señores naturales de su tierra, por haber sido pobladores originales, antes de ser sujetados por los incas. La cuestión de legitimidad política de los pueblos nativos era clave para los españoles, porque de ella dependía el derecho a la conquista. Y en este punto, las encuestas de Toledo buscaban demostrar la ilegitimidad del dominio inca. Ante este panorama, el mito cañari estableció implícitamente que la conquista española no se aplicaba a ellos. En efecto, los cañaris no eran usurpadores ni tiranos ni necesitaban conversión o evangelización católica, porque Dios ya los había reconocido y salvado por medio de la montaña y las guacamayas/mujeres. Además, la génesis de los cañaris ocurrió en una montaña indeterminada, supuestamente andina, pero sutilmente judeocristiana por su facultad de crecer. Antes, los paisajes del Medio Oriente habían sido los únicos que respondían a la voluntad de Dios. Ahora, como lugar de origen, los cañaris tenían una montaña que contrastaba ventajosamente con las cuevas de Tambotoco, de donde los incas decían que provenían.

Entonces, si revisamos la historia de los cañaris residentes alrededor del Cuzco en 1571, y si interpretamos el mito transcrito por Sarmiento, encontramos

indicios de que se trata de un cuento fabricado para la ocasión. Los posibles informantes cañaris entendían de qué se trataban las encuestas y hacia dónde podrían llevar. De modo que, para defender su posición privilegiada pero precaria, habían establecido su perfil de indispensables, leales, católicos y caballeros de la Corona Real. El mito de origen no tenía mucha importancia entre sus preocupaciones inmediatas, pero al menos sostenía la imagen que venían construyendo ante los españoles. Para Sarmiento, tampoco importaba mucho, pero servía de ilustración de la credulidad nativa. Eventualmente, este argumento hipotético quedaría como propuesta sin resolución y sin la información complementaria e independiente que debía provenir del verdadero territorio cañari.

### ***Cañar, 1470-1570***

Antes de la llegada de los incas, alrededor de 1470, los cañaris se organizaban en cacicazgos autónomos, unidos principalmente por su idioma y algunos rasgos culturales. Eran muy aficionados a las guerras intestinas y muy aferrados a su independencia y autodeterminación (Salazar 2004, Alcina Franch 1986, Cieza de León 2005, Arias Dávila 1992). De su cultura inmaterial no se sabe nada que no haya sido filtrado a través de sus conquistadores. Cuando llegaron los españoles, los incas habían reorganizado y aculturado a los cañaris durante 50 años. Habían desterrado, por lo menos, a la mitad de la población como *mitma* y habían traído una cantidad semejante multiétnica, para remplazarla (Hirschkind 1995). Y, al parecer, los cañaris que se quedaron en su tierra natal incorporaron a sus prácticas religiosas conceptos incas (por ejemplo, la veneración al sol), manteniendo al mismo tiempo sus propias creencias. De acuerdo con su política, los incas llevaban al Cuzco muestras de las huacas locales, en calidad de rehenes de las *llacta* conquistadas y de paso para su veneración. Por lo general, en tierras incorporadas al imperio, sobreponían su propia geografía sagrada, como topónimos, templos y ordenamientos del paisaje. La lista de huacas cañaris de Albornoz incluye dos ejemplos de esta política: “Molloturo”, donde Topa Inca Yupanqui “puso mucha suma de guacas de muchos nombres”, y Puna, cerca de Pomallacta (1993: 327). Con estos antecedentes, y en vísperas de la conquista española y la consiguiente evangelización católica, es difícil divisar las huellas de la cosmología cañari.

No hay indicios, entre los cañaris, de alguna creencia sobre su origen. Las dos fuentes principales, que describieron la región en el siglo XVI, son la crónica de Pedro Cieza de León (1553) y las *Relaciones Geográficas de Indias* (1582) (RGI). Ambas ofrecen detalles y observaciones sobre la apariencia, hábitos y creencias de los indígenas, pero ninguno menciona un mito de origen o una montaña que se eleva. Este vacío es sumamente revelador, al menos en el caso de las RGI, porque los autores de los ocho informes que componen la Relación de Cuenca

eran párrocos doctrineros de congregaciones indígenas. De hecho, dos vivían en la antigua provincia de Cañaribamba y cuatro en la parte central de Tomebamba. Por lo demás, todos eran residentes de las comunidades encuestadas, quechuahablantes y, sobre todo, con obligación de saber las tradiciones religiosas de sus feligreses. La ausencia de un mito de origen, en la misma región señalada por los informantes cuzqueños, socava la credibilidad de su atribución.

Las *Relaciones Geográficas de Indias* son una colección de documentos escritos en respuesta a cuestionarios preparados por el Consejo de Indias. En 1577, el Consejo envió al Corregidor de Cuenca un cuestionario con 37 preguntas amplias, requiriendo información acerca de la historia, geografía, recursos naturales, clima, comercio y población de cada sector del Corregimiento. En conjunto, estos informes, referidos como la Relación de Cuenca, abarcaron todo el territorio cañari de *circa* 1582, desde Chunchi y Alausí en el norte, a Paute y San Bartolomé hacia el este y a Cañaribamba y Pacaybamba (Girón) en el sudoeste. En el centro, los informes de Cuenca y Azogues *sensu lato* fueron elaborados con mucho detalle.

El ítem número 14 del cuestionario trataba de averiguar sobre la situación cañari, antes y después de la intervención inca. En lo que se refiere a su religión, todos los informes señalaban que los cañaris veneraban a entes naturales y celestiales como árboles, piedras, cerros, precipicios, lagunas, el sol y la luna. Igualmente, todos los entrevistados manifestaron que los incas les habían enseñado el culto al sol.

Las doctrinas de Pacaybamba y Cañaribamba estaban en el distrito que los incas llamaban Cañaribamba, en la margen derecha del río Jubones. El P. Pedro Arias Dávila, a la sazón doctrinero de Pacaybamba, informó que los cañaris adoraban al sol, la luna, las lagunas y los cerros (1992: 391-392). Y, en cuanto a accidentes topográficos importantes de la comarca, señaló que en algún tiempo hubo una laguna cercana llamada Leoquina, que quería decir laguna de la culebra en el idioma cañari, donde una culebra se había sumergido y quedado escondida.<sup>4</sup> Describió también otra laguna, o más bien un ojo de agua refrescante donde acostumbraba bañarse el inca, en razón de la extraña propiedad del agua que causaba mucha alegría y la sensación de estar bailando, peculiaridad que el mismo Padre había comprobado personalmente (1992: 393). No hay duda de que Arias

---

4 Federico González Suárez inventó otro mito de origen en el que los cañaris descendieron de una culebra que se escondió en una laguna (1964 [1890]). Al parecer, se inspiró en estas líneas del Padre Arias Dávila, a pesar de que este no habla nada de orígenes. Sin fundamento alguno, González Suárez puso culebras progenitoras en las lagunas de Ayllón (Sigsig), Busa o Leoquina (San Fernando) y Culebrillas (Cañar). Y, desde entonces, el cuento se ha repetido y ampliado tanto, sin cuestionar su fuente, que ahora se ha convertido en hito que orienta investigaciones arqueológicas (Ugalde Mora y Yépez Noboa 2011) y tratados filosóficos (Chacón Zhapán 2005, Burgos 2002). Lamentablemente, ninguno de estos estudios presenta evidencia alguna de un culto a las culebras entre los cañaris.

Dávila conocía bien la geografía cultural de su doctrina y, de haber existido en la comarca un hito tan importante como una montaña llamada Guacayñán que era el hito primordial de un mito de origen cañari, lo hubiera ciertamente incluido en su informe. Pues no lo hizo.

El Padre Juan Gómez era doctrinero de Cañaribamba. Según su informe, los cañaris veneraban a los cielos y a ciertos cerros llamados “pucarais” (1992: 397).<sup>5</sup> Pucarais podría referirse a la multitud de cerros terraplenados esparcidos en todo el territorio cañari. El cerro Shalshapa, por ejemplo, se levanta inmediatamente al lado sur del asiento de Cañaribamba; es aplanado en la cima y tiene terrazas escalonadas en sus faldas. Al oeste del asiento y visible desde más arriba, está el cerro Pucará, con terracería extensiva y restos de ocupaciones cañaris e incas (Almeida y Montes 1981). Curiosamente, de mitos de origen o cerros Guacayñán, el Padre Gómez no supo decir nada. Por cierto, existen cientos de cerros modificados en todo el territorio, y es posible que los cañaris veneraran a algunos de ellos. Sin embargo, por su ubicuidad, ninguno sería el punto de origen de toda la nación.

El Padre Gómez mencionó también que había un cacique llamado Oyañe a quien le regalaban camisetas coloradas y plumas de guacamaya, muy estimadas por los cañaris y utilizadas en sus fiestas (1992: 397). Las plumas de guacamaya hacen eco a la versión del mito de Molina, que justamente señaló el aprecio de los cañaris por las guacamayas y el uso de sus plumas en las fiestas (1989: 56).<sup>6</sup> Llama la atención la concordancia exacta sobre este punto entre Molina y Gómez. Aunque el sacerdote no dio más datos que sustentaran el mito de Molina, es posible que el informante del cronista tuviera raíces en Cañaribamba, circunstancia que le hubiera permitido mencionar el detalle de las plumas.<sup>7</sup> Si consideramos que, aun

5 *Pucara* es palabra quechua para *fortaleza* o *atalaya*, que podría incluir cerros fortificados. Los españoles generalizaron el sentido del término para aplicarlo a cualquier elevación estratégica o modificada en tiempos precolombinos. Los cañaris adoptaron el uso para comunicar con los españoles en quechua, el segundo idioma de ambos.

6 Guacamayo es una palabra taína, idioma de los habitantes de las islas Antillas a la llegada de los españoles. Molina explicó que en quechua el ave se llamaba *aguaque* o *torito*, dando a entender que su informante lo llamó así. El P. Gómez no dijo qué palabra usó su informante, solo dio la prestada al español. El idioma cañari seguramente tuvo un nombre para las aves de plumaje colorido, pero los informantes, por lo visto, no lo mencionaron. Dos especies de guacamayo habitan las estribaciones occidentales andinas del Ecuador: el guacamayo verde mayor y el guacamayo frenticastaño (Ridgely y Greenfield 2001: 184-185). Ambas tienen plumas rojizas en la cola.

7 Alguna evidencia del grupo *mitma* cañari procedente de Cañaribamba y asentado en el Cuzco en 1655, se encuentra en un documento copiado por John H. Rowe en el Archivo Departamental del Cuzco. El documento incluye una lista de los tributarios de siete ayllus cañaris residentes en la parroquia Santa Ana. Uno de los ayllus se llamaba “haton gañal”. Al Padre Gómez le contaron que, antes de los incas, Cañaribamba se llamaba Gañul o Ganielbamba (1992: 394). “Gañal” es el nombre vernáculo del arbusto o árbol *Oreocallis grandiflora* (Lam), también identificado como *Embothrium grandiflorum* (Lam), común en las zonas altas del territorio cañari. Aunque sea tenue, gañal nos da una conexión entre los cañaris del barrio Santa Ana del Cuzco y el sector de Cañaribamba en su país de origen.

en 1582, los habitantes de Cañaribamba seguían recordando el sentido sagrado de las guacamayas, entonces es probable que los *mitma* enviados al Cuzco cien años antes, o los guerreros aliados de los conquistadores españoles en los años 1530, conocían también esa tradición. El informante de Molina habría puesto a las guacamayas con tocado y atuendos típicos de los cañaris para dar un toque de autenticidad al cuento tan discordante con su supuesta fuente.

Pedro Cieza de León pasó por el territorio cañari, entre julio y septiembre de 1547, con la milicia encargada de terminar con la rebelión de Gonzalo Pizarro en el Perú. Estaban apurados, y Cieza no tuvo mucho tiempo de investigar el entorno. No obstante, es admirable el cúmulo de información registrada en tan corta travesía y con tanto grupo étnico visitado. Con los datos adquiridos en el terreno y la información adicional que logró recolectar después del término de su servicio militar en 1548, escribió en Sevilla su famosa *Crónica del Perú* en cuatro tomos, terminada en 1553.

Su descripción de los cañaris es la más completa y confiable que tenemos. Describió en detalle su apariencia, vestido, peinado, división de trabajo por género, estructuras habitacionales, organización política y demografía. Por lo general, sus comentarios eran breves y a veces superficiales, pero fueron posteriormente corroborados por otros cronistas de la talla de Garcilaso de la Vega, Morúa y Betanzos. De su religión, dijo que adoraban al sol “como los pasados”, posiblemente una referencia a la influencia inca, añadiendo que, antes de la invasión inca, veneraban a los árboles, las piedras, la luna y otras cosas que el diablo les había enseñado (2005: 127). En su paso por el territorio pudo constatar que los cañaris se habían convertido en cristianos y asistían a misa y que sus antiguos templos habían dejado de existir (2005: 132).

Como cronista, Cieza se esmeró en retratar el carácter de cada pueblo que visitaba. En el territorio cañari describió los paisajes, la vegetación, la vida silvestre y el ambiente en general, con oportunas anotaciones históricas. Hizo referencia a Tomebamba, Cañaribamba, Hatun Cañar y Las Piedras, entre muchos aposentos y depósitos que vio mientras andaba por el Camino Real.

Hay una que otra discrepancia geográfica explicable por su rápido desplazamiento por la región y que de ninguna manera disminuye la perspicacia de sus observaciones ni la avidez de su empeño. Por ejemplo, confundió la ubicación de Cañaribamba, situándola antes y después de Tomebamba en dos referencias distintas (2005: 127, 163), seguramente porque el Camino Real bordeaba solamente el lado oriental de Cañaribamba, lo que impidió que Cieza fijara con más precisión la posición de este asentamiento respecto a la de Tomebamba. De paso, al salir de tierra cañari, tomó nota, al este de su camino, de una montaña cuya vertiente estaba poblada y discurría hacia el Marañón (2005: 163). Detalles así, no muy relevantes, agrandan la omisión en su crónica de la montaña sagrada de Guacayñán. ¿Cómo

pudo haber ignorado el hito principal de la cultura cañari, más aún si, en 1571, los habitantes seguían mencionándolo, como dijo Sarmiento? Parece inexplicable que Cieza, con su curiosidad “insaciable” y sus noticias “fidedignas” (Estrada Ycaza 1987: 132), haya desconocido el mito de origen y la montaña de los acontecimientos. A no ser que esta no hubiera existido.

### **Conclusión**

En este ensayo se propone que el mito de origen de los cañaris fue inventado, en dos versiones, por informantes cañaris de los asentamientos *mitma* que existían alrededor del Cuzco. El motivo de la creación, a principios de la década de 1570, fue la comisión a Pedro Sarmiento de Gamboa de escribir la historia de los incas. Para cumplir su encargo, el cronista se basó en testimonios de informantes nativos, entre descendientes incas y de otros grupos étnicos, con el fin de contrastar la información recopilada. Los cañaris se destacaban entre la población indígena por ser gregarios y profundamente antiincas. Comunidades de *mitma* cañaris vivían en Huamanga, Yucay y el Cuzco, donde Sarmiento concentró sus investigaciones. Y con la misma pregunta sobre el diluvio justiciero que había planteado a sus interlocutores incas, solicitó la confesión fundacional de los cañaris.

Para armar su cuento, los informantes cañaris apelaron a sus conocimientos de la Biblia, de la cultura inca, de las expectativas de Sarmiento y de la situación política general y de su grupo. Al final, su mito incluyó el diluvio y el origen étnico solicitados, y se cumplió su propósito como respuesta adecuada y como imagen favorable de su grupo. Por supuesto, los españoles lo tacharon de herejía, pero eso era inevitable.

Cuando las circunstancias cambiaron –fin de encuestas, desaparición de los incas, establecimiento de la iglesia católica y la colonia– nadie volvió a mencionar el mito cañari. Ya no hacía falta pruebas de su mentalidad diabólica para justificar la represión de religiones nativas. Y después de la reproducción del mito por Cobo, a mediados del siglo XVII, desapareció de la mitología andina, hasta hace poco.

En el siglo XXI, nuevas ocasiones y propósitos han surgido para resucitar el cuento de Guacayñán. Estos motivos tienen que ver con políticas de identidad, la construcción de grupos étnicos, *marketing* de imágenes y la promoción del turismo. Ahora, el mito y sus elementos han sido rescatados y sometidos a nuevas interpretaciones (véase “La leyenda de los cañaris y las diosas guacamayas”, *El Mercurio*, 1 de agosto de 2017, 4B).

Las tradiciones inventadas son materia prima de todas las identidades. Desde la década de 1470, los cañaris se han visto obligados a definirse frente a invasores hegemónicos. Han recibido mareas de inmigrantes, tanto nativos como europeos; han aprendido otros idiomas, costumbres y religiones; han sido

catalogados como indios y forzados a conformarse con el puesto designado; han ingeniado instituciones e ideas que niegan las imposiciones y afirman una identidad propia. Esa identidad se actualiza día a día y, por más que evoque imágenes del pasado, como por ejemplo *pachamama* o *inti raymi*, se encaja directamente con la modernidad.

Efectivamente, las identidades indígenas actuales reflejan y contribuyen a una mejoría en los términos de participación en la sociedad mayoritaria y, en este sentido, la renovación de símbolos anacrónicos vale la pena. En el caso de los cañaris, estos se han constituido en un grupo dinámico y colorido que integra reinas de belleza (*ñusta*), curanderos y sabios (*yachaq*), música y bailes panandinos y ofrendas para todos los gustos (maíz y conchas para espíritus andinos, pan y bebida fermentada para los cristianos, frutas y flores para el panteón hindú). Festejan un creciente calendario inca con más *raymi* que el imperio jamás auspició, además de numerosos santos, vírgenes y fechas bíblicas (véase, por ejemplo, “Con música y danza celebran el Intiraymi”, *El Mercurio*, 19 de junio de 2017, 8B).

El único inconveniente con esta construcción es la equivocada y decepcionante imagen proyectada sobre la antigua cultura cañari. Tanto la identidad “cañari” como el mito fundacional propagan imágenes fabricadas por sus conquistadores incas y españoles. Invocan, por un lado, una sociedad patriarcal, monoteísta, temerosa y penitente ante el todopoderoso, ordenada según preceptos incas (seis linajes, dos mitades) o judeocristianos (diez linajes, una montaña divina como su principio) y, por otro, recubren la maqueta con el revestimiento inca de su lengua y sus conceptos.

La información disponible sobre los cañaris contradice todas estas atribuciones. En relaciones de género, las mujeres cañaris hacían trabajo pesado y determinaban sus relaciones con los hombres, según Cieza de León (2005: 131). El desequilibrio demográfico habría incidido en su comportamiento, con veinte veces más mujeres que hombres según el cálculo de Cieza, pero, por lo menos, las bases culturales deberían haber existido antes. En general, donde las mujeres controlan su producción, controlan sus vidas.

En cuanto a la soberanía, las comunidades cañaris defendían su autonomía contra cualquier imposición y no se sometían a nadie, a menos que sea su propio curaca. Peleaban continuamente entre comunidades vecinas para ratificar su total independencia y disminuir, si fuera posible, el patrimonio ajeno. Debido a su militante insubordinación, no lograron unirse para enfrentar al ejército inca, a pesar de su rechazo universal. Según Montesinos [1642] (Hyland 2008: 201), el cacique Duma de Sigsig consiguió el apoyo de tres caciques, de Macas, Quizna y Pomallacta, para defender el territorio. Dieron fuerte oposición a las tropas incas durante meses, pero sus coterráneos nunca se sumaron a la campaña. Duma comprendió que era inútil continuar y dio un giro radical en su trato con los incas

al recibirlos con total hospitalidad. Los cañaris recurrieron a esta táctica muchas veces como un medio alternativo de preservar su integridad política, aun cuando eran vencidos.

En cuanto al apego a la cultura y sociedad incas, los cañaris trataron de subvertir, socavar y acabar con el poder inca, desde su llegada hasta su desvanecimiento bajo los españoles (véase Crespo Toral 2003, Arana Bustamante 2009, Oberem y Hartman 1979). Para realizar este anhelo, dieron la bienvenida a Pizarro en Tumbes, como consta en la biografía de Francisco Chilche.

En cuanto a su temor y amor por Dios, los cañaris admiraban elementos visibles en el entorno natural. Abstracciones como Dios, el universo, la creación y castigos divinos no figuraban en su concepción del mundo, al menos en las tradiciones orales e iconográficas que dejaron. No hay señas que temían a nada. Se enfrentaron con dos imperios muchísimo más poderosos que ellos, pero no se amilanaron. Buscaron maneras sutiles de perseverar y hasta prosperar en condiciones adversas.

Con estos antecedentes, es inconcebible que los cañaris se hubieran suscrito a una historia de figuras incas y moralejas cristianas. Tres siglos después de la invasión inca, mantenían aún su carácter de insubordinados y conflictivos. En 1765, el Corregidor de Cuenca, Joaquín de Merisalde y Santisteban, observó que los indios de Taday y Pendeleg (Pindilig), igual que los de Cañaribamba, “se acreditan valientes”, prohibiendo la presencia de gente blanca en sus pueblos, por evitar la ruina que infligen (1960: 48). Tenían “especial valentía para mantenerse solos” (1960: 63).

En resumen, el mito presentado de manera fraudulenta como cañari, ilumina la coyuntura política de la década de 1570 en el Perú, pero distorsiona el conocimiento de sus supuestos creadores. Un abigarrado grupo de académicos, líderes comunitarios, promotores turísticos y burócratas, conspira en la construcción de un holograma folklórico, ignorando al mismo tiempo el testimonio del paisaje, de las crónicas y de los archivos coloniales. Sería preferible resucitar nombres, vocabularios, fiestas, modas, actitudes inconformistas e iconoclastas, desafiantes y pragmáticas, que se asoman, enigmáticos, por las fisuras del desconocimiento general de los cañaris. De esta manera, se acordaría respeto a la cultura cañari, reconociendo su individualidad y superando las narrativas de sus conquistadores y su asimilación a “lo andino”. El mito revela la voluntad con que aceptamos las historias hechas a medida, en detrimento de nuestra capacidad de discernir.

## Anexo 1

Extracto del Capítulo VI, “Fábula del origen de estos barbaros indios del Perú según sus opiniones ciegas”, *Historia de los Incas (Segunda parte de la Historia Llamada Índica)*, por Pedro Sarmiento de Gamboa 1965 [1572]. Madrid: Ediciones Atlas, 207-208.

Dicen que en el tiempo del diluvio uñu pachacuti, en la provincia de Quito, en un pueblo llamado Tumibamba, estaba un cerro llamado Guasano, y, hoy lo muestran los naturales de aquella tierra. En este cerro se subieron dos hombres Cañares, llamados Ataorupagui y el otro Cusicayo. Y como las aguas iban creciendo, el monte iba nadando y sobreaguando de tal manera, que nunca fue cubierto de las aguas del diluvio. Y así los dos Cañares escaparon. Los cuales dos, que hermanos eran, después que el diluvio cesó y las aguas bajaron, sembraron. Y como un día hubiesen ido a trabajar, cuando a la tarde volviesen a su choza, hallaron en ella unos panecitos y un cántaro de chicha, que es brebaje que en esta tierra se usa en lugar de vino, hecho de maíz cocido con agua; y no supieron quién se lo había traído. Y por ello dieron gracias al Hacedor y comieron y bebieron de aquella provisión. Y otro día les fue enviada la misma ración. Y como se maravillasen de este misterio, codiciosos de saber quién les traía aquel refrigerio, escondiéronse un día, para espiar quién les traía aquel manjar. Y estando aguardando, vieron venir dos mujeres Cañares, y guisáronles la comida y pusieronla dónde solían. Y queriéndose ir, los hombres las quisieron prender; mas ellas se descabulleron de ellos y se escaparon. Y los Cañares, entendiendo el yerro que habían hecho en alborotar a quien tanto bien les hacía, quedaron tristes, y pidiendo al Viracocha perdón de su yerro, le rogaron que les tornase a enviar aquellas mujeres a darles el mantenimiento que solían. Y el Hacedor se lo concedió, y tornando otra vez las mujeres, dijeron a los Cañares: el Hacedor ha tenido por bien de que tornemos a vosotros, porque no os muráis de hambre. Y les hacían de comer y servían. Y tomando amistad las mujeres con los hermanos Cañares, el uno de ellos hubo ayuntamiento con la una de las mujeres. Y como el mayor se ahogase en una laguna, que allí cerca estaba, el que quedó vivo se casó con la una y a la otra tuvo por su manceba. En las cuales hubo diez hijos de los cuales hizo dos parcialidades de a cinco, y poblándolos llamó a la una parte Hanansaya, que es lo mismo que decir bando de arriba, y al otro Hurinsaya, que significa el bando de abajo. Y de aquellos se procrearon todos los Cañares que ahora son.

