

revista 57 andina

Territorialidad entre los indígenas de Madre de Dios



*Los nombres de las coyas:
una prueba del desciframiento
y el análisis comparativo*

*La reconquista del Consejo
de Indias: encomenderos del Perú,
mujeres poderosas y el origen
de las Nuevas Leyes de 1542*

*“Producir industrialmente nuestra
cultura”. Estrategias de producción
textil en los Andes frente al turismo:
el caso de Chawaytire (Cusco, Perú)*

Xavier Ricard, o el bien perdido

Reseñas

Cuzco, Perú
2022

revista andina 57

Revista Andina

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

DIRECTOR

Alejandro Diez Hurtado

COMITÉ CIENTÍFICO

Rainer Tom Zuidema (†)
Jhon Earls. Pontificia Universidad Católica del Perú
Marisol de la Cadena. Duke University Durham/London
Imelda Vega-Centeno. Centro Bartolomé de Las Casas
Donato Amado Gonzales. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (†)
Marco Curátola. Pontificia Universidad Católica del Perú
Cecilia Mendez. UC Santa Bárbara
Bruce Mannheim. Universidad de Michigan
Charles Walker. Universidad de Davis

COMITÉ EDITORIAL

Rodrigo Arce. Centro Bartolomé de Las Casas
Nicanor Domínguez. Pontificia Universidad Católica del Perú
Vera Tyuleneva. Universidad San Martín de Porres
Andrés Estrada. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

CORRECCIÓN DE TEXTOS

Militza Angulo

SECRETARÍA

Anael Pilares V.
Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú

DIAGRAMACIÓN

Nuria Urquiza I.

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://revista.cbc.org.pe>

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

Thomas Moore
Territorialidad entre los indígenas
de Madre de Dios
Comentarios de Miguel Macedo,
Pedro Tipula, Silvia Romio, Gerardo Damonte
y Diego Rázuri Montoya

9

artículos,
notas y
documentos

Gregory Haimovich
Los nombres de las coyas: una prueba
del desciframiento y el análisis comparativo 63

Adrián Masters
La reconquista del Consejo de Indias:
encomenderos del Perú, mujeres poderosas y el origen
de las Nuevas Leyes de 1542 95

Cristian Terry
“Producir industrialmente nuestra cultura”.
Estrategias de producción textil en los Andes frente
al turismo: el caso de Chawaytire (Cusco, Perú) 127

Ramón Pajuelo Teves
Xavier Ricard, o el bien perdido 159

reseñas

VEGA CENTENO SARA LAFOSSE, Rafael
Repensando el Antiguo Perú, Lima, Fondo Editorial
de la Pontificia Universidad del Perú-Instituto de
Estudios Peruanos, 2017. 171

LAMANA, Gonzalo. Cómo piensan los “indios”.
Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión
del racismo. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad del Perú-Centro Bartolomé de
Las Casas, 2022. 175

Diseño de portada: Yadira Hermoza Ricalde

Fotografía de portada: Madre de Dios. CBC Equipo Territorial ASP.

Copyright: Derechos reservados por el Centro Bartolomé de Las Casas

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nro. N° 2022-12205

ISSV: PE-0259-9600

Territorialidad entre los indígenas de Madre de Dios

Thomas Moore

*Antropólogo
Centro Eori de Investigación y Promoción Regional
Puerto Maldonado, Perú
tm1854@gmail.com*

Resumen

En este artículo se analizan los cambios en la visión sobre territorialidad de los diversos pueblos o naciones indígenas de la cuenca del río Madre de Dios en la selva sur peruana, sobre la base de la documentación histórica y de la información de campo recogida a través de cincuenta años de trabajo con estos pueblos. Asimismo, se distingue entre los periodos precaucho (antes del siglo XX), de la colonización de Madre de Dios por migrantes desde fuera de la región (1900-1975), de la organización de las comunidades nativas y de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes-FENAMAD (1975-2012) y de las organizaciones étnicas (2013-2021). Este trabajo se enfoca en los cuatro pueblos principales presentes en la región desde tiempos prehistóricos, los harakbut, ese eja, matsigenka y yine. Los cambios se deben a la mayor interacción de los indígenas con la sociedad nacional y las instancias del sector público. Finalmente, se describen los motores y las dinámicas de estos cambios como parte de procesos de etnocidio y etnogénesis.

Palabras claves: territorios indígenas, harakbut, ese eja, matsigenka, yine.

Abstract

This article analyses the changes in the vision of territoriality of the diverse indigenous peoples or nations of the Madre de Dios River Basin in the southern Peruvian tropical forest, based on historical documentation and his own field research and observations among these peoples over the past 50 years. I distinguish among time frames, including before the rubber boom, (pre-1900), the colonization of Madre de Dios by migrants from outside Madre de Dios (1900-1975), the organization of native communities and of FENAMAD (1975-2013) and the age of ethnic organizations (2013-2022). I also focus on the four principal indigenous peoples or nations present in the region since pre-historic times, the Harakbut, Ese Eja, Matsigenka and Yine. I perceive the changes as reflecting the increasing interaction of the indigenous peoples with the national society and the public sector presence in the region. Finally, I describe the dynamics of these changes in the framework of ethnocide and ethnogenesis processes.

Keywords: indigenous territories, harakbut, ese eja, matsigenka, yine.

Introducción

En este artículo pretendo comprender los cambios observados entre los pueblos originarios de la selva sur peruana y específicamente entre los pueblos Harakbut, Ese Eja, Matsigenka y Yine en su relación con el espacio de su entorno a través del tiempo histórico que se puede conocer.

La cuenca peruana del río Madre de Dios, según la demarcación hecha por la Autoridad Nacional del Agua, abarca 111 932.7 km² de las regiones Cusco, Madre de Dios y Puno (ANA 2010). Su población actual, mayoritariamente compuesta por migrantes recientes que no reivindican una identidad indígena, incluye también a 12 diferentes pueblos indígenas, una extraordinaria diversidad étnica que complementa su mundialmente aclamada diversidad biológica. Dichos pueblos, con su identidades y ubicaciones actuales, se presentan en el cuadro 1, a continuación. Los datos no coinciden exactamente con la información brindada por el Ministerio de Cultura¹, pero creemos que están más actualizados y son más precisos.

1 <https://bdpi.cultura.gob.pe>.

Cuadro 1. Pueblos originarios de la cuenca Madre de Dios en el Perú

Familia lingüística	Pueblo	Ubicación (ríos)
Arawak	Iñapari	Medio Las Piedras
Arawak	Mashko Piro	Aislados: Pinkén, Alto Piedras, Alto Tahuamanu, Yaco, Chandless
Arawak	Matsigenka	Huacaria, Manu, Palotoa, Alto Madre de Dios, Madre de Dios
Arawak	Yine	Alto Madre de Dios, Las Piedras, Acre, Alto Tahuamanu
Aru	Aimara	Inambari, Tambopata, Madre de Dios, Pukiri, Karene, Las Piedras
Chicham	Awajún	Bajo Inambari
Independiente*	Harakbut (siete parcialidades)	Queros, Santa Rosa de Huacaria, Inambari, Malinowski, Alto Madre de Dios, Madre de Dios, Karene, Pukiri
Quechua	Kichwa Runa (del Napo)	Madre de Dios, Muymanu
Quechua	Quechua cusqueño	Inambari, Araza, Q'osñipata, Queros, Alto Madre de Dios, Madre de Dios, Karene, Pukiri, Huepetue, Kaichihue, Tambopata, Tahuamanu, Las Piedras, Muymanu, Manuripe
Pano	Amahuaca	Pariamanu
Pano	Shipibo-Konibo	Madre de Dios
Takana	Ese Eja	Tambopata, Bajo Madre de Dios, Sonene

Elaboración y clasificación propias.

* Adelaar (2000 y 2007 [2003]) propone un vínculo genético del idioma harakbut con el katukina y katawixí del oeste del estado de Amazonas en Brasil, pero ello no se ha confirmado definitivamente. Por ahora consideramos al harakbut como idioma aislado con presencia solamente en la cuenca del río Madre de Dios, en el Perú.

Cabe precisar que además de estos ríos y de las 38 comunidades nativas de la cuenca peruana, hay una población urbana importante de la mayoría de estos pueblos en los centros urbanos de Puerto Maldonado, Salvación, Boca Manu, Boca Colorado, Delta Uno, Huepetue, Mazuko, Iberia, Iñapari, Quincemil y San Gabán. Los indígenas urbanos no son considerados por el Ministerio de Cultura como parte de la población de su pueblo, aunque sirven de enlaces entre los centros urbanos y las comunidades; asimismo, sus parientes en las comunidades se benefician de ellos cuando vienen a la ciudad y ellos mismos reivindican su identidad indígena cuando no sospechan que esta podría perjudicarlos ante terceros.

De estos 12 pueblos originarios, dos son de origen andino (quechua y aimara) y los otros diez son de origen amazónico. Como señalo en publicaciones anteriores

(Moore 2016 y 2020a: 44-56), los límites inferiores de altura del Incanato y de las civilizaciones andinas anteriores en la cuenca de Madre de Dios se ubicaban en zonas de ceja de selva por encima de los 650 m s.n.m.

De estos últimos, cinco (ese eja, harakbut, ñapari, matsigenka y yine) tienen presencia en la cuenca desde tiempos prehistóricos (Moore 2020a, 2020b). Los ñapari fueron diezmados por caucheros bolivianos en la primera década del siglo XX y hoy en día sobreviven solamente dos mujeres unidas con migrantes andinos quechuahablantes en el río de las Piedras. Los ancestros de los amahuaca, shipibo-konibo y kichwa runa contemporáneos fueron traídos como esclavos a Madre de Dios por los caucheros a principios del siglo XX (Rummenhüller 2020a, 2020b, 2020c). Los últimos en llegar a la región fueron los awajún, que vinieron desde el alto río Marañón, en la región Amazonas, y se instalaron en el bajo río Inambari en 2018, donde constituyeron la comunidad Kashap Entsa, todavía no reconocida oficialmente como comunidad nativa. Por otra parte, los mashco piro que habitan en el Parque Nacional del Manu y la Reserva Territorial Madre de Dios se mantienen en aislamiento voluntario; ha habido presencia de otro pueblo aislado —los Yora— en las mismas áreas hace pocas décadas (Huertas Castillo 2020).

Sobre etnónimos

Los etnónimos empleados en este análisis son los nombres contemporáneos más aceptados por los mismos pueblos y siguen la ortografía aprobada por ellos mismos. La literatura histórica está plagada de designaciones para los indígenas mencionados que no son propias de los pueblos y, con frecuencia, son ofensivas, pues sus vecinos o enemigos las emplean como insultos. Además, son efímeras. Es así que el mismo pueblo recibe diferentes nombres desde distintas fuentes en diferentes momentos; asimismo, las futuras referencias emplean nuevos términos. Igualmente, es frecuente que se refieran en un momento a una parcialidad y en otro, a una población mayor². Aquí, al citar referencias históricas, usamos el término empleado en la fuente original en cursivas, sin asumir continuidad histórica con el pueblo contemporáneo cuyo nombre se presenta en redondas.

El concepto de territorio en los pueblos originarios de la cuenca de Madre de Dios

Históricamente, el concepto de territorio entre los pueblos originarios de la cuenca del río Madre de Dios no incluía la noción de propiedad individual o familiar en el sentido occidental. Tampoco implicaba derechos excluyentes y

2 Para profundizar sobre este problema ver Córdoba y Villar 2009 y Calavia Sáez 2016.

había gente de diferentes pueblos cercanos en el mismo espacio territorial que era bienvenida por su importancia para las relaciones de intercambio, siempre y cuando respetaran las reglas de la reciprocidad (García Altamirano 2020: 430-435; Moore 2020b, 2021). Los derechos eran colectivos y los territorios no eran demarcados con hitos rígidos.

Para los indígenas amazónicos, la propiedad aplica para los artefactos y las construcciones de su propia elaboración o cosecha —por ejemplo, sus herramientas, indumentaria, cultivos, etc.—. No categorizan por separado lo humano de lo natural. Los seres no humanos de la naturaleza forman parte integral de su universo, su territorio (Descola 1992 [1990]; Viveiros de Castro 1998). Philippe Descola, al referirse a los achuar del Ecuador, escribe:

[...] cada planta y cada animal se ven igualmente dotados por los achuar de una vida autónoma de muy humanos afectos. Todos los seres de la naturaleza poseen así una personalidad singular que les distingue de sus congéneres y que permite a los hombres el establecer con ellos un comercio individualizado (1987 [1986]: 113).

Los indígenas de la cuenca de Madre de Dios conversan con las plantas, sueñan con los animales y consideran que las almas de sus ancestros habitan en los animales; estos seres demandan respeto y les orientan en la toma de decisiones para el desempeño de sus actividades. Por ello, les es inconcebible que su territorio, que incluye a estas almas, se pueda comprar, vender, hipotecar o heredar. Además, los límites, en la medida que delimitan, son elásticos, de modo que avanzan y retroceden según las fuerzas y las necesidades de las relaciones interétnicas.

Por ejemplo, cuando los incas entraron al valle de Q'osñipata, no colonizaron al valle, sino que venían con solo algunos *mitimaes* o *cocacamayoc* para ocuparse de los cicales, incluyendo algunos *manaríes*, con una población que no pasaba de 400 personas (Lyon 1981 [1979]:7; 2003 [1970]). Los harakbut (*wachiperi*) avanzaron hacia otras zonas del territorio y recuperaron el espacio cuando los cicales caían en desuso. Lo mismo sucedió en el siglo XVI, cuando los mineros auríferos de procedencia andina entraron por Marcapata y el río Inambari, donde compartían espacios. Mientras las relaciones interétnicas eran de intercambio con reciprocidad, los otros pueblos eran bienvenidos; no obstante, cuando la reciprocidad no era mutuamente satisfactoria, podía haber violencia (Moore 2020b: 128-136).

Aún en el caso de los incas y aimaras históricos, los *ayllus*, cuyos orígenes se remontan a las civilizaciones Wari y Tiwanaku, eran grupos de familias que reivindicaban la descendencia de un ancestro común y demarcaban áreas generales como propias. Los derechos de acceso a la tierra para fines agrícolas eran colectivos con redistribución frecuente entre familias nucleares, según la necesidad, mientras

que las relaciones de reciprocidad en los intercambios eran respetadas (Rowe 1946: 253-266; Murra 1978: 62-81; Godoy 1986).

Estas visiones territoriales de los pueblos originarios de Madre de Dios han sido violadas y agredidas de manera sistemática por el Estado peruano y la sociedad no indígena de la región de Madre de Dios durante todo el siglo XX y lo que va del siglo XXI, con conceptos sobre la territorialidad nacional completamente ajenos a ellos. No fue sino hasta la promulgación de la primera Ley de Comunidades Nativas (DL 20653) de 1974, que estableció la figura de comunidades nativas, que se les otorgó su personería jurídica y, teóricamente, se les garantizó la propiedad sobre sus territorios. Las únicas comunidades nativas que recibieron títulos de propiedad gracias a esa ley fueron Palma Real e Infierno, ambas del pueblo Ese Eja, y Arasaeri, del pueblo Harakbut.

Dicha ley fue reemplazada por el DL 22175, con el mismo nombre, en mayo de 1978. Las modificaciones introducidas limitaron la propiedad de las comunidades nativas a las tierras, sin considerar al resto de los territorios, sino solo las tierras con clasificación de uso mayor agrícola y pecuario en las titulaciones, lo cual reflejaba un sesgo andino, contrario a las prácticas amazónicas. Además, es preciso mencionar que el Perú es el único país amazónico que no reconoce a sus pueblos originarios como tales ni preserva sus territorios de manera más o menos integral. Asimismo, en la práctica, al reconocer a las comunidades nativas y después demarcar y titular sus tierras, el Estado peruano se limita a identificar como tales a los asentamientos locales, pero no a territorios de pueblos integrales³. Es así que de las 38 comunidades y 11 pueblos originarios amazónicos reconocidas por la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) en las regiones Madre de Dios y Cusco, hasta ahora 28 han recibido títulos sobre sus tierras, mientras que seis siguen luchando por los títulos sobre sus tierras, las cuales se disputan los concesionarios forestales o los mineros auríferos; entretanto, las otras cuatro se ubican en el Parque Nacional del Manu, donde no están reivindicando la titulación de sus tierras.

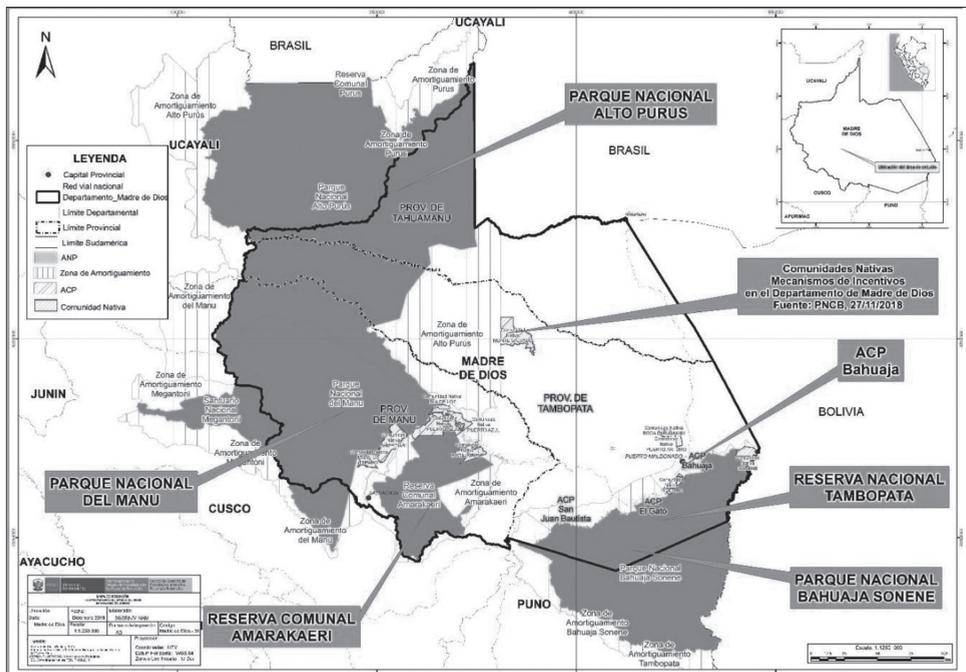
Además, desde 1973 y hasta la fecha el Estado peruano ha estado creando áreas naturales protegidas que incluyen el Parque Nacional del Manu, el Parque Nacional Bahuaja-Sonene, el Parque Nacional Alto Purús, la Reserva Nacional Tambopata, la Reserva Comunal Amarakaeri y la Reserva Comunal Purús, las cuales, en el área correspondiente a la Región Madre de Dios, abarcan 3 790 037

3 Hay una excepción a esa práctica generalizada en la Amazonía peruana, que es el caso de la Comunidad Nativa Matsés en el departamento de Loreto, la cual, a partir de 1993, logró la demarcación y la titulación de la mayor parte de su territorio, que actualmente suma más de 515 000 hectáreas. Así, como territorio de manejo propio, los matsés han logrado su reconocimiento como territorio de vida de su pueblo, inscrito en el registro elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) en 2021.

hectáreas; es decir, el 42,62% del territorio regional (GOREMAD 2021: 29). Igualmente, hay unas 25 áreas de conservación privada (ACP) en la región.

Dichas áreas de conservación son sumamente importantes para el futuro de Madre de Dios; sin ellas, la destrucción del ambiente natural de la cuenca hubiese sido mucho mayor debido a la pérdida de grandes extensiones de ecosistemas con bosques y hábitats de flora y fauna. Sin embargo, antes de 1896 la totalidad de sus superficies correspondían a territorios indígenas. Con la excepción de las reservas comunales, los pueblos indígenas no participaron en la toma de decisiones sobre su establecimiento. Los pueblos originarios de Madre de Dios y sus organizaciones aceptan y respaldan a las áreas naturales protegidas en sus territorios, pero reclaman un papel mayor en su gobernanza. No necesitan la propiedad de las áreas, sino una participación más activa en la toma de decisiones que los afectan y que ahora son potestad del Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP), en Lima.

Mapa 1. Áreas naturales protegidas en Madre de Dios



Fuente: página web de SERNANP, Ministerio del Ambiente.

En este análisis nos centraremos en los territorios de cuatro pueblos o agrupaciones de pueblos originarios amazónicos que tenían presencia en la cuenca peruana del río Madre de Dios antes de la incursión de los caucheros procedentes de Bolivia a fines del siglo XIX: los harakbut, los takana (ese eja y araona), los matsigenka y los yine-ïnapari. Estas agrupaciones de pueblos originarios poseían sus propios territorios definidos desde antes de los contactos permanentes con la sociedad nacional y global y hoy en día cuentan con sobrevivientes entre los pueblos originarios contemporáneos de la misma cuenca. De otra parte, los pueblos andinos aimara y quechua no serán abordados directamente, ya que se trata de migrantes recientes —casi en su totalidad llegaron a partir de la segunda mitad del siglo XX—, al igual que los indígenas amazónicos que arribaron a las extensiones bajas de la cuenca en las primeras décadas del siglo XX y posteriormente. Todos ellos merecen un análisis complementario que debe ser tema de otro estudio.

Mención aparte merece la situación de los pueblos originarios en aislamiento, a los cuales el gobierno peruano pretende proteger de las agresiones de personas dedicadas a actividades extractivas y de otras que pueden resultar una amenaza para sus vidas. Para ello, en 2002 se creó la Reserva Territorial Madre de Dios, de 829 941 hectáreas, la cual, según la ley 28736 aprobada en 2006, debió categorizarse como reserva indígena, con medidas más estrictas de protección. Asimismo, de acuerdo con los estudios técnicos realizados, es preciso extender su límite oriental para incluir áreas donde estos pueblos están apareciendo y donde el Estado ha otorgado concesiones forestales de madera. Dicha reserva territorial, ubicada en el norte del departamento de Madre de Dios, en territorio tradicionalmente de pueblos Yine, Ñapari y Yaminawa —pero no ocupado por ellos actualmente— presenta salidas de los pueblos en aislamiento fuera de los linderos de la reserva territorial. Entretanto, otro pueblo aislado, cuya lengua se ha identificado como de la familia lingüística arawak, habita en un sector del Parque Nacional del Manu. Aunque desde 2016 la Comisión Multisectorial de la Presidencia del Consejo de Ministros ha aprobado esta recategorización, aún no se implementa debido a la resistencia de los extractores forestales y sus aliados en el gobierno.

Beatriz Huertas Castillo (2020) ha elaborado un valioso resumen de la situación de los pueblos indígenas en aislamiento en Madre de Dios y ha descrito la propuesta avanzada por las principales organizaciones de la región y nacionales de un Corredor Territorial Pano, Arawak y Otros, el cual sería binacional ya que incluye áreas de Brasil.

Otros pueblos originarios no tratados en este artículo, aunque llegaron a Madre de Dios en la primera década del siglo XX con los patrones caucheros, son los Shipibo-Konibo, Amahuaca y Kichwa Runa. Rummenhöller (2003a, 2003b, 2020a, 2020b y 2020c) ofrece información precisa sobre su situación. Todos ellos tienen sus comunidades nativas reconocidas y están afiliadas a la FENAMAD.

Además, ha habido presencia del pueblo Yora o Yaminawa en tiempos históricos (Shepard 2003), aunque esta ya no es tan constante como antes en el Parque Nacional del Manu. A partir de ello, podría colegirse que los que podrían seguir en territorio de la región Madre de Dios estarían al interior de la Reserva Territorial Madre de Dios (ver Huertas 2020). Asimismo, los remanentes del pueblo Pano meridional registrados en los tiempos de la extracción de gomas desaparecieron en esa misma época (Córdova, Valenzuela y Villar 2012; Moore 2020a: 65-66).

El territorio harakbut

Los harakbut podrían ser el pueblo más antiguo de la cuenca del río Madre de Dios. En una hipótesis bastante especulativa, basada principalmente en indicios lingüísticos y proyecciones arqueológicas, esboqué la posibilidad de que sus ancestros podrían haber llegado a Madre de Dios en una diáspora desde las cachuelas del alto río Madeira en Brasil, hace 5500 a 7000 años, cuando los pobladores de la fase arqueológica Itapipoca abandonaron este lugar (Centrais Eléctricas do Norte do Brasil 1992; Moore 2020a: 74-75). Sea como sea, dicho pueblo tiene características físicas que lo distinguen de todos sus vecinos que tienen presencia histórica en la región por lo menos desde el Incanato.

La primera discusión sobre el territorio tradicional harakbut es la presentada por el antropólogo Mario Califano (1982: 37-51). Este autor proyecta (1982: 44), sobre la base de topónimos en la lengua, una extensión de aproximadamente 2 491 000 hectáreas, que abarca áreas entre los 11°35' y 13°40' sur y los 69°23' y 71°35' oeste, desde las zonas de Marcapata y Tres Cruces en Cusco, por el sur; las cuencas de los ríos San Gabán e Inambari hasta las aproximaciones de la actual comunidad Tres Islas, por el este; una franja al norte del río Madre de Dios hasta el río Panagua en el Manu, por el norte; y un área al oeste del río Alto Madre de Dios hasta Tres Cruces, por el oeste.

Andrew Gray (1986) analiza detalladamente la problemática del conflicto sobre espacios territoriales de la comunidad nativa San José de Karene con los mineros auríferos que han ocupado importantes áreas al interior de su territorio comunal. Dicha información es actualizada por Lucero Reymundo (2021a) y Henry Maquera (2022), quienes ponen de relieve una situación mucho más grave y fuera de control para los harakbut. Gray (1997: 101-126; 2002b: 145-174) se centra en lo que él llama «nociones multifacéticas sobre la territorialidad», a partir de la mitología tradicional. La palabra *wadari* —pronunciada *wandari*— expresa el entorno natural estrechamente articulado con las personas, sin separarse como bienes raíces. Engloba los diferentes dominios del territorio arakbut; *duba* —pronunciado *ndumba*— se vincula al bosque y *wawe*, al río; además, incluye la parte del territorio dominado por los seres humanos arakbut, el cual incluye las casas

Hemos compilado los registros históricos con referencias lingüísticas y etnológicas que han hecho posible precisar la presencia histórica de los harakbut desde tiempos del Incanato hasta inicios del siglo XX, en un área de aproximadamente 2 962 304 hectáreas en las actuales regiones de Madre de Dios, Cusco y Puno, como se ve en el mapa de la página 18 (cf. Moore 2020b: 143-145).

En otras partes del territorio harakbut, incluyendo las comunidades nativas con tierras tituladas, el Estado ha otorgado concesiones mineras y forestales que niegan el acceso de los harakbut a grandes extensiones de su territorio tradicional, incluso a áreas de comunidades nativas tituladas, ya que el subsuelo y los bosques son del Estado y no implican propiedad sobre las tierras. De esta manera, el territorio harakbut es usurpado por el Estado y los informales aprovechan los vacíos en las normas correspondientes. En este contexto, ¿cómo no podría haber conflictos?

Los harakbut tradicionales se distinguían por tener siete parcialidades, cada una de ellas con su área dentro de este territorio mayor (Califano 1982: 55-84; Gray 1987b: 300-306, 1996: 5-9; 2002a: 36-40; Moore 2003: 75-76, 2020b: 123-125). Estas parcialidades eran agrupaciones locales del mismo pueblo que definía como suyos determinados espacios al interior de territorio del conjunto. Con el transcurrir del tiempo adquirieron características propias y llegaron a ser referentes de identidad diferenciada en periodos de mayor agresión externa, como el de la extracción intensa de gomas (1896-1920), hecho que los llevó a refugiarse en espacios alejados de estas presiones, lo que supuso una menor interacción entre sí. Sin embargo, todos reconocen que existe una identidad como conjunto.

Cuadro 2. Parcialidades del pueblo Harakbut

Parcialidad	Ubicación (subcuencas)¹
Amaiweri o Pukirieri	Río Pukiri
Arakbut (antes Amarakaeri)	Ríos Karene, Kipod, Ishiri, Wandak, Bero
Arasaeri	Ríos Arasa, Inambari, San Gabán
Kisamberi	Río Wasorok
Sapiteri o Sireneri	Ríos Karene, Pukiri, Dawene
Toyeri	Río Eori o Madre de Dios
Wachiperi	Valle de Q'osñipata, Cusco

¹ Adaptado de Moore 2003: 75.

Los misioneros dominicos y algunos otros observadores del siglo XX distinguieron como subgrupos de la parcialidad Arakbut a *Huidtajpoeri* (Widtahpoeri), *Huakitaneri* (Wakutag'eri), *Kipodniridneri* (Kupoddirid'eri), *Kotsimberi* (Kotsiberi) y *Kareneri* (Gray 1996a: 252; Alonso y Fernández 2014; Torralba 2014 [1979]). Sin embargo, en mi análisis, estas designaciones son referentes geográficos de las ubicaciones de sus malocas en determinados momentos y no autoidentidades establecidas a través de las generaciones. Los hijos de quienes son nombrados de esta manera ahora se llaman Shintuyeri, Puerto Luzeri, San José'eri, etc., en alusión a la comunidad nativa donde nacieron (Moore 2020b: 153). El sufijo *-eri* en el idioma harakbut significa 'procedencia'.

De esta manera se fragmentó el territorio de ocupación harakbut y, por consiguiente, se suprimieron los espacios intermedios de las comunidades locales y los de su ocupación histórica. Actualmente, los harakbut integran doce comunidades nativas, con demarcaciones sobre 198 995 hectáreas y títulos de propiedad sobre las áreas con clasificación agrícola o pecuaria y concesiones en uso forestal de las áreas clasificadas como de uso mayor forestal. En 2002 también lograron la creación de la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA), con 402 336 hectáreas, aunque esta área natural protegida es controlada y dirigida por el gobierno peruano a través del SERNANP y no por las comunidades nativas de su entorno. No obstante, el SERNANP ha creado y avalado una entidad denominada Ejecutor del Contrato de Administración de la RCA (ECA-RCA), que es coordinada por indígenas designados por sus organizaciones. Así pues, si bien todavía no hay cogobernanza ni cogestión plena como socios, al menos hay una administración conjunta de la RCA (Moore 2020b: 157-159) y, además, la visión del SERNANP apunta a la cogestión entre socios.

Actualmente, la mayor parte del territorio histórico de los harakbut se encuentra ocupada por migrantes de la sierra andina que se dedican a la minería aurífera, la extracción forestal y otras actividades económicas; por ello, los harakbut están buscando otras formas de reivindicar su territorio integral con relativa autonomía. Dicho territorio abarcaría una extensión mucho mayor que la RCA y las demarcaciones de las comunidades nativas de su entorno y también incluiría a las 12 comunidades nativas del pueblo Harakbut —no solamente a las ocho reconocidas como integrantes de la RCA, que también comprende una comunidad del pueblo Yine y otra del pueblo Matsigenka—. Para ello, en 2016, los harakbut organizaron la Nación Harakbut para reivindicar una mayor participación de su pueblo en las decisiones que los afectan, no necesariamente en cuanto a la propiedad —que no es inherente a su cultura—, sino en términos de gobernanza territorial. Con ello pretenden ser actores representantes de su pueblo como tal, sin que ello afecte el rol de la FENAMAD como principal portavoz de todos los pueblos y las comunidades indígenas en Madre de Dios.

El territorio de los pueblos Takana

El único pueblo de la familia lingüística takana que tiene presencia actual en la Amazonía peruana es el Ese Eja. Sin embargo, en tiempos históricos había otros pueblos takanahablantes en la cuenca peruana del río Madre de Dios. Ya no quedan araona en el sector peruano del río Madre de Dios, aunque sí se registraron en esas zonas al norte del río Madre de Dios en 1884-1885 (Armentia 2006 [1887]: 486-489, 495-505, ver mapa al final), motivo por el cual los incluimos junto con el territorio ocupado por el pueblo Ese Eja. Los araona sobrevivientes se ubican en una sola comunidad en la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Araona en el alto río Manupare, en el municipio de Ixiamas, en La Paz, Bolivia (Diez Astete 2011: 203).

Los otros pueblos Takana en territorio boliviano incluyen a los takana propios que estuvieron en las misiones de Apolobamba de Reyes, San José de Uchupiamonas e Ixiamas en los siglos XVII y XVIII (Métraux 1948: 440). Ahora estas se asientan en varias comunidades en el río Tuichi y en las cercanías de Rurrenabaque, así como en las inmediaciones de la carretera entre San Buenaventura e Ixiamas del departamento de La Paz, en las TCO Tacana I, Tacana II y San José de Uchupiamonas; en el departamento de Beni, en las TCO Tacana III y Tacana-Cavineño; y en el departamento de Pando, en la TCO Tacana III (Wentzel 1989; Alexiades y Peluso 2003: 91; Diez Astete 2011: 210-211).

Incluso, el sufijo *-manu* —o *-mano*— es una voz araona que significa ‘río’ (Pitman 1981: 150) y los ríos Tacuatimanu (ahora Las Piedras), Muymanu y Tahuamanu nacen en territorio peruano y fluyen al Madre de Dios en territorio boliviano. Así pues, el nombre del río Manu en el extremo oeste de la región Madre de Dios y el parque nacional que lleva su nombre tienen ese mismo origen en lengua araona, ya que al pasar por el río Madre de Dios, Manuel Escobar —enviado por Juan Álvarez Maldonado en 1567-1558— recogió esa denominación como si fuera la del río Madre de Dios gracias al testimonio de un indígena *arabaona* en el bajo río Madre de Dios, en territorio actualmente boliviano; por ello, Álvarez Maldonado lo consignó así en su informe (1899 [1569]). Cuando Fitzcarrald pasó en 1896, asumió que el río Manu era el Madre de Dios y quedó como ese nombre en la literatura posterior (Moore 2020b: 126-127).

Los toromona, otro pueblo de habla takana, habitaban históricamente en zonas de frontera entre Bolivia y Madre de Dios en la región de Carabaya, entre los ríos Beni, Madidi y Madre de Dios. Ellos casi siempre oponían resistencia a las misiones, aunque algunos takana estuvieron eventualmente en las misiones de Ixiamas y Reyes (Métraux 1948: 440). En años recientes algunos ese eja han reportado avistamientos de un pueblo que ellos llaman *toromona*, con el que se consideran emparentados, en áreas del Parque Nacional y Territorio Indígena

Madidi en Bolivia y el Parque Nacional Bahuaja-Sonene en el Perú, lo que coincide con otras informaciones (Cingolani et al. 2008; Murtagh et al. 2009).

En el Perú, el pueblo Ese Eja se constituye de tres comunidades nativas: Infierno, sobre el río Baawaja o Tambopata; Palma Real, sobre el bajo río Madre de Dios; y Sonene, sobre el río Sonene o Heath, en la frontera con Bolivia. Además, hay varias familias del pueblo Ese Eja en dos otras comunidades nativas: El Pilar, sobre el río Madre de Dios, aguas arriba de Puerto Maldonado; y Tres Islas, arriba de El Pilar, sobre el río Madre de Dios. Ambas concentran a una población más numerosa del pueblo Shipibo-Konibo. Ello se debe a que tanto El Pilar como Tres Islas eran antiguos puestos misioneros dominicos donde se reunía a indígenas de diferentes pueblos con la finalidad de «civilizarlos», lo cual era un proceso que atentaba contra sus propias culturas. Sin embargo, hasta ahora estas familias mantienen internamente su identidad esa eja, aunque no la manifiestan ante personas de la sociedad nacional que no son de su confianza. Además, hay una población ese eja asentada en la ciudad de Puerto Maldonado, la cual conserva sus vínculos con sus comunidades de origen.

El resto del pueblo Ese Eja se encuentra actualmente en ocho comunidades locales de los ríos Beni, Madre de Dios y Orton, dentro y fuera de la tierra comunitaria de origen (TCO) Territorio Indígena Multiétnico II, de 441 470 hectáreas, en el departamento de Pando, Bolivia (Zelený 1976; Alexiades y Peluso 2003, 2009; Herrera 2015, 2020: 470; Chavarría 2020).

La antigüedad de los ese eja en Madre de Dios es incierta, pero probablemente sea de larga data. Aparecen en la literatura como *huarayos*, *tiatinaguas*, *echojas* y *chamas*, además de *chunchus*, palabra quechua usada para referirse a los pueblos de la cuenca del alto río Beni y que posteriormente comenzó a aplicarse genéricamente a todos los pueblos amazónicos. Ninguno de estos etnónimos es propio. Los ese eja se autodenominan como tales y en su idioma este término significa «gente», «gente de nosotros» o «gente verdadera» (Chavarría 2020: 229).

Isabella Lepri (2003) discrepa de Chavarría y de la mayoría de autores que han estudiado a los ese eja; asimismo, rechaza el significado de la autodenominación esa eja como «gente verdadera», sobre la base de su trabajo en Portachuelo, río Beni, Bolivia. En mi lectura, y gracias a que conozco a muchas personas de este pueblo tanto en Bolivia como en Perú, puedo decir que Lepri exagera el autodesprecio que ha captado en algunos jóvenes ese eja que están pasando por una crisis de identidad, situación a la que se suma su propia desadaptación entre los ese eja, la cual ha sido revelada en su tesis (2003: 260-262). En suma, la perspectiva estructuralista de Lepri no ayuda, pues carece de una comprensión histórica de la realidad que describe.

Por su parte, Shoemaker, Shoemaker y Arnold (1975) postulan que el origen del pueblo Ese Eja está en el cerro Baawaja, en la frontera entre Bolivia y Perú,

cerca del río Colorado, afluente del Tambopata, y las cabeceras del río Sonene o Heath, que por el lado peruano corresponde a la región Puno. Esta versión coincide someramente con el texto del mito de origen recogido por Gareth Burr (1997: 74). En ella, tres parcialidades denominadas Baawaja, Sonene y Ese Eja —mal llamadas clanes por los autores— habrían migrado en diferentes momentos hacia espacios aguas abajo por los ríos Baawaja, Sonene y Beni —tanto el alto Beni, cerca de Rurrenabaque, como el bajo Beni, cerca de Riberalta—.

Zelený (1976) proporciona diez mapas detallados en los cuales se muestran los procesos migratorios de poblaciones de las familias lingüísticas pano, arawak y takana en el entorno del territorio ese eja, desde el Incanato hasta el siglo XX; sin embargo, puede notarse que estos datos no coinciden con la proyección de los Shoemaker, Shoemaker y Arnold, que es menos precisa.

Hay referencias claras de contactos de pueblos del grupo mayor takana con los incas y con la sociedad colonial durante toda la Colonia (Alexiades y Peluso 2003: 93-97). No obstante, no hay evidencia de que los ese eja se hayan denominado como tales en el siglo XVI, aunque han sido identificados en los registros históricos como *guarayos* desde el siglo XVII. En su carta de la misión de Apolobamba, el sacerdote Francisco Coté los ubicaba en el alto río Beni, donde estaban en conflicto con los uchupiamona (citado en Chavarría y Sánchez Schwartz 1991: 18). Durante los siglos XVII-XIX había mucha presencia del pueblo Ese Eja en la cuenca del río Madidi en Bolivia (Alexiades y Peluso 2003: 96-97). Los misioneros franciscanos los satanizaban llamándolos «asesinos» y enemigos de los pueblos incorporados en las misiones de Apolobamba, pues argumentaban que venían a hostilizarlos y a robar herramientas de metal (Cardús: 1886: 165-168; Armentia 1903: 357-358). Entretanto, José Pando (1897) los registró en el informe referente a su cruce entre los ríos Madre de Dios, en el actual Madre de Dios y el río Madidi, en la actual Bolivia.

Los ese eja sufrieron muchas masacres y dislocaciones desde el arribo de caucheros procedentes de Bolivia en la década de 1890 y de aquellos que desde 1900 llegaron desde otras partes del Perú. Durante su visita realizada entre los años 1904 y 1905, el antropólogo sueco Erland Nordenskiöld los ubicó en los ríos Távara, Inambari, Baawaja, Sonene y Madre de Dios (1905: 268-269). En 1907, el antropólogo de la Universidad de Harvard William Curtis Farabee (1922: 154-157) los situó en áreas entre los ríos Inambari, Madidi y Beni al sur del río Madre de Dios. Por su parte, en 1910, Percy Fawcett (1974 [1953]: 225-234) tuvo encuentros pacíficos con ellos en el río Sonene (Heath) y también el en el Baawaja.

La presencia de los caucheros en el río Baawaja, sobre todo de la compañía estadounidense Tambopata Rubber Syndicate, obligó a los ese eja a refugiarse en las cabeceras de los ríos Sonene, Naó (o Malinowski), Kuisho-kuei (La Torre) y en otras zonas donde no había gomas en cantidades comercialmente atractivas.

El sacerdote dominico José Álvarez Fernández (1980: 128-132; 2008a: 97-100) describe algunas vejaciones sufridas por los ese eja por parte de caucheros y soldados peruanos durante esta época. Evidentemente, esta situación provocó la resistencia de los ese eja. El historiador peruano José Antonio Flores Marín (1987: 156-158) documentó un ataque ocurrido en mayo de 1913 de los ese eja contra los extractores de gomas de la empresa Tambopata Rubber Syndicate en el que mataron a cuatro personas y se llevaron a tres niños.

A pesar de la caída de la economía de las gomas a partir de 1914, aún persistían los conflictos entre los ese eja y la población colona. Debido a ello, esta última tuvo que diversificar sus labores y dedicarse, por ejemplo, a la producción de diferentes resinas, aceites esenciales y otros, así como a la agricultura y ganadería y a la producción de aguardiente para la economía local. En su análisis del proceso de configuración del espacio regional después del caucho, Alfredo García Altamirano (2003: 32-33) destaca la mezcla de nuevas poblaciones traídas a la región desde otras regiones amazónicas, núcleos de colonos venidos de Iquitos y colonos japoneses —estos últimos, en el territorio ancestral ese eja—.

Los misioneros dominicos españoles que llegaron a Madre de Dios en 1902 con los caucheros decidieron dirigirse hacia los pueblos indígenas cuando las barracas caucheras quedaron abandonadas (Moore 2020b: 148-149). Fue así que establecieron las misiones San Jacinto en Puerto Maldonado, en 1910, y Lago Valencia en 1930, antes de acercarse hacia los harakbut. El blanco de sus afanes proselitistas fueron los ese eja. Como estos no querían establecerse en la misión San Jacinto, los dominicos, liderados por el padre José Álvarez, emprendieron viajes a partir de 1923 hasta donde estaban los ese eja en los ríos Naó o Malinowski, La Torre e Inambari, además del Madidi en Bolivia (Fernández Moro 1952: 405-406, Álvarez Fernández 2008a, 2008b, 2008c; Soria Heredia 1998: 176-211).

Aunque mantenían relaciones de intercambio para poder recibir regalos de los misioneros, también se resistieron a ellos; lo mismo sucedía con los colonos, con quienes los ese eja los identificaban. En marzo de 1926, una banda de ese eja, liderados por el guerrero Shajaó, asesinó al fraile dominico Manuel García Marina y llevaron a cabo robos, secuestros y asesinatos de los colonos durante casi dos décadas (Fernández Moro 1952: 425-426; Soria Heredia 1998: 190-211, 305-340). En 1930, los dominicos establecieron la misión Lago Valencia, en el bajo río Madre de Dios, en pleno territorio ese eja, y lograron atraer a algunas familias de este pueblo, aunque estas entraban y salían de esta misión por temporadas. Lago Valencia cerró debido al asesinato, en 1937, del padre José Arnaldo a manos de unos ñapari que él estaba trayendo del río Pariamanu (Fernández Moro 1952: 594-597; Soria Heredia 1998: 434-444).

En la década de 1960 se abrió la carretera desde Cusco hasta Puerto Maldonado, con lo cual se desplazó el tráfico sobre el río Baawaja y el camino de

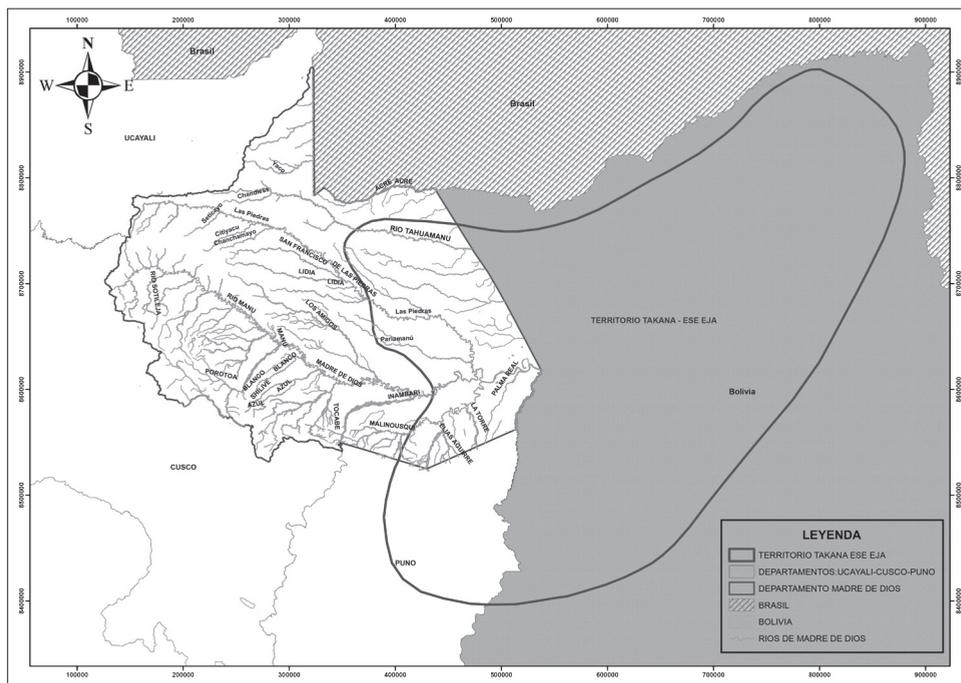
herradura hasta Tirapata en Puno; esto permitió a los ese eja recuperar sus espacios, todavía dispersos a lo largo del río Baawaja. Así, los ese eja se mantuvieron dispersos e itinerantes con frecuentes movimientos y migraciones a través de su territorio para poder esquivar las agresiones externas en el sector peruano. Jehan Vellard (1975-1976) hizo investigaciones en la actual comunidad de Palma Real y documentó los lugares de origen de los pobladores mayores de 20 años en los ríos Sonene, Baawaja, Malinowski, Asunta, West y Távara.

De manera similar, en el sector boliviano del mismo territorio, los ese eja también evitaron su incorporación en las misiones. Allí el impacto del auge de la extracción de gomas fue aún más dramático y prolongado que en el Perú, de manera que no solo provocó migraciones y dislocaciones, sino también mayor acercamiento a los patrones de las actividades extractivas (Alexiades y Peluso 2009: 228-229). Sobre la base de sus investigaciones realizadas en el periodo 1952-1954, Karin Hissink y Albert Hahn (1988: 9) sitúan a los ese eja —que ellos llaman *chama*— en los ríos Baawaja, Madre de Dios, Sonene y Madidi. Pero, a partir de la década de 1960, con la activa presencia de misioneros evangélicos de Nuevas Tribus y del Instituto Lingüístico de Verano, los ese eja de los ríos Madidi y alto Beni comenzaron a reubicarse en zonas del bajo río Beni y Madre de Dios, donde Herrera Sarmiento (2020: 271-274) describe su proceso de sedentarización e incorporación en el mercado extractivo global.

A partir de 1976, con la Ley de Comunidades Nativas (DL 20653) en el Perú, las comunidades actuales de Infierno y Palma Real lograron la titulación de las tierras de sus asentamientos locales como comunidades nativas; El Pilar pudo hacer lo mismo en 1986, Sonene en 1987 y Tres Islas en 1994 (García Altamirano 2020: 444). En el caso de Infierno, el área demarcada incorporó a las aldeas de Chonta, Infierno y Hermoza Grande y las obligó a concentrarse en la localidad de Infierno para poder tener acceso a los servicios públicos de educación y salud. Con los títulos de propiedad, las escuelas públicas y las postas médicas, ya no pueden moverse a otras partes de su territorio ancestral sin perder estos beneficios.

Alexiades y Peluso (2009: 223) muestran cómo el territorio ancestral ese eja en el Perú se limita a áreas de los ríos Baawaja, Sonene y Madidi, mientras Herrera Sarmiento (2020: 273) evidencia que este se concentra en los ríos Madre de Dios, bajo río Beni y en las cercanías de Rurrenabaque y San Buenaventura en el medio río Beni, sin presencia en el río Madidi. En ambos casos, el análisis se limita a determinado periodo histórico. En ese contexto, propongo que el territorio ancestral real de los ese eja incluya a todos los espacios en los que ocurrieron sus migraciones a través de toda su historia conocida —no de manera exclusiva ni mucho menos desde la perspectiva de la propiedad—, tal como se indica en el siguiente mapa.

Mapa 3. Territorio ancestral ese eja y de otros pueblos takanahablantes



Fuente: Elaborado por Robert Tambet, *Área Territorio*, FENAMAD, con insumos del autor.

Dicho territorio es binacional y anterior a los Estados del Perú y Bolivia. En el Perú, este debe incluir a todas las extensiones de la Reserva Nacional Tambopata y el Parque Nacional Bahuaja-Sonene, espacios con los cuales siguen conviviendo los ese eja, aunque con restricciones impuestas por los guardaparques del SERNANP. Miguel Alexiades (2016) documentó los topónimos en lengua esa eja de todos los lugares comprendidos en ambos lados del río Sonene, desde Natewa en sus cabeceras hasta su desembocadura en el río Madre de Dios. Por su parte, María Ponce Mariños (2018) recogió testimonios de 17 hombres y mujeres esa eja en los cuales relataron las tensiones que tienen con el personal de estas dos áreas naturales protegidas cuando visitan esas partes de su territorio ancestral, que en el Perú abarca las cuencas del bajo río Madre de Dios, Sonene (Heath), Baawaja (Tambopata), Kwisho-kwei (La Torre), Nao'ó (Malinowski) e Ibabi Aniji (Távora)—esta última en territorio de la región Puno—, entre otras. Así, la totalidad del Parque Nacional Bahuaja-Sonene y de la Reserva Nacional Tambopata constituyen partes del territorio ancestral del pueblo Ese Eja.

El territorio ancestral matsigenka

El pueblo Matsigenka era conocido como *Antis* por los incas, quienes no los distinguían de los pobladores del río Apurímac y cercanías de Vilcabamba. Este término no es una autodenominación, sino una referencia geográfica a zonas fronterizas al dominio inca y que no formaban parte del Antisuyu. Poco después de la conquista española, aparece en la literatura el término *manaríes* (Rosengren 2004: 11), que tampoco es autodenominación, ya que no existen las palabras agudas en el idioma matsigenka. Al respecto, Álvarez Lobo (1996: 40) la considera una voz yine. Se trata, pues, de una referencia geográfica que se confundía con *anti*, palabra empleada con más frecuencia para la región de Vilcabamba.

El intercambio de productos entre los *manaríes* y los incas se daba mayormente por intermedio de los yine. Había un sistema de articulación de estos intercambios en cada río y una concentración de esta actividad en los varaderos entre cabeceras de ríos y en el punto llamado El Encuentro, cerca de la desembocadura del río Yavero en el Urubamba. Estas relaciones respetaban las reglas de reciprocidad sin dominio de un pueblo sobre el otro (Álvarez Lobo, 1996: 29-38). Este respeto mutuo obedecía a una suerte de alianza entre los incas y los matsigenka frente a los conquistadores españoles. Tan es así que, en 1572, los incas derrotados por los españoles en Vilcabamba fugaron al río Picha, en el corazón del territorio matsigenka (Camargo y Aguilar 1906 [1573-1574]). Lyon (1981: 5) menciona al puente de Choquechaca, cerca del Chaullay moderno como el límite del control territorial inca en la selva alta de Cusco.

En un análisis riguroso, Renard-Casevitz y Saignes (1986: 47-129) precisaron los límites del dominio inca y en qué parte limitaba con los pueblos Manarí y Opatari en las cuencas de los ríos Urubamba y Madre de Dios. Dichos pueblos mantenían relaciones de intercambio y, ocasionalmente, de colaboración militar. Rowe (1946: 206-207) resume las conquistas de Inka Pachakuti en la zona de Vilcapampa —o Vilcabamba—, aunque no en el bajo río Urubamba; así como la derrota del Inka Topa Yopanqi en la cuenca del Madre de Dios por los indígenas del bosque tropical.

En otro análisis (Moore 2016) ratifiqué los límites aproximados de la extensión de la ocupación territorial de los incas en estas y otras áreas propuestas por Renard-Casevitz y Saignes, con ligeras modificaciones. Entonces, el límite sur del territorio matsigenka había quedado en un punto del río Urubamba, aguas arriba del actual Quillabamba y en el valle de Q'osñipata, donde compartían espacio los matsigenka, los harakbut y los incas (Moore 2016: 212).

Antes del siglo XX, los matsigenka, que ocupaban las zonas más alejadas de los ríos principales, resistían todo intento de incorporarlos en las misiones jesuitas y franciscanas, las cuales estuvieron activas en la región a partir del siglo XVII (Álvarez Lobo 1984).

Marcy (2001 [1869]: ii:121-140) describió a los *antis* que conoció en la zona de Quillabamba-Santa Ana y por el río Urubamba hasta el río Mishagua en 1846 y publicó un vocabulario, que es claramente matsigenka. En su *Informe* sobre la expedición La Torre al Alto Madre de Dios en 1873, Göhring (2006 [1877]: 409-415) mencionó a la «tribu de los machigangas», una forma usada por lugareños de habla quechua para referirse a la autodenominación *matsigenka*.

Los misioneros dominicos emplearon el término *machiguenga* desde que establecieron relaciones con ellos en el río Urubamba a partir de 1902. Esta palabra aparece en la literatura por primera vez en 1918, en Koribeni (Álvarez Lobo 2006: 10). El misionero dominico Vicente Cenitagoya (2006a: 158-159) los ubicó desde las cabeceras del Madre de Dios hasta el río Tacuatimanu o Piedras, en la margen izquierda, y a lo largo del río Urubamba y sus tributarios desde Illapani, cerca de la confluencia de los ríos Vilcanota y Yanatile hasta el río Tambo, actual Atalaya. Su compañero de orden Andrés Ferrero (1967: 16-20) repite estas ubicaciones y se refiere a su colindancia con «el indio andino» por el sur; por el este, «como nada simpáticos ni pacíficos vecinos», a la disminuida tribu masca (término empleado por los dominicos en esos tiempos para referirse a los harakbut); por el norte, con «los piros»; y al noroeste, en los ríos Apurímac y Tambo, «con sus primos hermanos los campos».

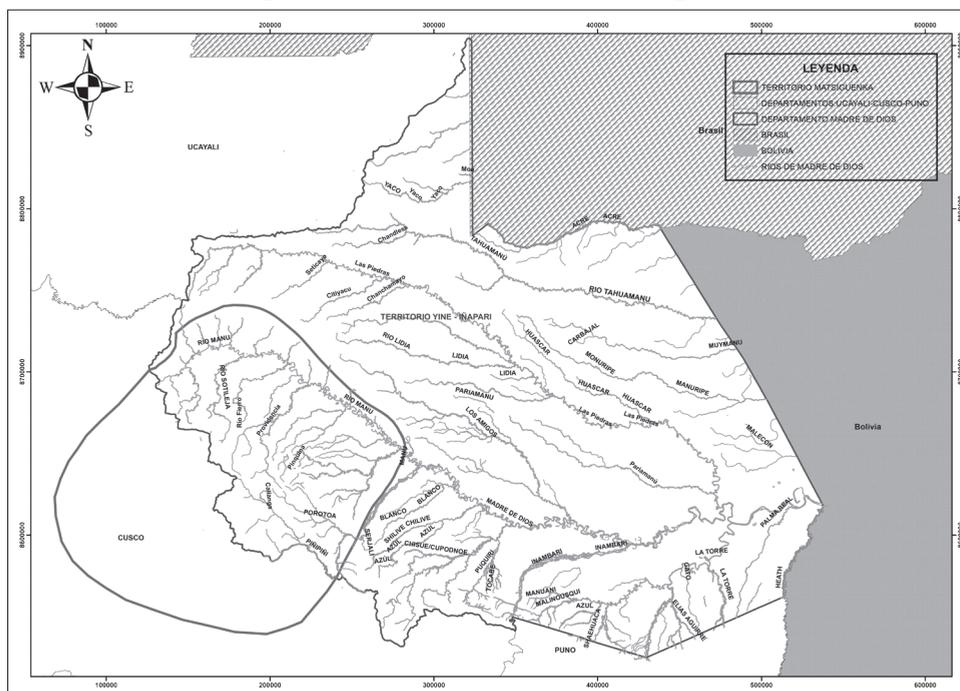
Farabee (1922: 1-48) proporciona descripciones de los *macheyenga* que él visitó en la barraca gomera de la quebrada Cahuide en el alto Urubamba y menciona el abandono de las aldeas principales de este pueblo debido a las correrías de los caucheros. De hecho, muchos matsigenka se resistían o huían de los caucheros y se instalaron en áreas de difícil acceso como grupos residenciales de pocas familias, el cual parece haber sido el patrón de asentamiento durante siglos antes del caucho. Fernández Fabián (2020: 313) manifiesta que esa pauta de asentamiento se mantuvo estable desde, por lo menos, principios del siglo XVII. Esta estrategia puede explicar la dispersión de la población matsigenka a través de un territorio muy extenso (Rosengren 1987a: 42-43) y podría haber dificultado los esfuerzos de los misioneros dominicos de incorporarlos en sus misiones (Fernández Moro 1952: 433-436; Ferrero 1967: 308, 1993; Encinas et al. 2008: 70-82).

Rosengren (1987a: 36-45, 1987b: 333-339) analiza la historia de los contactos tempranos con la sociedad nacional y registra los etnónimos empleados para ellos, además de su ubicación en determinado momento histórico. También menciona (1987b: 333-334) que las empresas extractivas de zarzaparrilla (*Smilax officinalis*) y de gomas (*Castilla elastica* y *Hevea brasiliensis*) obligaron a su mano de obra matsigenka a concentrar a su población en centros de operación donde podían controlar sus actividades. Agrega que los matsigenka no abandonaron estos centros poblacionales luego del colapso de la economía de las gomas; así pues, se constituyó la base de los grupos residenciales de las comunidades nativas contemporáneas.

Renard-Casevitz (1977) analiza al sistema de parentesco matsigenka como articulador del pueblo a través de su territorio y (1980), así como su sistema de uso del espacio territorial. Entretanto, Zarzar y Román (1983) estudian las relaciones interétnicas entre los matsigenka, yine, amahuaca, yaminawa, ashaninka y asheninka en el bajo río Urubamba, con intercambios y convivencias, además de conflictos y relaciones hostiles históricas y actuales. Orna Johnson (1978) los ubica en la década de 1970 entre la misión Koribeni por el sur y el río Mishagua por el norte. Allen Johnson (2003: 13), siguiendo a Michael Baksh (1984: 25), mapea su territorio entre el río Alto Madre de Dios por el este y el río Apurímac por el oeste, y entre un punto aguas abajo de Quillabamba por el sur y la actual comunidad Sensa, del pueblo Yine, por el norte. Todas estas fuentes nos muestran un conjunto de identidades diversas y la ocupación de espacios territoriales frecuentemente compartidos.