## Anexo 2

Extracto de *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas, ritos, bailes, adornos*, de Cristóbal de Albornoz. En: “Los sistemas religiosos norandinos y las fuentes documentales. Siglo XVI”, Cristóbal Landázuri N., 1993, *Memoria* 3, Quito: MARKA, 275-336.

### Provincia de Tomebamba

Guasaynan guaca prencipal de todos los yndios Hurin Anansayas es un cerro alto de donde dizen prosceden todos los cañares y donde dizen huyeron del diluvio y otras supresticiones que tienen en el dicho cerro.

Puna guaca prencipal de los yndios cañares hurinsayas es un cerro alto de piedra que así mismo dizen creció en tiempo del diluvio.

Mollotero guaca muy prencipal de los dichos cañares es un cerro muy grande donde puso Topa Ynga Yupanqui mucha suma de guacas de muchos nombres.

### Provincia de Puruay

Tucapuc es un cerro de los dichos de Puruay junto al pueblo de Puruay.

Puna es guaca de los Puruaes está junto al pueblo de Pomallata.

Mudlagardai guaca de los yndios cañares es una piedra questa junto al pueblo de Huyassi.

Revissi guaca de los yndios del ayllu de Anuñuc es un cerro grande a donde están unas piedras junto al pueblo dicho Anuñoc.

Guila guaca de los dichos anansayas del ayllu de Cavansibi es un cerro grande son piedras junto al pueblo de Cavansibe.

Visiguiuma es guaca de los yndios cañares del ayllu Paycara es un cerro grande [hay] en el unas piedras junto al pueblo de Anuñoc.

Barasuybira guaca de los cañares del ayllu de Guayllasi es una piedra questa en el cerro Barasusbin junto al pueblo de guallas.

Capatone guaca de los yndios Anansayas cañares del ayllu de Llevin ques un cerro y en el unas piedras junto al pueblo de Xuque.

Saysapa guaca de los dichos yndios Anansayas cañares del ayllu Saysapa es un cerro junto al pueblo que se llama Sayunpa.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBORNOZ, Cristóbal de  
1993 [1584] *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas, ritos, bailes, adornos*. En: “Los sistemas religiosos norandinos y las fuentes documentales. Siglo XVI”, Cristóbal Landázuri N., 1993, *Memoria* 3, Quito: MARKA, 275-336.
- ALCINA FRANCH, José  
1986 “Los indios cañaris de la sierra sur del Ecuador”. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 6, 141-188.
- ALMEIDA D., Napoleón y Ángel MONTES DEL C.  
1981 “Pucará: informe arqueológico”. *Pucará* 5, 107-138.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis  
2009 “Un incidente en la vida de Francisco Chilche, kuraka del valle de Yucay (1555)”. *Investigaciones Sociales* 13(2), 171-186.
- ARIAS DÁVILA, Pedro  
1992 [1582] “(Pacaybamba o Leoquina), relación de Cuenca”. En: Pilar Ponce Leiva (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito. Siglo XVI-XIX*. Quito: MARKA y Abya Yala, 390-394.
- BURGOS GUEVARA, Hugo  
2002 *Los santuarios de Tomebamba: modelo de geografía sagrada en torno a Pumapungo*. Cuenca: Banco Central del Ecuador.
- CABELLO VALBOA, Miguel  
1951 [1586] *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, Instituto de Etnología.

- CICALA, Mario, S. J.  
1994 [1771] *Descripción histórico-topográfica de la provincia de Quito de la Compañía de Jesús*. Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit. Quito: Instituto Geográfico Militar.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro  
2005 [1553] *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- CHACÓN ZHAPÁN, Juan  
2005 *Guacha Opari Pampa. Plaza donde se origina la gente cañari. Paucarbamba, Llanura florida. Ensayo en torno a la matriz cañari de Cuenca*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay.
- COBO, Bernabé  
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo. Obras del P. Bernabé Cobo, 2 tomos*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas.
- CRESPO TORAL, Hernán  
2003 “Desde la penumbra. Un retrato del exilio o la presencia de los cañaris en el Cusco”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, 277-290.
- EL MERCURIO  
2017 “Con música y danza celebran el Intiraymi”, 19 de junio, 8B.  
2017 “La leyenda de los cañaris y las diosas guacamayas”, 1 de agosto, 4B.
- ESPINOSA, Carlos  
2003 “Entre Noé, Santa Elena y Manco Capac: la temporalidad y espacios de Anello Oliva”. *Revista Andina* 36, 83-106.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar  
1988 “Los chachapoyas y cañares de Chiara (Huamanga), aliados de España”. En: *Etnohistoria ecuatoriana. Estudios y documentos*. Quito: Abya Yala, 321-343.
- ESTRADA YCAZA, Julio  
1987 *Andanzas de Cieza por tierras americanas*. Guayaquil: Banco Central del Ecuador y Archivo Histórico del Guayas.
- GAVIRIA, Martín de  
1992 [1582] “Santo Domingo de Chunchi, relación de Cuenca”. En: Pilar Ponce Leiva (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito. Siglo XVI-XIX*. Quito: MARKA y Abya Yala, 400-403.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico  
1964 [1890] *Historia general de la República del Ecuador*. Quito: Eifel.  
1922 [1878] *Estudio histórico sobre los cañaris antiguos habitantes de la provincia del Azuay, en la República del Ecuador*. Cuenca: Universidad de Cuenca.

GLOSAS CRONIQUEENSES

- s/f Cristóbal de Albornoz, biografía, obra e influencias. Proyecto Glosas Croniqueenses de Lydia Fossa. <<http://glosascroniqueenses.pucp.edu.pe/?q=introalbornoz>>.
- GÓMEZ, Juan  
1992 [1582] “Cañaribamba, relación de Cuenca”. En: Pilar Ponce Leiva, (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito. Siglo XVI-XIX*. Quito: MARKA y Abya Yala, 394-400.
- HAMILTON, Roland  
1979 “Introduction: Father Cobo and his Historia”. En: Roland Hamilton (trans. y ed.), *History of the Inca Empire*. Austin: University of Texas Press, xiii-xvi.  
1990 “Introduction: Father Cobo and the Incas”. En: Roland Hamilton (trans. y ed.), *Inca Religion and Customs, by Father Bernabé Cobo*. Austin: University of Texas Press, xi-xx.
- HIRSCHKIND, Lynn  
1995 “History of the Indian Population of Cañar”. *Colonial Latin American Historical Review* 4(3), 311-342.
- HOWARD, Rosaleen  
2010 “‘Why Do They Steal Our Phonemes?’ Inventing the Survival of the Cañari Language (Ecuador)”. En: Eithne B. Carlin y Simon van de Kerke (eds.), *Linguistics and Archaeology in the Americas. The Historization of Language and Society*. Leiden y Boston: Brill, 123-145.
- HYLAND, Sabine  
2008 *El manuscrito de Quito. Una historia inca preservada por Fernando de Montesinos*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, MARKA, St. Norbert College Press.
- ITALIANO, Hernando  
1992 [1582] “Alusi, relación de Cuenca”. En: Pilar Ponce Leiva (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito. Siglo XVI-XIX*. Quito: MARKA y Abya Yala, 404-406.
- JULIEN, Catherine  
2000 *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.
- LANDÁZURI N., Cristóbal  
1993 “Los sistemas religiosos norandinos y las fuentes documentales. Siglo XVI”. *Memoria* 3, 275-336.
- LEVILLIER, Roberto  
1940 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador, su vida, su obra (1515-1582)*. Buenos Aires: ESPASA-CALPE, S. A. 3 vols.  
1956 *Los incas*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

- MARTINEZ BORRERO, Juan  
1993 "La religión en el área cañari. Una aproximación a partir de las 'Relaciones geográficas de indias' y de la 'Leyenda de las luacamayas'". *Universidad Verdad* 12, 45-56.
- MERISALDE Y SANTISTEBAN, Joaquín  
1960 [1765] "Relación histórica, política y moral de la ciudad de Cuenca, población y hermosura de su provincia". En: Víctor Manuel Alborno (comp.), *Cuenca a través de cuatro siglos*, Tomo 2. Cuenca: Dirección de Publicaciones Municipales, 17-100.
- MILLONES, Luis  
2015 "Del mesianismo andino del siglo XVI a la revolución informática: El Taki Onqoy". *Perspectivas Latinoamericanas* 12, 118-136.
- MIÑO GRIJALVA, Manuel  
1977 *Los cañaris en el Perú, una aproximación etnohistórica*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- MOLINA, Cristóbal de  
1989 [1576] "Relación de las fábulas y ritos de los incas". En: Enrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*. Madrid: Historia 16, 5-134.
- MORÚA, Martín de  
1946 [1605] *Historia del origen y genealogía de los reyes incas del Perú*. Constantino Bayle (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- OBEREM, Udo y Roswith HARTMANN  
1979 "Indios cañaris de la sierra sur del Ecuador en el Cuzco del siglo XVI". *Revista de la Universidad Complutense* 28(117), 373-390.
- POLONI-SIMARD, Jacques  
2006 *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito y Lima: Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- RIDGELY, Robert y Paul J. GREENFIELD  
2001 *The Birds of Ecuador. Field Guide*. London: Christopher Helm.
- ROWE, John H.  
1957 "The Incas Under Spanish Colonial Institutions". *Hispanic American Historical Review* 37, 155-199.  
1979 "Forward". En: Rowland Hamilton (trans. y ed.), *History of the Inca Empire*. Austin: University of Texas Press, ix-xi.  
1981 "Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco". *Histórica* V (2), 209-261.  
1990<sup>a</sup> "El plano más antiguo del Cusco. Dos parroquias de la ciudad vistas en 1643". *Histórica* XIV(2), 367-377.

- 1990b "Forward". En: Rowland Hamilton (trans. y ed.), *Inca Religion and Customs, by Father Bernabé Cobo*. Austin: University of Texas Press, vii-ix.
- SALAZAR, Ernesto  
2004 "Cuenca y su región: en busca del tiempo perdido". En: *Cuenca Santa Ana de las Aguas*. Quito: Librimundi, 18-85.
- SALOMON, Frank  
1991 "Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript". En: Frank Salomon y George Urioste (eds.), *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, 1-40.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro  
1965 [1572] *Historia de los incas (segunda parte de la historia llamada indica)*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 135. Madrid: Ediciones Atlas, 193-279.  
1999 [1572] *History of the Incas*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
- STERN, Steve J.  
1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of the Spanish Conquest. Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- UGALDE MORA, María Fernanda y Alden YÉPEZ NOBOA  
2011 *Investigaciones arqueológicas en Azuay y Morona Santiago*. Cuenca: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- URBANO, Henrique  
2008 Relación de las fábulas y ritos de los incas. Introducción a la vida y obra de Cristóbal de Molina. <[fundación-urbano.blogspot.com/2008/09/relacin-de-las-fabulas-y-ritos-de-los-html](http://fundación-urbano.blogspot.com/2008/09/relacin-de-las-fabulas-y-ritos-de-los-html)>.
- VELASCO, Juan  
1977-79 *Historia del reino de Quito en la América meridional*, 3 tomos. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.



# Etnonimia wichí: cien hipótesis para mil y un nombres

Rodrigo Montani<sup>1\*</sup> e Isabelle Combès<sup>2\*\*</sup>

## *Resumen*

El artículo rastrea los diversos nombres que sirvieron para designar a los wichís y weenhayek del Chaco central argentino y boliviano, desde el s. XVII hasta la actualidad. A medida que avanza la conquista y colonización del área, estos nombres pasan de términos vagos, genéricos y multiétnicos a nombres que refieren a un único complejo etnolingüístico y, finalmente, a sectores relativamente grandes de ese “complejo”. Se muestra que el uso de “wichí” y “weenhayek” para designar, respectivamente, a los grupos argentinos y bolivianos es bastante reciente: donde existían un “complejo étnico” y un “*continuum* lingüístico”, las organizaciones religiosas y los antropólogos identificaron “pueblos” y “lenguas”, y luego la aca-

---

1 \* Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR, CONICET & Museo de Antropología, FFyH, UNC) y Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA). [rm\\_montani@yahoo.com.ar](mailto:rm_montani@yahoo.com.ar)

2 \*\* Instituto Francés de Estudios Andinos (UMIFRE 17 MAEDI/CNRS USR 3337 - América Latina) y Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA). [kunhati@gmail.com](mailto:kunhati@gmail.com)

demia, las ONG y los Estados consagran, anquilosan y difunden estas etiquetas como etnónimos.

Palabras clave: wichí, weenhayek, mataco, mataguayo, gentilicios, indígenas del Gran Chaco

### *Abstract*

The paper tracks several names that designated the Wichí and Weenhayek of the Argentinian and Bolivian Chaco since the 17th century. With the conquest and colonization of the region, these vague, generic and multi-ethnic labels gradually started to designate certain ethnolinguistic complexes, and even relatively vast portions of those complexes. The paper shows that the use of “Wichí” and “Weenhayek” to name, respectively, Argentina and Bolivia groups is quite recent: where there was only an ethnic complex and a linguistic continuum, religious organizations and anthropologists identified “nations” and “languages”, and then the agendas of academy, NGOs and the State spread the use of these labels as ethnonyms.

Keywords: Wichi, Weenhayek, Matako, Mataguayo, ethnonyms, Gran Chaco peoples.

Los wichís (*wichi*) de la Argentina y los weenhayek (*w'enhayek*) de Bolivia son pueblos indígenas que habitan la porción semiárida del Chaco central,<sup>3</sup> o sea, la franja de tierra comprendida entre los ríos Pilcomayo (al norte) y Bermejo (al sur), desde las últimas estribaciones de los Andes hasta aproximadamente el meridiano O 60°. Su lengua pertenece a la familia lingüística mataco-mataguaya, junto con los idiomas chorote, nivaclé y macá (Fabre 2016).

Para antropólogos y lingüistas, los wichís argentinos, los weenhayek bolivianos y los güisnayes que vivían en la margen paraguaya del Pilcomayo medio hasta la guerra del Chaco (1932-1935) son todos la misma gente y hablan variedades (dialectos) de la misma lengua, que es un *continuum* geolectal. Sin embargo, en las últimas décadas, como consecuencia de la interacción con las iglesias, las organizaciones no gubernamentales y los Estados, “weenhayek” y “wichí” aparecen

---

3 Mientras los weenhayek parecen estar siguiendo el acuerdo ortográfico que desde hace dos décadas impulsan los suecos (Claesson 2008), los wichís se pliegan poco a poco al acuerdo que desde 1998 vienen estimulando los anglicanos (Lunt 2016). Para simplificar la lectura de lo que en rigor es una sola lengua, en este trabajo homogeneizamos todos los términos wichís/weenhayek a la ortografía anglicana. Si por algún motivo la palabra aparece en otra grafía, la entrecomillamos: p. ej., “weenhayek” es la notación “sueca” de lo que en el sistema anglicano se escribe *w'enhayek* y que la Constitución Política boliviana de 2009 (art. 5, inciso II) registra como “weenhayek”, sin apóstrofo inicial.

cada vez más como los nombres de dos grupos étnicos, dos pueblos distintos –uno de Bolivia, otro de la Argentina– que comparten el mismo sustrato etnolingüístico.

Con todo, la situación no es muy nítida. Primero, porque también viven weenhayek en la Argentina, por ejemplo, en el Pilcomayo formoseño (los ex “güisnayes”) y en Embarcación (*w’enhayek* que migraron desde Bolivia).<sup>4</sup> Segundo, porque el nombre de aquellos “güisnayes” (y variantes) es, a todas luces, otra grafía de *w’enhayey* (o “*weenhayey*”), plural de *w’enhayek*.<sup>5</sup> Tercero, porque el uso tanto de “wichí” como de “weenhayek” como etnónimos autodenominativos es relativamente nuevo (más aún en el caso de weenhayek), y estos etnónimos apenas se remontan al siglo XX. Antes, todos ellos eran conocidos mayoritariamente por la sociedad occidental como “matacos”, un término que en el “área de fricción interétnica” estuvo y está cargado con un fuerte matiz peyorativo.<sup>6</sup> Otro nombre aplicado en el siglo XIX y parte del XX al conjunto boliviano fue “noctenes”. Finalmente, la etnonimia wichí/weenhayek es compleja porque este juego de denominaciones e identificaciones cambiantes sigue vigente; por ejemplo, en las dos últimas décadas, un grupo de asentamientos wichís ubicados al este de Aguarray, provincia de Salta, empezó a reivindicar “su” nombre de parentela –*yofwis* o “*iogys*”<sup>7</sup> como nombre de un grupo étnico diferente a los wichís. La reivindicación de “*iogys*” como nombre de un pueblo independiente está íntimamente relacionada con la búsqueda de representatividad (y cargos a sueldo) en el Estado nacional y provincial. En 2013, por ejemplo, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) argentino aceptó reinscribir la personería jurídica de la comunidad de La Loma, hasta entonces inscripta como wichí, ahora como “*iogys*”.<sup>8</sup> Otras comunidades de la zona siguieron el mismo camino. En algunos contextos, los líderes *yofwis* aseguran que su grupo habla su propia lengua, distinta de la wichí; en los hechos, se trata de una variedad más del *continuum* dialectal wichí, totalmente comprensible para los hablantes de las variedades vecinas.

Determinar a qué unidades sociales concretas remiten los gentilicios, y particularmente esos que llamamos “etnónimos”, es un problema recurrente en las fuentes históricas sobre el Gran Chaco. El investigador tiene que enfrentarse con cientos de nombres y cientos de grafías para cada uno; algunos perduran a través

4 Dora Fernández com. pers.

5 Braunstein 1990, Fabre 2016: 90, Montani 2017: 21, 127, Palmer 2005: 132, entre otros.

6 P. ej., ya Niklison anotó que “al hablar con los cristianos se ofenden cuando estos les dicen Matacos, pues consideran despreciativa a esta designación. En tales circunstancias, precisados a nombrarse, dicen: ‘nosotros los paisanos o los indios’, pero nunca jamás nosotros los Matacos” (1917: 19).

7 Esta es aparentemente la ortografía de los propios *yofwis*. Palmer, excelente filólogo del wichí y buen conocedor de la zona, anota “*yohjwis*” y traduce por “compinches” (2005: 128, ver también Braunstein 1979, 1990, Montani 2017: 104).

8 <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=224435>.

de los siglos y otros no, otros incluso están mencionados una sola vez. A finales del siglo XVIII, los jesuitas expulsos ya daban cuenta del problema. Camaño apuntaba:

La multitud de estas naciones no es tanta cuanto fingen los geógrafos y historiadores poco sinceros, o ponderativos. Éstos suelen poner como nombres de diferentes Naciones los que no son sino nombres de distintas Tribus o Parcialidades pequeñas de una sola Nación [...] Sucede también que a una misma Nación le dieron los Españoles antiguos un nombre, y los más modernos otro; o los de una Provincia la llamaron con uno, y los de otra con otro nombre; o las Naciones confinantes que la conocen, le dan cada una un nombre distinto según su lengua; el historiador o geógrafo poco práctico de esas tierras, recoge todos esos nombres contando bajo cada uno una Nación distinta (Camaño 1955 [c. 1788]: 116-117).

En la misma dirección, Sánchez Labrador escribió: “No creo que las naciones eran tantas, cuantos nombres se leen estampados”, y dio un ejemplo de este proceso:

Será bien a dar a conocer la nación *Abipona*. Los infieles *tobas*, los *mocobís* y también los españoles los llaman en singular *callagaic*, en plural *callagayaica*; de aquí, alterado el nombre, los nombran los españoles *callagaes*. Los indios *guaicurus* –o *mbayas*– los nombran *comidi* y los *vilelas* y sus parcialidades, les tienen puesto el apellido de *luc-uanit* esto es ‘los que viven hacia abajo’. Esta diversidad de nombres alucinó a varios, haciéndoles creer que las naciones eran tantas cuantas los nombres (1769-72]: 44v-45).

Más allá de la existencia de diferentes nombres en distintas lenguas para nombrar al mismo grupo, el mayor problema reside tal vez en lo que apuntan tanto Camaño como Sánchez Labrador: los cronistas suelen confundir, dicen, las “naciones” y sus respectivas subdivisiones (“tribus”, “parcialidades”).

Pero ¿cuál es el criterio para identificar una “nación” o una “parcialidad”, una “tribu” o un “pueblo”? ¿Podemos acaso asumir que este criterio es el mismo para los europeos y para (todos) los indígenas? Más aún, ¿podemos asumir que estas etiquetas (“nación”, “parcialidad”, etc.) forman una jerarquía sistemática y estable (una parcialidad o tribu es siempre parte de una misma nación, un pueblo es siempre sinónimo de aldea y parte de una parcialidad, o a veces nación y pueblo son la misma cosa, etc.)?

Empezando por el mismísimo Colón, la tendencia de los europeos fue clasificar a los indígenas por su idioma (Whitehead 2002, Julien 2007), algo que los antropólogos todavía hacemos. Pero, aun así, existe confusión y los autores no siempre siguen los mismos criterios. Por ejemplo, en el caso de los zamucos del

Chaco boreal, la terminología jesuita no es muy clara cuando utiliza los términos “nación” y “parcialidad”. Algunos, basándose en la pertenencia a un mismo grupo lingüístico, hablan de una sola “nación” zamuca, compuesta por distintas “parcialidades” o “tribus”; otros hacen de estas “parcialidades” unas “naciones”. En este caso, además, el término “zamuco” reviste diversos significados según el contexto: puede nombrar a la lengua hablada, a un solo grupo (los “zamuco propiamente dichos”), al conjunto de grupos que hablan la misma lengua e incluso a un lugar, la misión de San Ignacio de Zamucos (Combès 2009).

Procesos etnonímicos similares ocurren en la historia y en el presente de los wichís y weenhayek, y serán el tema de estas páginas.

### 1. *Bandas, parentelas y nombres*

Al igual que toda la gente del Chaco y más allá, los antepasados de los actuales wichís (hablando en general, i.e., incluyendo a los weenhayek) fueron llamados con mil y un nombres en las fuentes históricas. Aquí es importante entender que intentar hacer corresponder los nombres que dan las antiguas crónicas con los de los grupos étnicos actuales es la manera más segura de no llegar a ninguna parte. Proceder de esta manera equivale, pues, a admitir, aunque sea implícitamente, que las etnias actuales siempre existieron como tales y que sus nombres (en general, “dados por otros”, no “propios”) expresaban esta realidad. En otros términos, implica aceptar que no solo la etnia existía, sino que era reconocida como un conjunto particular e identificable por los otros, ya sean otros indígenas, ya sean españoles.

Para el caso wichí –y en cierta medida para todos los chaqueños– este tema es más apremiante aún: no son pocos los antropólogos actuales que sostienen acertadamente como Braunstein (1993: 5, 2006: 148, 2009: 5) que la “etnia” es una abstracción cultural, sociológica o lingüística, que sería mejor reemplazar por el concepto de “complejo étnico”.

Los wichís estaban y están organizados en un entramado de redes de parentelas bilaterales extensas. Estas parentelas tienen nombres, de los que conocemos actualmente al menos 130.<sup>9</sup> De todos modos, como bien señala Palmer: “La información disponible es incompleta y, además, es en cierta medida arbitrario el intentar determinar la cantidad de parentelas wichí. Su número no es fijo, sino que fluctúa como resultado de contingencias históricas” (2005:125).