En resumen, toda la cuenca del río Urubamba, por ambos lados y con sus afluentes, desde un punto aguas arriba del actual Quillabamba y abajo de Machu Picchu, hasta las cercanías del río Mishagua, así como parte del valle de Q'osñipata y la mayor

Mapa 4. Territorio ancestral matsigenka



Fuente: Elaborado por Robert Tambet, *Área Territorio, FENAMAD*, con insumos del autor.

parte del actual Parque Nacional del Manu y áreas de ceja de selva del río Apurímac, se ha considerado territorio matsigenka durante siglos, con cambios y convivencias. El siguiente mapa presenta una aproximación de estos espacios territoriales.

El territorio ancestral yine-iñapari

En su resumen etnográfico sobre el pueblo Yine, Alejandro Smith Bisso (2020) menciona un «*ethos* personal y la cultura de esta etnia indígena que habita la selva baja de la región amazónica». Esta unidad identitaria del pueblo Yine prevalece con fuerza a pesar de haber pasado por muchos mestizajes con diferentes pueblos vecinos—asháninka, matsigenka, amahuaca y yaminawa—, de manera que algunos observadores como Esther Matteson (1954: 25) y Peter Gow (1991) los describen como «de sangre mezclada».

Según Smith Bisso (2020: 290), su autodenominación es *yine* (gente) o *yineru* (hombre o persona) y los *yine yami* del bajo río Urubamba se consideran un pueblo distinto, aunque con parentesco histórico con los iñapari, manchineri (*manxineru*), nanti o kireneri y «mashko-piro», lingüísticamente muy cercanos. También se distinguen de los matsigenka, que ellos llaman *nomatsa* (cosa pequeña), y de los harakbut, que ellos denominan *gitata* (quien tiene sarna escamosa en su cuerpo). El término *kineru* para los pueblos de habla arawak del Manu y la Reserva Territorial Kugapakori-Nahua-Nanti, en relativo aislamiento de los pueblos externos, significa ‘asesino’. A las personas andinas las llaman *surano* (serrano).

Asimismo, se identifican con parcialidades endógamas e históricamente hostiles entre sí, cuyos nombres parecen ser tótems relacionados con determinadas especies de fauna o flora. Sin embargo, estas parcialidades endógamas no corresponden a líneas de parentesco matrilineales, según el sistema de parentesco yine, sino que se asocian con los apellidos de las familias que, según el estilo peruano heredado de los españoles, son patrilineales. Smith Bisso (2020: 292) identifica y llama «etnónimos» a veinte de aquellas parcialidades endógamas con sus nombres, sus raíces en el idioma yine y sus símbolos.

Entre ellas tenemos a los *Nachineru*, *Koshichineru*, *Poleroneru*, *Mayluneru*, *Kwirulwiru*, *Getuneru*, *Gimmuneru*, *Kokopineru*, *Myamrunerune*, *Kosopaneru*, *Gipetuneru*, *Jemaneru*, *Manxineru*, *Kiruneru*, *Shichichineru*, *Paknineru*, *Gagamlenerune*, *Jimekaneru*, *Kakwaleneru*, y *Giyakleshimane*. Esta información coincide parcialmente con la que reporta Álvarez Lobo (1972: 334; Gow 1991: 30; Opas 2008: 282, n4). Es interesante el término *manxineru*, el nombre de una de estas parcialidades endógamas y también de los manchineri (*manxineru*) en Brasil, que Smith Bisso (2020: 293) distingue de los yine peruanos, aunque los reconoce como descendientes de ancestros yine que habrían llegado al río Yako hace cinco siglos y han quedado separados por las fronteras nacionales establecidas posteriormente.

Los ñapari se ubicaban en los ríos de Las Piedras, Los Amigos, Madre de Dios margen izquierda y en la confluencia de los ríos Yaverija, Acre y Purús, a principios del siglo XX. El nombre de la capital de la provincia de Tahuamanu toma su nombre de una maloca del pueblo Ñapari que estaba allí cuando llegaron los extractores de gomas (Paredes Pando 2013: 271; Moore 2020a: 59-60). Este pueblo fue diezmado por las correrías y masacres de los patrones de las actividades gomeras procedentes de Bolivia y de otras partes del Perú. Hoy solo sobreviven dos de las tres mujeres unidas con varones de origen andino en la localidad de Sabaluyoc, en el río de Las Piedras, quienes proporcionaron información a los investigadores del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) respecto a la relación lingüística entre los yine del Urubamba y Madre de Dios.

Matteson (1954: 27), quien trabajó como misionera lingüista con los yine del bajo río Urubamba, menciona a parientes de miembros de estas comunidades en el bajo río Ucayali y por el Amazonas río abajo de la actual ciudad de Iquitos, así como en los ríos Purús y Acre en Brasil y Bolivia.

Históricamente aparecen en la literatura como *piros*, *chontaquiros* o *simirinchi*, términos no propios, sino impuestos como insultos por personas de otros pueblos. *Piro* es voz konibo para referirse al pez turushuqui (*Oxydoras niger*), de aspecto desagradable y que se alimenta del barro del fondo del río. *Chontaquiros*, también de origen konibo, viene de *chuta-ki-ro* (*chuta-ki* es el verbo que significa ‘fornicar’, más el sufijo *-ro*, que se refiere al que realiza la acción del verbo), según Álvarez Lobo (1996: 99-102). Entonces, los konibo que habían pasado por misiones franciscanas en el río Ucayali consideraban despectivamente a los yine «fornicadores». Por su parte, *simirinchi* es la voz matsigenka usada para referirse a los yine con el sentido de «gente abusiva» (Smith Bisso 2016: 24; 2020: 291).

La primera referencia a los yine en la literatura fue la del misionero jesuita Heinrich Richter, en 1685, quien llegó de Quito con indígenas konibo, tomó contacto con los yine —que él llamaba *piros*— y publicó un vocabulario (Matteson 1954: 26). En 1695, Richter fue asesinado en una emboscada en el río Tambo. La actividad de los misioneros franciscanos se centraba en el entorno del Cerro de la Sal en la selva central y recién comenzaron a ocuparse del bajo río Urubamba a principios del siglo XIX.

En 1805, el padre Cristóbal Rocamora inició contactos con los yine, a quienes llamaba chontaquiros. Luego estableció misiones a las que incorporó a algunos yine, en las localidades de Siapa y Sepahua; y en 1815 fundó la misión de Santa Rosa de los Piros en un punto sobre el río Ucayali cercano al actual Atalaya, donde fueron trasladadas las misiones de Siapa y Sepahua (Busquets y Rocamora 1906 [1807]: 210; Álvarez Lobo 1996: 81-92, 153). Según Álvarez Lobo (1996: 97), los habitantes de Sepahua eran «maskoneru», gente agricultora, y se relacionaban con la parcialidad del pueblo que los yine referían en las cabeceras del río

Manu, donde dominaban el acceso a la cuenca del río Madre de Dios y enfrentaron a Fitzcarrald y sus caucheros en 1896.

Los patrones de asentamiento del pueblo Yine cambiaron con las misiones durante el siglo XIX y se caracterizaron por concentraciones de mayor población. Además, con el apoyo de los misioneros, volvieron a articular relaciones de intercambio con los otros pueblos vecinos y con la sierra andina, como habían hecho durante el Incanato, aunque ahora con productos forestales como la zarzaparrilla, que los franciscanos promovían en su misión de Sarayaku, en el bajo río Ucayali (Gade 1972; Camino 1977). Los franciscanos que fundaron las misiones de Sepahua y Siapa eran del Colegio de Moquegua y no permanecieron muchos años en la zona. Con la Independencia, los misioneros españoles fueron expulsados.

Algunas familias yine acompañaron a los franciscanos hasta Sarayacu y se instalaron en dicha misión a mediados del siglo XIX. Sus descendientes constituyeron las actuales comunidades nativas Libertad e Isolaya en el río Cushabatay. Hay otros yine en Loreto, en la zona de Tamshiyacu-Tahuayo, en pleno río Amazonas.

El viajero francés Paul Marcoy (2001 [1869]: ii: 140-182) describió a los yine con los que se encontró en Quillabamba y por el río Urubamba entre Sepahua y el alto río Ucayali. Reconoció que eran navegantes y comerciantes que tenían relaciones de intercambio de zarzaparrilla con la misión franciscana de Sarayaku (2001: ii: 281-300). Asimismo, reprodujo un vocabulario (2001: 169-172).

Otras descripciones importantes de los yine en los tiempos anteriores al ciclo del caucho son las proporcionadas por el misionero franciscano Carlos Fry (1889) y el hacendado apurimeño José Benigno Samanez y Ocampo (1980 [1885]), quien realizó viajes extensos al bajo río Urubamba. Además, describió el varadero (1980: 91), ahora llamado Istmo de Fitzcarrald, y su aprovechamiento por parte de los yine para el intercambio de productos entre la cuenca del Urubamba y la del Manu y Madre de Dios, diez años antes de que Fitzcarrald lo «descubriera». También registró (1980: 69-70) la extracción de gomas, principalmente caucho (*Castilla elastica*), en 1884, y la participación de los yine en estas actividades. Samanez y otros investigadores mencionan que algunos yine trabajaban con los blancos y poseían importantes cantidades de bienes comerciales y vestían ropa occidental en vez del *cushma* tradicional (Samanez y Ocampo 1980: 56-88; Fry 1889: i: 47-51; Gow 1991: 40).

Queda claro que, al menos en el siglo XIX, antes del periodo del caucho, el núcleo del pueblo Yine —los *yine yami*— ocupaba el bajo río Urubamba desde arriba del río Mishagua hasta Atalaya, y que habían repartido a sus parientes por los ríos Manu, Madre de Dios, Las Piedras, Purús y Acre para poder controlar el intercambio de bienes por esas rutas, de manera que los «mashko piro», ñapari

y manchineri alejados del núcleo adquirieron identidades ligeramente diferentes debido a las distancias y a una interacción más limitada.

En la década de 1880 aparecieron puestos de comerciantes del caucho en el alto Ucayali y el sistema de patrones basado en el peonaje por deudas (Carneiro 1964; Gow 1991: 41-42). En la década siguiente, el patrón Carlos Fermín Fitzcarrald capturó y dominó el sistema. Matteson (1954: 26) obtuvo testimonios de sobrevivientes, quienes indicaron que Fitzcarrald «conquistó [al pueblo Yine] a sangre y fuego». Poco a poco los yine enganchados por los caucheros se endeudaron cada vez más y, para poder saldar estas deudas, cedieron ante las exigencias de sus patrones quienes les pedían atacar a otros pueblos indígenas como los amahuaca, asháninka y matsigenka. Sin embargo, otros yine se resistían al sistema; por ejemplo, en 1908, algunos de ellos asesinaron a su patrón Baldomero Rodríguez (Farabee 1922: 109; Gow 1991: 43-44).

Con el colapso de la economía gomera, los patrones que se quedaron en la región organizaron el sistema de haciendas o fundos, centrado en la extracción de madera y otros productos forestales, ganadería de vacunos y diversos productos agrícolas. Para ello, mantuvieron el mismo método de habilitación con endeudamiento instaurado en la extracción de gomas, el cual incluía a algunas familias yine. En la medida en que las comunidades locales yine entraron en este sistema, sus patrones de ocupación territorial tuvieron que adaptarse al proceso de nucleación en torno a las instalaciones de los habilitadores. A mediados del siglo XX entraron los misioneros del ILV y los dominicos, quienes buscaron adecuar a las comunidades yine a sus objetivos, lo que en algunos casos facilitó el distanciamiento de este pueblo de los patrones. Los misioneros del ILV se concentraron en la actual comunidad nativa de Miaría y los dominicos, en Sepahua, aguas abajo de Miaría.

No obstante, más importante ha sido la Ley de Comunidades Nativas que, a partir de 1974, permitió su reconocimiento como tales y la titulación de sus tierras. Los asentamientos locales yine ya tenían la posibilidad de consolidar cierto nivel de autonomía, aunque los espacios territoriales titulados no tenían el tamaño adecuado para la mayoría de la población yine y sus necesidades de subsistencia y reproducción económica y cultural. Como respuesta a ello, a partir de la década de 1990, un número importante de familias yine se trasladó desde el río Urubamba hasta Madre de Dios, donde se instalaron en cinco nuevas comunidades nativas en el río de Las Piedras. Antes de la llegada de los caucheros, esta zona era territorio ancestral ñapari, pueblo que estaba articulado con la red de intercambio liderado por lo yine y, al menos antiguamente, se consideraban parte del mismo pueblo Yine. Al establecerse allí, se unieron a sus paisanos presentes en Madre de Dios desde —por lo menos— los tiempos del caucho, en las actuales comunidades nativas de Diamante, en el alto río Madre de Dios; Bélgica, sobre el río Acre; y Nueva Oceanía Boca Shupihui, sobre el río Tahuamanu.

Un factor histórico sumamente importante es que las relaciones interétnicas eran exclusivamente entre pueblos indígenas amazónicos. A diferencia de las demás regiones amazónicas, en la actual Madre de Dios no existía presencia del Estado peruano ni población permanente que no fuese indígena amazónica antes del siglo XX. Lo que sí existía eran incursiones temporales, como la expedición La Torre en 1873 y la de Fitzcarrald y sus compañeros caucheros a partir de 1896; en este contexto, los pueblos indígenas amazónicos se unieron para defender sus territorios (Moore 2006).

Los límites con los pueblos andinos indígenas y mestizos quedaban en enclaves en el valle de Q'osñipata (Cusco), donde se producía coca para el mercado andino; en las cuencas de los ríos Marcapata-Arasa (Quispicanchis, Cusco) e Inambari (Carabaya, Puno), donde por temporadas se desarrollaba la minería aurífera; y Tambopata (Sandia, Puno), caracterizada por colonizaciones y espacios comerciales de los pueblos quechua y aimara. Los indígenas amazónicos atacaban estos enclaves para adquirir herramientas de hierro y otros bienes, y los espacios territoriales, con sus fronteras elásticas, avanzaban y retrocedían según la relación de fuerzas demográficas, pero no se producían conflictos bélicos para el control político-militar de estos territorios.

La falta de reciprocidad en las relaciones con otros pueblos andinos o mestizos genera graves conflictos socioambientales. Así pues, las pretensiones de derechos de propiedad o concesiones con características de propiedad —que implican los conceptos de comprar, vender, hipotecar, heredar, etc.— suelen provocar respuestas reactivas frecuentemente violentas.

El conflicto en los conceptos de territorio de los pueblos originarios y el Estado peruano

El Estado peruano se rige por conceptos coloniales de pretensión de derechos que son ajenos a los pueblos indígenas, cuya finalidad es garantizar sus propios fines —mayormente de extracción y comercialización de recursos forestales, mineros y de hidrocarburos— y beneficiar los intereses de las élites y no los de los moradores de los territorios amazónicos. Estos conceptos coloniales, que aún persisten, se han plasmado en las sucesivas constituciones políticas, sobre todo en el artículo 66 de la actual carta magna, vigente desde 1993, que declara a los recursos naturales, renovables y no renovables, como patrimonio de la nación.

Sobre la base de la doctrina del dominio eminente del Estado, este está facultado a disponer de los recursos naturales que son su patrimonio y las leyes orgánicas definen las condiciones de su utilización y otorgamiento a particulares. Las leyes vigentes que rigen la minería, la agricultura y la extracción y el aprovechamiento forestal definen la naturaleza de las concesiones mineras y de las

actividades agroindustriales y forestales con características de propiedad privada. Debido a la fragmentación del Estado peruano por sectores y a la descentralización incompleta, el otorgamiento de estos derechos ha sido caótico y desordenado, sobre todo entre los concesionarios y los titulares de derechos privados, y también respecto a las tierras tituladas a las comunidades nativas. De este modo, en la cuenca de Madre de Dios existen derechos mineros y forestales que se aplican tanto a los mismos espacios territoriales como a las tierras tituladas, y derechos forestales de las comunidades nativas.

A diferencia de los otros países amazónicos, el Perú no reconoce a los territorios de los pueblos como tales. Por ejemplo, en Colombia dichos territorios se llaman resguardos indígenas; en Brasil, *terras indígenas*; en Bolivia, tierras comunitarias de origen, mayormente en grandes extensiones. Sin embargo, en el Perú, solo se reconocen a comunidades nativas. De este modo, cuando se aplica la ley se definen mayormente como asentamientos locales y no como territorios de pueblos o naciones.

En la práctica, al definir a las comunidades nativas como asentamientos locales, el Estado ha despojado a los pueblos indígenas de los espacios intermedios, con la obvia intención de otorgarlos a terceras personas en concesiones mineras, forestales, agroindustriales, entre otras, en desmedro de la integridad territorial indígena. Los conflictos entre los mineros auríferos, con o sin derechos parcialmente formalizados, comenzó en 1978 con la aprobación del decreto ley 22178. Esta norma y sus posteriores modificatorias no tuvieron en cuenta los títulos de propiedad de las tierras de las comunidades nativas, porque el derecho a aprovechar los minerales, como el oro, afectaba al subsuelo que estaba excluido de su propiedad. De la misma manera, en 2002, sobre la base de la Ley Forestal y de Fauna silvestre del año 2000, ley 27308, el Estado peruano, a través del Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (SERFOR), declaró a más de ocho millones de hectáreas de bosques amazónicos como bosques de producción permanente (BPP), sobre los cuales se otorgaban concesiones forestales de madera.

Los BPP fueron inscritos en los Registros Públicos como propiedad del Estado. Estos incluían a los territorios de numerosas comunidades nativas que no habían logrado la titulación de sus tierras, y como dichos espacios ya estaban adjudicados, no se permitía la titulación de aquellas que habían sido afectadas. Con ello se despojó a un buen número de comunidades nativas de sus territorios o fragmentos de territorios ancestrales.

En su análisis de la problemática de los territorios indígenas y la aplicación por parte del Estado de otros derechos prioritarios a partir de la normatividad legal en el Perú, Pedro García Hierro demuestra la incompatibilidad entre las perspectivas jurídicas estatales y la de los pueblos indígenas. Ello se debe a la desintegración jurídica de los elementos de la naturaleza en un sistema enfocado

en los usos económicos mercantiles de los diferentes recursos con divisibilidad, en contraste con la perspectiva vivencial de los pueblos indígenas que se centra en la integridad del territorio con el que se identifican. El Convenio núm. 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), al que el Perú está suscrito, califica a este espacio como esencial para las culturas y los valores espirituales de los pueblos indígenas; asimismo, menciona que no es intercambiable por ningún otro (García Hierro 2004 [2001]: 302-303). Otra dimensión de los territorios indígenas es su autonomía, a partir de la cual cada pueblo define los usos territoriales, según sus derechos consuetudinarios (García Hierro 2004: 303-304).

Por ahora, en el Perú los únicos derechos territoriales que cuentan con respaldo legal del Estado son los de las comunidades nativas, con todas las limitaciones que se definen en la actual Ley de Comunidades Nativas (DL 22175 de 1978). La titulación de las comunidades nativas de la Amazonía peruana es un proceso engorroso y todavía incompleto, pues ya han pasado 48 años desde la promulgación de la primera Ley de Comunidades Nativas (DL 20653 de 1974). Carhuavilca García (2022) analiza los obstáculos y las problemáticas que actualmente afectan los procesos de titulación de los territorios de estas comunidades en el Perú y destaca las superposiciones con otros derechos, especialmente respecto a los BPP, las concesiones forestales y los derechos mineros, y propone estrategias para superar estas dificultades.

Conclusiones

Los cuatro pueblos originarios principales con presencia permanente en la cuenca antes de la llegada de los caucheros en la última década del siglo XIX eran los harakbut, los ese eja (con sus parientes lingüísticos los araona), los matsigenka y los yine e iñapari. Todos ellos tenían sus espacios territoriales y sus relaciones interculturales bien definidos y se respetaban mutuamente a partir de relaciones de reciprocidad. A diferencia de los harakbut, los ese eja y los matsigenka, los yine-iñapari incluían en su territorio extensiones donde ejercían un nivel de dominio en las rutas de intercambio por los ríos Madre de Dios-Manu, Las Piedras, Acre y Purús, las cuales llegaban hasta el actual territorio de Brasil y, en menor grado, Bolivia. Entre sí había un nivel de equilibrio y respeto mutuo, al menos en el siglo XIX —época de la que se tienen referencias históricas claras—. Antes del siglo XX no había presencia del Estado peruano ni de colonos ni indígenas amazónicos en la cuenca baja del Madre de Dios.

Esta situación cambió radicalmente con la penetración violenta de los caucheros que masacraron y apresaron a los miembros de estos pueblos, hecho que produjo las dislocaciones señaladas por Lyon (2003 [1970]). Además, los caucheros trajeron como esclavos a Madre de Dios a miembros de los pueblos

Shipibo-Konibo, Amahuaca y Kichwa Runa procedentes de la Amazonía central y norte. Cabe mencionar que estos pueblos mantienen su identidad indígena y están presentes en diferentes comunidades nativas contemporáneas. De la misma manera, aunque en menor escala, los caucheros trajeron a miembros de los pueblos Muinane, Bora, Lamista, entre otros que no han preservado su identidad indígena; no obstante, algunos descendientes de ellos todavía están dispersos en las zonas rurales y urbanas de Madre de Dios.

Los cuatro pueblos indígenas presentes en la cuenca en tiempos precaucho mantuvieron su identidad muy unida a su territorio, pero tuvieron que replegarse eventualmente a las zonas más alejadas para resistir las epidemias que trajeron los caucheros, los colonos y los demás representantes de la sociedad nacional, así como para repeler su agresión, que no respetaba las tradicionales relaciones de reciprocidad. Después del colapso de la economía del caucho, los misioneros dominicos intentaron reunir a los miembros de estos cuatro pueblos originarios en sus misiones, junto con otros, sin respetar sus territorios ancestrales, razón por la cual tuvieron muy poco éxito.

Debido a que el gobierno peruano aprobó las sucesivas leyes de comunidades nativas en 1974 y 1978, los indígenas adquirieron el derecho legal a la propiedad de sus territorios; pero en la práctica, el Estado solo reconocía como sus territorios a los espacios ocupados por los asentamientos locales con capacidad de uso mayor agrícola o ganadero, y otorgaba derechos mineros y forestales en superposición a los territorios indígenas. Ello ha ocasionado el despojo de los espacios intermedios de los territorios ancestrales y la resistencia de estos pueblos frente al accionar del Estado. Los harakbut intentaron remediar esta situación mediante el reclamo de la creación de la Reserva Comunal Amarakaeri en los espacios intermedios, aunque dicha ANP quedó bajo el control exclusivo del SERNANP, lo cual generó mucha confusión. Esta situación se está tratando de superar mediante la Ejecutora del Contrato de Ejecución de la Reserva Comunal Amarakaeri (ECA-RCA).

Actualmente, las organizaciones indígenas de Madre de Dios (FENAMAD, COHARYIMA, COINBAMAD) y las naciones Harakbut, Ese Eja, Yine y el pueblo Matsigenka siguen exigiendo el reconocimiento de sus territorios ancestrales, reclamo que alcanza a las áreas de las ANP. Cabe precisar que no están pidiendo la titulación de dichos territorios ancestrales en propiedad, pues reconocen que eso es imposible en la actualidad, debido a que gran parte de sus territorios están ocupados por terceras personas. Lo que reclaman es el reconocimiento de los territorios y la mayor participación de los miembros de los pueblos correspondientes en su gobernanza.

BIBLIOGRAFÍA

ADELAAR, Willem F. H.

2000 «Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos de la amazonía occidental: Harakmbut y Katukina». En L. Miranda, (ed.), *Actas, I Congreso de lenguas indígenas de Sudamérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Facultad de Lenguas Modernas, Departamento Académico de Humanidades, tomo II, 219-236

2007 [2003] «Ensayo de clasificación del Katawixí dentro del conjunto Harakmbut-Katukina». En A. Romero Figueroa, A. Fernández Garay y A. Corbera Mori, (eds.), *Lenguas indígenas de América del Sur: estudios descriptivo-tipológicos y sus contribuciones para la lingüística teórica*. 51º Congreso Internacional de Americanistas, julio de 2003, Santiago de Chile. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 159-169.

ALEXIADES, Miguel N.

2016 *Sonenekuei: Ese Ejaha Meshi; Río Sonene (Heath) Tierra de los Ese Eja*. Mapa que grafica a los topónimos ese eja en la cuenca del río Sonene. Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes.

- ALEXIADES, Miguel N. y Daniela M. PELUSO
2003 «La sociedad ese eja: una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 91-110.
- 2009 «Plants “of the ancestors”, plants “of the outsiders”»: Ese Eja History, Migration and Medicinal Plants». En M. N. Alexiades (ed.), *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*. Nueva York: Berghahn Books, 220-248.
- ALONSO ORDIERES, Rafael y Miguel Ángel FERNÁNDEZ ALONSO (eds.)
2014 *Honor y liberación: historia contemporánea del pueblo harakmbut. Relatos y análisis desde la mirada de los misioneros dominicos*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicanos.
- ÁLVAREZ DEL CASTILLO, Juan Alex
2012 *La propiedad compleja: gobernanza de la tierra y conservación en Amazonía, La Reserva Comunal Amarakaeri, Madre de Dios, Perú*. Tesis de PhD No. 933. Ginebra: The Graduate Institute of International and Development Studies.
- ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, José
1980 «Los huarayos». *Antisuyu* 4, 115-203.
- 2008a [1980] «Los huarayos». En R. Alonso Ordieres y R. Arbaiza Gonzáles, (eds.), *Papachí Ese Eja: Misioneros dominicos y huarayos: una historia interrumpida*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 85-162.
- 2008b [1923-1925] «Tres excursiones a los salvajes huarayos». En R. Alonso Ordieres y R. Arbaiza Gonzáles, (eds.), *Papachí Ese Eja: Misioneros dominicos y huarayos: una historia interrumpida*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 331-355.
- 2008c [1927] «Expediciones al río Inambari». En. Alonso Ordieres, R. Arbaiza Gonzales, (eds.), *Papachí Ese Eja: Misioneros dominicos y huarayos: una historia interrumpida*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 355-361.
- ÁLVAREZ LOBO, Ricardo
1972 *Les structures sociales, politiques et économiques des piro*. Tesis de doctorado en antropología social. París: Sorbonne, École Pratique des Haut Études.
- 1984 *TSLA. Estudio etnohistórico del Urubamba y Alto Ucayali*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- 1996 *Sepahua I: Motivos para crear una misión católica en el bajo Urubamba (1715-1947)*. Colección Antisuyu No. 1. Lima: Misioneros Dominicanos.
- 2006 «Prologo». En R. Alonso Ordieres, (ed.). *La vida del pueblo Matsiguenga*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicanos, 9-25.

ÁLVAREZ MALDONADO, Juan

1899 [1569] *Relación de la jornada y descubrimiento del río Manu (hoy Madre de Dios) por Juan Álvarez Maldonado en 1567*. Edición de Luis Ulloa. Sevilla: C. Salas.

ARMENTIA, Nicolás

1903 *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba, por otro nombre Frontera de Caupolican*. La Paz: Imprenta del Estado.

2006 [1887] «Navegación del río Madre de Dios: Viaje del padre Nicolás Armentia». En A. Chirif, (ed.), *Exploraciones de los ríos del Sur*. Monumenta Amazónica D-8. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), 313-459.

AUTORIDAD NACIONAL DEL AGUA (ANA)

2010 *Estudio Diagnóstico Hidrológico de la Cuenca Madre de Dios*. Lima. <https://repositorio.ana.gob.pe/handle/20.500.12543/35>.

BAKSH, Michael George

1984 *Cultural Ecology and Change of the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon*. PhD dissertation, Anthropology. Los Angeles: University of California. Ann Arbor: University Microfilms International.

BURR, Gareth

1997 *Eshawa! Vision, Voice and Mythic Narrative*. PhD dissertation. Oxford: Magdalena College.

BUSQUETS, Ramón y Cristóbal ROCAMORA

1906 [1807] «Expedición que hicieron río adentro de Santa Ana, Cocabambilla y otros lugares los PP. Busquets y Rocamora, Año 1807». En V. M. Maúrtua, (ed.), *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno argentino*. Barcelona: Henrich y Cía., tomo 12, 206-227.

CALAVIA SÁEZ, Oscar

2016 «Nada menos que apenas nomes: os etnónimos seriais no sudoeste amazônico». *Dossiê: a serpente do corpo cheio de nomes: etnonimia na Amazônia. Ilha, Revista de Antropologia* 18(2): 149-176. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/48362/33305>.

CALIFANO, Mario

1982 *Etnografía de los Mashco de la Amazonía sudoccidental del Perú*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

CAMARGO y AGUILAR, Francisco

1906 [1573-1574] «Información de los servicios de Francisco Camargo y Aguilar, 1573-1574». En V. M. Maúrtua, (ed.), *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno argentino*. Barcelona: Henrich y Cía., tomo 7, 71-79.

- CAMINO DIEZ CANSECO, Alejandro
1977 «Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana». *Amazonía Peruana* 1(2): 123-140.
- CARDÚS, José
1886 *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia: Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884, con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes, una muestra de varias lenguas, curiosidades de historia natural*. Barcelona: Imprenta de la Inmaculada Concepción.
- CARHUAVILCA GARCÍA, Miluska Ruth
2022 «Propuestas para proteger los territorios indígenas no tituladas en el Perú». En M. Pérez Ojeda del Arco (coord.), *Titulación que no llega, obligaciones no cumplidas: ¿Cómo proteger los territorios indígenas de la Amazonía peruana?* Lima: Forest Peoples Programme, Instituto de Defensa Legal y Consejo Étnico de los Pueblos Kichwa de la Amazonía, 143-189.
- CARNEIRO, Robert L.
1964 «Logging and the patron system among the Amahuaca of Eastern Peru». *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, tomo 3, 323-327.
- CARRASCO, Francisco
1891 «Principales palabras del idioma de las tribus de infieles Antis, Piros, Piros, Conibos, Sipibos». *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 11: 205-211.
- CENITAGOYA, Vicente de
2006a [1931] «Territorio que ocupa actualmente los machiguengas». En R. Alonso, (ed.), *La vida del pueblo matsiguenga: aporte etnográfico de los misioneros dominicos al estudio de la cultura matsiguenga*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicos, 158-159.
2006b [1932] «Contrariedades y amarguras del misionero». En R. Alonso, (ed.), *La vida del pueblo matsiguenga: Aporte etnográfico de los misioneros dominicos al estudio de la cultura matsiguenga*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicos, 810-813.
- CENTRAIS ELÉTRICAS DO NORTE DO BRASIL
1992 *Arqueologia nos empreendimentos hidrelétricos da Eletronorte. Resultados preliminares*. Brasília.
- CHAVARRÍA MENDOZA, María C.
2003 «Aproximaciones para una etnografía ese eja». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 185-203.
2020 «Pueblo Ese Eja». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 228-265.

- CHAVARRÍA MENDOZA, María C. y Fernando SÁNCHEZ SCHWARTZ
 1991 «Ejatojabatiji: Buscando las sombras de nosotros mismos (aproximación etnográfica de la cultura ese eja) [inédito]. Lima.
- CINGOLANI, Pablo, Álvaro DIEZ ASTETE y Vincent BRACKELAIRE
 2008 *Toromonas: la lucha por la defensa de los pueblos indígenas aislados de Bolivia*. La Paz: Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Fundación Rainforest de Noruega.
- CÓRDOBA, Lorena, Pilar M. VALENZUELA y Diego VILLAR
 2012 «Pano meridional». En M. Crevels y P. Muysken, (eds.), *Lenguas de Bolivia*, Tomo II Amazonía. La Paz: Plural Editores, tomo II, 27-69.
- CÓRDOBA, Lorena y Diego VILLAR
 2009 «Etnonimia y relaciones interétnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII-XX)». *Revista Andina* 49(2): 211-244.
https://www.academia.edu/2341245/L_Córdoba_and_D_Villar_Etnonimia_y_relaciones_interétnicas_entre_los_panos_meridionales_siglos_XVIII_XX.
- DESCOLA, Philippe
 1987 [1986] *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducción de Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. Quito: Ediciones Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 1992 [1990] «Societies of nature and the nature of society». En A. Kuper, (ed.), *Conceptualizing Society*. Londres y Nueva York: Routledge, 107-126.
- DIEZ ASTETE, Álvaro
 2011 *Compendio de etnias indígenas y ecorregiones Amazonía, Oriente y Chaco*. La Paz: Centro de Servicios Agropecuarios y Socio-Comunitarios (CESA).
- ENCINAS MARTÍN, Alfredo, Ángel PÉREZ CASADO y Rafael ALONSO ORDIERES
 2008 *Historia de la provincia de La Convención: Tomo 2, Historia social y religiosa del siglo XX*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza y Centro Bartolomé de Las Casas.
- FARABEE, William Curtis
 1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Volume X. Cambridge: Harvard University.
- FAWCETT, Percy Harrison
 1974 [1953] *A través de la selva amazónica: Exploración Fawcett*. Santiago de Chile y Madrid: Zig Zag y Rodas.
- FERNÁNDEZ FABIÁN, Liliana
 2020 «Los matsigenka: sostenimiento y cambio desde la colonización hasta la Actualidad». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 314-337.

- FERNÁNDEZ MORO, Wenceslao
1952 *Cincuenta años en la selva amazónica*. Madrid: Juan Bravo.
- FERRERO, Andrés
1967 *Los machiguengas; tribu selvática del sur-oriente peruano*. Puerto Maldonado y Villava-Pamplona: Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza y Editorial OPE.
1993 *Misión de San José de Koribeni (Boceto Histórico)*. Lima: Imprenta Grafimag.
- FLORES MARÍN, José Antonio
1987 *La explotación del caucho en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).
- FRY, Carlos
1889 *La gran región de los bosques; los ríos peruanos navegables: Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu. Diario de viajes y exploraciones . . . en 1886, 1887 y 1888*. Lima: Imprenta B. Gil.
- GADE, Daniel W.
1972 «Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle de Urubamba en el Perú». En *Actas del XXXIX Congreso de Americanistas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, tomo 4, 207-221.
- GARCÍA ALTAMIRANO, Alfredo
2003 «Madre de Dios: proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 18-35.
2020 «La economía indígena en Madre de Dios: continuidades, cambios y perspectivas». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 428-463.
- GARCÍA HIERRO, Pedro
2004 [2001] «Territorios indígenas: tocando las puertas del derecho». En A. Surrallés y P. García Hierro, (eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA Documento No. 39. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas 277-306.
- GOBIERNO REGIONAL DE MADRE DE DIOS (GOREMAD)
2021 *Estrategia regional de diversidad biológica al 2021, Plan de Acción 2014-2021*. Puerto Maldonado.
- GODOY, Ricardo A.
1986 «The fiscal role of the ayllu». *Man* (n. s.) 21(4): 723-741.

GÖHRING, Hermann

2006 [1877] «Informe al Supremo Gobierno del Perú sobre la expedición a los valles de Paucartambo en 1873 al mando del Coronel D. Baltazar La-Torre». En A. Chirif, (ed.), *Exploraciones de los ríos del Sur*. Monumenta Amazónica D-8. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), 313-459.

GOW, Peter

1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

GRAY, Andrew

1986 *And After the Gold Rush: Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of Southeastern Peru*. IWGIA Document No. 55. Copenhagen: The International Work Group for Indigenous Affairs.

1987 «Perspectives on Amarakaeri History». En H. O. Skar y F. Salomon, (eds.), *Natives and Neighbors in South America*. Etnologiska Studier 38. Gotenburgo: Göteborgs Etnografiska Museu, 299-328.

1996 *Mythology, Spirituality and History. Volume 3 of The Arakmbut of Amazonian Peru*. Providence, Oxford: Berghahn Books.

1997 *Indigenous Rights and Development: Self-Determination in an Amazonian Community*. Volume 1 of *The Arakmbut of Amazonian Peru*. Providence, Oxford: Berghahn Books.

2002a *Los Arakmbut: Mitología, Espiritualidad e Historia*. Tomo 3 de *Los Arakmbut del Perú Amazónico*. Trad. Alberto Chirif. Lima: Programa de los Pueblos del Bosque, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

2002b *Derechos Indígenas y Desarrollo. Autodeterminación en una comunidad amazónica*. Tomo 3 de *Los Arakmbut del Perú Amazónico: Mitología, espiritualidad e historia*. Trad. Alberto Chirif. Lima: Programa de los Pueblos de los Bosques, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

GUILLAUME, Antoine

2012 «Maropa (Reyesano)». En Mily Crevels y Pieter Muysken, (eds.), *Lenguas de Bolivia*. La Paz: Plural Editores, tomo II Amazonía, 191-229.

HERRERA SARMIENTO, Enrique

2015 *Los ese eja y la pesca: Adaptación y continuidad de una actividad productiva en un pueblo indígena de la Amazonía peruano-boliviano*. Cochabamba: Editorial INIA.

2020 «Avatares y desafíos de la sociedad ese eja de los ríos Madre de Dios y Beni». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 266-289.

HISSINK, Karin y Albert HAHN

1988 *Chama Indianer: Daten zur Kulturgeschichte*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

HUERTAS CASTILLO, Beatriz

- 2003 «La extracción forestal y los pueblos indígenas en aislamiento en Madre de Dios». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 353-372.
- 2020 «Pueblos en aislamiento y en contacto inicial de Madre de Dios». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 388-415.

JOHNSON, Allen W.

- 2003 *Families of the Forest: the Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Los Angeles y Londres: University of California Press.

JOHNSON, Orna Roth

- 1978 *Interpersonal Relations and Domestic Authority among the Machiguenga of the Peruvian Amazon*. PhD dissertation, Anthropology. Nueva York: Columbia University.

LEPRI, Isabella

- 2003 «We are not the true people». Notions of Identity and Otherness among the Ese Ejja of Northern Bolivia. PhD dissertation, London School of Economics, University of London.

LYON, Patricia J.

- 1981 [1979] An «imaginary frontier: prehistoric highland-lowland interchange in the southern Peruvian Andes». En P. D. Francis, F. Kense, P. G. Duke, (eds.), *Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology*. Proceedings of the 12th Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary, 3-17.
- 2003 [1970] «Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona de Madre de Dios». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 353-372.

MAQUERA COLQUE, Henry

- 2022 *Indigenous Peoples and Environmental Degradation in Southeastern Peru: Arakbut Decision-Making in Times of Gold Mining Expansion*. PhD dissertation. Nueva Jersey: School of Graduate Studies, Rutgers-Newark.

MARCOY, Paul [pseudónimo de Laurent Saint-Cricq]

- 2001 [1869] *Viaje a través de América del Sur. Del océano Pacífico al océano Atlántico*. Dos tomos. Traducción de Edgardo Rivera Martínez. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Banco Central de Reserva del Perú y Centro Amazónico de Antropología Aplicada.

- MATTESON, Esther Lavinia
1954 «The Piro of the Urubamba». *Kroeber Anthropological Society Papers* 10, 25-99.
- MÉTRAUX, Alfred
1948 «Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headquarters». En J. H. Steward, (ed.), *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 143, vol. 3, 381-454.
- MOORE, Thomas
2003 «La etnografía tradicional arakmbut y la minería aurífera». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 58-90.
2016 «Los inka en las tierras bajas de la Amazonía suroccidental». *Revista Andina* 54: 209-245.
2020a «Madre de Dios en la antigüedad». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development 24-118.
2020b «El pueblo Harakbut, su territorio y sus vecinos». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 123-176.
2021 «Visiones y prácticas de política de los arakbut». *Revista Universitaria* 8: 17-36. https://www.academia.edu/45509715/Visiones_y_pr%C3%ADcticas_de_pol%C3%ADticas_de_los_Arakbut_Political_Visions_and_Practices_of_the_Arakbut.
2022 «Territorios de vida en Madre de Dios, Perú». En R. Colliaux y S. Romio (eds.), *Autonomías indígenas en la Amazonía peruana contemporánea*. Biblioteca Andina de Bolsillo No. 36. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 217-244.
- MURRA, JOHN V.
1978 *La organización económica del estado inca*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- MURTAGH, Chantelle, Casiano AGUIRRE ESCALANTE, Carlos SORIA DALL'ORSO, Luis PAYABA PACAYA y Henry HUAYTA VILCA
2009 «Estudio técnico sobre la presencia de pueblos indígenas en aislamiento voluntario entre las cuencas altas de los ríos Tambopata, Inambari, Malinowski, Heath y sus afluentes» [inédito]. Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes.
- NORDENSKIÖLD, Erland
1905 «Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Río Madre de Dios-Gebietes». *Ymer* 25(3), 265-312.
- OPAS, Minna
2008 *Different but the Same. Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*. PhD dissertation. Turku: University of Turku.

- PANDO, José
1897 *Viaje a la región de la goma elástica*. Cochabamba: s.e.
- PAREDES PANDO, Óscar
2013 *Exploración del caucho-shiringa Brasil-Bolivia-Perú. Economías extractivo-mercantiles en el Alto Acre-Madre de Dios, Amazonía Sur-Oriental siglos XVI-XX, tomo 2*. Cusco: JL Editores.
- PITMAN, Mary
1981 *Diccionario arawak y castellano*. Ribalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- PONCE MARIÑOS, María Elizabeth, (ed.)
2018 *Tejido territorial Ese Eja. Más allá de las fronteras y las áreas naturales protegidas*. Lima: Pueblo Ese Eja.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie
1977 «Du proche au loin: étude du fonctionnement des systèmes de la parenté et d'alliance matsigenka». *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris, 1976) 2, 121-140. Paris: Centre National de Recherche Scientifique.
1980 «Contrasts between Amerindian and colonist land use in the southern Peruvian Amazon (Matsigenka area)». En F. Barbira-Scazzocchio, (ed.), *Land, People, and Planning in Contemporary Amazonia*. Cambridge: Centre of Latin American Studies 249-255.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie y Thierry SAIGNES
1986 «Les piémonts orientaux des Andes centrales et méridionales: des Panatagua aux Xhiriguano». En F. M. Renard-Casevitz; T. Saignes y A. C. Taylor, (eds.), *L'inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^e au XVII^e Siècle*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations. 11-211.
- REYMUNDO DÁMASO, Lucero
2021a *Los indígenas depredados. Análisis de conflictos socio-ambientales en dos comunidades Arakbut que trabajan oro en Madre de Dios*. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES).
https://www.academia.edu/49540262/Los_ind%C3%ADgenas_depredados_An%C3%A1lisis_de_conflictos_socioambientales_en_dos_comunidades_Arakbut_que_trabajan_oro_en_Madre_de_Dios.
2021b «La selva sin bosques: Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 en una comunidad nativa en Madre de Dios». *Revista Mundo Amazónico* 12(1), 169-186. https://www.academia.edu/45673013/La_selva_sin_bosques_Relato_sobre_el_oro_la_depredaci%C3%B3n_y_el_COVID_19_entre_los_Arakbut_de_una_comunidad_nativa_en_Madre_de_Dios.
- ROSENGREN, Dan
1987a *In the Eyes of the Beholder: Leadership and Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Etnologiska Studier 39. Gotenburgo: Göteborgs Etnografiska Museum.

- 1987b «Matsigenka social organization as expressed in their settlement patterns». En H. O. Skar y F. Salomon, (eds.), *Natives and Neighbors in South America*. Etnologiska Studier 38. Gotenburgo: Göteborgs Etnografiska Museu, 329-354.
- 2004 «Los matsigenka». En F. Santos y F. Barclay, (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Balboa, Panamá y Lima: Smithsonian Tropical Research Institute e Instituto Francés de Estudios Andinos, vol. IV, 1-157.
- ROWE, John Howland
- 1946 «Inca culture at the time of the Spanish conquest». En J. H. Steward, (ed.), *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin No. 143. Washington: Government Printing Office, vol. 2, 198-330.
- RUMMENHÖLLER, Klaus
- 2003a «Los santarrosinos en el departamento de Madre de Dios: Apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 156-164.
- 2003b «Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 165-184.
- 2020a «El pueblo que habla inga: los Kichwa Runa en Madre de Dios». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 338-355.
- 2020b «Los Shipibo en Madre de Dios: una reseña histórica». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 356-375.
- 2020c «Los Amahuaca en Madre de Dios». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 376-387.
- SAMANEZ Y OCAMPO, José Benigno
- 1980 [1885] *Exploración de los ríos peruanos Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba hecha por José B. Samanez y Ocampo en 1883 y 1884. Diario de la Expedición y Anexos*. Lima: Consuelo Samanez Ocampo de Samanez e hijas.
- SHEPARD, Glenn, Jr.
- 2003 «Los Yora/Yaminahua». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 144-155.

- SHEPARD, Glenn, Jr. Y Carolina IZQUIERDO
2003 «Los matsigenka de Madre de Dios y el Parque Nacional del Manu». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 111-126.
- SHOEMAKER, Jack, Nola SHOEMAKER y Dean ARNOLD
1975 *Migraciones de los Ese Ejja*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- SMITH BISSO, Alejandro
2016 *Yineru plaji-voces del pueblo indígena yine*. Lima y Cusco: Ministerio de Cultura, Viceministerio de Interculturalidad, Dirección Nacional de Lenguas Indígenas.
2020 «El pueblo indígena Yine del Perú». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 288-313.
- SORIA HEREDIA, José Manuel
1998 *Entre tribus amazónicas: La aventura misionera del P. José Álvarez Fernández, O. P. (1890-1970)*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- TORRALBA SERRANO, Adolfo
2014 [1979] «Los harakmbut: nueva situación misionera». En R. Alonso Ordieres y M.A. Fernández Alonso (eds.), *Honor y liberación: Historia contemporánea del pueblo harakmbut: relatos y análisis desde la mirada de los misioneros dominicos*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 581-597.
- VELLARD, Jehan
1975-1976 «Los indios huarayos del Madre de Dios y del Beni». *Revista del Instituto Riva Agüero* 10, 139-167.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1998 «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3), 469-488.
- WENTZEL, Sondra
1989 *Tacana and highland migrant land use, living conditions and local organizations in the Bolivian Amazon*. Tesis doctoral. Gainesville: University of Florida.
- ZARZAR, Alonso y Luis ROMÁN
1983 *Relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali*. CIPA Documento No. 5. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- ZELENÝ, Mnislav
1976 *Contribución a la etnografía huaraya (ece'je), Madre de Dios, Perú*. Praga: Univerzita Karlova.

COMENTARIOS

Miguel Macedo
Instituto del Bien Común.
mmacedo@ibcperu.org

El análisis del autor permite apreciar con claridad las diferencias entre la concepción de «territorio» de los pueblos indígenas y del Estado. Para los pueblos indígenas, el territorio es un conjunto de elementos con personalidad propia que constituyen parte de su realidad como pueblos e involucra aspectos naturales, culturales y sociales; por su parte, para el Estado, este es solo una porción de tierra con valor comercial que es necesario explotar, por lo que al otorgarles tierras a los pueblos indígenas solo considera el área agropecuaria, sin incluir los recursos naturales que se encuentran en él (bosques, subsuelo, etcétera).

Tradicionalmente, los pueblos indígenas no buscaban una propiedad exclusiva del territorio, ya que este podía ser utilizado por diferentes actores, siempre y cuando se respetaran ciertas normas de reciprocidad. Asimismo, el territorio estaba conformado por extensas áreas que incluían los espacios en los que vivían las comunidades y por otros en los que utilizaban recursos naturales estacionalmente. Sin embargo, el modelo estatal redujo los territorios indígenas a áreas muy pequeñas que no abarcaban todo el espacio requerido por las comunidades para satisfacer sus necesidades; además, otorgó a diferentes actores (empresarios, colonizadores, entre otros) los espacios que conectan estos territorios. Incluso, el Estado ha adjudicado derechos de aprovechamiento sobre territorios indígenas titulados, como es

el caso de concesiones forestales, petroleras y mineras.

Estas diferentes concepciones están generando conflictos entre los actores involucrados (comunidades, empresarios y el propio Estado), situación que se agrava con el paso del tiempo. Esto se debe a que, en el caso peruano, nunca ha habido apertura por parte de la mayoría de las instituciones públicas (MINEM, MIDAGRI y gobiernos regionales, por ejemplo) para entender una concepción del territorio que no sea la propia. Por el contrario, siempre ha primado una visión extractivista-colonialista que considera que el valor de los bosques radica exclusivamente en el dinero que pueda ser generado por la venta de los recursos naturales (como mercancías). Esto puede apreciarse en el discurso de la Coordinadora para el Desarrollo de Loreto y del propio Gobierno Regional de Loreto, ya que ambas instancias señalan que las iniciativas de titulación de las comunidades nativas y las reservas indígenas en su jurisdicción restringen las posibilidades de desarrollo regional. Asimismo, para el Estado, los recursos naturales son de su propiedad y solo pueden ser utilizados por otros actores con un permiso de aprovechamiento (aunque se trate de recursos naturales al interior de comunidades tituladas). Por su parte, los pueblos indígenas han aprovechado recursos sin solicitar exclusividad en su uso. Así pues, cuando se imponen restricciones al uso de estos recursos naturales, se genera una incomodidad que, en muchos casos, se manifiesta en conflictos.

El caso de los cuatro pueblos indígenas tradicionales de Madre de Dios, explicado claramente por el autor, demuestra cómo las extensas áreas territoriales de las comunidades han sido reducidas y asignadas

a diferentes tipos de actores con intereses contrapuestos, lo que ha ocasionado pugnas entre ellos. Esto ha quitado autonomía a las comunidades respecto a la gestión del territorio.

Por otro lado, el contexto ha cambiado, ya que las presiones y las amenazas al territorio tradicional de los pueblos indígenas se han intensificado significativamente. En consecuencia, estos han visto disminuida su capacidad de mitigar impactos graves a su territorio —como es el caso de las comunidades mineras, que presentan zonas altamente impactadas—. Estos conflictos y el papel del Estado a favor de actores externos afectan la calidad de vida de los pueblos indígenas, así como su sobrevivencia futura.

Por todo ello, coincido con el autor en que, además del reconocimiento de una cosmovisión diferente por parte de los pueblos indígenas (PPII) y la necesidad de brindarles más autonomía en la gestión de su territorio, es necesario que el Estado les proporcione las herramientas que les permitan gestionar su territorio (planes de vida), defenderlo de amenazas y participar en modelos de gobernanza regional y local. Solo de esta manera se puede garantizar la sostenibilidad de los pueblos indígenas tal como los conocemos.

Pedro Tipula

La realidad y las características geográficas de los territorios donde se asientan las comunidades nativas y campesinas han sido determinantes en el desarrollo de su vida, en su manera de pensar y

en su relacionamiento con el entorno. De esta manera, lo que se denomina su «cosmovisión» responde a las realidades en las que viven o quieren vivir los pueblos indígenas. Esta cosmovisión propia tiene una aceptación marginal por parte de las diversas instituciones del Estado, las cuales rechazan constantemente esta manera de pensar y de concebir el territorio de los pueblos indígenas u originarios.

Ello puede evidenciarse en el discurso de algunos políticos, como es el caso del expresidente Alan García, quien manifestó abiertamente que esas cosmovisiones propias de los pueblos «son un invento» y que las poblaciones indígenas ya no existen. Estas declaraciones ponen de relieve el escaso conocimiento que hay en el Perú sobre los pueblos indígenas, sus dinámicas y el rol que cumplen en el desarrollo nacional, así como sobre su papel fundamental para dar soluciones a problemas globales como el cambio climático y la seguridad alimentaria. La receta seguida está marcada por el doble discurso de quienes nos han gobernado últimamente, cuyas promesas, centradas en valores de respeto a la Madre Tierra y a los derechos de los pueblos indígenas, son contrarias a sus políticas de gobierno, las cuales promueven la ejecución acelerada de proyectos de infraestructura y actividades extractivas que vulneran los derechos de los pueblos indígenas y dañan el medio ambiente. Este desconocimiento es una clara estrategia para no aplicar ciertas normas, como la Ley de Consulta Previa.

Las distintas formas en que estas poblaciones se relacionan con su territorio tienen un aspecto en común: sus tierras comunales actuales no son iguales a las de hace algunas décadas atrás, cuando, sin normas y sin límites de por medio, eran grandes e incluían todos los espacios que podían usar y cuidar. Hoy en día, sus tierras

comunales tituladas y bajo regímenes de cesión en uso son espacios territoriales cada vez más pequeños en comparación con sus territorios ancestrales y, además, no responden a sus necesidades actuales de subsistencia.

Ha pasado más de un siglo desde que se reconoció por primera vez a los pueblos indígenas en el Perú, en la Constitución de 1920. Sin embargo, aún persiste un sentido de inseguridad por parte de estos pueblos en relación con sus tierras como propiedad colectiva. Los pueblos indígenas u originarios son testigos de cómo su territorio ancestral se ha ido transformando y reconfigurando hasta conformar el territorio actual, inmerso en un escenario de conflictos y violencia en el que el narcotráfico y las actividades ilegales —como la minería y la tala ilegal y el tráfico de tierras— invaden sus bosques. Esto ocurre en comunidades que cuentan con títulos de propiedad y es peor en aquellas que aún no los tienen. Esto solo reafirma que el mito de la «Amazonía vacía» sigue muy presente en los tomadores de decisiones y en los ciudadanos de las grandes urbes, quienes consideran a los pueblos indígenas un obstáculo para el desarrollo.

Aunque el Perú no reconoce legalmente la figura de territorios indígenas, desde hace dos décadas los pueblos indígenas ya no solo luchan por conseguir los títulos de las tierras comunales, sino que han comenzado a demandar el reconocimiento o la reivindicación, a través de instrumentos jurídicos, de sus territorios tradicionales —lo que hoy se conoce como «territorio integral»—. Respecto a la reivindicación cultural y territorial, uno de los pueblos más activos es el awajún.

Silvia Romio
Instituto Frances de Estudios Andinos
(IFEA)
silvia.romio@gmail.com

El texto de Thomas Moore es testimonio —una vez más— de su profundo conocimiento sobre la realidad indígena, el territorio, la dimensión etnopolítica, la historia y la arqueología de la región Madre de Dios. Moore ha dedicado su vida a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas situados en la región Madre de Dios, como antropólogo y activista, pero también como intelectual. Un ejemplo de ello es su larga trayectoria al lado de las organizaciones indígenas (sobre todo, la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes-FENAMAD) para apoyarlas en el proceso de reconocimiento de derechos territoriales y titulación de tierras comunales, así como en el reconocimiento de áreas naturales protegidas como «reserva comunal» a favor de los grupos harakbut (Wachiperi), Yine y los demás ahí presentes. Sus publicaciones, desde la década de 1970 hasta la actualidad, desde los primeros escritos en la revista activista *Amazonía Indígena* (del colectivo COPAL), luego en *Amazonía Peruana* (publicación del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP) y ahora en colaboración con el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) y otras fundaciones, son testimonio de una pasión antropológica, una voluntad política y un compromiso personal admirables, cuyo objetivo es construir un archivo y una memoria sobre los pueblos indígenas que habitan y han habitado este lugar. Además,

reflejan la necesidad de poner de relieve la realidad etnohistórica y cultural de Madre de Dios, y muchos otros contextos de la región, y, a partir de ello, recocerla en el ámbito nacional, en sus múltiples y complejas dimensiones —desde lo histórico hasta lo cultural, sin dejar de lado sus problemáticas actuales—. Como suele pasar con muchos contextos amazónicos en el Perú, estos son más conocidos y valorados en el extranjero por su riqueza y sus unicidades en términos etnoculturales, históricos o de biodiversidad. Este artículo de Moore, así como otros trabajos sobre el mismo tema, invitan a valorar la complejidad y la historia de la región para que pueda ser reconocida en el Perú e insertada como «lugar central» y no periférico en una relectura de la historia nacional y latinoamericana.

Este texto dialoga con la obra recién publicada *Madre de Dios: refugio de los pueblos originarios* (Chavarría et al. 2021), con la cual tiene temas en común. Uno de ellos es la necesidad de valorar la etnohistoria de la región, así como sus complejidades (geográficas y culturales) y su historia particular como «lugar fronterizo» y «cuna» de múltiples grupos étnicos. Otra temática es el proceso de sobreposición de intereses y proyectos de «desarrollo» presentes en esta región y que se oponen a ciertas prácticas y proyectos políticos de las organizaciones indígenas —en particular, el interés de las empresas extractivas estatales y privadas por los bienes naturales presentes en el subsuelo—. Al respecto, el autor pone énfasis en los proyectos extractivos presentes o en proceso situados en las áreas naturales protegidas o en territorios indígenas (como la Reserva Comunal Amarakaeri), y en las discusiones, tensiones y divisiones socioculturales que suelen ser consecuencia de este tipo de dinámicas.

El concepto de «frontera» —y en particular, el de «frontera amazónica»— está en el foco de un debate mayor a escala internacional: ¿cómo encontrar su definición precisa? Alejándonos de los habituales estereotipos que posicionan a los lugares definidos como «fronterizos» como marginales frente a los puntos centrales de la vida económica, política, cultural de un país, el politólogo Antonio Ioris considera a la frontera como un espacio-laboratorio; es decir, el lugar propicio para observar y analizar la *mise en scène* de conflictos relacionados con el espacio, la territorialidad y la transmisión del poder (Ioris 2018). Específicamente, Ioris considera que las zonas fronterizas son lugares productores de realidades socioespaciales particulares. Es aquí que la realidad —en sus dimensiones social, económica y política— se transforma rápidamente y produce algo siempre innovador. Este tipo de realidad es, desde su perspectiva, interesante por su carácter contradictorio: por un lado, la sociedad vive de altas expectativas enfocadas en los proyectos de transformación y de infraestructura que pudiera proveer el Estado. Por lo otro, es en este ámbito donde se ven los más grandes fracasos de estos mismos proyectos (Ioris 2018). Es suma, se trata de contextos dominados por una dinámica peculiar: existen aspiraciones y el deseo de que se ejecuten megaproyectos de transformación (económica, sociocultural, paisajística, etcétera), pero se sigue invirtiendo en proyectos que terminan siendo desastrosos e infructuosos. El caso de la carretera interoceánica (Iniciativa de Integración Regional Sudamericana-IIRSA) es un perfecto ejemplo de este tipo de dinámica (Crezee 2017).

Como parte de esta reflexión, me parece sugerente la definición de «frontera» elaborada por James Scott (2009), quien la

considera como una «*shatter zone*» o «lugar de escape» y hace referencia, justamente, a los contextos amazónicos como casos clave. Según este autor, es en esta «*shatter zone*» donde van a vivir —durante toda la historia— todas las poblaciones que quieren escapar de las dinámicas de dominación de los diferentes regímenes pasados y presentes. Scott alude explícitamente a los regímenes de poder provenientes de los espacios urbanos que tienen en la mira a los contextos rurales, pues tienen interés en controlar tanto los recursos naturales como a sus habitantes, a quienes ven como fuerza de trabajo barata (Scott 2009). En el caso del Perú, podemos identificar a los gamonales, los regímenes caucheros, los representantes del Estado republicano, las empresas extractivas, etcétera. Específicamente, Scott escribe que las zonas amazónicas constituyeron, dentro de la realidad de América Latina, el lugar más propenso para acoger a todos los grupos que no querían entrar en esas relaciones de sumisión. Estos mostraron fuerza de voluntad y resiliencia para adaptarse a vivir en lugares pocos idóneos para la presencia humana, como es el caso de las alturas en los Andes y los sitios menos conocidos en el corazón de las cuencas amazónicas.