Estos nombres tienen o tenían una función subjetiva y otra gentilicia: la filiación bilateral pone a disposición del sujeto un pequeño conjunto de nombres

9 Revisamos los nombres que cita la bibliografía (Alvarsson 1988, Braunstein 1979, 1990, 1993, Montani 2017, Palmer 2005, Pérez Diez 1977, Viñas Urquiza 1974, entre otros) haciendo corresponder las diversas grafías y descartando los topónimos y los gentilicios “ecológicos” y “topológicos”; por eso no suman los 144 que cuenta Palmer (2005: 125).

de parentela, del cual elige uno siguiendo criterios estratégicos (fundamentalmente, la relevancia sociopolítica de uno de los nombres en el asentamiento que reside). La identificación subjetiva con un nombre de parentela, que puede cambiar con el tiempo, contribuye a la construcción del individuo como sujeto social. Pero la función que aquí más importa es la gentilicia: como recurso para la clasificación de grupos, estos nombres comienzan a operar precisamente donde termina el reconocimiento genealógico, designando a aquellos a quienes no puede aplicárseles un término de parentesco. Al combinar ambas funciones, los grupos que identifican estos nombres de parentela son “como espejismos que desaparecen a medida que uno se les aproxima” (Palmer 2005: 124). Dicho en términos sencillos: desde fuera y a lo lejos, los nombres identifican grupos supuestamente definidos y precisamente localizados; desde adentro, los grupos definidos por estos nombres se diluyen y dispersan: en una misma “banda” (en el pasado) o en un mismo asentamiento (en la actualidad) hay varios nombres de parentela representados, y un nombre está representado en diversas bandas o asentamientos. A esta relatividad antroponímica, hay que sumar la existencia de unos pocos nombres de parentela idénticos en sectores alejados del territorio wichí, de los que no se puede decir si provienen de un mismo origen común o no (Palmer 2005: 122).<sup>10</sup>

Se impone una aclaración. Distintos autores han visto los nombres de parentela como nombres de subgrupos sociopolíticos del conjunto etnolingüístico, antaño relativamente discretos y localizados (p. ej., “bandas”),<sup>11</sup> pero que se habrían mezclado y “deslocalizado” con los movimientos poblacionales que resultaron de la colonización del Chaco y la sedentarización de los wichís. En la “wichilogía”, el concepto más difundido de “banda” es el que responde al modelo de integración progresiva de las unidades sociopolíticas –“bandas” en una “tribu”, “tribus” en un “grupo étnico”– de José Braunstein (1983) que escribe:

A su vez, un número variable de estas unidades sociales [bandas] mantenía entre sí relaciones de alianza configurando las unidades sociales que pueden llamarse “pueblos”, “tribus” o “naciones”. A cada una de esas alianzas correspondió en la historia una normativa, una jefatura y un sistema de

10 Hasta la sedentarización masiva de las primeras décadas del siglo XX, los nombres de parentela eran cruciales en la dinámica de formación de agrupamientos sociales. Hoy, el sistema de redes de parentela sigue totalmente vigente, pero en algunas zonas los antiguos nombres parecen haber perdido mucha de su funcionalidad, pues su conocimiento es bastante relativo. P. ej., las nuevas generaciones nacidas y criadas en asentamientos periurbanos aseguran ya no conocer esos nombres.

11 Braunstein 1979, 1990, Métraux 1946: 233, Pérez Diez (1977) hablan de “familias”. Alvarsson (1988), por su parte, habla de “wikyi’-groups”. No debe creerse, pues, que en la “wichilogía” el concepto de “banda” tenga un significado unánime. Ni siquiera Alvarsson, que sigue el mencionado “modelo de integración progresiva de las unidades sociopolíticas”, lo usa como Braunstein.

control social independientes y los descendientes de sus integrantes poseen hasta hoy conciencia de una historia exclusiva en común. Las alianzas se expresaban en el intercambio matrimonial y de bienes, y en una convivencia regional que es la que posibilita esos intercambios. Cuando la movilidad no estaba aún restringida, las bandas se reunían periódicamente, en especial en la época de maduración del fruto del algarrobo. Durante los encuentros, se realizaban las bebidas ceremoniales en las que se actualizaban las alianzas y se establecía un consenso sobre la jerarquía de los líderes. Esos períodos de asociación daban lugar también a otras actividades sociales como los rituales de iniciación femenina y todo género de intercambios de presentes que, aunados al establecimiento de nuevos matrimonios, reforzaban los vínculos preexistentes. Vemos así que aunque la clasificación de los no indígenas considere a los “matacos” o “wichí” como “uno” de los grupos indígenas del Chaco, en realidad se trata un grupo con afinidades lingüísticas formado por varios pueblos o naciones (2006: 147).

Sin embargo, si bien es cierto que algunos nombres de parentela delimitaban (y delimitan) grupos más pequeños y espacialmente más circunscriptos que otros, el análisis que propone Palmer nos permite entender que las mezclas y deslocalizaciones de las parentelas –que seguramente se acentuaron en el siglo XX– son también algo intrínseco al funcionamiento de la organización social wichí.

Lo que importa, en suma, es retener que, por un lado, el conjunto etnolingüístico no es una unidad sociopolítica, sino que está formado por muchas de esas unidades; por el otro, que “banda” (o asentamiento) y “nombre de parentela” no son términos intercambiables. De esta manera, podemos suponer –y veremos que efectivamente así sucede– que algunos de los nombres antiguos de los wichís son nombres de subgrupos, y algunos de entre ellos, concretamente, nombres de parentela.

Además de estos nombres, los wichís utilizan otros dos criterios para clasificar y nombrar a otros grupos al interior del *continuum* lingüístico-cultural que resultan en dos clases de antropónimos: un criterio “ecológico”, que sirve para distinguir fundamentalmente “montaraces” (*tanhyi-lheley*) de “ribereños” (*tewokw-lheley*) y un criterio “topológico” que distingue entre grupos “arribeños” (*phom-lheley*) de “abajeros” (*chom-lheley*) (Braunstein 2006). La aplicación del primer criterio excede muchas veces lo meramente ecológico, pues tiene también una connotación cultural: al menos desde el avance colonizador de fines del siglo XIX, que un grupo sea “montaraz” también implica a veces que se resiste a la evangelización y la occidentalización. El segundo criterio se aplica según la posición relativa del enunciador y el grupo referido: son “abajeros” los que residen río debajo de quien lo dice, etc. Solo los grupos que ocupan los extremos del tramo fluvial son “arribeño” o “abajero” en sentido absoluto (Montani 2017: 91 ss.).

Además, no debemos olvidar que los wichís otorgan topónimos a los sitios que por alguna razón les resulta relevantes, entre ellos, especialmente, a los sitios de residencia. Hoy, al menos, es frecuente que el topónimo sirva como nombre con el que se inscribe la comunidad ante el Estado y que tengan un uso gentilicio –incluso los topónimos en español–, como por ejemplo “baldenses” o *Kalehi-lheley*, para los wichís de la misión anglicana Los Baldes (en wichí, *Kale-hi*), en la provincia de Salta, o “carneños” para los wichís de la desaparecida misión anglicana El Carmen, en la provincia de Formosa.<sup>12</sup> En los documentos coloniales, no sería extraño que alguna vez el nombre de un sitio de residencia wichí haya sido registrado con valor gentilicio. Finalmente, existe la posibilidad de que los cronistas hayan anotado en alguna ocasión los nombres de los líderes influyentes como si fuesen gentilicios.

Volvamos a los nombres de parentela. “Desde lejos”, por decirlo de algún modo, los grupos pequeños son subsumidos bajo el nombre de la parentela mayoritaria que funciona como un nombre vago y genérico. Así, por ejemplo: los grupos noroccidentales llaman *Ihokotas* (“cigüeña”, *Mycteria americana*) a los surorientales, cuando en verdad solo algunos de todos ellos se identifican efectivamente –y a regañadientes, porque los nombres de parentela tienen siempre un cariz burlesco o peyorativo– con ese nombre de parentela. Por su parte, los wichís del extremo oriental y los del Bermejo llaman *w’enhayey*, los “diferentes”, a los wichís del extremo noroccidental (el curso superior del Pilcomayo chaqueño), a pesar de que estos wichís se identifican a sí mismos con una pluralidad de nombres de parentela. Surge la pregunta de si, en rigor, *w’enhayey* es o no es un término de parentela; pero antes de intentar responderla, vayámonos al comienzo de esta historia.

## 2. *Matagua, mataguayo*

Si la familia lingüística de los wichís y weenhayek se llama “mataco-mataguaya”, es porque esos son los nombres bajo los cuales se les empezó a conocer en la época colonial.

El primer nombre que surge en la Colonia temprana es “matagua”. Aparece en la gobernación de Tucumán, durante una expedición de los padres jesuitas a finales del siglo XVI. La *Carta Anua* correspondiente dice: “La primera nación que se vio se llama Matagua, es poca gente desnuda de buenos rostros, sustentanse de miel, algarroba y pescado” (Torres 1927 [1609]: 34-35).

“Matagua” puede aparecer también como “*mataqua*” en textos escritos en latín, por ejemplo, en la versión latina del libro de Nicolás del Techo. Esta grafía empujó a Lafone Quevedo (1897: 11) a sugerir que “*mataqua*” debía leerse “mata-

12 Ver, p. ej., Arenas 2003, Fabre 2016: 85-92, Montani 2017, Montani y Juárez 2016, Palmer 2005.

co”, hipótesis que no parece muy convincente porque el término de “mataco” aplicado a la gente que aquí nos interesa, recién aparece en las crónicas a finales del siglo XVIII. Antes, solo nos hablan de “matagua” y variantes como “mataguay”, “mataguayes” o “mataguayos”. Nos parece más probable que, en su texto latín, del Techo haya latinizado el nombre en “*mataqua*” (de la misma manera que, p. ej., se hablaba de la “*Paraquaria*” para la provincia de Paraguay).

Sea lo que fuere, a partir de esta primera mención existen muchísimas ocurrencias de “mataguayos” y variantes. En 1635, una *Carta Anua* jesuita menciona a los “mataguayes”, “gente dócil e infinito número”, o a los “mataguaíos”, “muy bestiales, sin pueblos sin [más casas] que de cortezas de árboles, andan desnudos, de cuatro en cuatro”;<sup>13</sup> diez años más tarde, otro jesuita estima a 2000 el número de “mataguayes” en el Chaco.<sup>14</sup> Agregar más citas solo alargaría el texto sin aportar nada nuevo.

El término “matagua” (y variantes) no tiene ningún significado en la lengua wichí. Posiblemente se trate de una palabra de origen andino. De hecho, hoy, en la región pedemontana de Apolobamba en el norte de La Paz (Bolivia), la gente de habla quechua llama “*matawa*” a los andinos que llegan a su zona; el término es despectivo y tiene la connotación de “gente sucia” (Ferrié 2018: 17, 37). Además, algunos diccionarios quechuas en línea consignan “*mata*, sarna”, “*mata-wasa*, sarnoso”, y “*mata-unquy*, sarna”<sup>15</sup> (por más, el término quechua más extendido para “sarna” es “*karacha*”, que incluso forma parte del español de Bolivia). Podemos arriesgar, entonces, que en algunas variantes regionales del quechua existe un “*mata(wa)*”, que bien pudo servir como término genérico y despectivo para nombrar a grupos de las tierras bajas –al igual que “chunchos”, “chiriguanos” o “guarayos”, empleado por quechuahablantes para designar a grupos de los llanos. Si esta hipótesis fuera cierta, nos obliga a considerar que en la Colonia temprana no toda la gente llamada “mataguayos” era forzosamente wichí. Es sabido que términos genéricos de esta clase, habitualmente sirvieron para nombrar a muchos grupos diferentes; por ejemplo, en la actual Bolivia los “guarayos” pueden ser gente que hablaba guaraní, tacana o chapacura.<sup>16</sup>

En las primeras décadas del siglo XVII empiezan a aparecer también nombres de “parcialidades” o “naciones” relacionadas con los mataguayos. La primera información se debe al padre Gaspar de Osorio en 1638, en el actual noroeste argentino. Dice:

Hallé los primeros indios a 6 jornadas del camino real de Potosí, eran como 1.500 almas, divididas en 14 pueblecillos, llámanse Agoyaes; junto a éstos

13 P. Antonio Vázquez, Lima, 28 de mayo de 1635, en Pastells comp. 1912 t. 1: 536.

14 Memorial de Juan Pastor 1646, en Pastells comp. 1915: 119.

15 <https://aulex.org/qu-es/?busca=mata> y <https://es.glosbe.com/es/qu/sarna>

16 Sobre los nombres “chiriguano” y “guarayo”, ver Combès (2010, 2014).

están los Teutas, son al tres doble más; junto a los Teutas están los Taynoaes, son más de 20.000 almas, con una multitud de otros indios, llamados Mataguayes, gente humilde y peregrina, que no tienen asiento cierto. Todos estos junto con un pueblo muy grande, llamado Nataguayeo, hablan una misma lengua, si bien en algunos vocablos diferencian (Osorio 1638, en Lozano 1733: 174).

Para Alain Fabre, “teutas” “alude a un habitat (*sic*) cercano al río, lo que se ve reflejado en la etimología del nombre del río Teuco (wichí /*tewukl*/, /*tektahl*/ ‘río’)” (2016: 5 n. 5); en cuanto a “taynoaes”, el mismo autor señala una posible relación con la palabra wichí *tanhyi*, “monte”, “bosque”, o con *taynhwa*, “enemigo” (2016: 5 n. 6); e incluso podría pensarse que *tanhyi* sea la abreviación de *tanhyi-lheley*, “ribereños”... Pero la verdad es que, al menos de momento, solo tenemos hipótesis.

En 1673, Nicolás del Techo señala: “los pueblos más conocidos del Chaco son los tanuyes, que habitan 188 aldeas; los teutas, mataguas, agoyas, tobas, mocobíes, zapitilaguas, churumatas, tonocoties, abipones y otros varios tan distintos en sus idiomas como en sus costumbres” (1897 [1673]: lib. 8, cap. XV). Es decir que para él “agoyas”, “mataguas”, “tanuyes” y “teutas” son todos pueblos diferentes, no relacionados.

Ya entrando al siglo XVIII, en 1733, Pedro de Lozano enumera las “naciones del Chaco” en su famosa *Descripción chorográfica del Gran Chaco Guayana*: “las más célebres” son las “chiriguanas, churumatas, mataguayos, tobas, mocovíes, aguilotos, malbalaes, agoyas, amulalaes (antes llamados matarás), palomos, lules, tonocotés, toquistineses, tanuyes, chunupies, bilelas, yxistines, orystineses, guamalcaes, zapitalaguas, ojotaes, chichas orejones, guaycurues, callagaes, calchaquies, abypones”. Entre las “de menos nombre” están los “teutas, palalis, huarpas, taños, mogsnas, choroties, napparus, guananas, abayás, yapapaes y nigua-raas” (1733: 51).

La lista de Lozano es típica de la “Babel de las plumas” que evocaba Sánchez Labrador (1769-72: 17), quien –dicho sea de paso– a lo largo y ancho de su *Paraguay católico* no se privó de criticar ferozmente a su correligionario. De hecho, en el ejemplo citado más arriba, Sánchez Labrador equipara a los “*callagaes*” con “la nación *abipona*”, cuando aquí Lozano lista a “*callagaes*” y “*abipones*” como dos grupos diferentes. Con esta salvedad, examinemos qué dice Lozano de los “teutas”, “agoyas” y demás nombres que según Osorio tienen que ver con los “mataguayos” –pero no dejemos de reparar que en esta lista de “naciones del Chaco” de Lozano aparecen ya otros dos nombres que tiempo después serán relacio-

nados con los “mataguayos”: los “choroties” (hoy “chorotes”),<sup>17</sup> un grupo étnico hablante de una lengua matabo-mataguaya, y los “palomos”, que a finales del siglo XVIII aparecen como una “parcialidad” mataguaya.

Al igual que en el reporte de del Techo, en Lozano “mataguayos”, “agoyas”, “tanuyes” y “teutas” son citados con el mismo rango de “naciones”, sin aparente relación entre sí. Más abajo, el autor afirma que los “taynuis” o “taunies” tienen una lengua común, diferente de las demás: ¿puede sugerir esto que los demás hablan lenguas más o menos parecidas entre sí? No lo sabemos.

Lozano (1733: 75-77) da también algunas informaciones sobre la gente que, según Osorio, habla la misma lengua que los mataguayos. Los “teutas” estarían divididos en 46 pueblos (¿aldeas, bandas, nombres de parentela?), cuya lista es la siguiente:

Achilo	Habay	Queyohé
Ahyta	Lehite	Quias
Alogoches	Naguayte	Sesecob
Caistoguaca	Nasutegua	Tahíé
Calasies	Nates	Tales
Chachayelta	Nelhé	Tatí
Chanquegua	Nenque	Taviquihe
Chaycoháé	Nonutehé	Teslese
Chese	Nosotalés	Tolque
Chochetahé	Nosoy	Tuyhen
Comoetá	Obienen	Tuytastas
Echelabete	Octa	Ugratehé
Etaluc	Omohe	Urategue
Etequegua	Pinchile	Yasnelique
Guayacaru	Ponce	
Guehuque	Putinas	

Cabe la posibilidad de que algunos de estos nombres sean palabras wichís –p. ej., “achilo”, se parece a *achila*, “tu hermano mayor”, *nosoy* significa “ser salado”, “tales”, suena al plural español de *tale*, una rapaz, “tuyhen” podría ser *t’oyhen*, “estar perdidos”, “estar extraviados”–, y “nates” podría ser el plural castellano de (*i*)*nāte*, “conejo”, pues hay una parentela de los “conejos”. Pero son todas meras posibilidades.

17 Con las subdivisiones (dialectales) que luego citaremos: “*iyojwa’aja*”, “*iyowujwa*” y “*manjui*”.

Después hay una descripción de los “mataguayes”, “que son los más inmediatos a Xuxuy”, y están divididos en 50 pueblos entre “mataguayes coronados” y “mataguayes churumatas” (Lozano 1733: 75-76):

Alesnuy	Guocopa	Neantiche
Anuyguay	Halcacha	Neglisehé
Apagatin	Hocala	Nitilinquín
Aucapinhé	Hocohá	Onin
Cahotochín	Hopitahe	Onoralgualache
Carininquin	Hopitata	Oyaha
Chachinami	Hucoha	Oyaho
Chayabo	Hucohas	Pelo
Chayquehé	Hucuchinami	Peque
Cheneschá	Lechonehá	Poytin
Chenese	Leguelsehá	Rimpihá
Chinitiohe	Lohoeá	Tapela
Chioquiose	Loquelesse	Tatotehé
Collemage	Lugarache	Tinquiahó
Cotonhá	Mocoy	Toctoy
Guays	Nacalgoy	Yantis
Gueysehe	Natetehá	

En la década de 1920, Robert Lehmann-Nitsche (1926: 252-253) revisó ingenuamente esta lista con ayuda de un wichí de Salta y propuso unas etimologías que no tienen ningún asidero. Solo por dar unos ejemplos: vinculó “guacopa” con “*huōkūō*”, que tradujo por “halcón” (suponemos que se refería al *wok’o*, “lechuza bataraz chaqueña”, *Strix chacoensis*), y asoció “loquelesse” con una supuesta expresión wichí que nos resulta prácticamente irreconocible: “*kalüt’athü’i*, cuando uno está pidiendo”. Por su parte, Métraux creyó que estos nombres eran los de caciques influyentes (1946: 233), una hipótesis que –como dijimos– no es descabellada. De hecho, en mapas posteriores como el de Moussy (1873), hay indicaciones como “Toldería del cacique Amallas”, “Toldería del cacique Havas”, etc.; y sabemos, además, que algún nombre de parentela podría provenir de un nombre propio.<sup>18</sup> Pero esto complica el asunto, por un lado, porque los nombres propios, precisamente, pueden provenir de una lengua distinta a la que habla la persona en cuestión (y eso podría justificar que muchos de los nombres de Lozano no parez-

18 Según Palmer (2005:132), para algunos wichís el nombre de los *ihnatechuy* (“tuscas”) viene del nombre del líder que dio origen a la parentela, un hombre llamado *Ihnatek*, “Tusca”.

can wichís); por el otro, porque en wichí los nombres propios tienden a ser únicos e irrepetibles (se pierden con la persona) y, entonces, la hipótesis es indemostrable. Llama sí la atención que en estas listas de Lozano hay sin dudas algunos segmentos (¿sufijos?) que se repiten, como *-ehé* (“*Notutehé*”, “*Ugratehé*”, “*Equitehé*”, “*Chayquehé*”, “*Neglisehé*”, “*Tatotehé*”), *-oche(e)s* (“*Alogoches*”, “*Tahochees*”, “*Yelgochees*”) o *-egua* (“*Chanquegua*”, “*Etequegua*”, “*Nasutegua*”); pero al menos estos tres no son identificables como finales de palabras wichís.

Después viene un listado de los ocho pueblos de los “agoyas”: “Aquesuy, Chanca, Nao, Omohe, Pulche, Setes, Tacomohe, [y] Tocto”. Entre estos nombres, el de “Nao” llama la atención, pues según el mismo Lozano en otra parte de su *Descripción...*, “Nao” era el nombre de un cacique mataguayano (1733: 194).

Y, finalmente, Lozano menciona a los “xolotas”, que son vecinos de los “agoyas”, pero de lengua distinta. Es un nombre que Osorio no menciona, pero que para Lozano están divididos en los 18 pueblos siguientes:

Aleynoy	Guacanicoripí	Pega
Chinichica	Lenque	Quitiguigi
Comogoy	Machalgayco	Taguahó
Copacon	Nataguayoco	Tahochees
Equitehé	Natalguayque	Yalataches
Gilgray	Natilatcha	Yelgochees

Muchos autores han identificado los “xolotas” con los actuales chorotes;<sup>19</sup> aunque ya vimos que Lozano menciona a la nación de los “choroties”, y otra hipótesis podría hacer de estos “xolotas” una parentela wichí, la de los *ts’olotas*, “chororós” (*Taraba major*), cuyos miembros vienen del Pilcomayo, en la zona salteña de Santa María (Montani 2017: 103). No obstante, el hecho de que los “xolotas” tengan una lengua distinta y que estén a su vez divididos en “pueblos” parece desmentir esta posibilidad (a menos que estos “pueblos” sean, p. ej., topónimos o nombres de líderes). En todo caso, ninguno de los nombres de estos “xolotas” parece provenir del idioma wichí (solo cabe notar que el nombre “nataguayoco” recuerda al pueblo “nataguayeo” de Osorio) y más adelante veremos que encima distintos indicios enredan –por así decirlo– a los “xolotas” con los ya mencionados “palomos”.

En suma, los nombres de estos primeros autores que parecen relevantes para nuestro problema pueden ordenarse así:

19 Fabre (2016: 35), Hunt (1915: xxvii), Lehmann-Nitsche (1910: 112), Susnik (1981: 190).

Osorio (1638)	del Techo (1673)	Lozano (1733)
Todos hablan la misma lengua	Son naciones distintas	Son naciones distintas
Agoyaes	Agoyas	Agoyas
Teutas	Teutas	Teutas
Taynoaes	Tanuyes	Taynuis o Taunies
Mataguayes	Mataguas	Mataguayes
Pueblo Nataguayeo		
		Xolotas
		Palomos
		Choroties

Es posible pensar que estas diversas “naciones” o “parcialidades” hablaban variantes de una misma lengua, lo que explicaría por qué para Osorio hablaban el mismo idioma, y no así para los demás.

Por otra parte, ya mencionamos que Lozano distingue entre dos clases de “mataguayes”:

Hay unos llamados Mataguayes Coronados y otros Mataguayes Churumatas. Los coronados hablan la lengua Guaraní, aunque la materna suya es diferente. Los Mataguayes Churumatas entienden, y hablan diversas lenguas, como son la Quichoa, la Guaraní, y la Ocloya, por los diferentes cautivos, que tienen en sus tierras, y entienden también la lengua de los Tobas (Lozano 1733: 76).

Posiblemente el cacique mataguayo Nao, que hablaba muy bien la lengua guaraní, haya sido “coronado” y, con él, todos los “agoyas” que poseían, según el mismo Lozano, un pueblo llamado Nao. Sin embargo, en su primera lista de las naciones chaqueñas el jesuita consideró a “churumatas” y “mataguayos” como dos naciones diferentes y, de hecho, Sánchez Labrador le reprochó duramente esta contradicción.<sup>20</sup> El mismo Sánchez Labrador es ambiguo sobre el tema, pues primero dice:

No falta quién conjeture que los *lenguas* son los verdaderos *churumatas*. Los *guaranís* y *chiriguanás* confunden en la pronunciación estas sílabas: “*ya, ye, yi, yo, yu*” con estas: “*cha, che, chi, cho, chu*”; la palabra “*iuru*” –o “*churu*”– significa en *guaraní* ‘lengua’ y, este es el nombre antiquísi-

20 Sánchez Labrador (1769-72: 28v).

mo que los españoles del Paraguay dieron a los infieles dichos, desde que los vieron acercar a sus fronteras; es constante –en la dicha provincia del Paraguay– que estos indios vivían hacia la serranía del Perú, y que de allí bajaron extendiéndose entre el Bermejo y Pilcomayo: confirman lo mismo los guaicurus –o mbayas– que no los conocieron hasta ahora pocos años y los llaman “advenedizos e intrusos en sus propias tierras” (1769-72: 29).

Más abajo, el mismo padre habla de “mataguayos churumatas” (1769-72: 31) al igual que Lozano. Finalmente, para Jolis los churumatas no son otros que los mataguayos (1972 [1789]: 296).

El problema es difícil, pues los “churumatas” fueron y continúan siendo un dolor de cabeza para los etnohistoriadores.<sup>21</sup> Grupos de este nombre son señalados en el siglo XVI en Humahuaca, en el Noroeste Argentino, y, de hecho, según Espinoza Soriano los “churumatas” eran originarios de esta región. Sin embargo, otros los consideran como mitimaes del Inca, es decir, desplazados hacia Humahuaca, lo mismo que otros “churumatas” registrados en la zona de Charcas. También existían “churumatas” en el valle de Tarija, asociados por algunos con los chichas, por otros con los chanés, sin que las cosas estén muy claras. Presta y del Río, por ejemplo, prefirieron escribir: “no se considera prudente argumentar sobre el origen de los churumatas y menos aún si conformaron una etnia” (1993: 233). Sin pretender aportar datos a un debate del que no somos especialistas, pensamos posible que “churumata” haya sido un término genérico (como “chiriguano” o “guarayo”) aplicado a grupos totalmente diferentes entre sí. A la espera de más datos, la indicación de Lozano y su distinción entre dos clases de “mataguayes” solo puede entenderse como otra muestra del empleo (poco prudente en general) de términos genéricos, sin valor étnico preciso.

### 3. *Mataco*

A finales del siglo XVIII, en los escritos de los jesuitas expulsos, nuevos nombres aparecen como subdivisiones de los “mataguayos” *lato sensu*. Estos mataguayos “en general” están ubicados en el mapa con más precisión y varios de los nombres que les designan pertenecen más claramente al idioma wichí. Camaño indica:

Viven inmediatos o confinantes con los más australes chiriguanos, al oriente y al sur de ellos. Ocupan las cercanías del río Grande de Xuxui a la banda del sureste, los comedios entre este río y el Vermejo o Río de Tarixa; las jun-

21 Barragán (2001), Espinoza Soriano (2003 [1986]), Presta y Río (1993), entre otros.

tas o confluyente de ambos ríos; y se extienden por ambas riberas de dicho río de Tarija hasta el otro riacho que está más al norte llamado Burruiay (1955 [c. 1788]: 118).

Agrega el jesuita que los “mataguayos” se dividen en parcialidades: “la que llaman propiamente mataguayos” es la más próxima a los españoles de Tucumán. Las otras, antiguamente llamadas “teutas”, “agoyaes”, etc. (i. e., los nombres de Osorio, del Techo y Lozano) tienen ahora otros nombres “abuchetas”, “matacos”, “hueshuos”, “pesatupes” e “imacas”; páginas después, la lista de las parcialidades incluye además los “palomos” (1955 [c. 1788]: 128). La información es confirmada por Sánchez Labrador (ambos se basaron probablemente sobre los mismos documentos): “el nombre general, atribuido a toda la nación, es el de una parcialidad, dicha de los mataguayos. Las otras son, palomos, matacos, hueshuos, pesatupes, ymacàs y muchas otras”.<sup>22</sup>

Ambos jesuitas ubican precisamente a la parcialidad de los “matacos”:

Los más inmediatos a los Chiriguanàs y sus rivales, son los Matakòs, con los cuales trabajó el padre Agustín Castañares, con el suceso, que después veremos. Habitan en un paraje, llamado el Buruiay, que es un río pequeño: sale este de una serranía de este nombre, que cae al oriente respecto de la cordillera de los Chiriguanàs. Créese, que son más de 800 individuos. Pertenecientes a esta parcialidad de los Matakòs, son las 100 personas agregadas a la reducción del Rosario [Salinas] de indios Chiriguanàs. En otro paraje llamado Caiza, del cual se habló arriba, cercanos también a los infieles Chiriguanàs, viven otros Matakòs, cuyo número será como 200 almas. A más de los referidos, se hallan otros infieles de esta nación en la junta del río de Jujuy con el Bermejo. Son conocidos de los españoles bajo el nombre común de Mataguayos; forman tres grandes rancherías, que contendrán como unas 1000 personas. Hállanse otras parcialidades más metidas en el Chaco (Sánchez Labrador 1769-72: 111v).<sup>23</sup>

Sin embargo, no todos están de acuerdo, y la ubicación puede variar según las fuentes. Veamos algunos ejemplos. En el diario de Morillo (1837 [1780]), los “matacos” son los de la margen sur del Bermejo, que hablan la misma lengua que

22 Sánchez Labrador (1769-72: 111v). Existen muchos casos similares en todo el Chaco, en los que un grupo específico da su nombre a su conjunto mayor: existían así los zamucos “propiamente dichos”, parte de un conjunto mayor también llamado zamuco; los guaná, parcialidad del conjunto guaná. Como notó Richard (2008), estos grupos epónimos fueron en general los primeros contactados por los españoles o bien los más numerosos.

23 Camaño (1955 [c. 1788]: 128) proporciona las mismas indicaciones. El río Burruiay o Buruiay figura en el mapa de Camaño, poco al sur del río Itiyuru o de Caraparí.

los “mataguayos” de la margen norte, pero con quienes están enemistados. En un mapa de fines del siglo XVIII del franciscano Santiago de León, “mataguayos”, “vejosas” (*sic*) y “matacos” aparecen al norte del Bermejo (Fig. 1). En un mapa posterior (de la Rochette 1807) los “matacos” están en la margen izquierda del alto Pilcomayo chaqueño, mientras que “mataguayos” aparece con dos menciones diferentes hacia suroeste. En un mapa de Arrowsmith (1838), los “matacos” están en la margen izquierda del Bermejo y en la margen derecha del alto Pilcomayo chaqueño, mientras que los “mataguayos” están en la margen derecha del Bermejo. En otro mapa publicado décadas después (Marzolla 1850), aparecen “mataguayos” en el Bermejo y en los bañados del Itiyuro (i. e., un poco más al este que en el mapa trazado por de la Rochette), y “matacos” figuran ahora en la margen izquierda del Bermejo, al este de los “mataguayos” bermejeños, con la leyenda en italiano de “pueblo estable y agricultor”. El mencionado mapa realizado por de Moussy (1873) también ubica a los “mataguayos” en la margen izquierda del Bermejo, hacia el oeste, mientras que los “matacos” están hacia el este, aparentemente en ambas márgenes del río.



En cuanto a las demás “parcialidades” mataguayas mencionadas, confesamos de entrada nuestra ignorancia acerca de los “pesatupes”, de quienes no encontramos más noticias. Por el contrario, los nombres de las demás son significativos. Palmer (2005: 18, 130) piensa que “abuchetas” es la transcripción del nombre de la extensa parentela wichí de los *awutses*, “rosillos” (*Pecari tajacu*),<sup>24</sup> y muchos han seguido a Métraux (1946: 233, 235), que identificó a los “*hueshuos*” con los “*vejoz*” y a estos con otra gran parentela wichí, la de los *wej-wos*, “agentes del trasero”.<sup>25</sup>

Sin la misma seguridad, como ya adelantamos, es posible pensar que los “palomos” hayan sido también una parentela wichí: la de los *hokwinhas*, “palomas”,<sup>26</sup> que un informante de Pérez Diez (1977: 23) ubicó en El Tronquito (noroeste de Formosa) y que Palmer (2005: 126) ubica en Zopota (noreste de Salta), o bien la de los mencionados *ts’olotas*, “chororós”, pues los wichís traducen ese nombre por “paloma” o “palomita”. El reverendo Hunt, por su parte, pensó encontrar en los antiguos “palomos” a los actuales chorotes: “los Choroti a sí mismos se dan el nombre de ‘Yófuaha’, que yo pretendo quiera decir Nación Paloma, derivado de ófuo, ‘paloma’” (1915: xxvi); pero los lingüistas actuales desestiman esa etimología (Carol com. pers., Drayson 2009: 92). Como sea, sabemos que hacia 1906 entre Santa María, Zopota y El Tronquito existía un puesto Las Palomas (Barquez 1997: 4 mapa, 61). Con todo, estos indicios wichís y chorotes, endebles, quizá alguno falso, siguen enredando, sin embargo, a los antiguos nombres de “xolotas” y “palomos” que aparecen todavía, por ejemplo, en el mapa hecho por de la Rochette (1807), aunque en el curso superior y medio, respectivamente, del Bermejo.

A finales del siglo XVIII, entonces, al menos dos de las parcialidades mataguayas pueden ser identificadas como parentelas wichís —o tres, si incluimos a los “palomos”. Pero la nomenclatura de las parcialidades puede enseñarnos todavía más. De hecho, la última parcialidad nombrada, la de los “imacas”, la más cercana al Paraguay según Camaño, se corresponde sin duda con los modernos macás, es decir, con otra “etnia” de lengua matabo-mataguaya.<sup>27</sup> Esto parece indicar que no todas las “parcialidades mataguayas” de finales de la Colonia eran ancestros de los wichís, pues también afloran nombres de grupos lingüísticamente emparentados, que hoy consideramos como otros grupos étnicos: los macás y, tal vez, los chorotes. En otros términos, con el pasar del tiempo, el genérico “mataguayos” (“los sarnosos”, en nuestra hipótesis) estrechó su significado para englobar a la familia

24 Aunque según Hunt (1915: xxvii) “abuchetas” era una variante ortográfica de *wichitas*, que para él es el nombre wichí de los chorotes.

25 Braunstein (1979: 87, 1990), Palmer (2005: 127), Montani (2017: 126), Tovar (1981: 28 n. 5).

26 *Patagioenas picazuro* y quizá alguna especie más.

27 Camaño (1955 [c. 1788]: 128), Métraux (1946: 237), seguramente siguiendo a Hunt (1915: 238), Schindler (1967). Sin embargo, Fabre discrepa: “El gentilicio <imakos>, así como sus variantes, fue aplicado a diversos grupos, emparentados o no” (2016: 5 n. 7).

lingüística en su conjunto, a todos los grupos que hablaban lenguas relacionadas, y no solamente a los antepasados de los wichís. Habría pasado con “mataguayoy” lo mismo que con “zamuco”, por ejemplo, que además de un grupo específico, designaba a todos los que hablaban variedades de la misma lengua. A diferencia de las épocas anteriores, los “mataguayos” de finales del siglo XVIII sí parecen haber sido todos miembros de la misma familia lingüística, aunque los nombres de sus “parcialidades” no son equivalentes ni se sitúan al mismo nivel: algunas nombran lo que hoy consideramos parentelas wichís, otras nombran lo que actualmente se clasifican como grupos étnicos de la misma familia lingüística.

Entre los nombres que surgen en esta época, detengámonos en “mataco”, destinado a un brillante porvenir. Cuando el nombre es aplicado a los neófitos de la misión de Salinas o a aquellos que residían en Caiza (ambos lugares en el departamento de Tarija, Bolivia), es verosímil que se tratase de los antepasados de los actuales weenhayek; no así cuando se aplica a la gente del Burruay y de otras zonas.

¿Qué quiere decir “mataco” y en qué idioma? La verdad es que solo tenemos hipótesis. La explicación menos confiable es la que dan hoy los propios interesados: que el término proviene del verbo español “matar” (Pérez Díez 1977: 25, Alvarsson 2006: 35 n. 3, 2012: 18). Por su parte, Lafone Quevedo (1897: 63) consideró que el morfema *mata* de “**mataco**” y “**mataguayoy**” (e incluso de “churumata” y “**matará**”) era de origen quechua. Ya señalamos una posible etimología quechua para “*mata(wa)*” y el mismo Lafone (1897: 30) sostuvo que el nombre de la misión “Matará” –que también se usó como gentilicio de sus habitantes– provenía del quechua, lengua en la que significaba “espadaña”, pues la misión estaba en una zona de juncales. Sin embargo, por lo que toca a “mataco”, lo más parecido que hemos hallado en los diccionarios quechuas es el término *mat'aq*, “descuartizador, atasajador” (AMLQ 2005: 311, Ladrón de Guevara 1998: 342).

Asimismo, muchos han creído que el gentilicio deriva de alguna de las otras acepciones que el término tiene o ha tenido en el castellano regional. Una excelente enciclopedia universal de comienzo del siglo XX, por ejemplo, consigna: “mataco, ca *adj.* Arg. Dícese del indio cuya parcialidad vagaba por inmediaciones del río Bermejo, en el Chaco [...] *n.* Arg. Especie de armadillo o tatú // *fig. y fam.* Persona dura, caprichosa, porfiada. Es un *mataco*” (Espasa-Calpe c. 1907 t. 36: 813). Efectivamente, sabemos que, en 1802, Félix de Azara bautizó al tatú de tres bandas con el nombre de *Tatou mataco* (hoy *Tolypeutes matacus*); se nos dice que “el nombre ‘mataco’ coincide con el modo de designar los animales de poca alzada y, por extensión, respectivamente, las cosas de poca importancia” (Pérez Díez 1977: 25) y que también es sinónimo de “montaraz” (Alvarsson 2007: 118). Pero, en verdad, o se trata de la historia del huevo y la gallina –¿se dio el nombre del tatú a “los matacos”, o ellos dieron su nombre al animal?–, o bien la derivación lingüística está lejos de ser evidente –¿cómo se habría pasado del término español

“montaraces” a “matacos”, que es lo que sugiere Alvarsson (2006: 35 n. 3)?

Finalmente, y de momento parece la hipótesis más probable, que “mataco” podría ser una simple apócope de “mataguayo”, como quienes llaman “yuras” a los yuracarés, etc. Pero sea lo que fuese, y más allá de una etimología insegura, el hecho es que en las décadas posteriores (es decir, en el siglo XIX) “mataco” ya se generaliza como nombre de todo el conjunto “étnico” y llega a reemplazar el antiguo “mataguayo” que viene retrocediendo y se aplica solamente a los grupos del Bermejo o mataguayos *stricto sensu*. En otras palabras, se invierten los papeles entre “mataco” y “mataguayo”: ahora, estos son una simple “parcialidad” de los primeros.

#### 4. *Noctenes*

La generalización del nombre “mataco” no es la única novedad del siglo XIX. A medida que avanza la colonización argentina y boliviana del Chaco, aparecen otros dos términos: “noctenes” y “güisnays”.

La primera mención que encontramos de ambos nombres data de 1843, en el informe que Manuel Rodríguez Magariños redactó sobre su fracasada expedición al Pilcomayo boliviano. Acerca de los indígenas encontrados en este tramo (poco debajo de la actual Villa Montes, Bolivia), Magariños dice:

Viven desnudos sin otro ropaje que el de un chiripá o taparrabo que entre tobas, ojtenes, güisnais, matacos y tapietes que pueblan las márgenes del Pilcomayo, usan indistintamente hombres y mujeres [...]

Metiéndome entre la indiada, les reñí y reconvine por presentarse armados, preguntándoles qué objeto tenía la reunión que se veía a nuestro frente y a nuestros flancos de las tribus de guisnais, tobas y matacos [...]

A las 3 de la tarde se apareció un indio mataco llamado Dominguito que reside entre los indios aliados de Ytayuro [Itiyuru] y vinieron con él los capitanes Nocuytase, Yonchecse, Tasiiri y “el Barbón” con más de 400 indios matacos y ojtenes [...] Me contestó que él me apreciaba mucho porque era el capitán cristiano más bueno que había conocido, que así lo había dicho ahora a todos los capitanes matacos y ojtenes y al capitán grande de los guisnais “Sasy (?) Soojaso” que querían conocerme (Magariños 1843: 16v-17, 18, 20).

En estos fragmentos, “matacos”, “ojtenes” y “güisnais” aparecen como grupos diferentes. Por el contrario, dos autores que escriben en las décadas siguientes equiparan estos nombres. Para el viajero H. A. Weddell “matacos” y “jotenes” (*sic*) son sinónimos. Dice, por ejemplo: “Celestino apareció trayendo a dos feos indios, poco vestidos, que dijo ser matacos o jotenes” (2018 [1851]: 224). Y el “Vocabu-

lario mataco” que compuso el franciscano José Gianelli en la flamante misión de San Antonio de Bella Esperanza (hoy Villa Montes) registra: “*guennayei*: notenes” (1864: 6).

Dejemos para la próxima sección a los “*güisnais*” o “*guennayei*”, en cuyo nombre se reconoce una transcripción de *w’enhayey*. En los años que siguen a estas primeras menciones, “*ojtenes*”, “*jotenes*” y “*notenes*” se transforma en “*noctenes*”. Se trata de un término muy localizado: solo se aplica a la gente del alto Pilcomayo chaqueño, es decir, a los actuales weenhayek. Es además un término ampliamente utilizado por los misioneros franciscanos de la región (o por los viajeros que conocen la zona a través de estos misioneros) y mucho menos por los colonos criollos, que hablan más generalmente de “*matacos*”.

Acerca del significado y el origen de este término, Lafone Quevedo (1897) emitió una hipótesis arriesgada que fue repetida inmediatamente por diversos autores –como Pelleschi (1897), Giannecchini (1996 [1898]) y Kersten (1968 [1905]: 81)– e incluso retomada sin muchos reparos por autores modernos como Ortiz Lema (1986: 51ss) y Alvarsson (2012: 146-147). A saber: que los noctenes no serían otros que los antiguos “*tonocotés*” de las crónicas coloniales.

En los siglos XVI y XVII, los tonocotés son señalados como un nutrido pueblo del Chaco austral, al sur del Bermejo. Según Osorio no eran menos de 6000 familias y eran agricultores (en Lozano 1733: 175). Varios autores reportan una tradición que afirma que, a la llegada de los españoles a Tucumán, numerosos indígenas huyeron hacia los bañados del río Pilcomayo, entre ellos los tonocotés.<sup>28</sup> Lafone Quevedo equiparó ambos términos, “*tonocotés*” y “*noctenes*”, y consideró que el “verdadero” nombre de los tonocotés volvió a aparecer en el transcurso del siglo XIX, cuando los misioneros franciscanos aprendieron a conocer mejor a sus neófitos y su lengua.

Esta hipótesis es muy frágil. Para los jesuitas de finales del siglo XVIII, la huida de los tonocotés y demás hacia el Pilcomayo es tradición “poco fundada” y no pasa de ser una fábula (Hervás y Panduro 1800: 167, Jolís 1972 [1789]: 251), y además podemos poner otra serie de objeciones. Los “*tonocotés*” están citados al lado de los “*mataguayos*” en prácticamente todas las listas de “*naciones*” del Chaco, es decir, como gente distinta; nunca aparecen siquiera como una “*parcialidad*” mataguaya; eran “*labradores*”, es decir, agricultores, lo que no se corresponde con los wichís históricos; habrían huido a los bañados del Pilcomayo (los esteros de Patiño), mientras que los “*noctenes*” viven río más arriba y, finalmente, y ante todo, no puede entenderse cómo ni por qué el nombre habría desaparecido durante casi tres siglos para resurgir milagrosamente a mediados del siglo XIX. De hecho, desde el punto de vista histórico, el argumento de Lafone Quevedo (que los fran-

28 Osorio en Lozano (1733: 175), Techo (1897 [1673]: lib. 8, cap. XV), Lozano (1733: 54).

ciscanos rescataron el nombre al conocer mejor a sus neófitos) no es válido, pues las primeras menciones de los noctenes datan de antes del (re)establecimiento de las misiones franciscanas (1845, entre chiriguanos) y son veinte años anteriores a la fundación de la única misión de noctenes (San Antonio, que se estableció en 1863). Desde el punto de vista lingüístico, Lafone (1897: 35, 41) sostiene que el presunto cambio de “tonocoté” y “toconoté” (grafía de Hervás y Panduro 1800) a “noctén” o “notén” (singulares de “noctenes” y “notenes”), se explicaría por la elisión de *to-* o *toco-*, que entiende como un prefijo “el, los” y por la adición de la *n* final como “un recurso castellano para indicar nacionalidad” (1897: 41). Pero los primeros términos que se registraron para los noctenes comienzan por *jot-*, *ojt-* y *not-*, no por *noct-* y, además, en el presunto paso de “tonocoté” a “noctén” resta explicar por qué la *o* resaltada desaparece.

La hipótesis de Lafone tampoco está exenta de contradicciones. De hecho, el autor acepta como válida una indicación del franciscano Alejandro Corrado, según la cual “noctenes” proviene de “*octénai*”, “nombre que les dan los chiriguanos” (1884: 535). Para Lafone, entonces, se trataría de un término guaraní –al igual que, p. ej., “toba” o “guaycurú”– aplicado a los tonocotés; pero esto entra en contradicción flagrante con la idea de que era el “verdadero” nombre de los antiguos tonocotés rescatado por los franciscanos.

Seguramente, por estos y otros argumentos, más tarde, el mismo Lafone acabó abandonando esta hipótesis (1913, 1915), lo que no impidió que muchos la repitiesen hasta hoy –ya sea por la fama del autor, ya sea por la ausencia de hipótesis alternativas. Sin embargo, es posible avanzar un poco más en la comprensión de este extraño nombre.

El texto completo de la cita de Corrado que acabamos de mencionar es el siguiente (son las primeras líneas de un apéndice titulado “los mataguayos”):

En la frontera de Salta los llaman [a los mataguayos] comúnmente Maticos y en la de Tarija Noctenes, corrupción de *Octénai*, nombre que les dan los chiriguanos y que parece ser igualmente corrupción de *Huennéyei*, que es el nombre con que los Mataguayos se llaman a sí mismos (1884: 535).

La genealogía propuesta por Corrado es entonces: “*huennéyei*” (autodenominación wichí) > “*octénai*” (interpretación chiriguana de este término) > “noctenes” (reinterpretación criolla del término chiriguano). En el acápite siguiente, nos ocuparemos de este “*huennéyei*”, en el que se reconoce fácilmente (como en “*güisnais*” o “*guennayeí*”) al actual *w’enhayey*; aunque debe señalarse de entrada que el paso propuesto de “*huennéyei*” a “*octénai*” (otra hipótesis siempre repetida) no tiene ningún asidero. De la afirmación de Corrado, pues, retengamos el “*octénai*” chiriguano.

Mucho menos citado, Doroteo Giannecchini escribía pocos años después de Corrado: “los chiriguano no saben fabricar redes, pero sí los tobas y noctenes. En un oficio tradicional entre ellos. Hasta el nombre mismo de noctenes es una corrupción de *otenèj*, que significa ‘fabricante de redes’” (1996 [1898]: 121).

Ambos frailes coinciden, entonces, en pensar que “noctenes” es la corrupción de un préstamo lingüístico; pero ya vimos que para Corrado se trata de la corrupción del término “*octénai*”, del chiriguano, a su vez deformación de la palabra wichí “*huennéyei*”, mientras que para Giannecchini “noctenes” es directamente corrupción de la palabra wichí “*otenèj*”. Ambos parecen tener razón y ambos se equivocan.

Es un hecho que los chiriguano (guaraní-hablantes) llamaban “*hotenai*” a los noctenes. Por ejemplo, en el artículo “*curu*”, “sarna”, del diccionario chiriguano de Giannecchini puede leerse: “*Toba icuru curu nungañõ, enecatu hotenái icuruette coi, icuru iyái*, ‘los tobas son algo sarnosos, pero los **noctenes** están llenos de sarna, son los dueños de la sarna’” (1916: 33-34, nuestro resaltado). En apuntes anteriores del mismo padre, el nombre aparece como “*hottennai*”, “*hotennai*” y “*hottenai*” o tal vez “*nottennai*” (Giannecchini 1879: 3, 5, 12, 14).