Hoy en día, estas zonas muestran ser escenarios con una inmensa variedad lingüística y etnocultural que está acompañada de estructuras sociales aparentemente sencillas, basadas en prácticas de subsistencia vinculadas a una cierta movilidad en el territorio. Este mismo proceso se puede encontrar en diferentes lugares en el mundo: en Filipinas, el norte de India y el suroeste asiático, por ejemplo (Scott 2009: 30). Por supuesto, ello también ocurre en distintas áreas de América Latina, entre las cuales la región Madre de Dios es un ejemplo interesante. Una vez más, este tipo de perspectiva

teórica sirve para recolocar y valorizar la realidad de Madre de Dios, su historia y la dimensión etnocultural de sus pueblos en un escenario mundial. De esta manera, los grupos indígenas ahí presentes serían portadores de una historia contraoficial del país, así como de una memoria histórica de resiliencia y lucha por la autonomía a partir de dinámicas particulares. En suma, este panorama muestra los macroprocesos que han caracterizado y siguen caracterizando a la historia oficial del país y de muchas realidades en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ ALONSO, José
2018 «Bosques y pueblos indígenas frente al cambio climático y la globalización». En: A. Chirif (ed.), *Deforestación en tiempos de cambios climáticos*. Lima: IWGIA, 61-82.
- CHAVARRÍA, María C., Klaus RUMMENHOLLER y Thomas MOORE (ed.)
2021 *Madre de Dios. Refugio de pueblos originarios*. Lima: USAID.
- CHIRIF, Alberto (ed.)
2018 *Deforestación en tiempos de cambios climáticos*. Lima: IWGIA.
- CREZEE, Bart
2017 *Preocupantes efectos de una carretera: la interoceánica y la deforestación que causa*. 24 de octubre. <https://es.mongabay.com/2017/10/preocupantes-efectos-una-carretera-la-interoceanica-la-deforestacion-causa/>

GÁLVEZ DURAND, Claudia María

2018 «La defaunación de los bosques tropicales y sus implicancias ecológicas». En: A. Chirif (ed.), *Deforestación en tiempos de cambios climáticos*. Lima: IWGIA, 105-114.

IORIS, Antonio

2018 «Amazon's dead ends: Frontier-making the centre». *Political Geography*, 65, 98-106.

MOORE, Thomas

2018 «La deforestación en Madre de Dios y sus implicaciones para los pueblos originarios». En: A. Chirif (ed.), *Deforestación en tiempos de cambios climáticos*. Lima: IWGIA, 195-221.

SCOTT, James

2009 *The art of not being governed. An anarchist history of upland southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

Gerardo Damonte
Departamento de Ciencias Sociales.
Pontificia Universidad Católica del Perú
(PUCP).
gdamonte@pucp.pe

El artículo de Thomas Moore nos presenta un análisis de largo recorrido sobre la manera en que distintos pueblos indígenas constituyeron sus espacios territoriales de vida en el contexto de múltiples amenazas externas derivadas, principalmente, del desarrollo de actividades extractivas como el caucho o la minería en Madre de Dios. El autor ofrece un texto bien documentado con información histórica y contemporánea a partir del cual elabora su argumento: el rol disruptivo que los actores externos no indígenas, vinculados sobre todo a la expansión estatal, han tenido en la conformación de territorialidades indígenas, especialmente desde inicios del siglo XX. En este sentido, el artículo nos invita a discutir algunos temas que considero centrales en relación con el argumento expuesto.

En primer lugar, está el rol de la presencia estatal en la constitución territorial indígena. Como muestra el artículo, el Estado ha sido históricamente asociado a una política de conquista territorial para facilitar la extracción de recursos naturales en detrimento de los espacios de vida y las poblaciones indígenas. Sin embargo, debemos recordar que el Estado no es un ente homogéneo, sino un espacio institucional en el que conviven varios poderes en pugna, lo que se traduce en diversas políticas estatales impulsadas por distintos actores en cada uno de los periodos descritos. Esto nos debe llevar a complejizar la relación del Estado

con los pueblos indígenas en cuanto a la conformación de territorialidades.

El artículo nos muestra cómo la política extractiva estatal produce el desplazamiento de pueblos indígenas que ven sus territorios invadidos por caucheros, mineros o petroleros. También señala cómo las áreas protegidas son también formas de control territorial estatal que solamente brindan una protección limitada a la integridad de los territorios indígenas en el contexto de expansión extractiva. Asimismo, menciona cómo el reconocimiento de las comunidades nativas no ha tomado en cuenta la extensión territorial de los espacios de vida indígenas en un Estado que no reconoce territorios indígenas. Sin embargo, el artículo no incide en las significativas diferencias existentes entre la intervención cauchera o el reconocimiento de comunidades en lo que respecta a la relación Estado-pueblos indígenas. Estos pueblos han ejercido su agencia política no solo resistiendo sino también buscando participar en procesos como la constitución de comunidades o áreas protegidas; es decir, en procesos de estatalidad territorial. Por ello, considero que sería importante discutir hasta qué punto la presencia estatal es siempre externa y disruptiva para con la constitución de territorialidades indígenas en la región.

En segundo lugar, el artículo describe un conjunto de procesos históricos que nos muestran una significativa movilidad poblacional en la región. Por un lado, el texto nos habla de procesos migratorios indígenas con pueblos que van llegando o trasladándose en la región desde inicios del siglo pasado, así como de procesos de desplazamiento violento producidos por la brutal explotación del caucho y, más recientemente, por la minería. Por otro lado, nos muestra el impacto de la inmigración con el ingreso de migrantes andinos, no solo a territorios

sino también a comunidades indígenas. Considero que estos procesos de movilidad y cambio cultural son fundamentales para entender las transformaciones en las territorialidades indígenas. Este es un aspecto en que el artículo no profundiza.

Por ejemplo, se afirma que «para los harakbut, el territorio no puede ser propiedad, sino es una extensión de sus personas y su cultura que todos pueden aprovechar en relaciones de reciprocidad sin restricciones ni excesos». Cabe preguntarse si esta definición es única y no ha variado en el tiempo debido a los cambios demográficos y culturales. En este sentido, por ejemplo, el hecho de que en varias comunidades la población de origen migrante andina sea significativa, sino mayoritaria, o que algunas comunidades harakbut hayan decidido invitar a mineros externos a extraer oro en sus tierras, nos invita a pensar en posibles cambios en la manera de concebir el territorio. Si las territorialidades indígenas se definen como espacios de vida, los cambios en las formas de vida pueden repercutir en nuevas maneras de conformar territorialidades. Adicionalmente, como bien señala el artículo, la idea de territorios fijos con fronteras definidas no nace de las culturas indígenas; sin embargo, actualmente el reconocimiento estatal de territorios indígenas como espacios delimitados posiblemente se encuentre en la agenda política de los mismos pueblos indígenas en Madre de Dios. Esto nos habla de cómo los cambios culturales, demográficos y políticos influyen en la determinación de las cambiantes territorialidades indígenas.

Finalmente, sin ser un experto en los estudios amazónicos, pienso que el artículo es un aporte importante no solo a la etnografía amazónica, sino también a los debates antropológicos sobre la manera en que se constituyen las territorialidades indígenas.

Diego Rázuri Montoya
Centro Bartolomé de Las Casas
diego.razuri@apu.cbc.org.pe

En este artículo, Thomas Moore tiene un doble objetivo respecto a la afirmación territorial indígena: a) dar una detallada y didáctica descripción de la continuidad indígena en distintos territorios de Madre de Dios; y b) afirmar y alentar la agencia política indígena sobre los territorios y la historia regional en pos de la defensa de sus derechos y territorios. La amplia evidencia que ofrece el autor describe la presencia continua de poblaciones indígenas en la región desde tiempos preincaicos. Estas sociedades y sus cosmogonías, así como las configuraciones territoriales alrededor de ellas, presentan variaciones a lo largo de la historia. No obstante, el texto se centra en cuatro grandes continuidades sociales y territoriales: las naciones Matsigenka, Harakmbut, Ese Eja y Yine Iñapari. Se trata de continuidades territoriales móviles que han tenido distintas variaciones en sus límites. Estas naciones indígenas y originarias han tenido una participación activa en la configuración de sus territorios a través de su soberanía y cosmología, así como por la resistencia empleada contra la colonización.

Su estructura social, como en diversas naciones y territorios a lo largo de la cuenca amazónica, presenta resiliencia y resistencia territorial frente al avance del Estado y el mercado, que despojan territorios, generan violencia y degradan y asesinan el bosque. Ello por un rechazo de lógicas de propiedad, mercado y Estado que avanzan a través de las nuevas relaciones sociales que trae la colonización. Este rechazo surge desde

sus propias estructuras sociales, diferentes sistemas de intercambio locales basados en la reciprocidad que el texto describe en múltiples lugares y momentos de estas cuatro naciones. Son sistemas distintos, pero con capacidades para poder convivir en un mismo espacio, donde la contraposición no implica una asimetría estructural, sino una simetría. Esta resistencia se ha evidenciado en distintas estrategias adoptadas por las distintas etnias: alejamiento y huida hacia el bosque, confrontación y violencia contra los invasores, adopción y adaptación del sistema foráneo para prevenir mayores pesares y aprovechar los buenos elementos del exterior.

Los territorios resultantes son adyacentes unos a otros y mantienen límites elásticos y yuxtapuestos donde, se sostiene, se habría dado una mayor convivencia intercultural; así como con espacios claramente demarcados e invariables reconocidos y vividos como territorios ancestrales donde no hay evidencia de presencia de las otras naciones. Las territorialidades que las naciones han mantenido también están sumamente imbricadas en su estructura social y rechazan las lógicas impuestas desde la colonización. Los territorios son vividos y sentidos desde el cuerpo. Asimismo, albergan una cantidad de otros seres (animales, plantas, espíritus, entre otros) con los que también tienen relaciones sociales enmarcadas en distintas cosmologías. Así, estos territorios se configuran a través de relaciones de reciprocidad interculturales e interespecíficas. De este modo, las lógicas de propiedad que reducen la naturaleza a recursos aprovechables entrarían en contradicción con estas lógicas cosmológicas.

Pero estos territorios también se han configurado frente a las presiones externas que violentan la estructura social y la territorialidad indígena. Es en respuesta a

estas presiones que se adoptan las estrategias mencionadas. Y lo mismo ocurre frente a las presiones para transformar a los territorios indígenas mediante la destrucción de los sistemas locales de reciprocidad mientras se construye el Estado y se expande el capital o penetran relaciones económicas.

La tardía penetración del Estado y las relaciones económicas, guiadas por demandas de *commodities* globales, han delimitado las últimas fronteras de los territorios indígenas. El autor nos marca un punto de inflexión para los territorios indígenas donde las estrategias de resistencia se uniformizan. Los procesos de nucleación y escolarización, impulsados por las misiones y por el Estado, generarían una experticia para la adopción de esta estrategia: el acogimiento de la figura de comunidad nativa como un reconocimiento del Estado sobre su territorio. Esta sería la última estrategia ampliamente puesta en marcha que reconfigura los territorios estudiados. La comunidad brinda maneras para protegerse de las presiones foráneas y tener derechos territoriales, como forma de soberanía sobre un lugar. Pero a la vez se trata de un reconocimiento contradictorio ya que supone una noción de territorio campesino y con conceptos de propiedad y desarrollo nocivos para la territorialidad indígena:

1. Se omiten las relaciones interespecies o cosmológicas de reciprocidad con el bosque para imponer un territorio basado en la propiedad privada (comunal).
2. Se ancla el territorio en un lugar delimitado cuando este ha sido móvil como estrategia clave para la resistencia, así como para los medios de vida indígena.
3. Se desconocen los patrones de acceso, manejo y uso del territorio ancestral fuera del territorio comunal, con lo cual se promueve la idea de bosque vacío para la colonización dada en el siglo XXI.
4. Se desconocen los derechos territoriales sobre diversos recursos del bosque (como el subsuelo) o se atenta directamente contra el territorio comunal a través de un ordenamiento territorial desordenado mediante el cual se concesionan territorios indígenas —incluso comunales— a actores económicos con poder.
5. Se despoja a los indígenas de sus territorios a través de políticas de conservación manejadas por el Estado, lo cual refuerza la idea del bosque prístino y vacío que desconoce la labor histórica de los indígenas en la reproducción de estos espacios; asimismo, se les ceden comunidades nativas sumamente pequeñas en comparación con las áreas naturales protegidas (ANP).

El texto genera una visión clara sobre las transformaciones territoriales en Madre de Dios desde la experiencia y la agencia indígenas. El detalle de esta historia puede encontrarse siguiendo el hilo de citas bibliográficas del texto. Sin embargo, aún hace falta trabajo etnográfico y comparaciones etnológicas para profundizar al respecto. La propuesta analítica del texto que es necesario subrayar es que, a pesar de que las presiones sobre los territorios son claves para comprenderlos, son la agencia y la praxis indígenas las que finalmente los definen y construyen (incluso a un nivel biológico). Por otro lado, aunque escape a la finalidad del artículo, la ausencia de historias sobre los territorios ya despojados nos indica un vacío en la literatura sobre este tema: ¿quiénes son estos colonos? ¿De dónde vienen y por qué vinieron? ¿Qué historias y qué relaciones guardan con estos territorios? ¿Qué rol jugó el Estado en esta colonización? La historia de la colonización de Madre de Dios en el siglo XX es una tarea pendiente.

La literatura es escasa y es preciso que la academia genere estos estudios para entender las dinámicas territoriales y las tensiones involucradas en estas hoy en día.

Por otro lado, el texto tiene una propuesta política. Las organizaciones indígenas en la región (FENAMAD, COHARYIMA y COINBAMAD) aún están en la lucha por consolidar los derechos territoriales indígenas a través de la figura de comunidad nativa; además, en conjunto con las naciones indígenas, ya están organizando alternativas para superar el impase de las comunidades descrito por el autor. El objetivo es el reconocimiento del territorio ancestral como tal y una mayor participación en su gobernanza. Son estos mecanismos los que se tendrían que mejorar para generar justicia territorial. Pero, ¿cómo conseguirlo? Los pasos aún están discutiéndose, pero las iniciativas de los gobiernos autónomos harakbut, ese eja, yine y el incipiente matsigenka ya están en marcha. La articulación de estas iniciativas con otras similares a escala nacional y continental es liderada por el movimiento indígena de alcance continental: la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). Se tienen bases de derecho internacional para promover estas alternativas, pero es necesario generar propuestas viables y operativas para que sean reales. El trabajo por parte del movimiento indígena se está llevando a cabo y se está encargando de los quehaceres políticos. Es preciso iniciar una amplia reflexión y acción en torno al reconocimiento efectivo de estos territorios ancestrales y la mejora de la gobernanza territorial indígena. Es labor de los demás actores de la «sociedad civil» seguir este camino y articularse detrás del liderazgo indígena. Es menester involucrar al movimiento indígena en todo tipo de iniciativa de transformación en

sus territorios, para comenzar a ensayar alternativas al desarrollo y gobernanza territoriales que permitan que estos gobiernos autónomos sean operativos. Lo mismo debe hacerse con la participación indígena en las tomas de decisión sobre las ANP.

Antes de culminar, quisiera mencionar dos cuestiones fundamentales. Es necesario conocer en profundidad las dinámicas urbano-rurales indígenas de la región. Los indígenas no son dependientes del bosque en su totalidad e, incluso, la movilidad a la ciudad es parte de sus modelos de construcción de persona. Es decir, la reproducción social está anclada no solo fuera de las comunidades, sino en las propias ciudades. ¿Esto es nuevo o la intensidad con la que se da recién nos permite notarlo? ¿Cómo podemos involucrar esta dinámica en la discusión? Por otro lado, a pesar de que el Estado propició la colonización de los mal llamados bosques vacíos por parte de los colonos (indígenas andinos), se deben involucrar sus demandas, expectativas, movimientos y organizaciones en la discusión. Estos reclaman el apoyo de cooperación, así como alternativas e iniciativas. La visión excluyente de estas poblaciones (mineros, madereros, cocaleros, colonos) solo incentiva mayores conflictos locales que acaban repercutiendo en los indígenas, ya sean nativos o colonos. Esta falta de apoyo deja el terreno fértil para redes de clientelajes locales que politizan el rechazo a la cooperación y promueven actividades ilícitas a las que están vinculadas. Tal y como nos enseña la territorialidad indígena, estos territorios siempre han sido interculturales; solo hacen falta mecanismos sólidos de reciprocidad para que la interculturalidad sea viable. Si no se realiza un trabajo coordinado con los colonos, se habrá condenado a los bosques, las poblaciones y los territorios a una guerra en la que todos perderemos.

RESPUESTA

Thomas Moore

Estoy muy agradecido a los comentaristas Miguel Macedo, Pedro Tipula, Silvia Romio, Gerardo Damonte y Diego Rázuri por sus valiosos e interesantes comentarios. Me han obligado a fijarme en dimensiones de la problemática de la territorialidad que no había contemplado a la hora de redactar el artículo. Me doy cuenta de la complejidad de la problemática y la necesidad de desarrollar el tema en forma más amplia que escaparía las posibilidades de espacio en la *Revista Andina*.

He revisado mi manuscrito para atender los puntos que considero más importantes que los comentaristas plantean.

Miguel Macedo plantea los planes de vida como instrumento de gobernanza territorial y he agregado un breve texto nuevo para tratar el tema y los problemas asociados.

Pedro Tipula menciona el reconocimiento de los pueblos indígenas en la Constitución de 1920. Este es un antecedente importante; sin embargo, en la práctica solo se tomaban en cuenta a los indígenas andinos, descendientes de las civilizaciones clásicas peruanas, y no a los indígenas amazónicos.

Silvia Romio agrega referencias sobre otras dimensiones del problema que son interesantes (Ioris, 2018, y Scott, 2009).

Estas últimas referencias y algunas otras citadas refieren a la dimensión de frontera de los territorios, lo que es un tema interesante, pero no tengo el tiempo ni el espacio para desarrollarlo aquí.

Gerardo Damonte destaca la no homogeneidad del Estado en sus respuestas a los pueblos indígenas, lo que es un punto interesante. He agregado texto para atender este comentario, así como otros relacionados con el caucho, las políticas actuales y los migrantes andinos. Su comentario sobre las movilizaciones indígenas y el cambio cultural ha sido atendido en las Conclusiones.

Diego Rázuri comenta que falta trabajo etnográfico y comparaciones etnológicas para profundizar sobre las transformaciones territoriales en Madre de Dios. Estoy de acuerdo, pero no veo cómo agregar semejante trabajo en el tiempo y espacio disponibles.

Los nombres de las coyas: una prueba del desciframiento y el análisis comparativo

Gregory Haimovich

Universidad de Varsovia
grhaimovich@al.uw.edu.pl

Resumen

Este artículo se ocupa de un tema poco investigado en la antroponimia andina: los nombres de las reinas incaicas o coyas. Los relatos sobre la historia del Imperio incaico contienen datos discrepantes, pero un primer acercamiento nos revela algunos rasgos comunes estructurales de los nombres de las coyas y de los recurrentes elementos léxicos que los forman. Aquí analizo cada elemento por separado, considerando las posibles opciones resultantes de su transcripción y traducción. Los diccionarios coloniales tempranos del quechua y el aimara son fuentes principales para descubrir esas opciones. Luego, hago la prueba del análisis semántico comparativo de los nombres, con énfasis en la búsqueda de significados combinatorios, la delimitación de los dominios semánticos y la comparación de los nombres de la nobleza incaica femenina con los de la nobleza masculina. El trabajo tiene el objetivo de fomentar una investigación más profunda de las prácticas andinas de nombramiento en la época prehispánica.

Palabras clave: coyas, antroponimia, mujeres indígenas, cultura incaica, quechua, aimara, estudios andinos, etnohistoria, semántica lexical, lingüística antropológica.

Abstract

Names of the coyas: an attempt of interpretation and comparative analysis

This article concerns an understudied topic of the Andean anthroponomy—names of the Inca queens or *Coyas*. Post-conquest accounts of the history of the Inca Empire provide us with discrepant data, but even at a cursory look we can notice common structural features of the names of the coyas and recurring lexical elements that form them. Here I analyze each element separately, considering possible options of their transcription and translation. Early colonial Quechua and Aymara dictionaries serve as main sources to reveal these options. Next, I make an attempt of comparative semantic analysis of the names, focusing on the search of meaningful combinations, demarcation of semantic domains and comparison of the names of female Inca nobility with those of the male nobility. The work is aimed to encourage further research on Andean indigenous naming practices in precolonial period.

Keywords: coyas, anthroponomy, indigenous women, Inca culture, Quechua, Aymara, Andean studies, ethnohistory, lexical semantics, anthropological linguistics.

Abreviaciones

AMLQC – Academia Mayor de la Lengua Quechua del Cusco
GH – González Holguín
GV – Garcilaso de la Vega
ST – Santo Tomás

1. Introducción

Cada cultura encierra principios únicos, según los cuales una persona puede obtener, cambiar o incluso perder su propia denominación. Los nombres nos informan acerca del estatus social y el género de su propietario, con lo cual revelan “las formas culturales inscritas en el cuerpo” (Bodenhorn y vom Bruck 2006: 23). El conocimiento de los nombres propios y el entendimiento de sus significados, juntamente con el conocimiento de los términos de parentesco y el entendimiento de sus interrelaciones, nos ayudan a comprender los fundamentos de una cultura específica, incluso cuando la relevante estructura social ha dejado de existir. Por lo tanto, la antroponimia, así como la toponimia, merecen un lugar propio en los estudios etnohistóricos.

En este trabajo analizo un grupo de nombres que tienen un indudable valor para la etnohistoria andina: los de las coyas, las esposas principales de los incas. Aunque un inca podía tener muchas mujeres y concubinas, durante los ritos de toma del poder debía casarse con una mujer, preferiblemente de su propio linaje, a quien se llamaba coya [*quya*] y quien era la supuesta encargada de dar a luz al heredero al trono. Es debatible hasta dónde se extendía el poder real de las coyas, pero se sabe que tenían un gran papel simbólico en la gobernación del Incario, lo cual reflejaba el principio del dualismo andino (Silverblatt 2002: 68). Así como los incas eran asociados con el Sol (*Inti*), las coyas se vinculaban con la Luna (*Killa*); y, del mismo modo que los incas, tenían una fiesta dedicada especialmente a ellas: *Quya Raymi*, que se celebraba al finalizar la estación seca (Molina 1916 [¿1575?]: 35; Guaman Poma 2004 [1615]: 253[255]).

Los nombres de las coyas, que aparecen en numerosas crónicas coloniales, han sido menos analizados y comparados que los de los incas, los cuales, de por sí, todavía no han pasado por una investigación sistemática. Entre las obras científicas modernas que, entre otros temas, se enfocan en la etimología de los nombres de los incas y las coyas, cabe destacar los aportes de Rowe (1946: 284), Zuidema (1964), Cerrón-Palomino (2013) y Szemiński (2016). También es preciso considerar los estudios históricos sobre nombres indígenas andinos en diferentes regiones, como, por ejemplo, los de Salomon y Grosboll (1986, 2009) y Medinaceli (2003).

En este artículo primero se revisará cómo los nombres de las coyas aparecen en las crónicas coloniales, en qué difieren entre sí y qué rasgos comunes manifiestan acerca de este aspecto. Después se sugerirán las variantes de transcripción y traducción de un número de elementos onomásticos femeninos que aparecen en las crónicas. En la siguiente sección se buscarán rasgos comunes en la semántica de los nombres de las coyas. Finalmente, se concluirá con los hallazgos y los supuestos hechos en el curso del análisis.

2. Aparición de los nombres de las coyas en la literatura colonial temprana: algunos rasgos estructurales

Para este estudio se han seleccionado principalmente seis obras de la época colonial temprana, en las cuales se pueden encontrar los nombres de las coyas al lado de los de sus maridos (Tabla 1 y Tabla 2): *Crónica del Perú*, de Pedro Cieza de León (1880 [1553]); *Suma y narración de los Incas* (2004 [1557]), de Juan Diez de Betanzos; *Historia de los Incas*, de Pedro Sarmiento de Gamboa (2007 [1572]); *Comentarios Reales de los Incas*, de Inca Garcilaso de la Vega (2009 [1609], 2011 [1617]); *El Primer Nueva Corónica e buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala (2004 [1615]); e *Historia General del Piru*, de fray Martín de Murúa (2008 [1616])¹. Los nombres de las reinas coyas aparecen completos, por primera vez, únicamente en Sarmiento de Gamboa (2007 [1572]).

A causa de la discrepancia con las obras indicadas en las tablas, se han tomado en cuenta dos fuentes adicionales del siglo XVII: Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1879 [s.f.]) y Bernabé Cobo (1892 [1653])². En el caso de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, los datos relevantes están incompletos y, a veces, desordenados; por ejemplo, según el autor, *Mama Tancaray Yacchi* era el nombre de la mujer de Lloque Yupanqui y de la de su hijo Mayta Capac, aunque está claro que se trata de dos mujeres diferentes (1879 [s.f.]: 254, 258). Los nombres de las coyas que se encuentran en la obra de Cobo en muchas ocasiones parecen ser variantes defectuosas o abreviadas de los nombres dados por anteriores escritores, por ejemplo, *Chura* en vez de *Cura*, *Cachua* en vez de *Cahua* y *Roncay* en vez de *Runtu Caya* (1892 [1653]: 129, 137, 154).

Además de las coyas que eran las mujeres de los doce incas (sin considerar a Ataw Wallpa, quien no tuvo tiempo para gobernar propiamente), también se incluyen en la lista los nombres de las mujeres antepasadas, quienes, juntos a los hermanos Ayar, llegaron al valle del Cusco desde el cerro Wanakawri. Se puede suponer que la participación de “las hermanas Ayar” en la narrativa mítica de la fundación del Cusco simboliza la dualidad femenina-masculina arraigada en la cosmovisión andina; así como los hermanos Ayar dieron principio masculino al incario, sus hermanas o mujeres, que los igualaban en número, le dieron principio femenino. Es interesante que los nombres de las cuatro antepasadas míticas

1 Existen dos manuscritos de la obra de Murúa, el manuscrito de Galvin (c. 1600) y el manuscrito de Getty (1616). Este artículo utiliza el manuscrito más tardío.

2 Hay que mencionar una obra más que contiene los nombres de las coyas y los incas: *Miscelánea Antártica*, de Cabello de Balboa (1953 [1586]). Los nombres de las coyas en *Miscelánea Antártica* casi repiten los que aparecen en la crónica de Sarmiento de Gamboa, además de algunas escrituras aparentemente erróneas, como *Nicaz* en vez de *Micay* o *Uzpai* en lugar de *Huyupa* (Cabello de Balboa 1953 [1586]: 293, 399).

aparezcan en Cieza y Betanzos —mientras que la mayoría de los nombres de las coyas no se mencionan en sus obras— y que no estén presentes en el amplísimo trabajo de Inca Garcilaso, quien era, además, descendiente del linaje de los incas.

La mayoría de las fuentes recuerdan que las mujeres antepasadas, además de Mama Ocllo, tenían los nombres de Mama Huaco, Mama Cura (o Cora) y Mama Rahua (o Ragua)³. Cieza de León es el único cronista que asevera que los antepasados eran tres hombres y tres mujeres⁴. Los nombres dados por Guaman Poma merecen atención especial, ya que al lado de Mama Cora aparecen tres nombres de las antepasadas que no son reconocidas como tales en otras crónicas: Tupa Huaco, Curi Ocllo e Ipa Huaco (Guaman Poma 2004 [1615]: 84 [84]). Además, como “hermanos Yngas”, Guaman Poma menciona, junto a Manco Capac y Tupa Ayar Cachi, a “Vana Cauri Ynga” y a “Cuzco Huanca Ynga”, nombres que parecen ser más topónimos o etnónimos (Guaman Poma 2004 [1615]: 84[84]).

Al comparar la tabla de los incas con la de las coyas, es fácil advertir que los nombres de ellas evidencian muchas más discrepancias entre sí que los de sus maridos. Además de la falta de datos en las obras de Cieza de León y Betanzos, es preciso mencionar que solo las mujeres de Pachacuti Inca Yupanqui y su hijo Tupa Inca Yupanqui se nombran casi de la misma manera en todas las fuentes en las que aparecen. Mama Ocllo, por ejemplo, es identificada como mujer del primer inca Manco Capac por Betanzos y Sarmiento de Gamboa. Sin embargo, Garcilaso nombra a la mujer de Manco Capac *Mama Ocllo Huaco* (GV 2009 [1609]: 52). Por su parte, Murúa expresa sus dudas acerca de si ella se llamaba Mama Huaco o Mama Ocllo (2008 [1616]: 18r), mientras que Guaman Poma y Bernabé Cobo unívocamente la señalan como Mama Huaco (2004 [1615]: 120 [120]; 1892 [1653]: 128). Aquí la confusión del nombre de la primera coya puede tener su raíz en la narrativa presentada por Sarmiento de Gamboa, en la cual Manco Cápac se aparejaba con Mama Huaco en el mando militar de su grupo, pero tenía sus hijos con Mama Ocllo (2007 [1572]: 61-65).

La diferencia entre las fuentes más tempranas y más tardías sigue manifestándose más adelante; luego de que los primeros autores recordaran que la mujer del segundo inca Sinchi Roca se llamaba Mama Coca, Garcilaso escribe que “Sinchi Roca se casó con *Mama Ocllo*, o *Mama Cora* (como otros quieren)” (GV 2009 [1609]: 64). Guaman Poma llama a la segunda coya *Chinbo Urma* y Murúa menciona dos nombres: *Mama Coca* y *Chimpo Coya*. Cabe notar también que el

3 *Mamatahua* en el segundo manuscrito de la obra de Martín de Murúa (2008 [1616]: 18r) es, por lo visto, consecuencia de una errata del escribano.

4 Curiosamente, uno de los hermanos antepasados, según Cieza de León, tenía el nombre de *Ayar Cachi Asauca*, y al comparar sus datos con otras crónicas parece que lo más probable es que el autor haya fusionado dos nombres por error (tomando en consideración que ‘as’ en quechua significa ‘más’), lo que después lo obligó a disminuir el número de las hermanas.

nombre de Mama Cora aparece en Guaman Poma y Murúa como el de la tercera coya, la mujer de Lloque Yupanqui, a quien otros autores llaman Mama Caua. Curiosamente, Santa Cruz Pachacuti Yamqui, a su vez, añade *Chimpo Urma Coca* como parte del nombre de la mujer de Lloque Yupanqui (1879 [s.f.]: 254).