Por otra parte, si bien en wichí el “*otenèj*” de Giannecchini no significa “fabricante de red”, bien podría ser su grafía de la palabra *hotanaj*, “red (de pesca)” (pl. *hotanas*).<sup>29</sup> Tres argumentos apoyan esta posible correspondencia formal de *hotanaj* o *hotanas* no solo con “*otenèj*”, sino también con las otras primeras versiones conocidas del nombre de los noctenes: “*ojtenes*” (Magariños), “*jotenes*” (Weddell) y “*notenes*” (Gianelli). Primero, que la *j* de “*jotenes*” bien podría ser la notación de la fricativa laríngea *h* de *hotanas*. Segundo, puesto que la *h* wichí implica una fricción suave y un rasgo nasal que nasaliza la *o*, bien podría ser que el segmento *ho* haya sido anotado como *no* (“*notenes*”), *o* (“*otenèj*”) o incluso como *oj* (“*ojtenes*”). Tercero, que entre ciertas variedades del wichí algunas *a* mutan a *e*. Además, cabe la posibilidad de que la *c* de “noctenes” venga a anotar *j* que escucha Weddell en “*ojtenes*”, pues los dos estarían escuchando velares.

Un detalle que, sin embargo, no debe pasarse por alto es que tanto Magariños como Weddell conocieron la palabra a través de la misma persona: Celestino Baldivieso, criollo de Caraparí y “lenguaraz” en el guaraní de los chiriguano. Llegados a este punto, podemos razonablemente suponer que los criollos conocieron a los “*ojtenes*”/“*jotenes*”, luego devenido en “**noctenes**”, a través del “*hotenai*”/“*octénai*” chiriguano. Esto explicaría además por qué, en el transcurso del siglo XIX, son los padres franciscanos los que más utilizan este nombre, pues sus contactos con los noctenes estaban mediados por sus neófitos chiriguano.

29 Por poner solo dos ej. antiguos: Primo de Ayala (1795) anota “*otanag*” y Remedi (1904: 178), “*jotanáj*”. Para un examen de los tipos de redes a las que refiere el nombre y las técnicas con las que se emplean, ver Montani (2018: 312 ss.).

También a favor de esta hipótesis, hay que repetir que el nombre “noctenes” es muy localizado: se limita al área de contacto con los chiriguano y los franciscanos –a diferencia de “matacos” e incluso de *w’enhayey*, que bajo la forma “güisnayes” ya aparece río Pilcomayo abajo.

Sin embargo, queda por resolver el problema del origen de este término que no tiene ningún significado en guaraní. ¿Podría provenir, como sugiere Giannecchini, de una autodenominación basada sobre *hotanaj*, la red? Es poco factible: hasta ahora, el término *hotanaj* nunca fue registrado como nombre de parentela o como topónimo ni nunca fue reivindicado como autodenominación por los propios noctenes.

Una mirada regional hace pensar que el término viene de otra lengua chaqueña: el chorote. Los chiriguano no son los únicos que llaman de esta manera a los wichís: también usan términos cognados los chorotes y los nivaclés (ambos de lengua mataco-mataguaya). Ya en 1908, Nordenskiöld (2002 [1912]: 85) señala que los chorotes llaman “*hoténic*” a los “matacos” y pocos años después Hunt (1915: xxvii) apunta que los chorotes *iyojwa’aja’* los llaman “*hotenhu*”. Sabemos que en la actualidad los chorotes llaman a los wichís en general (no solo a los del alto Pilcomayo) “*jotijniu*”<sup>30</sup> o “*jotejnei*”,<sup>31</sup> y podemos sospechar que el término nivaclé para los wichís, “*tinói*”,<sup>32</sup> viene del nombre chorote (pues parece aféresis de *jotijniu*).

La etimología del término chorote para los wichís es incierta, y se complica con la existencia de un gentilicio chorote (en la variedad *iyojwa’aja’*) aplicado a los bolivianos, “*no’otiniuk*”,<sup>33</sup> que traducen por “tardeño”, pues el término deriva de la palabra chorote “*no’ot*”, “tarde” (Carol com. pers.) o, en todo caso, de “*no’oti*”, “oeste” (ver Drayson 2009: 142). Cualquiera de las dos etimologías tiene sentido: los bolivianos están donde se pone el sol, en el oeste. Más aún, el vocabulario de Claesson registra: “*nohootinik* [nota temprana] nombre que los chorotes dan a los *’weenhayeyh* de Bolivia” (2008: 59, los corchetes son del autor). Y el hecho llamativo de que Gerzenstein (chorote variedad 2, de la cual la manjui forma parte) haya traducido “tarde” por “*no’oxti*” (1983: 222), pero “*no’oxti*” por “antropófago (come gente)” (1983: 151), permite sospechar que “*no’otiniuk*” (y variantes) quizá haya sido no solo un término para nombrar a “los del oeste”, los bolivianos, sino también para “los otros” del oeste, en un sentido más vago, inclusive a los *weenhayek*. Siguiendo las variantes del nombre chorote para los wichís y la regla de formación del plural de esos nombres, podemos hipotetizar una forma

30 El pl. masc.; en s. masc. es *joti’niuk* (Drayson 2009: 128).

31 El pl. masc. en manjui, el s. masc. es *jote’nek* (Carol 2018).

32 El s., pues en nivaclé el plural se marca con un sufijo en el determinante que se antepone al sustantivo (Fabre 2015: 250, Seelwische 1980: 255).

33 El s. masc. (Carol com. pers., Drayson 2009: 142).

\**no'otinei*, “tardeños”.

Para extraer una hipótesis firme de todo este embrollo etimológico, digamos que lo más probable es que “noctenes” provenga de la mixtura de dos etnónimos chorotes (y no del *hotanas* wichí, “redes”); la secuencia habría sido esta: “*jotejnei/hotenhul/jotijnui*” (chorote) > “*hotenai/octénaí*” (chiriguano) > “*jotene/ojtene*” (Magariños, Weddell) + \**no'otinei* (“tardeños” en chorote) > “*notenes/noctenes*” (franciscanos, criollos). (El “*otènj*” de Giannecchini bien podría venir de la variante chorote “*jote'nek*”.) De ser así, tanto Corrado como Giannecchini tenían razón en parte cuando afirmaban que noctenes provenía de una palabra del guaraní chiriguano. Pero se equivocaron al pensar que esta a su vez derivaba del wichí, pues vendría más bien de la mixtura de dos vocablos chorotes. Es posible que, como ocurre en la actualidad cuando los wichís proponen sus propias etimologías para explicar el nombre “mataco” (de “matar”), los propios noctenes hayan dicho a los franciscanos que este nombre provenía de su idioma: de “*huennéyei*” (i. e., *w'enhayey*) o de “*otènej*” (i. e., de *hotanaj*). Y también cabe la posibilidad de que estas falsas etimologías hayan sido simplemente forjadas por los propios frailes. En todo caso, entendemos así por qué *hotanaj* (o variantes) no aparece nunca como autodenominación de esos noctenes ni jamás fue registrado como nombre de una parentela wichí.

La hipótesis de que el nombre “noctenes” viene del que le daban los chorotes (y que también adoptaron los nivacleés) vía los chiriguanos, se condice con lo que sabemos sobre el flujo de relaciones en la frontera. Los franciscanos tenían vínculos más antiguos y más estrechos con los chiriguanos y sabemos, por ejemplo, que los chorotes solían intercambiar pescado por maíz con los chiriguanos y que obtenían también de ellos el preciado urucú (Nordenskiöld 2002 [1912]: 127-128). Un grupo chorote, además, vivía a finales del siglo XIX en los alrededores de Caiza, en territorio chiriguano, como se desprende tanto del texto y mapa de Nordenskiöld como, por ejemplo, de las fotos tomadas por Vaudry (Combès y Salaun eds. 2018).

## 5. *Weenhayek* (*güisnay*) y *wichí*

Toca ahora examinar el otro nombre que aparece en el transcurso del siglo XIX con diversas grafías y se constituye hoy en una autodenominación: *w'enhayek* (pl. *w'enhayey*). Aparece en las fuentes al menos desde 1843, con Magariños y sus “*güisnais*”; y reaparecen regularmente desde entonces, con los “*guennayei*” de Gianelli (1864), los “*huennéyei*” de Corrado (1884), los “*hüisnaes*”, “*hüisnays*” y “*güisnays*” de Campos (1888), los “*güisnay*” de Herrmann (1908), los “*guisnay*” de Nordenskiöld (2002), los “*guisnais*” de Schmidt (1937) y con otras grafías hasta la actualidad.

Si para Corrado, como vimos, “huennéyei” era la autodenominación de los noctenes, las otras variantes del término aparecen siempre nombrando grupos que viven río más abajo, en ambas márgenes, sin que sepamos si se trataba de un nombre propio o exógeno. Dos exploradores del Pilcomayo a comienzos del siglo XX, por ejemplo, afirman la presencia de güisnays en la margen derecha del río: Nordenskiöld (2002 [1912], mapa final) señala que “mataco (notén)” y “mataco (guisnay)” están ambos sobre el Pilcomayo, pero mientras que los primeros aparecen en la margen derecha entre los Andes y el paralelo S 22°, los segundos figuran en ambas márgenes a la altura del paralelo S 23° (entre ellos, en la ribera izquierda del río, se interponen los “ashluslay”, i. e., los nivaclés, los “chorotí”, los “toba” y una vez más los “chorotí”); por su parte, Wilhelm Herrmann (1908: 136) sitúa a los “güisnay” en S 23°, en ambas márgenes del río; pero río arriba de este paralelo los “matacos” quedan solo de la margen derecha, porque en la margen izquierda hay “chorotí”, “toba”, una vez más “chorotí” y luego “chiriguano”; en la margen derecha, a partir del paralelo S 22° los “mataco-guisnay” ceden “gradualmente” a los “mataco-nocten”. Otros autores, también han registrado la presencia pasada y presente de güisnay o *w’enhayey* en el noroeste de la actual provincia de Formosa.<sup>34</sup> De hecho, Susnik (1981:193-194) afirma que los “guisnays”, viniendo desde el sur, se instalaron en la margen izquierda del Pilcomayo (hasta entonces territorio chorote y nivaclé) recién en la primera mitad del siglo XIX.<sup>35</sup> Como suele suceder con la etnóloga eslovena, las fuentes en las que se apoya quedan en el misterio; pero en todo caso Arenas documenta algo parecido de la boca de un informante de la parentela de los *lhokotas*:

Ellos, los tobas, están retirados porque tienen miedo de los lhuku’tax. Tampoco la gente de arriba va [a los ingenios], tiene miedo de lhuku’tax, esa gente pasó al otro lado, en Paraguay, cuando lhuku’tax ganó. Era esa gente de Yuto, San Andrés, pero [todavía] no había misión, así nomás vivía, esa gente se llama **wehna’yey**, ese también contrario de lhuku’tax (en Arenas 2003: 58, nuestros agregados entre corchetes).

Vale entonces anotar que estos *lhokotas* del Pilcomayo, también conocidos como “carneños” (por la mencionada misión El Carmen), habrían migrado a esta zona del Pilcomayo desde el Bermejo formoseño antes de 1900 (Arenas 2003: 52), pues este dato nos permite entrever que dos menciones modernas de antiguas presencias de *w’enhayey* en el Bermejo no son del todo inverosímiles. Pérez Diez

34 Arenas (2003: 58), Braunstein (1979, 1990), Fabre (2016: 94), Schmidt (1937:1-2).

35 Susnik señaló que el “autoapelativo pantribal [de los mataco-mataguayos] en el siglo XVII era ‘Huenyei’; su centro de dispersión hallábase en la zona del Alto R. Guapay” (1994: 50), pero es imposible saber en qué basó semejantes afirmaciones.

(1977), que estudió los nombres de parentela wichí de boca de un informante de Misión San Patricio (Salta, unos 15 km al norte del Bermejo), relevó unos “*wenayéj*”, traducidos por “adivinos”, al sur del Bermejo; y el topónimo wichí del paraje La Entrada (a unos 20 km al noroeste de San Patricio) es *W’enha-t’ajey*, que para algunos informantes es contracción de *w’enhayey-t’ajey*, “aprovechado por los *w’enhayek*” (Montani y Juárez 2016: 143). Aunque no podemos saber si estos *w’enhayek* son la misma gente que la del Pilcomayo (como sí son del Pilcomayo los *w’enhayek* de Embarcación), no puede descartarse de lleno una antigua migración.

En todo caso, lo que sí sabemos es que, aunque los autores llamen por dos nombres diferentes a los “noctenes” (actuales *weenhayek* de Bolivia) y a los “*güisnay*” (y variantes) de río abajo, se trata de grupos emparentados, con alianzas matrimoniales y fluida intercomunicación. Giannecchini, por ejemplo, afirma que los “noctenes” viven sobre el Pilcomayo hasta Piquirenda y que luego se encuentran los “*guisnais*”, “pero son de la misma familia que nuestros noctenes y aún emparentados con ellos” (en Lafone Quevedo 1897: 53). Una década más tarde, se comprueba también la presencia de “*güisnays*” (concretamente, de Achicoria, hijo mayor del gran Sirome, jefe *güisnay*) en la Colonia Crevaux, es decir, en pleno territorio noctén o, como diríamos hoy, *weenhayek* (fig. 2). Y ya vimos que, según Herrmann:

A los 23° comienza la zona de *guisnay*. Hay pueblos de esta tribu [matacos] a ambos lados del Pilcomayo. Toda la margen derecha de Villa Montes es zona de Mataco. Solo con la diferencia de que los *guisnay-mataco* se detienen *gradualmente* en 22° y comienza el área de *nocten-mataco* (1908: 136, nuestra traducción y resaltado).

**Fig. 2. Indios maticos, colonia Crevaux. Achicoria (el mayor) hijo de Sirome, o el cazador de jaguares, y su hermano (septiembre de 1903) (Combès y Salaun ed. 2018: fig. 76).**



Sirome fue un pudiente cacique a finales del siglo XIX, “renombrado y prestigioso”, cuya autoridad era acatada “por muchas tribus al sud y norte de su residencia habitual” (Campos 1888: 112-113, 123).

Y lo que también sabemos es que “güisnay” –nombre (“propio” o no, imposible averiguarlo) de los wichís del Pilcomayo medio desde el siglo XIX– y *w’enaheyk* son una y la misma palabra. Como mencionamos en la introducción, *w’enhayek* es hoy la autodenominación de los wichís bolivianos, y es también un término con el que ciertos wichís nombran a otros wichís del tramo medio y superior del Pilcomayo chaqueño. ¿Pero qué significa?

Según Braunstein *w’enhayey* se asocia con la brujería, porque entre los wichís orientales *-w’enhay* significa “su visión, su agüero” y deriva del verbo *-w’en*,

“ver” (Braunstein 2006: 150 n. 3, 2009: 36, 61).<sup>36</sup> En términos formales, estamos ante una falsa etimología: *-w'enhay* significa “visiones”, el singular es *-w'enek* (*-w'en*, que es un verbo polisémico, “ver” y “tener”, más el nominalizador paciente *-ek*); además, en la lengua no hay recursos morfológicos para derivar *w'enhayek* o *w'enhayey* de *-w'enhay*. La hipótesis lingüística más sólida es que *w'enhayek* (pl. *w'enhayey*) significa “lo distinto”, “lo diferente” (ver, p. ej., Claesson 2008: 104) y es la nominalización paciente (con *-yek*, alomorfo de ese *-ek*) de una raíz verbal *\*-w'enha*, “separar”, “hacer diferente”, “transformar” (que a su vez viene de *-w'en*, “ver” y “tener”, más el aplicativo *-ha*). Si bien no conocemos ocurrencias de la raíz *\*w'enha* sin más (de ahí el asterisco), en wichí son usuales las raíces que siempre aparecen con afijos y solo pueden aislarse por conmutación. Tenemos así: *w'enhahiche* (*w'enha-hi-che*, separar-LOC-DISTR), “ser diverso”, *w'enhapej* (*w'enha-pej*, separar-ITER), “tener cada uno (cosas diferentes)”, *w'enhayej* (*w'enha-yej*, separar-APPL), “ser diferente”, “estar aparte” (ver p. ej. Claesson 2008:105, 106, Lunt 2016: 108).

En términos semánticos, pues, quizá Braunstein no esté equivocado: tal vez, para sus informantes, términos como “los diferentes” o “los cambiados” no harían forzosamente referencia a la situación geográfica del grupo, sino al efecto de la brujería, algo así como “los transformados (por la brujería)”. Lo más probable, sin embargo, es que Braunstein haya seguido a Pérez Diez (1977: 24) que, como vimos, registró el nombre de parentela “*wejnayéj*” (*w'enhayej*, “ser diferente”) y lo tradujo por “adivinos”.<sup>37</sup>

Alvarsson (1988: 2) señaló alguna vez que, según sus informantes, *w'ehnayek* fue en sus orígenes un nombre que le daban los chorotes, que luego fue adoptado por los interesados. El hecho de que en chorote encontremos la palabra *'wena* con el significado de “diferente” (Carol com. pers., Drayson 2009: 163), hacen la hipótesis al menos verosímil. Pero, como ya vimos, los chorotes llaman *joti'niuk* (y variantes) a los wichís, y no se ha registrado que utilicen otro término parecido a *w'enhayek* para designarlos; además, en términos lingüísticos, *'wena+ik* (el *-ek* wichí) no parece posible en chorote y, de hecho, no se ha registrado (Carol com. pers.).

 resumen, en vista de que el término existe en wichí, se presta al análisis morfológico y sirve para designar a la gente “cambiada” o “diferente”, lo más probable es que pertenezca a esta lengua. Resta solo saber qué tipo de gentilicio wichí es: concretamente, si es o no un término de parentela.

36 Braunstein escribe *-w'enhay* de manera distintas en distintos trabajos: “*wenháy*” (2006), “*wehnáy*” (2009). Aquí unificamos a la grafía anglicana, dejando el guion inicial que señala que es un nombre inalienable y requiere obligatoriamente un morfema posesivo: la traducción que da el autor (“su visión”, “su agüero”) corresponde en verdad a la palabra completa y en singular, *lew'enek* (pl. *lewenhay*).

37 De hecho, en su primer trabajo sobre los nombres de parentela wichí, Braunstein (1979: 87) citó literalmente a Pérez Diez (1977).

Si lo fuese, la verdad es que no tenemos registros históricos de su “función subjetiva”: recién sabemos de su valor autodenominativo a partir de la década de 1990 entre los wichís bolivianos. Y aun en estos casos no se usa como nombre de parentela (pues, como vimos, los propios weenhayek se identifican con sus parentelas con otros nombres), sino que más bien es una expresión calificativa devenida en gentilicio. Más aún, Alvarsson (1988: 2, 2006: 35 n. 2) cree que *w'enhayek* viene de la expresión calificativa y autodenominativa *w'enhayek wichí*, “gente diferente”, de la que se ha elidido la segunda parte; pero la verdad es que en el único texto wichí en que encontramos la palabra en contexto, esta aparece sola, una vez como sustantivo en una construcción copulativa, otra como un sustantivo predicado (algo que permite el wichí) y, además, aparece equiparada con “matacos”:

Nosotros que somos **weenhayek**; no vamos a lo de los chaqueños [criollos], solamente a lo de ustedes que son **weenhayek**, que también se llaman matacos, porque buscamos / *olhamel tä ohäpe w'enhayey; tek ohoye häp ahätäy, tajlhame amey tä aw'enhayey, tä äp eyey häp matacos, häp tä ot'ukwe* (Claesson 2008: 106, el transliterado, la traducción y lo agregado entre corchetes es nuestro).<sup>38</sup>

Y si bien tenemos registros de *w'enhayek* empleado de modo gentilicio por unos wichís para designar a otros wichís, el término es más vago y genérico que el de muchos nombres de parentela. Los “*wejnayéj*” de Pérez Diez (1977) son para el autor un nombre de “familia” (que aquí equivale a “de parentela”), pero los ubica al sur del Bermejo. Cuando retoma los datos de este autor, Braunstein lo considera un nombre de “banda” (otra vez, equivalente “de parentela”) (Braunstein 1979), pero más tarde “corrige” la grafía (“*wehnajéj*”, donde la *j* es notación fonológica de la *y* wichí), los lleva al Pilcomayo, homologa el término con “guisnay” y dice que es nombre de “tribu” (en su modelo, una unidad sociopolítica mayor). Vimos que Arenas (2003) registra *lhokotas* hablando de *w'enhayey* y eso podría hacer pensar que para el hablante se trata de unidades sociales del mismo alcance, pero también podría no ser así. En trabajos más recientes Braunstein considera, ya que *w'enhayek* es una designación genérica e inespecífica, que, sin embargo, comparte la carga peyorativa que caracteriza a lo que estamos llamando “nombres de parentela” (Braunstein 2006: 50). Para Palmer, finalmente, “el nombre [*w'enhayek*] es clasificatorio a tal punto que no se refiere a ninguna parentela en particular” (2005: 133), es decir, no es un nombre de parentela.

38 En la ortografía original: “*’olhaamelh tä ’ohäàpe ’weenhayeyh; tok ’ohóoye häp ’ahààtayh, tajlháme ’aamey tä ’aa’weenhayeyh, tä ’äp ’eeyay häp matacos, häp tä ’ot’úuke*”; sin traducción.

En suma, si *w'enhayek* fue un nombre “subjetivo” de parentela (i. e., un nombre de parentela con el que se identificaba a sí mismo algún sujeto), esta parentela habría estado presente tanto entre los actuales weenhayek como entre los güisnayes del Pilcomayo medio. Pero los estudios sistemáticos de los nombres de parentela, que se hicieron recién a partir de 1970,<sup>39</sup> no lo registran como tal. Lo más probable es que *w'enhayek* haya surgido como una expresión calificativa que ganó un valor gentilicio. En términos lingüísticos se asemeja a un reducido subgrupo de nombres de parentela que son verbos o nominalizaciones de verbos: *chät-nas*, “colorados” (de *ichät*, “ser rojo”), *pelas*, “blancos” (de *ipelaj*, “ser blanco”) o *satnay*, “pelados” (de *isat*, “ser pelado”, “ser rubio”); y, además, se diferencia de los demás nombres de parentela, que en su mayoría son la extensión metafórica del nombre de (una parte de) un animal, de una planta o de un objeto. Desde hace al menos dos décadas, los wichís de Bolivia están eligiendo “*weenhayek*” como su autodenominación, pero se trata más de un nombre étnico que de un nombre de parentela propiamente dicho. En todo caso, hay que tener bien presente que en la práctica discursiva wichí se entremezclan con bastante frecuencia distintos “tipos” –en el sentido lógico del término– de gentilicios, que los etnógrafos (con mejores o peores motivos) separamos y estabilizamos en pulcras taxonomías jerárquicas: etnónimos, nombres de parentela, nombres ecológicos y topológicos, etc.

En todo caso, y para concluir con este acápite, los weenhayek no solo son “diferentes”: son “gente diferente”, “wichís diferentes”, *w'enhayek wichi*. Hasta donde sabemos, el primer autor que dio a conocer el término *wichi* como la autodenominación de los miembros del “complejo étnico” fue Pelleschi (1897: 221-222) a finales del siglo XIX, con las grafías “*huicqui*”, “*yucqui*”, “*uicqui*”. Sin embargo, él mismo continuó llamándolos “matacos”. Los misioneros anglicanos de la *South American Missionary Society*, que entraron en contacto con los wichís en 1911, supieron prontamente que en esta lengua *wichi* significa “gente”, “nación” (Hunt 1913: 57, 1937: 84) y así usaron el término en sus traducciones religiosas, desde el comienzo.<sup>40</sup> Palavecino, que trabajó en las misiones y probablemente fue puesto sobre aviso por los anglicanos, se atribuyó el descubrimiento de que “el nombre verdadero de los matacos es ‘Wichí’ o ‘Wichié’ [...o incluso...] ‘Wiché’”

39 Braunstein (1979, 1990), Montani (2017), Palmer (2005), Pérez Diez (1977), Viñas Urquiza (1974).

40 En la primera traducción bíblica que hicieron, el Evangelio de Marcos de Richard Hunt, en diferentes contextos *wichi* traduce, p. ej., las palabras “gente” (1: 22), “reino” (3: 24) y “multitud” (4: 36) (Evangelio de Marcos 1919). Y en la primera versión completa del Nuevo Testamento en wichí (1962), traducido por Henry Grubb, “pueblo” se vierte como *wichi* (Hechos 28: 17). Así pues, aunque es incorrecta la afirmación de Alvarsson (1988: 264 n. 64) de que fue Hunt el primero en referir el término como autoetnónimo, sí es cierto que se le debe a este misionero, y a las traducciones religiosas anglicanas en general, que hayan popularizado la palabra *wichi* con la acepción de “nación” y “pueblo” entre los propios wichís.

(1935: 82). Pero el término “mataco” ya estaba canonizado y tanto los misioneros como Palavecino siguieron llamándolos así. Varias décadas después, Niels Fock (1963) realizó trabajo de campo en la zona de la misión anglicana El Yuto y volvió a poner el término sobre la mesa: “*wikyé*”, que glosó por “banda”. A inicios de la década de 1980, la norma académica seguía siendo “matacos”, pero había comenzado a reblandecerse: en la traducción de una selección del Antiguo Testamento (1971) preparada por el misionero anglicano Maurice M. H. Jones vemos aparecer el término *wichi* como nuevo nombre (de la lengua) de los matacos y, en 1976, Braunstein publicaba su artículo “Los wichí...”. Finalmente, con las propias publicaciones anglicanas<sup>41</sup> y con la corrección política del lenguaje indigenista en la vuelta a la democracia, llegamos en la Argentina a una década de 1990 con “wichí” consagrado como nombre *de rigueur* del grupo étnico (Montani 2015: 86-88, 2017: 127).

## 6. *De nombres y etnias*

Los wichís argentinos son, en cierta medida, una creación de los misioneros anglicanos de la *South American Missionary Society*. Está claro que el término existía en la lengua wichí, pero significaba (y continúa significando) “persona”, “gente”, “humano”; está claro, además, que los wichís también existían, como una gran red de redes de grupos cazadores-recolectores emparentados, que hablaban dialectos de un *continuum* geolectal. Pero fueron los misioneros anglicanos los que hicieron del término *wichi* un etnónimo para todo el “grupo étnico” (con su uso cotidiano de la lengua y con sus traducciones), los que unificaron relativamente las redes de parentelas (que vivían en un sistema complejo de alianzas y hostilidades) en una red políticamente mancomunada de misiones de indígenas cristianos y los que, en última instancia, posibilitaron el surgimiento de la noción de “un pueblo” o “una nación” wichí.

Algo similar pasó del lado boliviano con los weenhayek. Según Alvarsson (1988: 2, 2006: 28), antes de adoptar este etnónimo, los indígenas decían que su única autodenominación era *olhamil*, es decir, “nosotros (exclusivo)”,<sup>42</sup> o “*wikiyi*”, es decir, *wichi*, “gente”. ¿Por qué ahora pasaron a llamarse weenhayek? Aunque habló primero de un nombre dado por los chorotes, Alvarsson sostuvo más tarde que “bajo la influencia de la opresión blanca durante las primeras décadas del siglo XX, los weenhayek comenzaron a separarse y a distinguirse epistemológicamente de los blancos por medio de la adopción de otro nombre, más característico: ‘*weenhayek wikiyi*’, la ‘gente diferente’” (2007: 111 y también 2006: 29). Se trata,

41 Por poner solo un ej., Nuevo Testamento (1992).

42 Aún en la actualidad algunos wichís del Pilcomayo boliviano y argentino parecen seguir afirmándolo (Alvarsson 2006: 25, Scardozzi 2013 25 n. 20).

a nuestro juicio, de una explicación *a posteriori* y que no concuerda, además, con las primeras menciones del término bajo la forma “güisnais” en 1843, antes de la “opresión blanca”. Como etnónimo, “weenhayek” es mucho más reciente. Influyó, por cierto, al igual que en el caso wichí, la corrección política de rigor en la antropología moderna, y el rechazo de apelaciones como “matacos” o “noctenes”, que eran ante todo exógenas y muy a menudo despectivas. Sin embargo, el factor decisivo parece haber sido la influencia de la Misión Sueca Libre, organización religiosa que trabajó intensamente con los weenhayek a partir de finales de los años 1940. Al igual que “los wichís” nacen como etnia a partir de la intervención anglicana, todo indica que “los weenhayek” son, de igual manera, una creación de la Misión Sueca Libre. El término sí existía en su idioma, pero se trataba, o bien de un gentilicio dado por los demás wichís a ciertos grupos del Pilcomayo, o bien (o también) del nombre de una parentela. La necesidad de traducir la Biblia, la casi obligación de nombrar de manera inequívoca a “la etnia” con la que trabajaban los misioneros, los incipientes trámites de tierra llevados adelante por la Misión, ayudaron a popularizar el “etnónimo”. Tomaron el relevo antropólogos como Alvarsson (a quien en 1979 la Misión Sueca Libre le edita su *We’hnayek Lhamet: Un manual de idioma Mataco-Noctenes*) y lingüistas como Claesson que, además, ha sido el traductor de la Biblia a esa variedad de la lengua. Nada más perentorio que las propias palabras de un weenhayek: “Nos llamamos weenhayek desde 1993, gracias a un lingüista sueco llamado Claesson, antes éramos matacos”.<sup>43</sup>

“La gente” o “nosotros” son ciertamente maneras de designarse, pero no son “nombres”, gentilicios *stricto sensu*, y mucho menos etnónimos fijos e inamovibles. Según el interlocutor y las circunstancias, *olhamil*, “nosotros (exclusivo)” puede abarcar a dos personas cualquiera, a una sola familia nuclear, a la gente de un asentamiento, a los miembros de una parentela. Es lógico que, hablando con un no wichí, un wichí diga *olhamil* para hablar a “la etnia” en su conjunto, pues es “nosotros, con exclusión de a quien se le habla”. *Wichi* son los wichís, no cabe duda, pero como Braunstein (1976) ya señaló, la claridad y hasta la misma existencia de la categoría de *wichi* como opuesta a la de los otros grupos indígenas del área, es algo que varía según contexto. Por ejemplo, en general, los wichís dicen ser enemigos de los tobas y no están muy al tanto de la situación étnica africana, pero en una ocasión, un wichí de Los Baldes (Salta), recordando la “opresión blanca” que todos los pueblos indios sufrieron, dijo que “todos somos *wichi*” y señaló que incluso escuchó decir a los anglicanos que “hay *wichi* en muchas partes del mundo, en África también hay *wichi*, igual que aborígen” (Montani 2008: 128). Lo que queremos subrayar es que estos términos fueron cristalizados en etnónimos en el mismo movimiento que se transformó un “complejo étnico” difuso en

43 En Guevara (en prensa).

una “etnia”: por leyes y papeles, por acceso a territorio, para saber finalmente de quiénes se hablaba. De esta manera, los diversos nombres “de” (aplicados a) los wichís traducen historia y son muestras de contactos interétnicos sostenidos: con quechuas, chorotes, chiriguano; con misioneros franciscanos, anglicanos, suecos; con antropólogos y organizaciones indígenas e indigenistas.

Pero los nombres a su vez pueden hacer historia. Estas etiquetas “ficticias” para partes de “un mismo complejo étnico” se transforman hoy en una realidad o, al menos, la están forjando. Mediante y a través de los movimientos y las organizaciones indígenas, para ser un interlocutor de los gobiernos, las ONG y las demás organizaciones indígenas, por las dinámicas religiosas y también por la estandarización de dos sistemas de escritura y la (lenta) conformación de dos tradiciones letradas, los wichís argentinos y los weenhayek bolivianos aparecen hoy cada vez más como dos etnias, hermanas por cierto, pero separadas por las fronteras internacionales y por sus nombres. Son muchos los pueblos indígenas cuyos miembros viven separados por hitos internacionales: los ayoreos en Paraguay y Bolivia, por ejemplo, o los guaraníes occidentales (chiriguano) en Bolivia, Argentina y Paraguay. Tal vez porque todavía comparten un mismo nombre, los guaraníes del Noroeste Argentino y los de Bolivia se consideran y son considerados como “una misma etnia” y lo mismo pasa con los ayoreos bolivianos y paraguayos. Pero otros casos son más problemáticos. A ojos de los antropólogos y lingüistas, y (todavía) según ellos mismos, los kaiowá brasileños de Mato Grosso do Sul y los paĩtavyterã de Paraguay son “la misma gente”, una sola etnia. Pero viven en países diferentes, con idiomas oficiales diferentes; se educan de manera diferente en las escuelas y están sometidos a leyes diversas; y tienen, pues, nombres distintos. Estos factores pueden llegar a ensanchar o crear una brecha entre ambos conjuntos y desembocar en la creación de “dos etnias” donde existía “una misma gente”. ¿Quién sabe qué pasará en el caso de los weenhayek y los wichís? Lo cierto es que, hoy por hoy, la unificación política, sociológica, ideológica y lingüística de cada conjunto es muy relativa. Vimos el caso de los *yofwis* que pretenden ser reconocidos por la provincia de Salta en particular y el Estado argentino en general como una etnia independiente. Del lado boliviano, la inaudita multiplicación de comunidades weenhayek también puede ser entendida en este sentido.<sup>44</sup> El proceso de estandarización lingüística tampoco está resuelto y, en la Argentina, luego de casi un siglo de bogar por la unificación de un sistema de escritura, los anglicanos han concedido aceptar al menos tres dialectos.<sup>45</sup> La historia sigue en marcha y, con ella, la de los nombres de quienes la viven.

44 Guevara (en prensa).

45 Así lo pone en evidencia una lujosa cartilla del Consejo de la Lengua Wichí, editada por quien en los hechos encabeza ese Consejo, el misionero Cristóbal Wallis, que fue publicada en torno de 2013 en tres variedades de la lengua.

*Agradecemos a las personas que contribuyeron con bibliografía, información o comentarios al presente trabajo: Jan-Åke Alvarsson, José Braunstein, Javier Carol, Dora Fernández, Julio Folkenand, Diego Oliva y Diego Villar.*

## BIBLIOGRAFÍA

- AMLQ (Academia Mayor de la Lengua Quechua)  
2005 *Diccionario quechua-español-quechua/Qheswa-español-qheswa simi taqe*. Cusco: Gobierno Regional del Cusco.
- ALVARSSON, Jan-Åke  
1979 *We'hnayek lhamet: Introducción al mundo de los mataco-noctenes de Bolivia*. Cochabamba: Misión Sueca Libre en Bolivia.  
1988 *The Mataco of the Gran Chaco: An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis vol. 11.  
2006 "People divided by a border: National versus ethnic identity in the case of the 'Weenhayek of the Gran Chaco". *Acta Americana* 14(1), 25-38.  
2007 "El proceso de etno[re]génesis entre los 'weenhayek del Gran Chaco (1976-2006)". *Anales* 9/10, 107-136.  
2012 *Etnografía 'weenhayek, vol. 2: 'Nuestro Camino'-Etnohistoria e historia*. Uppsala: Universidad de Uppsala/FI'WEN.
- ANTIGUO TESTAMENTO  
1971 *El Antiguo Testamento de la Biblia, seleccionado, traducido al idioma Wichi (mataco)*. Buenos Aires: Asociación Sociedad Bíblica Argentina.
- ARENAS, Pastor  
2003 *Etnografía y alimentación entre los toba-nachilamole#ek y wichi-lhuku'tas del Chaco central (Argentina)*. Buenos Aires: el autor.

- ARROWSMITH, John  
1834 "This map of the United Provinces of La Plata, the Banda Oriental, & Chile, is drawn principally from M.S.S. furnished by Woodbine Parish, Esqr., F.R.S., many years H.M. Consul General & Charge d'Affaires at Buenos Ayres [...]". *The London Atlas of Universal Geography* [...]. Londres: el autor.
- BARQUEZ, Rubén M.  
1997 "Viajes de Emilio Budin: La expedición al Chaco 1906-1907". *Mastozoología neotropical publicaciones especiales* 1.
- BARRAGÁN, Mario  
2001 *Poblaciones originarios de Tarija I: moyos moyos y churumatas*. Tarija: Sociedad de Etnografía e Historia.
- BRAUNSTEIN, José A.  
1976 "Los wichí: Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los matacos". *Scripta Ethnologica* 4(1), 130-143.  
1979 "Las bandas matacos. Gentilicios". *Scripta ethnologica* 5, 82-90.  
1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Trabajos de Etnología, Publicación 2, Universidad de Buenos Aires.  
1990 "Tribus de los matacos". *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 1, sin paginación.  
1993 "Territorios e historia de los narradores matacos". *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 5, 4-74.  
2006 "El signo del agua: Formas de clasificación étnica wichí". En: I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz: IFEA/SNV/El País, 145-156.  
2009 [1989] "Matako - Dialecto bazanero (1989): Contribución para el Intercontinental Dictionary Series: Worldlist editado por Mary Ritchie Key (Universidad de California en Irvine)". *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 8, 3-90.
- CAMAÑO, Joaquín  
1955 [circa 1788] "Noticias del Gran Chaco". En: G. Furlong, *Joaquín Camaño SJ y su 'Noticia del Gran Chaco'*. Buenos Aires: Lib. del Plata (Escritores coloniales rioplatenses VIII), 109-182.
- CAMPOS, Daniel  
1888 *De Tarija a la Asunción. Expedición boliviana de 1883*. Buenos Aires: Jacobo Peuser.
- CAROL, Javier  
2018 *Inamtes jleizi' Inkijwas ji 'lij - Kiláyi ji 'lij. Diccionario bilingüe manjui-castellano*. Asunción: Secretaría de Políticas Lingüísticas.
- CLAESSON, Kenneth  
2008 *Notas sobre el vocabulario 'weenhayek*. Cochabamba: Sociedad Bíblica Boliviana.

COMBÈS, Isabelle

2009

*Zamucos*. Cochabamba: ILAMI.

2010

*Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Itinerarios.

2014

“Guarayos, o los nombres de las rosas”. *Anuario de Estudios Bolivianos Arqueológicos y Bibliográficos* 20, 377-394.

COMBÈS Isabelle y Michèle SALAUN

2018

*El Chaco de Jean-Baptiste Vaudry*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

CORRADO Alejandro

1884

“Preliminares” y “Continuación de la historia del Colegio Franciscano de Tarija”. En: A. Comajuncosa y A. Corrado, *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Quaracchi: Tipográfica del Colegio de San Buenaventura, 3-72 y 279-503.

DRAYSON, Nicolás

2009

“Niwak Samtis: Diccionario iyojwa’ja ’lij-kilay ’lij (chorote-castellano)”. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 8, 91-174.

ESPASA-CALPE

c. 1907

*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-americana Espasa-Calpe*, tomo 36. Madrid: Espasa-Calpe.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

2003 [1986]

“Los churumatas y los mitmas chichas-orejones en los lindes del Collasuyu. Siglos XV-XVI”. En: *Temas de etnohistoria boliviana*. La Paz: CIMA, 227-275.

EVANGELIO DE MARCOS

1919

*Thamet ta is Jesu Cristo tha tes San Marcos le lesainek papel: St. Mark's Gospel in Vejos*. Londres: British and Foreign Bible Society.

FABRE, Alain

2015

*Estudio gramatical de la lengua nivaclé*. Kangasala: el autor.

2016

“Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, segunda parte: Los mataguayo”, <<http://www.ling.fi/Entradas%20diccionario/Dic=Mataguayo.pdf>>.

FERRIÉ, Francis

2018

*Apolobamba indígena*. Cochabamba: Itinerarios.

FOCK, Niels

1963

“Mataco marriage”. *Folk* 5, 91-102.

GERZENSTEIN, Ana

1983

*Lengua chorote: Variedad 2*. Buenos Aires: Archivo de Lenguas Precolombinas, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- GIANNECCHINI, Doroteo  
1879 *Añadidura a los apuntes para los anales de 1879*. Archivo Franciscano de Tarija 1-886.  
1996 [1898] *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*. Tarija: FIS/Centro Eclesial de Documentación.
- GIANNECCHINI Doroteo, Santiago ROMANO y Hermán CATTUNAR  
1916 *Diccionario chiriguano/español y español/chiriguano*. Tarija: s/e.
- GUEVARA, Gustavo  
[en prensa] *¿De la ciudad al monte? Transformaciones en el modo de habitar y concebir el territorio, entre los weenhayek del Gran Chaco*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales.
- GIANELLI, José  
1864 *Vocabulario Mataco - Lengua Mataca S Antonio de Bella Esperanza 1° enero 1864*. Archivo Franciscano de Tarija 1-1869.
- HERRMANN, Wilhelm  
1908 “Die ethnographischen Ergebnisse der Deutschen Pilcomayo-Expedition”. *Zeitschrift für Ethnologie* 40, 120-137.
- HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo  
1800 *Catálogo de las lenguas conocidas y numeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos. Vol. I: Lenguas y naciones americanas*. Madrid: Impr. de la Administración del Real Árbitro de Beneficencia.
- HUNT, Richard J.  
1913 “El vejoz ó aiyó”. *Revista del Museo de la Plata* 22(9), 34-215.  
1915 “El choroti o yófuaha”. *Revista del Museo de la Plata* 23: i-xxxviii, 1-308.  
1937 *Mataco-English and English-Mataco Dictionary*. Gotemburgo: Ethnological Studies, vol. 5.
- JOLÍS, José  
1972 [1789] *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Resistencia: Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- JULIEN, Catherine  
2007 “Kandire in real time and space: Sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes”. *Ethnohistory* 54 (2), 245-272.
- KERSTEN, Ludwig  
1968 [1905] *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del s XVIII: Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica*. Resistencia: Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.

- LADRÓN DE GUEVARA, Laura  
 1998 *Diccionario quechua de las regiones Ayacucho-Cuzco-Junín-Ancash-Cajamarca*. Lima: Brasa.
- LAFONE QUEVEDO, Samuel A.  
 1897 “Introducción”. En: J. Pelleschi, *Los indios matacos y su lengua*. Buenos Aires: La Buenos Aires, 3-66.  
 1913 “Introducción” a “El vejoz ó aiyo” de R. Hunt. *Revista del Museo de la Plata* 22 (9), 7-33.  
 1915 “Introducción” a “El choroti o yófuaha” de R. Hunt. *Revista del Museo de la Plata* 23, v-xxv.
- LEHMANN-NITSCHKE, Roberto  
 1910 “Vocabulario Chorote o Solote (Chaco occidental)”. *Revista del Museo de La Plata* 17, 111-130.  
 1926 “Vocabulario mataco (Chaco salteño)”. *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba* 28, 251-266.
- LOZANO, Pedro  
 1733 *Descripción chorográfica [...] del Gran Chaco Gualamba*. Córdoba: Colegio de la Asunción.
- LUNT, Roberto  
 2016 *Diccionario de la lengua wichi: Wichi-Español*. Buenos Aires: Sociedad Bíblica Argentina.
- MAGARIÑOS, Manuel Rodríguez  
 1843 *Diario de la navegación y reconocimiento del río Pilcomayo por el general Manuel Rodríguez Magariños*. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia Rück 459: 11-26v.
- MARZOLLA, Benedetto  
 1850 “Provincie Unite del Rio de la Plata ossia Repubblica Argentina [...]”. En: *Atlante Geografico*. Nápoles.
- MÉTRAUX, Alfred  
 1946 “Ethnography of the Chaco”. En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians, vol. 1*. Washington: Smithsonian Institution, 197-370.
- MONTANI, Rodrigo  
 2008 “La etnicidad de las cosas entre los wichís del Gran Chaco (Salta, Argentina)”. *Indiana* 25, 117-143.  
 2015 “Una etnolingüística oculta. Notas sobre la etnografía y la lingüística wichís de los misioneros anglicanos”. *Boletín americanista* 70 (1), 73-94.  
 2017 *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba: Itinerarios.

- MONTANI, Rodrigo y Gerardo JUÁREZ  
2016 *Ijwalas ta pajche: Mahnyay ta iyejen p'ante wichi ta ihi Muliysu, San Patlisyu lhoya Kale-hi / Los días del pasado: Historias de los wichís de Morillo, San Patricio y Los Baldes*. Córdoba: La Marmosa/CIHA/UNC.
- MORANDO, María Agustina  
2018 "Un franciscain linguiste dans le Chaco occidental: biographie de Pedro León de Santiago". *Bérose, Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*. Paris: IIAC-LAHIC, UMR 8177. <<http://www.berose.fr/?-Leon-de-Santiago-Pedro-1746-1800->>
- MORILLO, Francisco  
1837 [1780] "Diario del viaje al Rio Bermejo". En: P. de Angelis (comp.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de la Plata, tomo 6*. Buenos Aires: Impr. del Estado.
- MOUSSY, V. Martin de  
1873 "Planche XVII". En: *Description géographique et statistique de la Confédération Argentine: Atlas*. Paris: Firmin Didot Frères, Fils et Cie.
- NÍKLISON, Elías  
1917 "Investigación sobre los indios matacos trabajadores". *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo* [de la República Argentina] 35.
- NUEVO TESTAMENTO  
1962 *El Nuevo Testamento traducido al idioma de los matacos*. Gran Bretaña: Sociedades Bíblicas de América Latina.  
1992 *Dios Nãme T'at Laka Wichi (Traducido del idioma original): El Nuevo Testamento en Mataco (Wichi)*. Bogotá: Asociación Sociedad Bíblica Argentina.
- NORDENSKIÖLD, Erland  
2002 [1912] *La vida de los indios: El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB/Plural.
- ORTIZ LEMA, Edgar  
1986 *Los mataco noctenes de Bolivia*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- PALAVECINO, Enrique  
1935 "Las culturas aborígenes del Chaco". En: R. Levene (dir.), *Historia de la Nación Argentina, tomo 1: Desde los orígenes a la organización definitiva en 1862*. Buenos Aires: Impr. de la Universidad, 429-472.
- PALMER, John H.  
2005 *La buena voluntad wichí: Una espiritualidad indígena*. Buenos Aires: Grupo de trabajo Ruta 81.

- PASTELLS, Pablo (comp.)  
 1912 *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias, tomo 1.* Madrid: Lib. General de Victoriano Suárez.
- 1915 *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias, tomo 2.* Madrid: Lib. General de Victoriano Suárez.
- PELLESCHI, Juan  
 1897 *Los indios maticos y su lengua, con una introducción por S. A. Lafone Quevedo M. A. y dos mapas.* Buenos Aires: La Buenos Aires.
- PÉREZ DIEZ, Andrés  
 1977 “Los grupos aborígenes del Chaco centro-occidental, sus denominaciones”. *Cuadernos Franciscanos 41 (5)*, 19-27.
- PRESTA, Ana María y Mercedes DEL RÍO  
 1993 “Reflexiones sobre los churumatas del sur de Bolivia, siglos XVI-XVII”. *HISTORICA 17(2)*, 223-237.
- PRIMO DE AYALA, Esteban  
 1795 *Diccionario, y Arte de la lengua Mataca compuesto por el P. Fr. Estevan Primo. Conversor de la Reducción de N. Sra. de las Angustias, de indios Mataguayos, Bejoses, y Maticos en el Valle de Centa año de 1795.* Archivo Franciscano de Tarija 1-183.
- REMEDÍ, Joaquín  
 1904 “Vocabulario matico-castellano”. *Anales de la Sociedad Científica Argentina 58 (1)*, 28-34; (3), 119-132; (4), 171-181; (6), 292-305.
- RICHARD, Nicolas  
 2008 *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boreal.* Thèse de doctorat en anthropologie. París: EHESS.
- ROCHETTE, Louis Stanislas D’Arcy de la  
 1807 “Sheet 5. South America”. En: *Colombia Prima or South America [...]*. Londres: William Faden, Geographer to His Majesty and to His Royal Highness the Prince of Wales.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José  
 1769-72 *Paraguay Cathólico en sus principales Provincias reducidos a la Santa Fe, y vasallaje del Rey de España.* (parte II). Transcripción y notas de Julio Folkenand. *En prensa.*
- SCARDOZZI, Chiara  
 2013 *Territorios en negociación: Un análisis etnográfico de los procesos de convivencia entre indígenas y criollos en el Pilcomayo salteño (Gran Chaco - Argentina).* Salta: FUNDAPAZ.