Todas esas diferencias pueden indicar la existencia de por lo menos dos tradiciones orales, las cuales no se revelan tanto en los nombres de los incas que mantienen una uniformidad notable. La primera tradición podía ser conocida por los representantes de las elites incaicas cuzqueñas y por eso era reproducida por tales autores como Betanzos, Sarmiento y Garcilaso, quienes recogían sus datos mayormente en el Cusco. La otra tradición está representada en las obras de Guaman Poma, quien apenas procedía de las mismas elites, pero de sus familiares y otros informantes de su círculo social podía aprender la cronología de las coyas que era conocida por la población común del incario o por las elites indígenas locales. Esta tradición también se manifiesta en las obras de Martín de Murúa y de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, aunque ellos tratan de incorporar elementos de ambas tradiciones en sus narraciones⁵.

La tendencia que distingue entre las obras de Sarmiento de Gamboa y Garcilaso de la Vega, de un lado, y las de Guaman Poma, Murúa y Pachacuti Yamqui, por otro, se preserva hasta que las narraciones llegan a Mama Runtu Caya, la mujer de Viracocha Inca, quien es mencionada como Yuntu Cayan por Guaman Poma y Yuntu Coya por Murúa. Este también es el punto desde el cual Cieza de León finalmente empieza a proveer datos semejantes a los de otros autores. Por lo tanto, resulta que desde Mama Runtu Caya se inicia un periodo “moderno” acerca de la información sobre las coyas, cuando ya no existe tal discrepancia entre las diferentes tradiciones orales. Solo cuando se trata de detalles como, por ejemplo, la cantidad y los nombres de las mujeres de Huayna Capac, se puede observar algún desacuerdo entre los cronistas. La mayoría de ellos atestiguan que el nombre de la primera mujer de Huayna Capac era Cusi Rimay o Mama Cusi Rimay. No obstante, Garcilaso afirma que su nombre era Pillcu Huaco (GV 2009 [1609]: 414). A diferencia de él, Murúa dice que Pilco Huaco era “otro nombre” de Rahua Ocllo, la segunda esposa de Huayna Capac y madre de Huascar (2008 [1616]: 77v).

Esta mención de “otro nombre” de la coya no es la única que se puede encontrar en las descripciones de las vidas de las reinas incaicas de Murúa. Según el cronista, la mayoría de las coyas —excepto la primera, la segunda y la séptima— fueron llamadas por otros nombres (puestos entre paréntesis en la Tabla 2). Murúa tampoco aclara si uno de los dos nombres precedía a otro o si los dos coexistían

5 Aquí vale mencionar que hay bastante evidencia de que Martín de Murúa colaboraba con Guaman Poma en la escritura de su *Historia General* (Ossio 1991), por eso no debe sorprender la aparición de los mismos nombres femeninos en ambas obras.

ni explica la razón por la cual una coya pudo haber obtenido el segundo nombre. En ciertas ocasiones Murúa usa los mismos nombres que Guaman Poma, quien asigna cuatro voces para una parte de los nombres sin separarlos claramente en dos entidades; en otros casos, toma los nombres adicionales de la tradición ‘cuzqueña’ o de una fuente desconocida, lo cual ocurre, por ejemplo, con Tocta Coca.

El fenómeno de los dos nombres no debe haber sorprendido a alguien en el contexto andino prehispánico. Basta con echar un vistazo a la Tabla 1 para notar que Sarmiento de Gamboa y otros cronistas mencionan a los incas que cambiaron de nombre con su advenimiento; por ejemplo, muchos autores anotan Topa/Tupac Cusi Huallpa como el primer nombre de Huascar. Medinaceli, sobre la base de la evidencia, así como del carácter histórico y antropológico moderno, concluye:

Existía la posibilidad de que las personas tuvieran varios y diferentes nombres a lo largo de su vida, lo cual marcaba normalmente ritos de transición en el tiempo: el bautizo, la *rutucha*⁶, la adolescencia, quizás el matrimonio, el acceso a cargos de importancia y también signos mágicos a los que debía responder. (2003: 97).

La pregunta, sin embargo, es si en el caso de las coyas el primer nombre se reemplazó por el otro en ciertos momentos de sus vidas o si seguían siendo utilizados al mismo tiempo. La evidencia nos hace suponer que los nombres dobles o largos citados por Guaman Poma y Murúa debieron estar en uso aun después del advenimiento de las coyas; de otra manera, es poco probable que se preservaran en la memoria popular por un tiempo tan largo.

Cabe mencionar que uno de los dos nombres dados por Murúa (en los casos citados) siempre empieza con *Mama*. Esta palabra, que en quechua significa lo mismo que en español, también está presente en los nombres de la tradición ‘cuzqueña’. Esta evidencia nos hace considerar *Mama* no como un nombre propio sino como un título común para las mujeres principales de los incas. Por tanto, la maternidad simbólica de la coya debía tener una estrecha relación con su sacralidad y con el altísimo nivel de reverencia con el cual las coyas eran tratadas por sus súbditos (Hernández Astete 2002: 126-129). Se ha notado que las divinidades femeninas en el sistema de creencias andino casi siempre obtenían el título de *Mama* (Rostworowski 1995: 6). Betanzos cita algunos epítetos quechuas de coya como *Piwi Warmi*, ‘mujer principal’, y *Maman Warmi*, que se puede traducir como

6 En el quechua sureño este rito se llama *rutuchiku(y)* —el rito de pasaje masculino—, que consiste en cortarles el cabello a los niños por la primera vez. Un rito similar entre las niñas se llamaba *kikuchiku(y)*, que, por lo visto, coincidía con la primera menstruación (Molina 1916 [¿1575?]: 87).

‘la mujer [que es] madre superior’⁷ (2004 [1557]: 117). Garcilaso señala que a cada coya “le daban este apellido Mamanchic, que quiere decir nuestra madre; porque a imitación de su marido [ella] hacía oficio de madre con todos sus parientes y vasallos” (2009 [1609]: 66).

Por lo tanto, todo nombre que empieza con *Mama* debió haberle pertenecido a la coya recién cuando esta fue promovida a la cima de su poder. Además de *Mama*, también existe la posibilidad de que algunos otros elementos de los nombres de las coyas realmente funcionaran como títulos, pero para hacer suposiciones de este tipo primero se debe hacer un análisis semántico de los demás datos que están a nuestra disposición.

La longitud o el carácter doble de los nombres reinales en Guaman Poma y Murúa, sin embargo, no necesariamente implican que estos datos sean más confiables que aquellos encontrados en las obras de Sarmiento y Garcilaso. En general, la cuestión de veracidad no es relevante para este estudio. Está claro que todos los autores escribían en diferente tiempo, se informaban de distintas fuentes y tenían diversos fondos socioculturales. Entonces, los nombres de las coyas provistos por cada autor son inseparables del valor etnográfico de su narración. Así pues, la diversidad de los datos en este caso no se debe percibir como un obstáculo para aprender una verdad histórica, sino como un importante fenómeno etnográfico en sí mismo.

3. Pruebas de transcripción y traducción

La transcripción de los nombres de las coyas presenta el mismo reto que la lectura de cualquier texto quechua colonial. El alfabeto latín usado por los escritores hispanohablantes no brindaba las soluciones apropiadas para interpretar un determinado número de fonemas quechuas y aimaras, tales como /q/ (oclusiva uvular sorda) y parejas ejectives y aspiradas de los consonantes /ch/, /k/, /p/, /t/ y /q/. Por eso, por ejemplo, la letra *c* en los textos eclesiásticos y en los diccionarios quechuas de la época colonial temprana podía corresponder a seis fonemas diferentes.

Más aún, los cronistas del siglo XVI, incluso si hablaban quechua, al oír palabras indígenas y al tratar de anotarlas en papel, no tenían otro remedio que confiar en su propio oído, ya que antes de la conquista española no se conocía la escritura en los Andes, por lo menos en el sentido europeo de este término. Cuando la información se recibía de segunda o tercera mano, el problema de la interpretación adecuada podía acrecentarse mucho más.

7 El sufijo *-n* después de *mama* aparentemente corresponde al superlativo y no al posesivo de la tercera persona (Cerrón-Palomino 2005: 294).

Por lo tanto, reconociendo la necesidad de descifrar la única raíz indígena que estaba detrás de las variantes de escritura, es necesario considerar todas las opciones que nos puedan brindar los vocabularios de las mayores lenguas andinas que eran compilados en el periodo colonial. Para el quechua, las principales fuentes utilizadas aquí son Santo Tomás (1560a), Anónimo (1951 [1586]) y González Holguín (1952 [1608]); y para el aimara, Bertonio (1993 [1612])⁸. Las interpretaciones fonológicas se basan en la evidencia hallada principalmente en los vocabularios modernos del quechua y el aimara —entre los cuales destacan Lira (1982), Lucca (1983), AMLQC (2005), Calvo Pérez (2009)— o en las ediciones fonematizadas de los diccionarios coloniales (Bertonio 1993 [1612]).

Abajo se expone la mayor parte de los resultados de la investigación, que incluye el análisis de 24 elementos léxicos encontrados en la Tabla 2. Aparte de la palabra *Mama*, referida profusamente en la sección interior, se excluyen algunos elementos onomásticos de aparición singular como Pata, Tupa, Machi o Huarcaiy. El supuesto topónimo Taucaray/Tancaray (Sarmiento de Gamboa 2007 [1572]: 83; Santa Cruz Pachacuti Yamqui 1879 [s.f.]: 254) tampoco está incluido aquí. Cabe notar también que los datos expuestos enseguida no contienen todas las interpretaciones posibles de los lexemas, sino que representan las más probables de ellas.

3.1. *Huaco*

a) *Wakhu* o *wak'u*, aimara. *Huaccu*, “Mujer varonil, la que no hace caso del frío, ni del trabajo, y es libre en hablar, sin género de encogimiento”, *Huaccu marmi*, “[mujer] estéril” (Bertonio 1612: 142; 1993 [1612]: 949).

b) *Waqu*, *waquru*, quechua. *Huaco*, “colmillo” (ST 1560a: 30v; GH 1952 [1608]: 453) o “muela cordal” (ST 1560a: 77v, 132v). La referencia a los dientes, particularmente colmillos, puede tener correlato con el carácter belicoso e incluso cruel de *Mama Huaco*, lo que fue destacado en varias crónicas (Betanzos 2004 [1557]: 60; Sarmiento de Gamboa 2007 [1572]: 61, 71; Murúa 2008 [1616]: 23v).

A pesar de que la primera variante de transcripción contiene la consonante /k/ velar y la segunda, la /q/ uvular, no se puede excluir la posibilidad de que dos lexemas hayan procedido de la misma fuente y que la diferencia fonológica pueda ser resultado del contacto lingüístico. Además, el término aimara indicado en a) teóricamente podía emanar de la misma leyenda sobre *Mama Huaco*.

8 Del puquina, otro idioma que se hablaba ampliamente en el incario, solo existe un vocabulario compilado por Grasserie (1894) en la base de los textos eclesiásticos de fray Gerónimo de Oré (1607), pero la búsqueda en esta fuente no resultó útil para este análisis.

3.2. *Cora, Cura*

a) *Q'ura*, aimara. “*Kora*, ropa no teñida, aunque sea de diversos colores naturales” (Bertonio 1993 [1612]: 57, 864).

b) *Kura(q)*, quechua. Se utilizaba principalmente en relación con líneas horizontales de parentesco, para destacar hijo, hija, hermano o hermana mayor (GH 1952 [1608]: 97). A pesar de que el nombre de la coya no contiene el sufijo agentivo *-q*, el significado de la raíz podría ser el mismo y, por tanto, indicaría la mayoría de Mama Cura en relación con sus hermanas.

c) *Qura*, quechua/aimara. “*Ccora*, la mala hierba o cizaña que nace en lo sembrado... *Ccora-ni*, escardar, deshebrar” (GH 1952 [1608]: 68). “*Cora*, hierba del campo inútil” (Bertonio 1993 [1612]: 52). “*Qura*, toda clase de maleza” (Cerrón-Palomino 1994: 65).

3.3. *Ocillo*

Uqllu (?), quechua (?).

Curiosamente, a pesar de que este nombre (o parte de él) se encuentra muchas veces en crónicas coloniales, la palabra como tal está ausente en los diccionarios más exhaustivos de la misma época (ST 1560a; Anónimo 1951 [1586]; GH 1952 [1608]). Betanzos traduce *Ocillo* como ‘doña’ (2004 [1557]: 232). Garcilaso de la Vega da una explicación más amplia y afirma que no era nombre propio sino “apellido sagrado” (2009 [1609]: 388) y que las mujeres de sangre incaica que eran ofrecidas al Sol también se llamaban *Ocillo* “por su excelencia y deidad” (2009 [1609]: 182).

En la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, de Cristóbal de Molina, se mencionan dos figurinas de oro en forma de mujeres llamadas *Ynca Ocillo* y *Palpa Ocillo*, que se exhibían durante la *citua*, una larga ceremonia que servía para expulsar enfermedades y pestilencias (Molina 1916 [¿1575?]: 43). Por consiguiente, se puede suponer que *Ocillo* era un título o una especie de “apellido sagrado” únicamente femenino, el cual muy probablemente cayó en desuso después de la eliminación del sistema político de los incas.

La etimología de *Ocillo* o *Uqllu* todavía es bastante confusa. Al respecto, cabe mencionar el tema verbal *uqlla-*, que en quechua significaba ‘apollar los huevos’, o en el caso de *uqlla-ri-*, ‘enseñar’ en relación con bebés (ST 1560a: 156r); González Holguín también anota el verbo *uqlla-yku-*, el cual traduce como “calentar al niño en sus pechos durmiendo” (1952 [1608]: 264). Aunque no hay seguridad de que el *Ocillo* de las crónicas procediera de dicho tema verbal, su semántica se correlaciona bien con la simbólica naturaleza de las coyas como madres de la gente.

3.4. *Rahua, Ragua, Araua*

a) *Lawa*, aimara. En aimara, las palabras que empiezan con el fonema /r/ son prácticamente inexistentes, mientras que al quechua le falta el fonema /l/ no

palatal. Por tanto, *Rawa*, podría ser, en teoría, la “quechuanización” de *lawá*. Este fenómeno se puede observar en la palabra *laqra/raqra*, que significa ‘hendidura’ o ‘grieta’ en aimara y quechua, según las fuentes coloniales (Bertonio 1993 [1612]: 737; GH 1952 [1608]: 311). Bertonio traduce *lawá* como “leña para quemar” (1993 [1612]: 736), pero también afirma que la palabra podía significar ‘arbusto’ en general: “Casi todas son matas y no árboles grandes, y a todas llaman *lawá* y especificándolas ponen primero el nombre particular...” (1993 [1612]: 736).

b) *Rawra*, quechua. La raíz con el significado de ‘fuego’ o ‘lumbre’ (‘quemar’ como tema verbal) se ve como una opción menos probable, ya que no hay evidencia de los cambios en la fonología quechua que impliquen la omisión del /r/ en el medio de la voz.

3.5. *Ipa, Hipa*

La interpretación más tangible, que también está bien documentada, es *ipa*, “tía” en el sistema quechua de parentesco. Las fuentes coloniales afirman que *ipa* mayormente correspondía a la hermana del padre, mientras que la hermana de la madre se nombraba, en muchos casos, *mama*, igual que la madre carnal (ST 1560a: 56r; GH 1607: 96v; GH 1952 [1608]: 369; Pérez Bocanegra 1631: 612).

3.6. *Coca, Cuca*

Obviamente, esta palabra se refiere a la planta de coca (*kuka* en la ortografía fonematizada), venerada y utilizada en los Andes en diversos contextos, particularmente religiosos, desde cientos de años antes de la conquista española e incluso hasta hoy.

3.7. *Chimbo, Chimpo, Chimpu, Chinbo*

La evidencia extraída de los diccionarios del quechua y aimara, tanto coloniales como modernos, limita las posibles interpretaciones, sobre todo de *chimpu*, “hilo de lana” y sus cognados (ST 1560a, GH 1952 [1608]: Bertonio 1993 [1612]: 619, Calvo Pérez 2009). Es muy probable que la interpretación adicional de *chimpu* como “cerco” del Sol o de la Luna (GH 1952 [1608]: 110) también provenga de la de “hilo” o “señal de lana”.

3.8. *Urma*

Este elemento se encuentra únicamente como parte del nombre Chinbo/Chimpo Urma. La única interpretación que se puede deducir corresponde a la raíz verbal *urma*, con el significado de ‘caer’. La ocurrencia de un tema verbal sin sufijos como parte del nombre real no es aislada: basta con comparar los nombres de los reyes incas en diferentes crónicas (Tabla 1) para notar que, por ejemplo, según Betanzos y Sarmiento de Gamboa, el nombre del séptimo inca suena

como *Yawar Waqa*; mientras que, en Garcilaso, Guaman Poma y Murúa, como *Yawar Waqa-q*, donde *q* es sufijo agentivo quechua que señala al realizador de una acción. En Garcilaso también encontramos la forma *Pacha Kuti-q*, mientras que en las demás fuentes el noveno inca se llama *Pacha Kuti*; esta discrepancia continúa respecto al nombre *Tupa/Tupaq*. La presencia o ausencia del sufijo agentivo en nombres personales antiguos podía estar condicionada por una diferencia dialectal o histórica (en el quechua colonial temprano ya hay pocas ocurrencias de temas verbales como formas agentivas). Así pues, *Urma* en el nombre de la coya, aunque no tiene el sufijo *q*, se traduce más probablemente como ‘cayente’, ‘lo que cae’, así como *urmaq*.

3.9. *Cahua, Cava*

a) *Khawa*, quechua. “Madeja” (Anónimo 1951 [1586]: 21), “madeja o manojo de hilo” (GH 1952 [1608]: 130).

b) *Qhawa-*, quechua. Es una raíz verbal cuyo significado general es ‘mirar’. Esta raíz es de uso frecuente tanto en el quechua colonial como en el quechua sureño moderno. También sirve de base para muchos términos parónimos.

3.10. *Yachi, Yacche, Yacchi*⁹

Se encuentra en las crónicas de Guaman Poma, Murúa, Pachacuti Yamqui y Cobo en el nombre de la cuarta coya, la mujer de Mayta Capac.

Yaqch'i-, quechua. Es la raíz verbal que se puede derivar del verbo *yaqch'i-ku-*, mencionado en los diccionarios coloniales con la traducción de “lavarse las manos” (ST 1560a: 70r; Anónimo 1951 [1586]: 90; GH 1952 [1608]: 360). El sufijo *ku* indica una acción reflexiva o autobenéfica, por eso *yaqch'i-* en sí mismo debía significar “lavar manos de alguien”. Así como la escritura del antropónimo en las crónicas, la escritura de este tema verbal en los diccionarios coloniales es mudable; por ejemplo, Santo Tomás todavía lo apunta como *yachicuni*, pero en las fuentes posteriores se escribe *yacchicuni*. La fonematización es tomada del diccionario de Calvo Pérez (2009: 2474).

3.11. *Curi, Cori*¹⁰

Mayormente se encuentra como parte del nombre Curi Hilpay/Illpay, pero también en Guaman Poma una de las mujeres antepasadas se llama Curi Ocllo.

a) *Quri*, quechua. Generalmente significa ‘oro’ y se usa frecuentemente en el lexicon quechua tanto colonial como moderno, particularmente en la toponimia de las regiones donde el quechua ha sido hablado desde tiempos antiguos.

9 Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1879 [s.f.]: 258); Cobo (1892 [1653]: 140).

10 La escritura encontrada en Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1879 [s.f.]: 261) y Cobo (1892 [1653]: 143).

b) *K'uri* (?), quechua; o *khuri*, aimara. Se trata de una palabra poco conocida y cuya evidencia en las fuentes coloniales es bastante limitada. Sin embargo, ya que en las crónicas más tempranas el antropónimo se escribe como “Curi” y no “Cori”, existe la probabilidad de que la primera consonante del lexema haya sido en realidad /k/ velar y no /q/ uvular. González Holguín cita tal frase como “*Hinantinpa ccurichauchu Adam Eva*, Nuestros primeros padres es Adan y Eva”, y además “*corichhauchumanta pacha*, desde los primeros antepasados” (GH 1952 [1608]: 99). *Chhauchu* (en la ortografía fonematizada *ch'awchu*) significa, según el mismo autor, ‘cepa’ o ‘linaje’ cuando se trata de seres humanos (GH 1952 [1608]: 99, 1607: 96v); por ello, en este caso *kuri ch'awchu* literalmente debe significar ‘primeros del linaje’. En Bertonio, *khuri* significa “de dos o tres cosas la que está más apartada de nosotros” y se utiliza en los adverbios de tiempo como, por ejemplo, *khuri waluru*, “ante anteayer” (1993 [1612]: 724)¹¹.

3.12. *Illpay, Hilpay*

Solo aparece como parte del nombre Curi Hilpay o Curi Illpay.
Illpa, aimara. “Las sienes” (Bertonio 1993 [1612]: 648).

3.13. *Micay*

a) *Mika*, quechua. Según González Holguín, *mika* significaba ‘migaja’ o “sobras de comida” (GH 1952 [1608]: 588).

b) *Miqa*, aimara. En Bertonio (1993 [1612]: 772), *miqa* refiere a toda clase de actividades caracterizadas por el autor como “fornicación”. Aquí hay que tomar en cuenta que, en el proceso de la evangelización, cuando las nuevas normas de la vida sexual fueron impuestas en la población indígena, la terminología indígena referente a las relaciones sexuales también obtuvo connotaciones negativas que dudosamente pudieron haber surgido durante el periodo precristiano. Por ello, en aquel periodo, *miqa* —o una palabra parónima— todavía podía indicar ciertas virtudes humanas, de acuerdo con las creencias religiosas y las normas sociales de pueblos andinos.

11 Cabe notar que Santa Cruz Pachacuti Yamqui, en su *Relación*, al parecer mezcla dos posibles significados de la palabra *cori*, cuando describe dos árboles que Manco Capac ordenó fabricar para simbolizar su linaje paterno y materno: “Y más lo había mandado que los calzase raíces de oro y de plata, y los hice que colgase en los dos árboles frutas o pipitas de oro, de manera que llamasen *corichaochoc collquechaochoc tampo* y *uacan*; que quiere decir que los dos árboles significasen a sus padres, y que los yngas que procedieron, que eran y fueron como frutas, y que los dos árboles se habían de ser tronco y raíz de los yngas” (1879 [s.f.]: 245). “*Collque*” en “*collque-chaochoc*” corresponde a *qullqi*, ‘plata’.

3.14. *Cusi, Cuci, Cuxi*

Betanzos es el primero que brinda una traducción del nombre Cusi Rimay, “habla ventura” (2004 [1557]: 232). *Kusi* es una palabra ampliamente usada en el lexicon quechua hasta hoy y tiene significado general de ‘feliz’ o ‘afortunado’. Como muestran las crónicas, *kusi* también podía ser parte del nombre de inca; por ejemplo, Huascar en su nacimiento fue nombrado *Tupa(q) Kusi Wallpa (Inti Kusi Wallpa*, según Garcilaso).

3.15. *Chiquia, Chicya, Checya¹², Chiclla¹³*

Se pudo distinguir la interpretación más probable, la cual es la raíz verbal quechua *ch'iqya*, cuyo significado es ‘reverdecer’ o ‘retoñecer’ (GH 1952 [1608]: 661). La forma agentiva de este tema verbal se podría traducir, entonces, como ‘verde’ (ST 1560a: 104r) o probablemente ‘retoño’.

Sobre la base de la escritura de Cobo —“Chiclla”—, se puede sugerir otra interpretación: *ch'iqlla*, que se encuentra en el vocabulario de Santo Tomás como “rana, animal terrestre... *checlla*, o *hampato*” (ST 1560a: 89v).

3.16. *Runtu, Rundu, Yunto*

Runtu en quechua generalmente significa “huevo”. También sirve para denominar al granizo de tamaño grande (ST 1560a: 166r; GH 1952 [1608]: 321). Garcilaso también confirma la interpretación de ‘huevo’ explicando lo siguiente: “[...] Mama Runtu, quiere decir Madre Huevo, llamáronla así porque esta Coya fue más blanca de color que lo son en común todas las indias... quisieron decir madre blanca como el huevo” (GV 2009 [1609]: 261-262).

3.17. *Caya, Cayan*

a) *Q'aya*, aimara/quechua. En el diccionario aimara-español de Lucca hallamos una traducción de *q'aya* como “preciado, precioso, estimado; predilecto, consentido, mimado” (1983: 255). En Bertonio no hay mención a esta palabra, pero sí a “*kaa*”, ‘preciado’ (1993 [1612]: 381); en el diccionario de Santo Tomás encontramos la palabra “*ccáya*”, apuntada como sinónimo de *quri*, “oro, metal conocido” (ST 1560a: 126r). Cerrón-Palomino (2005: 299) explica que las palabras *q'aya* del aimara moderno y *kaa* del aimara colonial están conectadas.

b) *Qaya-*, quechua. La raíz verbal que significa ‘llamar’, según el primer diccionario quechua de Santo Tomás (1560a: 113r), también se usa en este sentido en el quechua sureño moderno (Cerrón-Palomino 1994: 64).

12 En Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1879 [s.f.]: 268).

13 En Cobo (1892 [1653]: 148).

3.18. *Anahuarqui, Anahuarque, Ana Varque*

A pesar de que la mayoría de los cronistas escribían este nombre como una palabra, pudieron distinguirse dos lexemas:

Ana, aimara/quechua. “Barro, lunar, peco” (ST 1560a: 109r); “lunar” (Bertonio 1993 [1612]: 599; Lucca 1983: 25).

Warkhi, aimara. “De mediana edad, mozo o moza por casar y había de estarlo ya” (Bertonio 1993 [1612]: 958). En Lucca encontramos la definición de “persona de mediana edad, en estado de casarse” (1983: 452).

3.19. *Tocto, Tocta*

Sarmiento de Gamboa atribuye el nombre ‘Tocto Coca’ a la madre de Ataw Wallpa, la prima de Huayna Capac por el linaje de Inca Yupanqui (2007 [1572]: 186); Santa Cruz Pachacuti Yamqui llama a la madre de Ataw Wallpa “Tocto Olló Coca” (1879 [s.f.]: 299) y Bernabé Cobo la llama “Tocto Oello” (1892 [1653]: 190). Además, Betanzos cita el nombre Tocto Oello para la mujer de Yamqui Yupanqui, que, según su narración, era hermano de Tupa Inca Yupanqui y su segundo (2004 [1557]: 231).

Se pudo encontrar dos interpretaciones del lexema:

a) *T’uqtu*, quechua. Esta palabra aparece en el diccionario de González Holguín, donde el autor la traduce como “las plumas blandas de las aves, jugosas, mantecosas, lleno el cañón de sangre o manteca”, y, además, la frase *papap t’uqtun* significa la espuma que se queda en el agua de papas cocidas (GH 1952 [1608]: 344). Por lo visto, el significado original de la palabra era cercano al de ‘plumón’. Además, Cristóbal de Molina menciona “las plumas... blancas de unos pájaros llamados *tocto*”, que eran parte del tocado de cabeza ritual (1916 [¿1575?]: 81); aquí el autor o el escribano podrían haber confundido entre el tipo de plumas y el género de pájaros que las tenían.

b) *Tuqtu/tuktu*, quechua. “*Tocto*, tallo de árbol cuando echa” (ST 1560a: 174v). Probablemente se trata del tallo que todavía está flaco. En González Holguín también encontramos un registro, aunque en la parte castellano-quechua, que dice “Hermoso de talle, y faiciones: *añay, ttoctoy siclla sicllay manalla, viruy manalla*” (1952 [1608]: 544), donde *siklla* y *wiruy*, las palabras con un significado similar, significan ‘flaco’, ‘bien tallado’, ‘cenceño’ (1952[1608]: 206, 353).

3.20. *Rimay*

Se encuentra únicamente como parte del nombre *Kusi Rimay*, mencionado arriba. *Rimay* por sí mismo significa ‘habla’ como sustantivo o la forma infinitiva del verbo ‘hablar’. El imperativo de este verbo también tiene la misma forma.

3.21. *Pillcu, Pilco*

Pillqu/pillku, quechua. Cristóbal de Molina (1916 [¿1575?]: 42) describe cómo, durante la fiesta de citua, al inca y a la coya en algún momento “les ponían en las cabezas unas plumas de un pájaro que se llama *pilco*, que son de color de tornasol, y lo mismo hacían con la figura del Hacedor; llamaban a esta ceremonia *pilcoyaco*”. En el diccionario de González Holguín hay registro de “*Apillcco ppichiu*: un pájaro de los Andes, colorado, preciado por sus plumas”, donde *ppichiu* (*phichiw* en la escritura fonematizada) significa, por lo general, “pájaro pequeño”; en el siguiente registro ya se apunta la forma corregida: “*Pillcom canqui*: tan estimado eres como el *pillco*” (GH 1952 [1608]: 285). Lira también menciona “*pillko*” o “*pilko*”, “cierto pájaro de plumaje encarnado” (1982: 223). Sin embargo, no se pudo determinar la clasificación biológica de esta ave.

3.22. *Chuqui, Chucuy*

Se encuentra únicamente como parte del nombre de la mujer de Huascar.

a) *Chuki*, quechua/aimara. “Lanza” (ST 1560a: 69v; Anónimo 1951 [1586]: 39; GH 1952 [1608]: 122; Bertonio 1993 [1612]: 622), también ‘dardo’ (ST 1560a: 40r). *Chuki* también ha funcionado en el lexicón quechua y aimara como raíz verbal, con el significado de ‘alancear’ y ‘tupir la ropa’ (GH 1952 [1608]: 122, 322).

b) *Chuqi/ch’uqi*, aimara/quechua. En el aimara principalmente significa ‘oro’ (Bertonio 1993 [1612]: 623) y en este sentido probablemente entró en el lexicón quechua, donde también existe la palabra *quri*, con la misma orientación (GH 1952 [1608]: 167; Lira 1982: 54). González Holguín también provee un número de expresiones con *chuqi* en su sentido figurado, como ‘preciado’, ‘regalado’ (1952 [1608]: 117).