- SCHINDLER, Helmut  
1967 "Die Inimacá und die Macá". *Anthropos* 62, 3/4, 453-486
- SCHMIDT, Max  
1937 "Los guisnais". *Revista de la Sociedad Científica de Paraguay* 4(2), 1-35.
- SEELWISCHE, José  
1980 *Diccionario nivaclé-castellano*. Mariscal Estigarribia: s/e.
- SUSNIK, Branislava  
1981 *Los aborígenes del Paraguay, III/1: Etnohistoria de los chaqueños 1650-1910*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.  
1994 *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua I: Formación y dispersión étnica*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- TECHO, Nicolás del  
1897 [1673] *Historia de la provincia eclesiástica del Paraguay*. Madrid: A. de Uribe y Cia.
- TORRES, Diego de  
1927[1609] "Carta de Diego de Torres, Córdoba, 17 de mayo de 1609". En: *Documentos para la historia argentina, tomo XIX: Iglesia. Cartas anuas de la provincia de Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús. 1609-1614*. Buenos Aires: Instituto de Investigación Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/ Jacobo Peuser, 3-39.
- TOVAR, Antonio  
1981 *Relatos y diálogos de los maticos (Chaco argentino occidental): Seguidos de una gramática de su lengua*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- VIÑAS URQUIZA, María Teresa  
1974 *Lengua mataca, tomo 2*. Buenos Aires: Centro de Estudios Lingüísticos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- WEDDELL, Hugues A.  
2018 [1851] *Viaje en el sur de Bolivia*. Santa Cruz: El País/Centre de Investigaciones Históricas y Antropológicas.
- WHITEHEAD, Neil  
2002 "Arawak linguistic and cultural identity through time: Contact, colonialism, and creolization". En: J. Hill y F. Santos Granero (eds.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia*. Urbana: Univ. of Illinois Press, 51-73.



---

DUVIOLS, Pierre. *Escritos de historia andina. Tomo II. Cronistas*. Ed. de César Itier. Lima: Biblioteca Nacional del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, 602 pp., 2017. Contiene ilustraciones.

---

Este libro reúne 21 ensayos del peruano francés Pierre Duviols sobre algunos de los más representativos cronistas españoles y mestizos de los siglos XVI y XVII. La edición de los textos y la revisión de su traducción del francés al español ha estado al cuidado de César Itier. Los ensayos están agrupados en cuatro secciones: la primera reúne los dedicados al Inca Garcilaso de la Vega; la segunda, a Huamán Poma de Ayala; la tercera, a Juan Santa Cruz Pachacuti; y la cuarta, a textos varios, como la *Declaración de los quipucamayocs a Cristóbal Vaca de Castro*; la *Historia*, de Agustín de Zárate; la *Relación*, de Titu Cusi, entre otros.

Desde una etapa temprana de su carrera como investigador, Duviols prestó especial atención al estudio de las religiones prehispánicas. De esa manera, llegó a los expedientes sobre las campañas de extirpación de idolatrías realizadas en el arzobispado de Lima durante el siglo XVII y también a las crónicas compuestas por conquistadores, oficiales de la corona, gentes de la Iglesia y otros escritores de la sociedad colonial

durante los siglos XVI y XVII. Dentro de la producción de Duviols, destacan en primer lugar sus ensayos dedicados al Inca Garcilaso. Observa que el Inca manifestó por el tema religioso mucho más interés que por las cuestiones económicas. “Desde la publicación de su traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, en 1586 –anota Duviols–, al insinuar su intención de escribir algún día sobre el Perú, dejaba ya aparecer su predilección por una historia más cultural que política, en la cual daría mucha importancia a la cuestión religiosa” (p. 29). Para Duviols, Garcilaso no solo es historiador, sino también teólogo, porque el proyecto de los *Comentarios reales*, así como su plan de elaboración, adaptación e incluso invención de la información sobre los soberanos incas y los pueblos del Tahuantinsuyu, corresponden a una “concepción teológica de la historia” (p. 65). Para Garcilaso, los antiguos reyes del Perú elevaron el nivel moral, cultural y religioso de sus súbditos para que estos puedan estar en condiciones, algún día, de recibir y aceptar finalmente a Cristo y su mensaje redentor (p. 65). Más aun, Duviols llama la atención cómo el Inca sostiene que los indios ofrecieron poca resistencia a la conquista española porque quisieron ayudar a los conquistadores a fin de facilitar la difusión del cristianismo en el Perú (p. 67).

Junto con Garcilaso, Juan de Santa Cruz Pachacuti ha sido el otro autor que más ha convocado la atención de Duviols. Autor de la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, probablemente compuesta a inicios del siglo XVII, Santa Cruz ha sido por décadas fuente privilegiada para los estudiosos del llamado “mundo andino”. Sin negar algunos elementos de la ideología prehispánica presentes en el texto de Santa Cruz, Duviols propone una lectura diferente y definitiva: la *Relación*

contiene los ingredientes de una crónica-probanza que propendería a conseguir mercedes reales para su autor. Se trata de una historia católica y providencialista del Perú prehispánico. Es que posible que el cronista proyectase una versión posterior, mejorada y ampliada de su obra, tal vez con una segunda parte que tratase de la colonia (p. 325).

La fortuna de la obra de Santa Cruz no ha estado tanto en la información que provee, como en la reproducción de un “cuadro” que habría estado en la pared principal del Coricancha, antes de la llegada de los españoles. Frente a aquellos autores que han visto en esa representación un “sistema cosmológico y de parentesco” indígena, Duviols propone que se trata de “un retablo de la creación”, por cuanto su morfología se asemeja mucho a la de los retablos existentes en las iglesias coloniales. El “retablo”, opina Duviols, es una sinopsis del mundo creado por un Dios único y un argumento plástico y sinóptico contra el politeísmo.

Huamán Poma es el tercer autor estudiado por Duviols. La literatura sobre Huamán Poma es enorme y cada día va en aumento.

Uno de los aspectos que más ha sido estudiado por los investigadores ha sido el de las fuentes literarias de la *Nueva corónica*. A pesar de los notables aportes de Rolena Adorno en este campo, aún quedan algunas preguntas pendientes. Duviols observa que Huamán fue el único autor indígena que trató en extenso la historia anterior a los incas. Pero su conocida distribución del tiempo en cuatro edades andinas primitivas también se encuentra en el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo*, del franciscano limeño Buenaventura de Salinas y Córdova, publicada en Lima en 1630. Duviols sostiene la existencia de una fuente común a las obras de Huamán Poma y Salinas: los escritos de Francisco Fernández de Córdova, un elusivo autor, cuya biografía está aún por escribirse, pero que fue consultada por el escritor franciscano.

La lectura detenida de los ensayos de Duviols permite entender su metodología de trabajo. En primer lugar, su análisis de los textos coloniales es filológico. El estudio filológico es considerado por Duviols esencial, antes de proceder al análisis etnohistórico de las fuentes escritas. Todos los que estudian una obra o un documento cualquiera –sostiene Duviols– en cualquier idioma, siempre tienen que tomar en cuenta cómo el autor ha recolectado el material que ha utilizado y cómo después lo ha elaborado literaria o históricamente. Un estudio que no toma en cuenta estos aspectos adolece de cierta insuficiencia, sentencia el peruano francés. En su opinión, se debe ser consciente de que los cronistas razonan con una lógica europea e interpretan siempre las informaciones que manejan como les conviene. Operan una selección incons-

ciente de la materia producida por sus informantes indígenas, concluye Duviols.<sup>1</sup> La metodología filológica de Duviols se pone en evidencia, por ejemplo, en su reiterado afán por determinar las fuentes literarias de los escritores coloniales. Así, por ejemplo, concluye que Santa Cruz Pachacuti conoció la obra de Pedro Sarmiento de Gamboa o que el Inca Garcilaso de la Vega estuvo familiarizado con la *Leyenda áurea* de Jacobo de la Vorágine, por citar algunos ejemplos.

Un segundo rasgo de su metodología de trabajo es plantear, antes que cerrar temas o problemas. Al ser preguntado por César Itier acerca de si el corpus de sus artículos compilados en sus *Obras completas* puede ser considerado como “un todo coherente”. Duviols respondió: “Nunca he pensado en constituir un todo. Lo que a mí me interesaba, sin darme cuenta, era tratar de entender lo que me parecía como problemas no resueltos en la historia incaica. Traté de plantear algunos de estos problemas que se ubicaban en la frontera de lo conocido y de lo todavía desconocido, y creo que el planteamiento es tan importante como la solución o más, sobre todo cuando uno se equivoca en la solución del problema”. Y concluye “Siempre he trabajado de manera analítica”.<sup>2</sup> En mi opinión, esta metodología de trabajo puede resultar desconcertante a los lectores, pero tiene la virtud de abrir ventanas para que otros veamos lo que queda por hacer o enmendar.

La ventaja de las compilaciones es que nos permite tener reunida la obra de un autor, como también la de evaluar la evolu-

ción de su pensamiento. Por ello estamos agradecidos a César Itier, a la Biblioteca Nacional y al Instituto Francés de Estudios Andinos por la feliz iniciativa de publicar este segundo tomo de los ensayos de Pierre Duviols y hacemos votos por que el proyecto continúe para beneplácito de los amantes y estudiosos de la historia peruana.

**Pedro M. Guibovich Pérez**  
**Pontificia Universidad**  
**Católica del Perú**  
**pguibovich@pucp.edu.pe**

---

COMBÈS, Isabelle & Hugues A. WEDDELL. *Viaje en el sur de Bolivia (1845-1846)* (introducción, notas y traducción del francés de Isabelle Combès). Santa Cruz de la Sierra: El País. 296 pp., 2018.

---

Hugues Algernon Weddell nació el 22 de junio de 1819 en Gloucestershire, Inglaterra. Sin embargo, fue criado y desarrolló su carrera profesional en Francia. Estudió en el célebre Lycée Henri IV de París y luego pasaría a ser estudiante del reputado botánico y médico Adrien de Jussieu, director del Museo Nacional de Historia Natural y del Jardín Botánico de París. Influidado por Jussieu, Weddell inicia sus estudios en medicina en el Hospital Cochin de París, donde obtuvo su título de doctor en 1842.

Jussieu escogerá y animará luego a Weddell a unirse a la expedición a Sudamérica del naturalista francés Francis de la Porte, conde de Castelnau. La expedición de Castelnau parte de Europa en 1843 y regresaría en 1847. Su objetivo era cruzar Sudamérica desde Río de Janeiro

1 Duviols, Pierre. *Escritos de Historia andina*. T.I. Ed. de Javier Flores Espinoza y César Itier. Lima: Biblioteca Nacional del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2016, p. 17.

2 Duviols. *Escritos...* p. 20.

hasta Lima siguiendo el río Amazonas para estudiar la cuenca “llamada a desempeñar un papel crucial en la historia futura de América” (p. 9). Weddell se suma a esta expedición, pero la acompañaría solamente hasta mayo de 1845, ya que sus intereses en tanto médico y naturalista eran mucho más amplios que los que guiaban a la partida de Castelnau. Por esa razón, acaba separándose de ella en la ciudad de Vila Maria do Paraguai en Mato Grosso (actualmente Caceres) en 1845. A partir de ese momento comienza un nuevo itinerario que lo llevaría hasta el Chaco boliviano.

A lo largo de su periplo, el intrépido médico y naturalista franco-británico pasa por las ciudades de San José de Chiquitos, Santa Cruz de la Sierra, Gutiérrez, Saucos, Pomabamba, Cinti, Tarija, San Luis y Villa Rodrigo. Luego de ello, y tras un breve viaje al Pilcomayo y al Itiyuro, vuelve a Chuquisaca buscando apoyo financiero del Estado boliviano para continuar viaje. Sin embargo, la lapidaria respuesta que recibe, y con la que concluye esta aventura, es simplemente que “no hay plata” (p. 287).

Ahora bien, fruto de este viaje por el Sudeste de Bolivia, recopila una serie de notas que prepara a pedido de Castelnau para ser publicadas en francés, por un lado, como parte del tomo sexto de *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud* (1851a), colección dirigida por Castelnau, en la que recoge las notas de sus diferentes viajes en América; y, por otro, como una edición aparte bajo el nombre de *Voyage dans le sud de la Bolivie* (1851b). Ambas obras fueron publicadas en 1851, con mínimas diferencias entre sí. La segunda obra fue escrita en francés y publicada en Francia para lectores franceses. A pesar de algunos intentos por traducirla,

nunca se obtuvo un resultado satisfactorio. De hecho, en el año 1916, el presidente boliviano Ismael Montes logra aprobar una ley por la cual el Estado, por medio de la Oficina de Estadística y Propaganda Geográfica, había de traducir las obras de Weddell que versaban sobre Bolivia, pero desafortunadamente el proyecto no tuvo el resultado esperado. Esta larga deuda con Weddell y su obra es saldada con creces con la publicación de la traducción al castellano del texto por parte de Isabelle Combès.

Es preciso tener en cuenta que Weddell llega a una Bolivia convulsionada que llevaba apenas dos décadas como Estado independiente; una Bolivia que a la que aún restaba explorar y descubrir, y a la que comenzaban a integrarse lentamente territorios que permanecían fuera de la órbita del Estado por ser dominios indígenas, como la Amazonía y el Chaco. Allí radica justamente la importancia de la traducción y la publicación en castellano de esta obra, que rebosa en detalles históricos, etnográficos, económicos, políticos e incluso botánicos, zoológicos y paleontológicos, que permiten rescatar todo tipo de informaciones acerca de vida en el Chaco boliviano de mediados del siglo XIX. La suma de estos detalles es enriquecida además por las vivencias del propio Weddell. Así, por ejemplo, disponemos de sus impresiones sobre los indígenas de la zona: “Los rasgos de los chiriguano están lejos de ser bonitos. Los ojos son pequeños y oblicuos, los párpados casi no tienen pestañas. Su expresión, cuando tienen una, es de astucia. En las mujeres, la boca exageradamente grande y la nariz demasiado achatada impiden considerarlas como bellas incluso entre las indias” (p. 67).

Además de ello, Weddell deja registrados detalles curiosos y relevantes sobre el folklore y las fiestas tradicionales de la población boliviana criolla de mediados de siglo XIX. Encontramos en su obra, por ejemplo, relatos acerca de las celebraciones de la Navidad en Pomabamba, sobre la que le llaman especialmente la atención la cantidad y variedad de adornos utilizados: “No puede imaginarse el número de joyas, cristales, estatuillas, porcelanas y demás cosas que se amontonan. Se los expone por unos diez días, durante los cuales todos los amigos de la casa, e incluso gente extraña, vienen a visitarlos” (p. 92). Asimismo, deja algunos detalles acerca de los festejos del carnaval (p. 145), de la cuaresma (p. 159) y de la Pascua (p. 165) en la ciudad de Tarija.

También encontramos anécdotas que pueden resultar hilarantes como la ocasión en la que la colección de coleópteros hecha con tanto empeño y dedicación por el médico y naturalista franco-británico es despiadadamente devorada por las hormigas, pese a varios intentos infructuosos de mantenerla a salvo durante su estadía en Saucos (actual Monteagudo): “Me perseguían en mi cuarto miríadas de hormigas que, no solamente me acosaban hasta mi cama, sino que se habían abalanzado sobre todo lo que podía comerse en mi equipaje. Lo que quedaba de azúcar desapareció casi enteramente en una noche. Luego les tocó a las colecciones. Estaba resuelto en no abandonarlas con tanta facilidad, pero perdí la batalla” (p. 77-78). Otra de las anécdotas resulta del relato del intento fallido de tratar a una mujer por una afección cardíaca en la ciudad de Tarija, tras lo cual Weddell es acusado de mala praxis por otro médico local. Para limpiar su nombre de semejante acusación, decide

realizarle a la mujer una autopsia con la autorización del prefecto de la ciudad pese a la negativa de los familiares de la difunta, en el mismo cementerio, al borde de la fosa en la que sería enterrado el cuerpo: Weddell considera esta autopsia como “única en los anales de la historia de Tarija” (p. 155).

Además, Weddell dejó en esta obra algunas observaciones sobre especies botánicas como la quina (*Cinchona officinalis*) y la coca (*Erythroxylum coca*) que plasmó luego en varios artículos (1849, 1850, 1853, 1863, 1863, 1869). En relación con la quina, explica que, luego de múltiples intentos fallidos de encontrar este árbol al que considera como el principal objeto de sus investigaciones en Bolivia (p. 48), y del cual quería lograr delinear su distribución geográfica (p. 35), logra avistarlo, finalmente, en Gutiérrez: “No describiré el placer que sentí al ver por primera vez en mi vida a un objeto tan deseado; es demasiado fácil imaginarlo” (p. 48). Sin embargo, Weddell no se contentó con haber podido encontrar el árbol, sino que, además, quería verlo florecido, lo que le resultó imposible y fue para él una gran decepción (p. 49). Sobre la coca, por ejemplo, relata, por otra parte, su primer avistamiento de la especie en Saucos: explica que esta hoja seca, que proviene de un arbusto, es cultivada en los valles cálidos de Bolivia, Perú y Ecuador y es mascada por los indígenas junto a una pequeña cantidad de una pasta hecha con cenizas y distintos tipos de hierbas con propósitos estimulantes (p. 79).

Weddell no solo dedicó gran parte de su tiempo al estudio de especies botánicas, sino también al de especies animales fósiles. A lo largo de su periplo por el Chaco boliviano deja constancia de la

existencia de restos fósiles, sobre todo de rumiantes y roedores (p. 162-163). Sin embargo, uno de sus descubrimientos más importantes sucede en Tarija, donde realiza algunas excavaciones en las cuales descubre restos fósiles que pertenecerían a una especie extinta de equino que, por sus dimensiones considerables, llamó “*Equus macrognathus*” (p. 163).

Durante su periplo, Weddell recibe, asimismo, los convites más insólitos. En el trayecto de Santa Cruz de la Sierra a Gutiérrez realiza una parada en la estancia de un hombre de la zona, llamado Hernando Araús. Este personaje había sido acusado por aquel entonces del deceso del jefe de los chiriguano del pueblo vecino de Pirai, donde era juez (p. 38). El corregidor de Santa Cruz invita a Weddell a presenciar la exhumación del cadáver del indígena para constatar las causas efectivas de la muerte. Una vez retirado el cuerpo de la fosa, Weddell pide observar la parte del cuerpo del indígena donde había recibido los azotes que presumiblemente habían acabado con su vida (p. 40). El informe acerca del estado del cuerpo le es enviado luego, con la conclusión de que los azotes propinados al indígena no habían sido la causa principal de su muerte y así se logró la excarcelación de Araús (p. 41).

Si bien, como he mencionado previamente, esta obra concluye con la negativa del Estado boliviano de apoyar financieramente sus viajes y lo que sucede luego de este viaje no es descrito en este libro, Isabelle Combès explica en la “Presentación” que, finalmente, Weddell logra continuar su trayecto pasando por Potosí, Sucre, Cochabamba y La Paz, y por último pasa a Perú por Puno y llega a Arequipa en febrero de 1847. En abril

del mismo año vuelve a Bolivia y recorre algunas ciudades más hacia el norte de La Paz como Sorata, Larecaja, Tipuani, Guanay y Apolobamba (p.18). Luego regresa una vez más a Perú en junio de 1847, para embarcarse el 8 de diciembre hacia el Cabo de Hornos y retornar a Europa. Llega a Francia en marzo de 1848 para permanecer allí hasta su muerte, el 22 de julio de 1877.

Se trata, en definitiva, de una obra indispensable para el conocimiento del sur boliviano a mediados del siglo XX, que viene a complementar el repertorio de clásicos sobre la zona como *Noticias históricas y descriptivas sobre el gran país del Chaco y río Bermejo* de José Arenales (1833); *Bosquejo estadístico de Bolivia* de José María Dalence (1851); *Las comarcas vírgenes. El Chaco central norte* de Amadeo Baldrich (1890); *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano* de Doroteo Giannecchini (1996 [1898]) o *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio* de Antonio Comajuncosa y Alejandro Corrado (1884). Por lo tanto, el mérito de la publicación de la versión en castellano por parte de Isabelle Combès radica principalmente en el paciente trabajo de recuperación y puesta en contexto de este relato de viaje. La traducción es sumamente puntillosa y más, teniendo en cuenta el hecho de que la lengua francesa ha cambiado de modo considerable desde la época en la que Weddell escribió hasta la actualidad. La presente edición, además, se sustenta en un minucioso trabajo de archivo que también condujo a la recuperación de una serie de documentos, mapas y fotografías provenientes de distintos

fondos documentales que permiten ilustrar los relatos del naturalista franco-británico.

**María Agustina Morando**  
**CONICET-UBA-CIHA**  
**agusmoar@gmail.com**

## BIBLIOGRAFÍA

ARENALES, José

1833 *Noticias históricas y descriptivas sobre el gran país del Chaco y río Bermejo*. Buenos Aires: Hallet y Cia.

BALDRICH J., Amadeo

1890 *Las comarcas vírgenes. El Chaco central norte*. Buenos Aires/La Plata: Jacobo Peuser.

COMAJUNCOSA, Antonio  
 y Alejandro CORRADO

1884 *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Quaracchi: tip. del Colegio de San Buenaventura.

DALENCE, José María

1851 *Bosquejo estadístico de Bolivia*. Chuquisaca: Imprenta de Sucre.

GIANNECCHINI, Doroteo

1996 [1898]

*Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*. Tarija: FIS/Centro Eclesial de Documentación.

Weddell, Hugaues Algernon

1849 *Histoire naturelle des quinquinas, ou Monographie du genre 'Cinchona', suivie d'une description du genre 'Cascarilla' et de quelques autres plantes de la même tribu*. París: Victor Masson.

1850 *Additions à la flore de l'Amérique du Sud*. París: Victor Masson.

1851<sup>a</sup> *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud. Histoire du voyage tome 6: Voyage dans le sud de la Bolivie*. París: P. Bertrand.

1851<sup>b</sup> *Voyage dans le sud de la Bolivie*. París: P. Bertrand

1853 *Notice sur la coca, sa culture, sa préparation, son emploi et ses propriétés*. París: Société impériale et centrale d'agriculture, impr. de Mme Vve Bouchard-Huzard.

1867 *Sur la culture des Quinquinas*. París: Imp. de E. Martinet.

1869 "Notes sur les quinquinas". *Annales des sciences naturelles, 5e série, Botanique*, t. XI, 346-363 y t. XII, 24-79.

---

MAKOWSKI, Krzysztof. *Urbanismo Andino. Centro ceremonial y ciudad en el Perú Prehispánico*. Lima: Apus Graph Ediciones, 256 pp., 2016.

---

El conjunto de trabajos de arqueología que nos propone Krzysztof Makowski recorre más de treinta años de investigaciones de campo en diversos sitios arqueológicos de los Andes Centrales. Estos se han nutrido de la confrontación con estudios arqueológicos realizados en realidades histórico sociales diversas, con hallazgos teóricos, metodológicos y de hechos, que son cues-

tionadores respecto al sujeto investigado: el urbanismo andino prehispánico, cuya fuente fundamental son los vestigios arquitectónicos originarios. De estos vestigios surgen las preguntas fundamentales, ¿se trataba de ciudades?, ¿de centros ceremoniales? Cualquiera que fuera su función, estas formas de organización espacial ¿son exclusividades andinas?

Makowski emprende su recorrido académico nutrido no solo de abundante material arquitectónico precolombino, sino de la gran riqueza iconográfica hallada. Cuenta, además, con el auxilio de la fotografía y el dibujo, herramientas que le permiten estudiar la génesis, organización y funciones de los sistemas urbanos precolombinos y cómo estos expresan las visiones sobre el poder de las civilizaciones que los construyen. Sistemas simbólicos y sociales que –además– se reflejan y recrean el paisaje andino. Emprendemos pues –gracias a Makowski– un gran viaje a partir de la evidencia objetiva de los restos arquitectónicos, más la observación comparativa y el análisis detallado de los hallazgos que le permitirán cuestionar e interpretar el urbanismo andino.

Makowski acepta el desafío y la oportunidad de reunir 40 años de trabajo arqueológico en los Andes centrales y nos invita a rehacer los grandes hitos de su apasionante recorrido académico. Es una oportunidad para reunirnos –interdisciplinariamente– en la tarea de responder a grandes preguntas acerca de la arqueología precolombina, sobre la que pesan aún los grandes interrogantes, dudas, errores y confusiones, que confrontaron los cronistas del temprano siglo XVI y XVII. ¿Qué es el urbanismo andino? ¿De qué “ciudad” estamos hablando? La organización de este largo y traba-

joso recorrido académico se da a lo largo de cuatro capítulos. En cada uno de ellos, Makowski recoge trabajos previamente presentados en congresos, reuniones académicas o informes de investigación que han sido revisados y completados con motivo de la publicación que reseñamos. El título de cada uno es un hito temático de diversas pesquisas que los atraviesan. Trataremos de resumir este recorrido, señalando sus principales hallazgos.