3.23. *Huipa, Huypa*

“*Chuipa*” y “*Suipa*”, mencionados por Betanzos (2004 [1557]: 233, 288), probablemente reflejan variantes regionales de la pronunciación.

a) *Huypa* (I), quechua. “Niño pobre criado en casa de otro” (Anónimo 1951 [1586]: 52).

b) *Huypa* (II), quechua. “Plomada de albañil” (Anónimo 1951 [1586]: 52). De aquí también proviene el verbo *huypachi-*, “poner la plomada para ajustar... aplomar, emparejar la pared” (GH 1952 [1608]: 206), donde *-chi-* es sufijo causativo.

3.24. *Llanto*

Llanthu, quechua. “Sombra” (ST 1560a: 145v; Anónimo 1951 [1586]: 54; GH 1952 [1608]: 210; AMLQC 2005: 264). También se utiliza en el sentido de ‘nublado’ o ‘nublarse’ como raíz verbal (GH 1952 [1608]: 409; Calvo Pérez 2009: 1824).

4. Prueba del análisis comparativo: en búsqueda de rasgos comunes

Las discrepancias en la interpretación de los elementos nos obligan a ser muy cautelosos durante el análisis general. En ese sentido, es preciso evitar conclusiones inequívocas y poner énfasis en los datos lingüísticos y etnohistóricos complementarios.

En la sección anterior puede observarse una mezcla de lexemas quechuas y aimaras; sin embargo, no es posible determinar que alguna de estas lenguas sea la fuente dominante de los antropónimos reinales debido a la variedad de interpretaciones y porque un número de lexemas descritos arriba pertenecen a los lexicones de ambas familias lingüísticas. No obstante, en esta mezcla todavía es posible encontrar un nombre reinal completo que claramente proviene del aimara, como *Ana Warkhi*, y ciertos nombres que son, probablemente, más aimaras que quechuas, como, por ejemplo, *Curi Illpay*. De todas maneras, la presencia de las formas Runtu y Rawa, que no pertenecen a la estructura fonológica aimara, indica que, en general, los nombres de las coyas ya habían sido ‘quechuanizados’ al momento de su primera documentación.

Es fácil notar que todos los elementos onomásticos analizados en la sección anterior tienen una estructura morfológica simple. La mayoría de los lexemas solamente están constituidos por una raíz sin ningún morfema adicional. Como sabemos, el aimara y el quechua representan idiomas aglutinativos, con predominio casi exclusivo de la sufijación. Sin embargo, de toda la riqueza de sufijos que estas familias lingüísticas poseen, en la tabla de los nombres femeninos podemos identificar solo el *y* final en las voces como Micay, Illpay, Rimay y Huarca*y*, aunque la última voz puede resultar de la escritura errónea de Huarqui. Es preciso advertir que el sufijo *y* puede tener un número de significados, especialmente en quechua, entre los cuales se distinguen el marcador posesivo de la primera persona singular (en el caso de sustantivos), el marcador de la forma infinitiva de verbo y el marcador del imperativo.

La cantidad de los elementos léxicos para cada nombre reinal también merece atención. Como ya se ha mencionado líneas arriba, la mayoría de los nombres solo constan de dos lexemas y, si se les añade un tercer lexema según el cronista, casi siempre se trata de *Mama*, que aparece como el epíteto más común de las coyas. Además de esto, de acuerdo con la Tabla 2, está claro que hay ciertos elementos onomásticos que se repiten en diferentes combinaciones. Esto sustenta la suposición de que para el nombramiento de una coya o mujer noble en la época incaica se elegían lexemas de una lista bastante limitada, que debía incluir términos que simbolizaban poder, belleza y cualquier excelencia.

Zuidema (1964: 237-239), en su análisis estructuralista de la organización político-social incaica, afirma que las voces repetitivas como Oclo, Huaco y

Chimpo eran más bien denominaciones de linajes; es decir, tenían un papel similar al de un apellido. No obstante, Zuidema no da una explicación propia de la existencia de dos nombres en las obras de Guaman Poma y Murúa ni da pruebas de la traducción para Huaco y Ocllo. Solo menciona que “uno de dos nombres coincide con lo apuntado por los autores anteriores” (aunque en el caso de Guaman Poma no es siempre así), pero según Zuidema eso es “irrelevante” (1964: 237).

Si aceptamos su hipótesis sobre los “nombres genéricos” (1964: 237), debemos recordar que no necesariamente existía una conexión semántica entre las dos palabras usadas para dar nombre a una mujer noble, o por lo menos tal conexión no debería existir en el caso de “Chimpu” o “Huaco”. Sin embargo, sobre la base de los hallazgos mostrados en la sección previa, podemos señalar ciertos nombres que no solamente son combinaciones formales de voces, sino también combinaciones semánticas que caen en la categoría de frase nominal.

Un ejemplo muy obvio de tal combinación semántica es *Ana Warkhi* (3.18), el nombre conformado por dos lexemas aimaras. Al saber que *ana* significa ‘lunar’ y *warkhi*, ‘moza’, es lógico traducir el nombre como ‘moza con lunar’¹⁴. Es más, si tomamos el nombre *Chimpu Urma*, aquí también se puede ver una conexión de significados: *Chimpu* (‘hilo de lana’) + *Urma* (‘el/la/lo que cae’) = ‘el hilo que cae’, ‘el hilo cayente’. Recordemos que, según los relatos del pasado incaico, las coyas y otras mujeres de la alta nobleza se ocupaban del tejido por sí mismas, aunque sea de manera simbólica (Cieza de León 1880 [1553]: 22; Betanzos 2004 [1557]: 223). Según Garcilaso, las coyas eran quienes enseñaban a otras mujeres andinas a “tejer e hilar” (GV 2009 [1609]: 51, 58). Por eso, parece superficial la referencia a *Chimpu* —palabra que correspondía a actividades de tanta importancia cultural— como un nombre genérico.

Por lo general, el núcleo de la frase (sintagma) nominal en quechua y aimara está al final de esta y el atributo, al inicio. Pero en el caso de *Chimpu Urma* hay que considerar dos factores: a) únicamente se puede suponer que *urma* era la nominalización agentiva del verbo, porque también es posible que, en realidad, haya sido la forma activa del verbo (por ejemplo, de la tercera persona singular en tiempo presente); b) el nombre aparentemente surgió mucho tiempo antes de que la estructura gramatical del quechua haya sido descrita y atestiguada en los textos por primera vez. Por eso, la frase *Chimpu Urma* podía tener, en efecto, connotaciones poco conocidas, debido a las cuales no se vería como una construcción insólita; incluso podía interpretarse como una frase verbal y no nominal.

14 Aquí es preciso mencionar también la montaña del mismo nombre que está al sur de la ciudad del Cusco. No obstante, es imposible determinar con seguridad si el topónimo precedió al antropónimo en este caso, o al revés.

Si pasamos a otras combinaciones onomásticas y tratamos de establecer una relación semántica entre dos elementos que las forman, podemos notar que muchas de estas combinaciones mantienen el modelo de sintagma nominal sin perder sentido:

<i>Kusi Chimpu</i>	–	‘hilo afortunado’.
<i>Runtu Q’aya</i>	–	‘huevopreciado’ u ‘oro de huevo’ (¿yema?).
<i>Kusi Rimay</i>	–	‘habla feliz’ o ‘habla afortunada’.
<i>Pillqu Wakhu</i>	–	‘mujer varonil, hermosa como <i>pillqu</i> ’.
<i>Chuqi Huypa</i>	–	‘niño pobre (¿huérfano?) regalado’.
<i>Chuqi Llanthu</i>	–	‘sombrapreciada’.

Cabe notar que los casos listados aquí arriba son solo sugerencias. Cuanto menos claro es el significado de la palabra que forma parte del nombre, tanto menos se puede asegurar que la combinación tenga sentido. Por ejemplo, en el caso de Curi Illpay, el desciframiento ya constituye un reto.

- a) *Quri Illpay* – ‘cienes de oro’ (¿adorno de la cabeza?).
- b) *Khuri Illpay* – ‘cienes de los antepasados’ (?).

A primera vista, la segunda variante de traducción puede parecer inconsistente, pero el problema es que no sabemos todas las connotaciones posibles de la palabra ‘cienes’ en la cultura andina prehispánica. Incluso, podría haber reflejado ciertos rasgos espirituales del ser humano o la conexión con los antepasados.

De una manera u otra, en la búsqueda del significado combinatorio es necesario evitar las traducciones forzadas. Por eso, no es nuestra intención afirmar que los dos lexemas que forman la base para el nombre de una coya estén siempre relacionados en el nivel semántico. Sin embargo, podemos suponer que, por lo menos, cada uno de esos elementos representa un objeto o una calidad de importancia cultural.

Aquí valdría la pena averiguar cómo se pueden caracterizar los nombres empezados por “Mama” desde la perspectiva semántica. En el panteón de divinidades andinas encontramos tanto a *Pacha Mama* —‘Madre Tierra’— como a *Mama Qucha* —‘Laguna Madre’ o ‘Laguna Superior’, porque simbolizaba el océano—. Cabe mencionar también los términos quechuas *mama rukana*, ‘dedo pulgar’ (GH 1952 [1608]: 225), o *mama aswa*, ‘vinagre’ (ST 1560a: 149r), donde *aswa* significa ‘chicha’; por eso, *mama aswa* podría traducirse literalmente como ‘la chicha más fuerte’.

Estas evidencias indican que los nombres empezados por “Mama” también podían tener un significado combinatorio. En tal caso, Mama Coca debería

significar ‘la coca grandísima o superior’; Mama Cava, ‘madeja superior’; y Mama Chiquia, ‘retoño superior’. Estas opciones de traducción, junto a otras combinaciones semánticas —obvias y potenciales—, eventualmente debilitan la propuesta de “nombres genéricos” en el caso de las coyas.

Tabla 3. Dominios semánticos de los elementos onomásticos de la Tabla 2.

Categorías sociales marcadas por género	Mama, Ipa, Uqllu (?), Wakhu*, Warkhi
Plantas	Ch’iqya, Kuka, Rawa, Qura*, Tuktu*
Características físicas	Ana, Illpa, Rimay, Waqu*
Tejido	Chimpu, Khawa*, Q’ura*, Urma
Epítetos de preciosidad	Chuqi*, Kusi, Q’aya (I)*, Quri*
Categorías sociales no marcadas por género	Huypa (I)*, K’uri*, Kura*
Pájaros o sus derivados	Pillqu, T’uqtu*, Runtu (?)
Alimentación	Mika*, Runtu
Otro	Chuki*, Huypa (II)*, Llanthu, Miqa*, Qaya*, Qhawa*, Yaqch’i

* – una de las variantes de interpretación.

Luego, conforme a la agrupación semántica realizada por Medinaceli en su obra (2003: 166-186), podemos intentar distribuir los lexemas analizados en la sección anterior según los dominios semánticos (Tabla 3).

A su vez, los ocho dominios semánticos (excepto ‘otro’) pueden agruparse en dos tipos: términos que son características personales de la mujer nombrada (categorías sociales, características físicas, epítetos de preciosidad) y términos que significan objetos externos (plantas, tejido, pájaros y alimentación). El primer dominio, que es el más tangible, une las categorías sociales femeninas, la parte de las cuales podían en realidad ser títulos y no partes de nombres propios. Más abajo, se distingue el dominio de “categorías sociales no marcadas por género”, pero aquí no se puede excluir la posibilidad de que los términos como *Huypa* o *K’uti* sí hayan tenido connotaciones de género en algún periodo, solo que las fuentes de la época no nos dan tal información.

Hay que admitir que la diferenciación entre ciertos dominios es a veces vaga. Por ejemplo, *runtu* puede ser relacionado, a la vez, con el dominio de alimentación y el de pájaros y sus derivados, como puede verse en la Tabla 3. Cabe notar que, si tomamos en cuenta datos adicionales, los dominios semánticos de los elementos onomásticos no se agotarán por los lexemas que aparecen en la tabla. Así pues, en algunas crónicas encontramos dicha parte del nombre de mujer

como “Çiza” (Betanzos 2004 [1557]: 298; GV 2011 [1617]: 67), ‘flor’, *sis*a en el quechua moderno, que obviamente pertenece al dominio de plantas. En general, la agregación de otros nombres femeninos al análisis también puede ayudar a descubrir otros dominios semánticos que, en la Tabla 3, todavía se esconden bajo la denominación ‘otro’.

Aquí valdría la pena confrontar los resultados de la investigación de los nombres de las coyas con nuestro conocimiento de los nombres de sus maridos, los incas. Los nombres de los incas y los demás representantes masculinos de la nobleza incaica también contienen un número de lexemas repetidos, como Capac, Tupa(c), Yupanqui, Roca, Cusi, Huallpa, Titu y Atau/Atao. De esos lexemas solo *Kusi* se utiliza en los nombres femeninos de manera semejante y de *Tupa* tenemos solo una ocurrencia en Guaman Poma. Los demás antropónimos reales no se encuentran entre los antropónimos reinales, aunque muchos de los primeros no llevan ninguna connotación visible de género.

Por ejemplo, Titu podía provenir del verbo quechua *t’itu*, ‘proveer’ (GH 1952 [1608]: 344) o del nombre aimara *t’it’u*, ‘cosa de gran primor’ (Bertonio 1993 [1612]: 930); *ataw* significaba ‘[buena] ventura’ o ‘dichoso en la guerra’ (GH 1952 [1608]: 36); Huallpa por lo visto proviene del verbo *wallpa-*, ‘formar’ o ‘crear’ (Anónimo 1951 [1586]: 47; GH 1952 [1608]: 174). Capac y Yupanqui se pueden identificar como títulos que, según Cerrón-Palomino, se originaron, por lo menos parcialmente, del puquina, la lengua ancestral de los incas (2013: 39, 118). Sin embargo, aunque Capac aparentemente se utilizaba como epíteto femenino en puquina (Cerrón-Palomino 2013: 116), ninguna coya u otra mujer noble del incario lo llevaba en su nombre, según puede verse en las crónicas.

En la tabla de los nombres de los incas, así como en la Tabla 2, se encuentran sintagmas del significado combinatorio, como *Yawar Waqaq*, ‘el que llora sangre’ o *Ataw Wallpa*, aparentemente ‘el que crea (trae) buena ventura [en la guerra]’. Volviendo a los dominios semánticos (Tabla 3), hay que mencionar por lo menos un antropónimo de los incas relacionado con el dominio de plantas; nos referimos a *Sayri*, ‘tabaco’ (GH 1952 [1608]: 81, 676), del nombre Sayri Tupa, uno de los incas del reino de Villcabamba. Acerca del dominio de pájaros cabe mencionar un nombre muy conocido: *Waman*, ‘halcón’ (también ‘guerrero’). *Waman*, como los nombres de otros animales culturalmente importantes —*Puma* y *Amaru*—, no se encuentra entre los antropónimos femeninos de la época prehispánica, pero tampoco es posible encontrar un nombre masculino que contenga Pillco o Tocto. Aquí se debe hacer referencia al estudio de Salomon y Grosboll (2009) sobre la onomástica indígena en Sisicaya (distrito de Huarochiri), en el cual se identificaron dos sistemas de nombramiento basados en el orden de nacimiento. De este modo, hay una lista con nombres ordinales para hombres y una lista paralela, con diferentes nombres, para mujeres.

Todo eso indica que, en el nombramiento de mujeres y hombres, por lo menos en el caso de la nobleza, se hacía una diferenciación rigurosa de elementos léxicos. Lo más enigmático es que esta diferenciación se mantenía no solo en los epítetos de poder o en los nombres de animales y plantas, en los cuales la diferencia a veces se puede explicar lógicamente (halcón como depredador se asociaba con guerrero, mientras que pillco era un pájaro bello y colorado), sino también en términos abstractos, como *t'it'u* o *wallpa*. Por lo tanto, a pesar de la ausencia de género como categoría gramatical en el quechua y el aimara, se observa que la diferenciación de género se mantenía en la antroponimia andina prehispánica. Está claro que la inclusión de más antropónimos del periodo incaico al análisis comparativo nos ayudará a entender mejor esta diferenciación y, en consecuencia, las actitudes hacia el género en la cultura andina prehispánica.

5. Conclusiones

Quisiera destacar los resultados más importantes de este trabajo, los cuales propongo como base y material para investigaciones posteriores.

Primero, los nombres de las coyas tienden a unirse en conjuntos de significado combinatorio. La semántica de los antropónimos no muestra la existencia de nombres genéricos, tal como ocurre con los apellidos. Al respecto, la evidencia muestra que una mujer noble desde su nacimiento era identificada por un conjunto compuesto mayormente de dos voces, y si se hacía coya, obtenía un nombre titular adicional. La combinación de dos elementos léxicos, ligados semánticamente, probablemente era una estrategia básica del nombramiento de mujeres en el periodo incaico.

Segundo, destaca un número delimitado de elementos onomásticos para nombrar a las mujeres de alta procedencia, la mayoría de los cuales pueden agruparse en varios dominios semánticos. El carácter de esos dominios indica que las fuentes del nombramiento de mujeres nobles se basaban en las características individuales, en el ambiente natural (plantas, alimentos, pájaros) y en las ocupaciones tradicionales (tejido). En el caso de las coyas, también hay que tener en cuenta la categoría de nombres-títulos femeninos, los cuales, además de Mama, incluían Ipa, Oello y, probablemente, Huaco. En comparación con los nombres de los incas, se revela que sus elementos se elegían de los dominios semánticos similares. Sin embargo, se observa que dentro de los mismos dominios existía una diferenciación de lexemas 'femeninos' y 'masculinos', cuyos principios todavía no son claros.

Finalmente, es preciso mencionar también el impacto que causaron la conquista española y la evangelización en las prácticas antroponímicas andinas. La ceremonia de bautismo obligaba a la persona indígena a recibir un nuevo

nombre “cristiano” (realmente europeo), pero no se insistía en que se quitara su nombre originario. En lugar de eso, los nombres indígenas gradualmente se reinterpretaban a la manera de los apellidos europeos y empezaban a funcionar de esa manera cuando los hijos heredaban el primer apellido de su padre y de su madre (Medinaceli 2003: 98). Al parecer, debido a este cambio en las prácticas es posible encontrar los antropónimos o los títulos masculinos en los apellidos de mujeres indígenas del periodo colonial temprano, como es el caso de doña Beatriz Yupanqui Coya, originaria del Cusco (Archivo Regional del Cusco, L. 20, 1568, 740r-v).

La preservación y la reinterpretación de los nombres indígenas después de la conquista es un tema de investigación ya trabajado por Medinaceli (2003) y Salomon y Grosboll (1986, 2009), pero el estudio de dichos procesos en el caso de la nobleza incaica puede darnos una nueva y muy valiosa perspectiva. De todas maneras, la antroponimia andina, su estado prehispánico y su evolución posterior merecen más atención por parte de historiadores, antropólogos y lingüistas.

REFERENCIAS CITADAS

- Academia Mayor de la Lengua Quechua del Cusco (AMLQC)
2005 *Diccionario Quechua-Español-Quechua / Qheswa-Español-Qheswa Simi Taqe*.
2ª edición. Cusco: Gobierno Regional.
- ANÓNIMO
1951 [1586] *Arte, y Vocabulario en la Lengua General del Perú llamada Quichua, y en la
lengua Española*. Lima: Instituto de Historia de la Facultad de Letras.
- ARCHIVO REGIONAL DEL CUSCO
1568 Protocolos notariales, escribano Antonio Sánchez. Legajo 20.
- ARRIAGA, Pablo José de
1621 *Extirpacion de la idolatria del Piru*. Lima: Gerónimo de Contreras.
- BERTONIO, Ludovico
1993 [1612] *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Transcripción del Instituto Radiofónico
de Promoción Aymara, Radio San Gabriel. La Paz: Radio San Gabriel.
1612 *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Juli: Francisco del Canto, Compañía de
Jesús.

- BETANZOS, Juan Diez de
2004 [1557] *Suma y narración de los Incas*. Edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Polifemo.
- BODENHORN, Barbara y Gabriele VOM BRUCK
2006 “Entangled in Histories”: An Introduction to the Anthropology of Names and Naming. En: Gabriele vom Bruck y Barbara Bodenhorn (eds.), *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge. Nueva York: Cambridge University Press, 1-30.
- CABELLO DE BALBOA, Miguel
1953 [1586] *Miscelánea Antártica: una historia del Perú antiguo*. Con prólogo, notas e índices a cargo del Instituto de Etnología. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CALVO PÉREZ, Julio
2009 *Nuevo Diccionario, Español-Quechua / Quechua-Español*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
1994 *Quechua sureño: diccionario unificado*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
2005 “La onomástica de los ceques: cuestiones etimológicas”. *Lexis* 29(2), 285-303.
2013 *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Fráncfort del Meno: Peter Lang.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
1880 [1553] *La crónica del Perú. Parte II*. Edición de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Manuel Ginés Hernández.
- COBO, Bernabé
1892 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo III. Notas y otras ilustraciones de Marcos Jiménez de la Espada. Sevilla: Imprenta de E. Rasco.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
2009 [1609] *Comentarios Reales de los Incas. Primera parte*. Edición digital. Lima: SCG.
2011 [1617] *Comentarios Reales de los Incas. Segunda parte: Historia general del Perú*. Edición digital. Lima: SCG.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
1607 *Gramática y Arte Nueva de la Lengua General de todo el Peru llamada Lengua Quichua o lengua del Inca*. Lima: Francisco del Canto.
1952 [1608] *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru llamada Lengua Quichua o del Inca*. Lima: Imprenta Santa María.
- GRASSERIE, Raoul de la
1894 *Langue Puquina: Textes Puquina. Contenus dans le Rituale seu Manuale peruanum de Geronimo de Ore [sic!], publié à Naples en 1607*. Leipzig: Köhler.

- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
2004 [1615] *El Primer Nueva Coronica e Buen Gobierno*. En: John V. Murra y Rolena Adorno (eds.), traducción de Jorge L. Urioste [1980], edición en línea de Rolena Adorno e Ivan Boserup. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.html>
- HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco
2002 *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- LIRA, Jorge A.
1982 *Diccionario Kkechuwa-Español*. 2ª edición. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- LUCCA, Manuel de
1983 *Diccionario Aymara-Castellano/Castellano-Aymara*. La Paz: Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara.
- MEDINACELI, Ximena
2003 ¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo *aymara*, *Sacaca, siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MOLINA, Cristóbal de
1916 [¿1575?] *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Anotaciones y concordancia por Horacio H. Urteaga. Noticias biográficas y bibliográficas por Carlos A. Romero. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca.
- MURÚA, Martín de
2008 [1616] *Historia general del Piru*. Facsimile de J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XIII 16. Los Ángeles: Getty Research Institute.
- OSSIO, Juan M.
2001 “Paralelismos entre las crónicas de Guaman Poma y Murúa”. En Francesca Cantú (ed.), *Guaman Poma y Blas Valera: Tradición andina e historia colonial*. Roma: Antonio Pellicani, pp. 63-84.
- PÉREZ BOCANEGRA, Juan
1631 *Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reino los santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, y Viático, Penitencia, Extrema Unción, y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*. Lima: Gerónimo de Contreras, Convento de Santo Domingo.
- ROSTWOROWSKI, María
1995 *La mujer en el Perú prehispánico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROWE, John H.
1946 “Inca Culture at the Time of the Spanish conquest”. En: Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 2. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 183-330.

SALOMON, Frank y Sue GROSBOLL

1986 "Names and Peoples in Incaic Quito: Retrieving Undocumented Historic Processes Through Anthroponymy and Statistics". *American Anthropologist* 88(2), 387-399.

2009 "Una visita a los hijos de Chaupi Ñamca en 1588: desigualdad de género, nombres indígenas y cambios demográficos en el centro de los Andes posincas". En: Frank Salomon, Jane Feltham y Sue Grosboll (eds.), *La revisita de Sisicaya, 1588: Huarochirí veinte años antes de "Dioses y Hombres"*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 17-55.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de

1879 [s.f.] "Relación de antigüedades de este reino del Pirú". En: *Tres relaciones de las antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello, 229-328.

SANTO TOMÁS, Domingo de

1560a *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú llamada quichua*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba.

1560b *Gramática o Arte de la lengua general del Perú llamada quichua*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

2007 [1572] *The History of the Incas*. Traducción y edición de Brian S. Bauer y Vania Smith. Introducción de Brian S. Bauer y Jean-Jacques Decoster. Austin: University of Texas Press.

SILVERBLATT, Irene

2002 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

SZEMIŃSKI, Jan

2016 *De las vidas del Inqa Manqu Qhapaq*. 2ª edición. Arequipa: Ediciones El Lector.

ZUIDEMA, R. Tom

1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill.

Tabla 1. Sucesión de los incas

	Pedro Cieza de León (1553)	Juan Diez de Betanzos (1557)	Pedro Sarmiento de Gamboa (1572)
Hermanos Ayar	Ayar Uchu, Ayar Cachi Asauca, Ayar Manco (3)	Ayarcache, Ayaroché, Ayarauca, Ayarmango (4)	Ayar Cachi, Ayar Uchú, Ayar Auca, Manco Capac (4)
1	Manco Capac	Mango Capac	Manco Capac
2	Sinchi Roca Inca	Cincheroca	Sinchi Rocca
3	Lloque Yupanqui	Lloque Yupangue	Lloqui Yupanqui
4	Mayta Capac	Capac Yupangue	Mayta Capac
5	Capac Yupanqui	Mayta Capac	Capac Yupanqui
6	Inca Roca Inca	Yngaroca Ynga	Inca Rocca Inca
7	Inca Yupanqui	Yaguar Guaca Ynga Yupangue	Yahuar Huacca (Titu Cusi Hualpa)
8	Viracocha Inca	Viracocha Ynga	Viracocha Inca (Hatun Tupac Inca)
9	Inca Yupanqui	Ynga Yupangue Pachacuti Ynga	Pachacuti Inca Yupanqui
10	Tupac Inca Yupanqui	Topa Ynga Yupangue	Tupac Inca
11	Guayna Capac	Guayna Capac	Huayna Capac
12	Guascar	Guascar	Huascar (Tupac Cusi Hualpa)

Inca Garcilaso de la Vega (1609)	Felipe Guaman Poma de Ayala (1615)	Martín de Murúa (1616)
Ayar Cachi, Ayar Uchu, Ayar Sauca, Manco Capac (4)	Vana Cauri Ynga, Cusco Vanca Ynga, Tupa Ayar Cachi, Mango Capac (4)	Ayarcache, Ayarhuchu, Ayarauca, Manco Capac (4)
Manco Cápac	Mango Capac	Manco Capac
Sinchi Roca	Cinchi Roca	Sinchi Roca
Lloque Yupanqui	Lloqui Yupanqui	Lloque Yupangui
Mayta Capac	Mayta Capac	Maita Capac
Capac Yupanqui	Capac Yupanqui	Capac Yupanqui
Inca Roca	Inga Roca	Ynga Roca
Yahuar Huacac	Yauar Huacac	Yahuar Huacac
Inca Viracocha	Vira Cocha Ynga	Viracocha Ynga
Pachacutec Inca Yupanqui (Titu Manco Capac)	Pachacuti Ynga Yupanqui	Ynga Yupanqui
Tupac Inca Yupanqui	Topa Ynga Yupanqui	Tupa Ynga Yupanqui
Huayna Capac	Guayna Capac	Huayna Capac
Huascar (Inti Cusi Huallpa)	Guascar Ynga (Topa Cuci Hualpa)	Huascar Ynga (Topacusi Hualpa)

Tabla 2. Sucesión de las coyas

	Pedro Cieza de León (1553)	Juan Diez de Betanzos (1557)	Pedro Sarmiento de Gamboa (1572)
Hermanas	Mama Huaco, Mama Cora, Mama Rahua (3)	Mamaguaco, Cura, Raguaoclo, Mama Oclo (4)	Mama Oclo, Mama Huaco, Mama Ipacura / Mama Cura, Mama Rahua (4)
1		Mama Oclo (?)	Mama Oclo
2		Mamacoca	Mama Cuca
3			Mama Cava
4	Mama Cahua Pata		Mama Taucaray
5			Curihilpay
6			Mama Micay
7			Mama Chicya
8	Runtu Caya		Mama Runtucaya
9			Mama Anahuarqui
10	Mama Oclo	Mama Oclo	Mama Oclo
11	Chimbo Oclo	Ragua Oclo, Tocto Oclo	Cusi Rimay Coya, Araua Oclo
12		Chuquihuipa (Chuqui Chuipa, Suquisuipa)	Chucuy Huypa

Inca Garcilaso de la Vega (1609)	Felipe Guaman Poma de Ayala (1615)	Martín de Murúa (1616)
	Tupa Huaco, Mama Cora, Curi Oclo, Ipa Huaco (4)	Mama Huaco, Mamacora, Mama Oclo, Mamatahua (4)
Mama Oclo Huaco	Mama Huaco	Mama Huaco / Mama Oclo
Mama Cora / Mama Oclo	Chinbo Urma	Mama Coca, Chimpo Coya
Mama Cava	Mama Cora Oclo	Mama Cura (Anachuarque)
Mama Cuca	Chinbo Mama Yachi Urma	Chimpo Urma (Mama Yacche)
Mama Curiyllpay	Chinbo [Ucllo] Mama Caua	Chimpo Oclo (Mama Cahua)
Mama Micay	Cuci Chinbo Mama Micay	Cusi Chimpo (Mama Micay)
Mama Chicya	Ipa Huaco Mama Machi	Ipahuaco (Mama Chiquia)
Mama Runtu	Mama Yunto Cayan	Mama Yunto Caya
Anahuarque, Chimpu Oclo	Mama Ana Varque	Mama Anahuarque Coya (Hipa Huaco)
Mama Oclo	Mama Oclo	Mama Oclo (Tocta Cuca)
Pillcu Huaco, Rahua Oclo, Mama Runtu	Rava Oclo	Mama Cusirimay, Rahua Oclo (Pilco Huaco)
	Chuqui Llanto	Chuqui Huipa (Chuquillanto, Mama Huarca)

La reconquista del Consejo de Indias: encomenderos del Perú, mujeres poderosas y el origen de las Nuevas Leyes de 1542

Adrián Masters

Eberhard Karls Universität Tübingen
Deutsche Forschungsgemeinschaft, Sonderforschungsbereich 923:
Bedrohte Ordnungen
adrianmmasters@gmail.com
grhaimovich@al.uw.edu.pl

Resumen

Las Nuevas Leyes de Indias (1542) figuran entre los textos legales más importantes en la historia del Imperio español. Estas intentaron reformar el gobierno de Indias y proteger a los indios como vasallos de la Corona, lo cual causó controversia y violencia en la época, así como un profundo interés historiográfico hoy en día. Los investigadores han visto el proceso de su elaboración como piedra miliar en la historia indiana, pero ¿qué factores sociales motivaron que el emperador Carlos V las promulgara? Para muchos historiadores dominicos, católicos y otros, el célebre fray Bartolomé de Las Casas fue casi el único protagonista, pues

empleó su enérgica retórica para estimular la reforma. Para otros, Las Casas fue un mero pretexto para la *Realpolitik* del emperador, quien buscaba extender su mando absolutista entre los conquistadores indóciles. Este artículo, mediante dos nuevos documentos de la Real Biblioteca del Escorial y sobre la base de diversos pleitos del Archivo de las Indias, discrepa de ambos puntos de vista y reconstruye una nueva cronología para la promulgación de las Nuevas Leyes, a la vez que saca a la luz nuevos agentes involucrados en el proceso de promulgación de estas leyes fundamentales —ello incluye a pujantes conquistadores peruanos y a mujeres cortesanas poderosas—. Este trabajo concluye que la investigación realizada por el Emperador al Consejo, que transformó decisivamente las Nuevas Leyes, era una medida en contra de un golpe de Estado secreto y que no surgió inicialmente de los esfuerzos de Las Casas ni de la *Realpolitik* imperial. Por último, se transcriben los dos textos escorialenses.