1. *“La arquitectura pública del período pre-cerámico y el reto conceptual del urbanismo andino”*. Este trabajo data originalmente de 2006, usando el análisis comparativo en torno al estudio del sitio de Caral (Chupacigarro-Supe) y de Çatal Hüyük (Anatolia). Con meticulosidad nos introduce al ejercicio comparativo haciéndonos descubrir el tipo de organización espacial de Caral, donde lo político religioso tiene un papel esencial, los edificios de culto orientados a la realización de fiestas religiosas periódicas que tienden a cimentar lazos de parentesco y ritual. Recoge las hipótesis interpretativas sobre las “ciudades” de los Andes centrales, que van desde los tempranos trabajos de Rowe (1967), hasta los más recientes de jóvenes arqueólogos que trabajan diversos sitios de la costa. En ellos, el autor encuentra, al mismo tiempo, la función de centro ceremonial y capital, con templos y áreas monumentales que ubican un centro festivo, de acciones bélicas y áreas dispersas de habitación para las élites foráneas. La población permanente es reducida y se ubica cerca de las áreas de cultivo. Sigue un detallado recorrido por investigaciones posteriores.

Según Makowski el sistema andino es “anti-urbano” (contrario al occidental),

donde eficientes ideologías religiosas y nutridos calendarios ceremoniales regulaban los desplazamientos anuales de grupos de población y con ellos, de los servicios y bienes requeridos. La arquitectura monumental distribuida a lo largo de caminos, canales de riego y agrupada en los centros ceremoniales de distinto rango, orientaba los flujos de mano de obra y de productos y convertía el paisaje profano en un escenario sagrado y otorgaba a los tributos, en trabajo y en productos, el carácter de obligación religiosa (48).

Basado en las ideas de Mann, Makowski concluye que el urbanismo andino sería la materialización de poder difuso (y autoritario) de los pueblos que lo producen.

Según Makowski, las características de este sistema urbano serían: la inestabilidad, el sistema de asentamientos, el predominio de la arquitectura pública, la recurrencia de la arquitectura ceremonial y los antecedentes precoces de la arquitectura ceremonial (49). Por ello, es preciso poner de relieve la importancia del fenómeno del centro ceremonial en los Andes prehispánicos, el cual será vacío o poblado, comprobación básica que abre un debate fructífero en torno al urbanismo andino. Existen diversas hipótesis que atribuyen contenidos urbanos a los centros ceremoniales poblados del período precerámico tardío inicial, pero “no explican de manera adecuada la función de la arquitectura monumental y las razones por las que este fenómeno se expresa de manera excepcional y permanente en los Andes centrales” (57). Dichas hipótesis no explicarían satisfactoriamente la organización económico-social subyacente, que llegan inclusive a atribuir características

que dichas poblaciones no tuvieron: como el sedentarismo, la poca movilidad física y social, el papel del comercio institucionalizado de una “población urbana” que no sería propiamente tal.

2. “*Ciudad, Templo y Palacio en los Andes*”. Los trabajos abordados en este capítulo parten del estudio de las ciudades de los reinos de la costa norte, grandes complejos arquitectónicos como Chan Chan, sobre los que existe el consenso de haber sido “ciudades” que cumplían funciones palaciegas durante la vida del rey que los mandó construir y luego mausoleos y templos después de su muerte (74). Estas formas arquitectónicas sufrieron transformaciones por el uso ritual, de centros administrativos, residenciales, mausoleos, al uso de uno o varios señores. Son ciudades que tienen organizaciones internas propias y sufren variaciones por su adecuación a diversos objetivos. Lo que se llama “palacios” son construcciones adecuadas a las funciones ceremoniales, porque en ellos no se ejercía la función estatal y se practicaban los derechos dinásticos gracias al culto de ancestros divinizados (78).

Makowski se detiene sobre la complejización de los sistemas de construcción y de riego de los centros de extensión máxima, extensión espacial que no depende de la densidad poblacional, sino de la envergadura de los espacios de poder: se requieren plazas, patios para congregar súbditos, negociar su colaboración y la posibilidad de convertirse en un culto funerario de más amplio alcance. La aglomeración de estos palacios-templos de traza regular no es un fenómeno reciente, sino de larga duración. La existencia de los patios cercados en la arquitectura pública de los Andes: canchas, guarderías, porterías, sirven para

albergar muchas personas sentadas en filas bajo techo, accesibles por tandas. En los casos de Pachacamac y Chan Chan, por ejemplo, es difícil deslindar lo palaciego, del templo (96).

Otro deslinde minucioso es el que se aboca a distinguir el palacio real de la cancha inca. Recurrimos frecuentemente a las evocaciones de los cronistas sobre los palacios inca, inclusive se han dado distintas explicaciones a las variantes de tres patios (*coyana*, *payan*, *callao*) con interpretaciones no solo eurocéntricas, sino también patrilineales. En quechua no existe un término que designe remotamente lo que los españoles llamaban “palacio”, pues el término español tiene un origen latín medieval. En el Tawantinsuyu no existe el término ni la forma de concebir el poder real, la idea es completamente distinta a la europea: lugar de espacio público que luego es privado. La manifestación del poder y de las estructuras que lo expresan varía según las sociedades en el tiempo y el espacio, la visión de los cronistas es insuficiente y a veces contradictoria para explicar las particularidades del sistema político y social del Perú prehispánico (109). Las características del poder requerían no solo de gobernantes que están en movimiento continuo en el valle del Cuzco y fuera de él, sino que los movimientos se dan a partir de un calendario ceremonial, de los oráculos y de la política: no se puede decir que existiera una “casa única para un único rey”, por ello la variedad de “palacios” encontrados y la importancia del Coricancha en la organización espacial del Cuzco.

El Cuzco es una ciudad diferente, no existe propiamente una separación entre ciudad y campo, los andenes de cultivo se entreveran con las áreas de uso urbano y

las ampliaciones y modificaciones de las cuencas y red de canales con respecto a un centro urbano acondicionado en función del culto. El “centro” no era la concentración de espacios del poder estatal; los nobles descendientes de Manco, comunidades subyugadas, incas de privilegio, etc., viven de manera dispersa entre campos y canales alrededor de un núcleo monumental, caminos y canales que organizan el espacio de la cuenca del Huatanay (113).

Por su parte, los complejos religiosos monumentales, como Sacsayhuaman y Coricancha se sitúan en dos extremos opuestos al centro, las fiestas del Inti Raymi, Capac Raymi y Situa no se celebran en el Hanan Aucaypata, sino en el templo solar, alejados del centro monumental, por lo que se deben hacer largos recorridos a través del campo. La mayor parte de las ceremonias del frondoso calendario ceremonial tienen como escenario los lugares sagrados (huacas), puestas de relieve por el estudio del sistema de ceques (en el Cuzco había 328 o 350), diseminados por toda la cuenca del Huatanay, dentro de la línea del horizonte y fuera de ella, sin que existiera en medio de ellos una “forma canónica” de templo.

Los lugares sagrados están diseminados dentro del núcleo monumental o fuera de él (ceques), no quiere decir que el espacio central fuera secular y el campo religioso, pues existen muchas huacas en el espacio urbano. El Hanan Aucaypata originalmente fue una laguna y luego una “mar” de arena, los ritos se celebraban de forma alterna en el Hanan Aucaypata y el Hurin Aucaypata. En los lugares sagrados de las huacas del Cuzco (Cobo, comentado por Rowe 1979) abundaban las fuentes de agua, lo que da sustento religioso a los derechos de usufructo del agua y de los

suelos, así como los derechos políticos y económicos que se pactan en dichas celebraciones (116).

3. *“Ciudad y Templo Ceremonial”*. Desde fines del s. XX se han venido cuestionando los modelos clásicos con los que se abordó el estudio de los asentamientos humanos en los Andes centrales: es preciso estudiar los contextos sociales, tecnológicos y políticos que presentan y que sean contrastados con el análisis comparativo de Mesopotamia o Teotihuacán, por ejemplo. Makowski emprende el trabajo sobre el valle de Lurín, en un contexto urbano-andino diferente, fuera de las grandes vías de transporte y sin acceso a armas sofisticadas, situado, además, en un ambiente desértico que dificulta la comunicación y la producción agrícola en gran escala. Esta situación llevó a los incas a mantener asentamientos urbanos residenciales, menores de cuatro hectáreas, que mantienen sus características ceremoniales aun si son capitales políticas. La arquitectura monumental de estos asentamientos está en los canales de riego que convierten el paisaje en sagrado y le otorgan atributos religiosos: la mano de obra o las ofrendas en productos se vuelven ofrendas religiosas al dios de la guerra y los intercambios comerciales se dan dentro de un marco ceremonial (124).

El hipotético urbanismo prehispánico del norte chico, sobre todo a partir de los estudios sobre Caral –con procesos de nuclearización de características de la “revolución urbana”– habría mostrado una capital urbana de un Estado territorial cuya organización anticiparía el orden del Tawantinsuyu (124). Esta perspectiva plantea una cuestión de fondo ¿cuáles y cómo son las funciones sociales de esta arquitectura pública? Según Makowski comunida-

des territoriales de número restringido hacían el esfuerzo mancomunado de construir tumbas, asentamientos y/o centros ceremoniales para inscribir en el paisaje rastros naturales de la memoria compartida y fijar las relaciones de poder entre la política y los líderes (134). Tanto lo urbano como lo ceremonial son los lugares donde se materializa la cultura, se negocia el poder y se establecen las relaciones para la subsistencia. De esta manera se constituye un poder difuso y autoritario a la vez.

Por ello, Makowski recorre varios intentos de construir modelos teóricos relativos a la ciudad en los Andes, partiendo de la definición pragmática de Rowe (1969), donde la ciudad es el lugar de permanencia de administradores, comerciantes, artesanos y militares (140). Subraya, entonces, la necesidad de usar conceptos de ciudad y urbanismo en relación con la reflexión histórica del origen y desarrollo de los pueblos que los producen. Por esa razón, afirma que existen varios urbanismos, lo cual no hace posible sostener la universalidad de los modelos occidentales. “El urbanismo andino es en esencia anti-urbano si se toma por referencia las características esenciales del urbanismo occidental” (149). Los complejos urbanos cumplen las funciones de capitales, centros administrativos y ceremoniales, vitalizados por la utilización de los eficientes calendarios rituales que regulaban los desplazamientos anuales de la población y de los bienes requeridos. El estudio de Pachacamac y el urbanismo inca en el valle de Lurín permite rastrear las huellas de la mitología sobre Pariacaca, las fiestas calendarias y el sistema de intercambios con un uso “rural” del espacio, devenido sagrado.

Las organizaciones sociales que producen estos asentamientos centroandinos son diversas y no tienen la división rural/urbano del mundo occidental, ya que están regidas por un calendario agrícola regulado y racional. Diversos observadores, desde Guaman Poma, Cobo, pasando por Shady y Rostowroski atribuyen a estos centros poblados pre cerámicos, contenidos urbanos que no explican su arquitectura monumental (188). Estas formas espaciales muestran formas sociales, económicas y políticas subyacentes que son diferentes a los escenarios usados como modelos. Esta arquitectura monumental responde a necesidades de culto, banquetes, ayunos, bailes, tributos, ofrendas, sacrificios, oráculos, ritos de iniciación, etc. Por eso su tamaño tiene que ver con el número de los visitantes periódicos que recibirán, el prestigio político y religioso de los líderes, y no con los habitantes permanentes. En estas ceremonias también se establecían las alianzas matrimoniales, intercambios de producción y de materias primas. Muchas de estas capitales compartían las características de centros ceremoniales poblados (189).

Por estas razones, el urbanismo centroandino es cosmocéntrico. Así, cada edificio es independiente y tiene su lógica de orientación vinculada a los ejes de los lugares sagrados del paisaje o de las direcciones en las que aparecen los astros y las constelaciones. Cada sitio es mantenido por sus usuarios y sufre modificaciones frecuentes, pues la arquitectura ayuda a organizar el paisaje como escenario de las ceremonias religiosas. Este sistema antiurbano es consecuente con la organización andina, su sistema de trueque, regalos, comercio, de la propiedad de la tierra y la redistribución del Estado, todo lo cual se organiza de forma

eficiente. Es preciso entender todo este sistema puesto en marcha para poder entender los aportes organizacionales del urbanismo andino.

4. *“Transformación del paisaje sagrado en el valle bajo de Ychma (Lurín) durante la ocupación Inca”*. Para este trabajo, además de los restos arquitectónicos, se cuenta con abundantes fuentes de testimonios indígenas de primera mano, relativos a los primeros conquistadores. Sin embargo, esta ventaja es también limitante, pues carece de crítica interna, ya que tanto los cronistas como los testimoniantes son tomados a la letra, sin tener en cuenta las limitaciones de conocimiento que enmarcaban las percepciones inmediatas de ambos y, por ello, sus interpretaciones no son necesariamente válidas: el calendario ritual del Cuzco, cuyas celebraciones que no se realizaban en el Cuzco urbano, sino en áreas distribuidas a lo largo del valle (197) fueron recogidas atentamente por Cobo, pero su interpretación está sometida a su universo cultural y no al material etnográfico que él estaba recogiendo fielmente.

El pensamiento religioso inca y su historia fueron inscritas en el paisaje modificado (Paracas), cuyo ejemplo es el asentamiento de Pueblo Viejo-Pucara. Por ello es preciso reconsiderar e interpretar las estrategias de la política inca en la costa central (224). En los trabajos de Rostowrowski y Espinoza se subraya la necesidad de mantener el prestigio del dios Pachacamac y de su oráculo, toda la arquitectura sería previa a la conquista cuzqueña. Makowski señala que si bien la mayoría de la arquitectura de Pachacamac y del Pueblo Viejo no tienen las características de la arquitectura imperial del Cuzco, las muestras de cerámica inca no dejan duda de la fecha de construcción y uso (225), lo que

permite una nueva interpretación de los vestigios arquitectónicos de los períodos tardíos con una nueva conclusión sobre el impacto de la conquista inca en el valle bajo de Lurín.

En este caso, los incas se apoderaron del paisaje sagrado del centro ceremonial de Cuniraya Viracocha, Urpaihuachac y Cavillaca y lo transformaron en un culto imperial del dios Pachacamac, el que anima el mundo (225). En la administración imperial también existen nuevos asentamientos urbanos con uso militar y de mitimaes de Huarochiri, los señores de las montañas y sus aliados. La distribución espacial de la zona de viviendas está estrechamente relacionada con las zonas principales de cultivo y pastoreo en el valle más amplio, zonas que se extienden desde Lurín hasta Chilca.

El cambio de aspecto de Pachacamac está referido, sobre todo, a asegurar el lugar para los grupos de peregrinos y tributarios, para que estos pudieran reunirse, encontrar el albergue y, sobre todo, de crear un espacio de tributación y de legitimación de la administración local en un ambiente religioso y productivo. En el estudio de estos sitios no hay posibilidad de hacer una tipología de los edificios en función de templos y palacios, ni en Lurín ni en los Andes centrales. Todo el paisaje con la arquitectura monumental o sin ella, se convierte en escenario de ceremonias de propósitos múltiples, donde no es posible separar lo secular de lo religioso: tanto la política como en la guerra, la economía, necesitan de la sanción y de la fundamentación de la religión y del culto (226). Por eso, la administración inca, después de la conquista, necesita transformar el paisaje, promover nuevos lugares de culto y de fiesta. Por la incorporación de los dioses imperiales y de sus rituales en el sistema de creencias de la costa se esperaba

la aceptación del poder del Cuzco sobre las tierras yungas de la vertiente occidental de los Andes.

Reunir en un solo volumen una ingente cantidad de experiencias de campo, estudios de gabinete, comparación de diversas pesquisas, debate académico, etc., no es tarea fácil. Tiene grandes ventajas y ciertas desventajas. Señalamos someramente algunas de estas. Primero, el tremendo volumen de hallazgos al que nos sometemos, cuyo resultado puede ser abrumador –sobre todo para los legos en materias arqueológicas. Entendemos por ello la opción por el “libro-de-mesa” que permite una mejor reproducción de fotografías, dibujos y esquemas, pero que requiere a su vez de tiempo y medios para hacer una lectura provechosa.

Luego, las evidentes diferencias temporales en el análisis nos refieren al largo proceso de elaboración a que debe ser sometido el análisis de los materiales de campo, tarea nada fácil y no siempre evidente, pero que a la larga da cuenta de la forma como se produce el conocimiento y los largos procesos de errores y aciertos que se dan dentro de él, así como las diversas complementariedades que se producen entre investigaciones no siempre cercanas entre sí tanto en el tiempo como en el espacio. Pero, acercarse en el análisis a ciudades tan diversas como Chan Chan y Machu Picchu, permite rearmar el rompecabezas histórico y cultural que ha atravesado el proceso analítico y la forma como se construyen y verifican –o no– las hipótesis de trabajo.

La diferenciación entre civilización/no civilización opone a la “ciudad” como la forma de ocupación espacial del opuesto civilizado, visión lineal que no tiene fundamento histórico, arquitectónico ni antropológico. Por el contrario, las parti-

cularidades históricas, tecnológicas, de organización social, políticas, culturales, etc., muestran peculiaridades incomparables entre sociedades americanas, asiáticas y mediterráneas. Por su parte, el área centroandina aporta muchas evidencias de que los modelos evolucionistas eurocéntricos de la “civilización urbana” no son de aplicación universal. Esta comprobación nos remite a la urgente necesidad de afinar nuestros instrumentos analíticos para estudiar el pasado precolombino. Ninguna de nuestras fuentes –por originales que estas sean– pueden ser absolutizadas en el análisis, ya que no contienen ninguna “verdad”, más aún, frecuentemente nuestra aproximación a ellas es anacrónica y descontextualizada: así como los cronistas antiguos llamaban y trataban de describir como “mezquitas” los templos incas y los supuestos “palacios”, no eran tales porque nada estaba más lejos del pensamiento inca que la idea de la “realeza”. Cuánto más complicada es la clasificación de las deidades que poblaban el universo

religioso originario, simplificado en infinidad de “demonios” según la visión de los cronistas, quienes partían de un único dios “verdadero” que les impedía percibir las peculiaridades de la gran cantidad de dioses locales que, frecuentemente, no tenían nada de lo demoníaco de la concepción occidental.

Gracias a Makowski estamos ante una obra grande, de largo alcance analítico, que nos confronta con una vasta bibliografía minuciosamente trabajada y un inmenso material gráfico que, de por sí, merecería una más detallada utilización, para aprovechamiento de los especialistas e interesados en el estudio de las civilizaciones andinas originarias.

**Imelda Vega-Centeno B.**  
**Colegio Andino, Centro Bartolomé**  
**de Las Casas, Cuzco**  
**[imelda@qiqmapunku.org](mailto:imelda@qiqmapunku.org)**

## Reglas y recomendaciones para los autores colaboradores de *Revista Andina*

1. *Revista Andina* publica artículos originales (inéditos en cualquier idioma) sobre temas andinos en general y, en especial, de antropología, historia, arqueología, lingüística y etnohistoria.
2. *Revista Andina* consta de 4 secciones:
  - **Estudios y debates:** en esta sección se publica un estudio seleccionado como centrales por el comité editorial, los comentarios críticos solicitados a expertos en el tema y la repuesta del autor a esos comentarios.
  - **Artículos, notas y documentos:** en esta sección se publica artículos y notas de investigación.
  - **Reseñas:** en esta sección se presenta reseñas de publicaciones recientes sobre temas relacionados con el mundo andino.
  - **Revista de revistas:** en esta sección se publica los inventarios bibliográficos de artículos de revistas.
3. El comité de edición está compuesto por especialistas en los temas de *Revista Andina*. Esta es una revista arbitrada, lo que significa que cada artículo es evaluado por dos especialistas en la disciplina correspondiente. La decisión final se le comunicará al autor en un plazo máximo de seis meses.
4. Los artículos y estudios sometidos para publicación estarán escritos en castellano y tendrán una extensión máxima de 25 páginas (tamaño A4 y espacio de 2.5 cm en sus cuatro márgenes) a espacio simple, incluyendo notas, gráficos y cuadros. Los manuscritos deberán ser enviados en fuente Times New Roman 12 espacio simple y las notas, incluidas a pie de página, deberán estar consignadas en la misma fuente, espacio simple, tamaño 10. Las citas textuales que excedan los tres renglones serán incluidas separadas del cuerpo del texto en un espacio en fuente Times New Roman 11 tamaño simple. Para garantizar la mejor calidad de reproducción, las ilustraciones y fotos en blanco y negro deben mandarse por separado. En caso de ser enviadas en formato digital deberán tener una resolución de 300 dpi en formato TIF (fotografías) y 600 dpi (ilustraciones, escaneadas en modo lineal o mapa de bits).
5. Todo manuscrito deberá estar encabezado por el título del artículo en fuente Times New Roman 12 (negrita y centrado), el nombre del autor (o autores), su filiación institucional y su correo electrónico (alineados a la derecha). Asimismo, todo texto estará precedido por un resumen en inglés y otro en castellano y por las respectivas palabras claves que reflejen los contenidos centrales de la contribución. Los títulos de cada sección serán consignados en fuente Times New Roman 12 (negrita) (alineados a la izquierda) y los subtítulos en fuente Times New Roman 12 bastardilla (simple) (alineados a la izquierda). La bibliografía deberá consignarse al final del artículo.
6. Toda entrega deberá ser redactada con claridad y coherencia. La remisión del texto se hará en forma electrónica (CD o e-mail), indicando el programa utilizado.
7. La bibliografía citada deberá respetar el formato siguiente:

### *Libros*

ISBELL, Billie Jean

2005 *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

### *Capítulos de libros*

LA RIVA GONZÁLEZ, Palmira

- 2005 “El zorro mutilado, el zorro despedazado. Reflexiones sobre las representaciones de la fertilidad en los Andes meridionales del Perú”. En: A. Molinié (comp.), *Etnografías de Cuzco*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos-Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative, 19-45.

### *Obras colectivas*

DAMONTE, Gerardo, Bernardo FULCRAND y Rosario GÓMEZ (eds.)

- 2008 *Perú: El problema agrario en debate. SEPIA XII*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

### *Revistas*

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

- 2006 “El chipaya: relicto idiomático uro”. *Revista Andina* 42, 79-98.

### *Enlace web*

REVILLA, José

- 1995 Galería de fotografía peruana, (<http://antara.recp.netpe/galeria>).

### *Fuentes documentales*

- 1989 [1580] “Instrucción y ordenanzas de los corregidores de naturales”. En: M. J. Sarabia Viejo (ed.), *Francisco de Toledo: disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. Volumen 2: 1575-1580*. Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Monte de Piedad-Caja de Ahorros de Sevilla, 409-49.

### *Tesis*

ROBIN, Valérie

- Miroirs de L’Autre vie: rites et représentations des morts dans les Andes sud péruviennes*. Thèse de doctorat en ethnologie. Nanterre: Université de Paris X.

**Nótese:** sólo las referencias bibliográficas consignadas en el cuerpo del manuscrito serán consignadas en la bibliografía final y no otra.

8. Las referencias bibliográficas dentro del texto irán entre paréntesis, con el apellido del autor primero, inmediatamente seguido del año de publicación y de la página. Opciones:

(Rowe 1951: 124-125).

Rowe (1951: 124-125)

Rowe (1951)

9. Las reseñas críticas de libros no deberán exceder en principio las cinco páginas y deberán presentar el mismo formato requerido para los artículos. En ellas deberá especificarse: Apellido y nombre del autor (reseñado), título de la obra, ciudad de edición, editorial, fecha de publicación, número de páginas.

AGUIRRE, Carlos, *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005, 280 pp.

10. *Revista Andina* se reserva el derecho de hacer modificaciones estilísticas mínimas en el texto para adecuarlo a las normas de la publicación.
11. La entrega de un artículo para ser considerado para su publicación en *Revista Andina*, implica necesariamente, de parte del autor, la autorización de la publicación y cesión de los derechos al CBC para esta publicación. Los autores recibirán una copia en formato PDF de su contribución (estudio, artículo, nota o reseña).
12. El autor retiene los derechos intelectuales sobre su trabajo y le será acordada la facultad de volver a publicarlo en otros medios. Los originales publicados en esta revista son propiedad del Centro Bartolomé de Las Casas, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.
13. Las opiniones expresadas en los estudios, artículos, notas y reseñas publicados en *Revista Andina* son de exclusiva responsabilidad de los autores.

#### **Contactos:**

e-mail: [revistaandina@apu.cbc.org.pe](mailto:revistaandina@apu.cbc.org.pe)  
Revista Andina, Pampa de la Alianza 164, Cusco, Perú.

Telefax (+51 84) 245415