Abstract

The New Laws of the Indies (1542) are among the most important legal texts in the history of the Spanish Empire. They aimed to reform Indies government and protect the Crown's Indian vassals, inspiring controversy and violence at the time, and keen historical interest today. Scholars have viewed the process of their creation as a historical milestone. But which social forces prompted Emperor Charles V to issue them? For many Dominican, Catholic, and other historians, the celebrated Friar Bartolomé de Las Casas was virtually the sole protagonist, managing to use his powerful Christian rhetoric to galvanize reform. For others, Las Casas merely provided a *Realpolitik* pretext for the Emperor to extend his absolutist over the rebellious conquistadors. This article, using two new documents from the Royal Library of the Escorial and a series of court cases from the Archive of the Indies, complicates both views, reconstructing an alternate timeline for the New Laws' promulgation and revealing new agents in the making of these seminal laws — including powerful Peruvian conquistadors and influential women in the court. It concludes that the Emperor's investigation of the Council, which crucially shaped the New Laws, was primarily a measure against a secret coup, and initially was neither primarily inspired by Las Casas nor by *Realpolitik*. Lastly, it transcribes the two Escorial documents.

Las Nuevas Leyes de 1542 ocupan un puesto central en las historiografías de las Américas, de España y de la expansión global de Europa. Buscaban imponer límites a futuras conquistas, prevenir que los españoles esclavizaran a los indios y, sobre todo, debilitar las encomiendas de labor indígena, dividiendo

las más grandes e impidiendo su fácil traspaso a herederos. Asimismo, instauraron un virrey y una audiencia en Lima, para el Perú, y otra audiencia en Guatemala. Además, en la sección menos analizada por los historiadores, fijaron las primeras reglas escritas para la conducta de los oficiales del Consejo de Indias. Prohibieron conexiones ilícitas entre ministros y otros vasallos bajo pena de destierro, vedaron intercesiones de ministros a favor de terceros y especificaron horarios y procedimientos de votación¹.

Muchos autores han señalado que las Leyes son el conjunto legal más importante de la historia del Nuevo Mundo hispánico, debido a sus reformas profundas del gobierno local de Indias². Varios enfatizan su importancia para el bienestar de los indios e incluso las consideran un excepcional logro moral sobre la incipiente ética capitalista de la época³. Para algunos otros, la misma honra de los Habsburgo y de la nación española estaba en tela de juicio⁴. Dada la importancia historiográfica de las Leyes, no sorprende que el mismo proceso de su confección haya sido también elogiado como fundamental (Zavala 1935: 423)⁵.

Pero ¿cuáles fueron el espíritu y las circunstancias que impulsaron su creación? Establecer estos motivos no es una antigualla. Muchas evaluaciones

1 Biblioteca Nacional de España, Mss. 3035, 4r-15v.

2 En las palabras de Nancy van Deusen: «la promulgación de las Nuevas Leyes [...] fue considerada un punto de inflexión» en su época, y más recientemente ha sido «considerado un momento decisivo en la historia colonial temprana de América española y de España» (2015: 7 y 222). Al respecto, véase también Raup Wagner y Rand Parish (1967: 114). Según Antonio Ybot León, marcaban «un redondo y trascendental cambio en la dirección organizadora de Indias» (1948: 431). Por su parte, Alvaro Huerga las describe como «un documento de capitalísimo valor y de enorme resonancia» (1998: 201).

3 Lewis Hanke enfatizó, en 1949, que «no hubo ordenanza española promulgada para el gobierno de los indios más importante que las Nuevas Leyes» (1959 [1949]: 92). Juan Friede ha subrayado que «[the] articles relating to Indian policy in the New Laws of 1542 marked the culmination of the Indianist movement in general» (1971: 168). Según Bernard Lavallé, marcaron el momento en que se dio «la toma de conciencia en España de lo que sucedía en las Indias» (2009 [2007]: 148). Entretanto, Carmelo Viñas y Mey considera que reflejaban la llegada de un «momento álgido, la manifestación palpitante...del *alumbramiento* de lo social» (su énfasis), un breve instante en el que triunfaba una «concepción espiritualizada de la economía» (1943: 219).

4 Juan Pérez de Tudela denomina a las Leyes como «un triunfo y un timbre de gloria del último emperador de Occidente» (1958: 509). Alvaro Huerga va más allá y dice que «en la historia de la colonización del Nuevo Mundo esas leyes son piedras miliareas luminosas, que no tienen par en ningún otro país colonizador» (1998: 191). Hidefují Sameda también las describe como «tan humanas que no encontraremos otras semejantes en toda la historia colonial del mundo» (2005: 47). Algunos historiadores las han calificado como «el orgullo y la humillación de España». Orgullo, por su promulgación, y humillación, por la violenta respuesta y las contrarreformas que inspiraron posteriormente (Pérez de Tudela 1958: 465).

5 Alonso Getino calificó su «elaboración, promulgación y efímera vigencia» como «uno de los más sugestivos y fecundos episodios de la historia del Derecho indiano» (1945: 265). Y para Manuel Lucena, marcaban «un hito trascendente en el proceso crítico, autocrítico mejor, de la colonización española en América Latina», productos de corrientes éticas, morales, y religiosas que dieron luz a «las Leyes Nuevas, exponente máximo del deseo reformista» (1984: 163).

historiográficas sobre la estructura y los méritos de España, las Indias y algunas de sus más célebres figuras giran en torno a esta pregunta. Entre los personajes implicados en esta creación hay pocos tan destacados como fray Bartolomé de Las Casas. Para un gran número de historiadores dominicos, este fue el principal responsable de engendrar las reformas imperiales⁶. Muchos investigadores católicos comparten esta visión del rol protagónico de Las Casas⁷ y concuerdan con ello un sinnúmero de eminentes historiadores críticos⁸.

Pero ya a mediados del siglo XX algunos investigadores empezaron a resistirse explícitamente a esta visión de Las Casas como único impulsor importante de las Nuevas Leyes (Losada 1970: 185). Subrayan ante todo la *Realpolitik* del emperador Carlos V, quien buscaba imponer su absolutismo ante el pernicioso poder encomendero⁹. Esta visión de las Leyes como garrotazo antifeudal ha cobrado popularidad entre algunos eminentes historiadores¹⁰. Por último, hay quienes matizan las dos perspectivas¹¹; sin embargo, aún predomina la lascasiana (Someda 2005: 47).

-
- 6 Como comenta Isacio Pérez Fernández, cuando Las Casas presentó sus quejas ante el emperador Carlos V a inicios de 1542, «el resultado fue el mandato de que se redacten las famosísimas Leyes Nuevas de Indias, atendiendo a sus informes y orientación, y la visita de inspección y reforma del personal del más alto organismo indiano: el Consejo Real y Supremo de las Indias» (1984c: 34). Véase también Brennan (1966: 36-37), Iannarone (1992: 194-197) y André-Vincent (1975: 60). Cabe subrayar que existe un fuerte contingente de autores dominicos que buscaron elogiar a Las Casas para subrayar los méritos de la orden (ignorando, por supuesto, la existencia de muchos dominicos antirreformistas). En las palabras de Reginaldo Iannarone: «la verdadera honra de España son Las Casas, los otros dominicanos, y los otros misioneros [...] no los conquistadores» (1992: 196).
- 7 Las Casas (1995: 16), MacNutt (1909: 204), Orhant (1991: 77), Meier y Langenhorst (1992: 95); Eggensperger y Engel (1991: 85), Kamen (1997: 30) y Sullivan (1995: 6).
- 8 Brading (1998 [1991]: 65-67), Clayton (2012: 217), Dahms (1993: 23), Dougnac Rodríguez (1994: 349), Dumont (1995: 104-105), Greenleaf (1961: 31), González González (1978: 165-177), Huerga (1998: 191), Giménez Fernández (1988 [1962]: xxii-xxxiii), Kamen (1997: 30), Lavallé (2009 [2007]: 134, 148, 154), Pérez de Tudela (1958: 482-483), Ramos Pérez (1967: 876), Ybot León (1948: 431) y Zavala (1935: 424).
- 9 Simpson (1955: 522), Simpson (1970: 146-147) y Friede (1971: 128-130).
- 10 Por ejemplo, dice Lesley Byrd Simpson que «the Crown was powerfully interested in suppressing the private encomienda, and Las Casas was an exceedingly useful front for its interests, and certainly an innocent one» (1955: 522). James Lockhart declara, de manera similar, que «The Spanish crown promulgated the New Laws [...] somewhat affected by humanitarian agitation, but with the principal purpose of hindering the rise of a powerful aristocracy in the colonies» (1994 [1968]: 5); ver también Martínez (2004: 487). Otros señalan un balance entre Las Casas y las políticas anti-encomenderas; véase, por ejemplo, Viñas y Mey (1943: 224), Vickery (2006 [1989]: 130) y Pérez de Tudela (1963: 59).
- 11 Otros señalan un balance entre Las Casas y las políticas anti-encomenderas; véase, por ejemplo, Viñas y Mey (1943: 224); Vickery ([1989] 2006: 130); Pérez de Tudela (1963: 59).

El misterio clave de la visita de 1542

Debido al interés de los investigadores en el espíritu de las secciones de las Leyes más controversiales —en particular, los capítulos sobre la encomienda— casi todos han ignorado otra gran sección, en la cual la Corona especifica y delinea por primera vez las reglas del Real y Supremo Consejo de Indias que, pese a haber sido instaurado en 1524, no tenía ordenanzas escritas. Estas normas surgieron gracias a una importante investigación imperial o *visita* del Consejo en 1542. Como dijo Manuel Lucena: «Las Leyes Nuevas, [y] la visita al Consejo [...] están íntimamente entrelazadas» (1984: 163). Pero esta inspección y la reforma del Consejo que produjo han sido tratadas con muchísimo menos interés que la otra etapa clave, la Junta de Valladolid de 1542, cuyos integrantes —incluyendo a Las Casas— debatieron y reformaron la encomienda y el gobierno de Indias en general.

Muchos le dan crédito al esclarecido dominico no solamente como el impulsor de las Leyes, sino también de la visita. Isacio Pérez encabeza este partido historiográfico mayoritario, al cual denomino la «Tesis Lascasiana». Al respecto, señala que Las Casas imputó corrupción a algunos consejeros, lo cual desencadenó la investigación y, por ende, las Leyes (MacLachlan (1991[1988]: 58). En iguales o muy similares términos lo plantean brevemente muchos otros¹². Con mayor especificidad que los demás, Manuel Giménez Fernández sugiere que Las Casas «expuso extensamente la terrible corrupción de la Administración de las Indias, con lo que irritado el engañado Carlos dispuso la visita» (1988 [1962]: xxiii)¹³.

Pérez, experto en los documentos lascasianos, siguió a Giménez Fernández e inclusive sugirió que fue entre fines de 1541 e inicios de 1542 que Las Casas denunció esta corrupción. Pero aparentemente ambas declaraciones son infundadas, pues se basan en un documento que parece no existir.¹⁴ Así pues, el rol del famoso dominico en el origen de la visita del 1542 sigue siendo un misterio. Por esto, Álvaro Huerga ha cuestionado la insistencia de Pérez respecto a que Las Casas fue singularmente responsable por la visita. Dudó «¿Son verdades o son oropeles?»¹⁵.

12 Pérez Fernández (1984: 34c), Orhant (1991: 77), Eggensperger y Engel (1991: 85), Neumann (1990: 178), Lavallé (2009 [2007]: 144), Iannarone (1992: 194), Manzano Manzano (1948: 102-104), Martínez Millán (2000: 235 y 404), Losada (1970: 102-104), Dougnac Rodríguez (1994: 349), MacLachlan (1991 [1988]: 58), Raup Wagner y Rand Parish (1967: 108-111) y Hanke y Giménez Fernández (1954: 69).

13 Giménez Fernández (1988 [1962]: xxiii); González González (1978: 165-177).

14 El documento que cita Pérez Fernández resulta ser puramente especulativo. En su *Cronología*, él deja al lado de un supuesto «Documento 120» un signo de interrogación y califica su existencia como «conjetura», pero no por aquello deja de afirmar, sin ninguna base documental, que a inicios de 1542 «sabemos que el Padre Las Casas denunció a determinados miembros del Consejo de Indias» (1984b: 150 y 295).

15 Álvaro Huerga (1998: 201, nota de pie 38). Incluso Pedro Borges, ordinariamente un partidario de la Tesis Lascasiana, duda de si Carlos V ya tenía planes de efectuar la visita (1990: 191).

Existen otras teorías sobre el origen de la visita. Ernst Schäfer, el gran experto de la historia del Consejo, propuso que se debía no solo a las quejas de Las Casas sino a otros factores adicionales: memoriales sobre malos tratos de indios, la guerra civil peruana y una nefasta red de escondidas conexiones sociales entre las dinastías de conquistadores peruleros de los Pizarro y los Almagro con algunos ministros (Schäfer 2003 [1935] 77-78). Podríamos denominar a este argumento como la «Tesis Peruana»¹⁶.

Lo seguro es que, durante décadas, los debates sobre el origen de la visita y la elaboración de las Leyes han sufrido una falta de evidencia concreta¹⁷. En gran parte, esto se debe a que, como observó Schäfer, ni la visita ni sus conclusiones «se han hallado jamás» (Schäfer 2003 [1935]: 79). Según un inventario de 1567, que se encuentra en la British Library, las sentencias que resultaron de la visita se encontraban en el Archivo de Simancas¹⁸. Este texto no nos proporciona más información y, según se sabe, ningún historiador ha logrado encontrar ni la visita ni los cargos. Por esto, la cuestión de los orígenes precisos de las Leyes no ha avanzado por mucho tiempo.

El misterio de la visita va todavía más allá. A pesar de que las Leyes han sido entendidas por muchos historiadores como un hito en la legislación indigenista, en realidad no eran tan nuevas; otros decretos ya habían promulgado una gran parte de sus contenidos¹⁹. En otros sentidos sí eran novedosas, pero por dos razones diferentes. La primera era el peculiar deseo de la Corona de divulgar e implementar sus contenidos en todas las Indias, con una intensidad mucho mayor que antes. La segunda era la creación de nuevas normas para el Consejo de Indias. Por eso sigue siendo relevante la pregunta que Schäfer lanzó en 1936: «¿Por qué esta medida extraña, y en tiempos tan movidos?» (Schäfer 2003 [1935]: 77).

En las siguientes páginas presentaré algunas respuestas incompletas que nos ayudarán a entender el espíritu de las Leyes, a identificar a varios protagonistas involucrados — y que actualmente pasan casi o totalmente desapercibidos— y a evaluar con más exactitud la actuación de Las Casas en el proceso. Empiezo con un breve recorrido de los eventos en el Perú que muy probablemente inspiraron

16 Véase, por ejemplo, a Acosta (2005: 132). Frente a la propuesta de Schäfer, acusó Pérez que «estaba muy flojo en lo tocante a las intervenciones del Padre Las Casas» (1984b: 572).

17 Hace más de un siglo que Francis Augustus MacNutt notó la falta de «direct evidence» (1909: 209). Manuel Lucena ha declarado, asimismo, que faltan documentos (1984: 185). De igual forma, Daniel Castro sugiere que «es difícil evaluar el alcance de su participación» (2007: 114). Ya en 1949 Lewis Hanke declare: «no dogmatic conclusions should be drawn with respect to the passage and modification of the New Laws [...] the necessary documents are not available» (1959 [1949]: 102).

18 British Library, Add Ms. 28434, 142r.

19 Como señala Lesley Byrd Simpson, en cuanto al tratamiento de los indios «había muy poco en las Leyes Nuevas que no hubiera sido ya proyectado y establecido» anteriormente (1970: 150).

la visita en 1541. Luego comparo las cronologías encontradas de las Tesis Lascasiana y la Tesis Peruana, y demuestro, sobre la base de dos documentos de la Biblioteca Real del Escorial y un conjunto de pugnas relacionadas, que es muy probable que Las Casas no haya llegado a ser actor clave en el proceso de la elaboración de las Leyes hasta su segunda fase, en la primavera de 1542. Estos resultados no apuntan al dominico como héroe casi solitario ni tampoco a un monarca en búsqueda de un simple pretexto para extender su absolutismo. Sugieren, más bien, que la Corona se enteró de un legítimo intento de golpe de Estado llevado a cabo por algunos conquistadores en el seno del gobierno imperial, a lo cual respondió abriéndoles las puertas a los famosos esfuerzos de Las Casas y sus aliados. Además, estos documentos revelan el protagonismo de varias mujeres poderosas en la corte, cuyos roles habían sido ocultados por siglos de historiografía. Por último, transcribo los textos escurialenses para una mejor difusión de sus contenidos.

«Tiempos tan movidos»: pleitos de conquistadores y el contexto de los textos escurialenses

Los textos escurialenses nos hablan, pues, de un intento de varios encomenderos por «conquistar» el Consejo, y de su «reconquista» por parte de un bando de ministros reales. Para entender el contenido y el contexto de los textos escurialenses, será necesario ubicarnos en el Perú de la década de 1530. Ahí, dos veteranos de las conquistas de la Tierra Firme, dirigidas por el capitán Pedrarias Dávila, liderarían la conquista del Perú. El extremeño Francisco Pizarro y el manchego Diego Maldonado pactaron a mediados de la década de 1520 para llevar a cabo la conquista de las tierras al sureste de Panamá. Pronto, la expedición de Pizarro se encontró paralizada en un río en la costa sureña y Almagro regresó a buscar ayuda sin éxito (Castro Arenas 2008: 90-98). Ya en 1531, Almagro había empezado a organizar una segunda expedición. Al año siguiente, los hombres de Pizarro se enfrentaron a Atahualpa —uno de los incas aspirantes al mando del Imperio del Tahuantinsuyo—, a quien le robaron grandes tesoros luego de masacrar a su corte y ejército.

Almagro, apenas retornado del norte, rescató a Pizarro y a sus hombres de una espeluznante emboscada inca en Vilcaconga. No obstante, Pizarro pronto obtuvo el título de gobernador y paulatinamente logró marginalizar a su socio, a quien le negó el millonario tesoro inca de Cajamarca y un puesto en el gobierno del Cusco en 1534. El manchego, quien había conseguido el título real de adelantado, buscó mayores fortunas en sus infructuosas hazañas en Chile. Al volver derrotado al Cusco, Almagro descubrió a Francisco Pizarro y a su hermano Hernando asediados por los incas y los salvó de nuevo a mediados de 1537 (Lockhart 1972: 6-15).

Los Pizarro y los Almagro, hombres de bajo estatus, pero alentados por sus conquistas millonarias y sus sueños de controlar el Perú, miraron a la corte real como el vehículo de su ventaja. Con tesoros y logros en el campo de batalla podrían aspirar a la grandeza en España. Ya en 1535, los indianos formulaban planes para corromper la mayor parte del Consejo y, con ello, adquirir su merecida grandeza.

Todo aquello giraría en torno a la formación de lazos de parentesco entre los conquistadores y algunos ministros claves. El plan del Adelantado Almagro de cooptar al Consejo habría emergido, a más tardar, en el verano de 1535. El 18 de junio de ese año concretó el primer paso formal. Apareció ante un notario en el Cusco para empoderar al famoso capitán Gonzalo Hernández de Oviedo, al capitán Juan de Espinosa, al conquistador Cristóbal de Mena y a un tal Juan de Téllez para «que puedan casar e desposar a don Diego de Almagro mi hijo con doña Elvira de Loaysa» (Library of Congress 1936: 22). De este modo, el hijo, cuya madre era indígena panameña, se casaría con la hija de un padre regidor y una madre hidalga de Ciudad Real (Himmerich y Valencia 1996 [1991]: 68).

En un documento separado de junio 1535, el Adelantado empoderó a los mismos agentes para conseguir para su hijo un mayorazgo en España (Library of Congress 1936: 24). Su fiel amigo Rodrigo Orgoños financiaría el pago del mayorazgo y de la dote con un préstamo de 40 000 ducados, deuda que Almagro sufragaría durante dos años, gracias al oro peruano que llevaban sus agentes —20 000 pesos de oro y 2000 marcos de plata—, lo cual se escondería en el Monasterio de las Cuevas de Sevilla (Library of Congress 1932, 18-19).

Si todo esto parecía legal, en realidad el Adelantado buscaba llevar a cabo un negocio verdaderamente turbio. El 4 de julio de 1535, le entregó a su agente, el capitán Juan de Espinosa, una cuidadosa instrucción. Explicaba que, mientras Espinosa favorecería el matrimonio entre el joven Diego y doña Elvira, también usaría 40 000 ducados para cohechar a los más poderosos ministros del Consejo de Indias. Ante todo, entablaría una estrecha amistad con el presidente cardenal García de Loaysa y con el doctor Diego Beltrán —los dos más poderosos del Consejo—. Luego debería hacer amistades más allá del Consejo, incluso con el mismo secretario del emperador, el venal don Francisco de los Cobos. Además, buscaría acercarse a «algunos señores grandes del reino, mostrándoles algunas ropas y joyas [...] ofreciendo de mi parte todo aprovechamiento para sus servidores y criados»²⁰.

El Adelantado no logró inmediatamente su deseo de usurpar el Consejo, pero avanzó en los siguientes meses y años con algunos resultados. El 20 de julio de 1537, le escribió de nuevo desde Mohína, cerca del Cusco, a un agente anónimo (muy probablemente Espinosa) sobre su plan de sobornar al presidente Loaysa²¹.

20 AGI, Escribanía, 1007B, «Orgoños con sus herederos», 372r-373v.

21 AGI, Escribanía 1006B 246r.

Almagro temía que los «negocios» entre su agente y el presidente fueran por mal camino, pues no había recibido noticias sobre los dineros y todo parecía colapsar.

Pero algunos meses después, la fortuna de Almagro sufrió un giro inesperado. El 18 de noviembre de 1537 mandó otra carta a su agente desde Lima y mencionó algunos acuerdos logrados con el presidente y el ministro licenciado Juan Suárez de Carvajal, quien desde 1539 fue obispo de Lugo. Por causas misteriosas, el matrimonio entre don Diego el Mozo y doña Elvira no se concretó. No obstante, Espinosa había asegurado un premio mucho más grande: una unión entre el joven y la hija del obispo, doña Natalia de Carvajal. El Adelantado dio las gracias a su agente por haberse hecho «deudo con el señor licenciado» y expresó que este cambio había «sido tan a mi voluntad y contentamiento como si lo tomara con el duque o infanta». En su carta, Almagro no dejó dudas de que el «arquitecto» del matrimonio había sido el mismo presidente Loaysa²².

A partir de algunos interrogatorios de un juicio posterior a estos eventos, se sabe que esta unión entre consejeros y encomenderos estaba por sellarse. El 27 de febrero de 1538, Espinosa había conseguido para el hijo del Adelantado un muy valioso mayorazgo en Jerez de la Frontera, con una renta de 393 750 maravedíes. Este feudo serviría como un depósito para asegurar el matrimonio. El Adelantado dijo —y no era ninguna exageración—: «se gana mucho en ello»²³.

A inicios de 1538, el golpe almagrista estaba casi consumado. Para su desgracia, no era el único conquistador que granjeaba amistades en el Consejo. Aunque no tenemos datos muy específicos, algunos documentos posteriores revelan que, incluso antes de que el consejero Suárez de Carvajal lograra establecer una conexión con el Adelantado, ya el obispo y otros ministros la buscaban con los Pizarro. En los primeros años de la conquista del Perú, sus hermanos menores Yllán Suárez de Carvajal y Benito Suárez de Carvajal se habían hecho deudos de don Francisco. Además de tener una envidiable conexión con un consejero del rey, Yllán era factor real, encargado desde 1534 de supervisar las gestiones financieras de los Pizarro, por lo cual los conquistadores también hubieran deseado cultivar su amistad (Varón Gabai 1997: 50-51)²⁴.

El licenciado Suárez de Carvajal no era el único con lazos con indios del Perú. Los hijos legítimos del doctor Beltrán —Antonio Beltrán y Bernardino de Mella— también habían llegado al Perú después de la conquista. Como gobernador, don Francisco no dudó en darles algunas de las mejores encomiendas del Perú²⁵.

22 Esto se confirma en Escribanía 1006B, 247v, en un interrogatorio sin fecha escrito alrededor de 1547, y en Herrera y Tordesillas (1615: Década V, Libro VII, 213).

23 AGI, Escribanía 1006B, 247v.

24 Véase también AGI, Lima 565, L.1,192r, y L.2, 12r.

25 AGI, Escribanía 1007B, cxxi recto y clxxx recto, 17 junio 1540.

En 1538, todo aquello parecía ser un secreto de algunos pocos²⁶. Pero estos lazos entre indios y ministros no permanecerían ocultos por mucho tiempo. Tampoco perduraría la concordia entre Almagro y los Pizarro. Según el cronista Pedro Cieza de León, ya en 1532 Almagro empezaba a sospechar que sus socios extremeños maquinaban su exclusión (Varón Gabai 1997, 17-18, 47, 70-75). Esta desconfianza finalmente estalló después de que Almagro se jactara de ser gobernador del Cusco luego de rescatar a los Pizarro en 1537, ambición que causó un enfrentamiento directo entre los bandos rivales.

Una avalancha de desgracias se deslizó sobre los Andes. Almagro mandó arrestar a Hernando Pizarro, y este, liberado por su hermano don Francisco, intentó retomar el Cusco. Ya ninguno buscaba soluciones formales, sino guerra abierta. Pizarro y Almagro se enfrentaron en las afueras de la ciudad en la batalla de Salinas. El extremeño triunfó y su hermano Hernando mandó ejecutar a Almagro en julio 1538, tras un juicio altamente irregular²⁷.

Los conquistadores habían estado en la cumbre de su poder y fama a inicios de 1538, pero la batalla de Salinas y la ejecución de Almagro repentinamente los sumergió en la infamia en la corte. El 15 de diciembre de 1538, el obispo de Panamá mandó un reporte sobre este hecho al Consejo²⁸. Durante 1539 y 1540, esta instancia recibía regularmente noticias no solo de cientos de muertos en las batallas entre pizarristas y almagristas, sino también memoriales en los que se alegaba fraude a niveles insólitos. Por ejemplo, el 13 de setiembre de 1540, los ministros le informaron al emperador que algunos conquistadores-gobernadores, incluyendo los Pizarro y la familia alemana de los Belzares en Venezuela, habían cometido «fraudes [...] que suman doscientos mil ducados»²⁹.

Mientras estas noticias llegaban a la corte, una serie de escandalosos juicios empezaron a multiplicarse en el Perú. Los almagristas, ahora liderados por don Diego el Mozo, alistaban un gran litigio en contra de los Pizarro. A inicios de 1539, Hernando ya iba de camino a la península, llevando consigo el oro peruano de la quinta real y un *dossier* de testimonios en su defensa³⁰. El 20 de diciembre de 1539 (a más tardar), el fiscal del Consejo ya alistaba el juicio contra los Pizarro por ejecutar a Almagro y despojarlo de sus bienes (Medina 1889: Doc. LIX, 324-325).

El fiscal reforzaba su juicio en contra de los Pizarro gracias, en gran parte, a las informaciones que le proporcionaban los almagristas. Un agente de don Diego Almagro el Mozo estaba en Madrid el 9 de abril de 1540 y el 17 le entregó al

26 AGI, Patronato 294, N.4, 40v y AGI, Escribanía 1007B, cxxir.

27 AGI, Patronato 194, R.45, 1r, AGI, Patronato 192, N.1, R.15. Véase también Varón Gabai y Jacobs (1987: 657-695).

28 AGI Patronato 194, R.45.

29 AGI, Indiferente 737, N.48b.

30 AGI, Patronato 90B, N.2, R.9, 6 julio 1539

Consejo un escandaloso texto en el que se acusaba a los Pizarro de «crueldades e inhumanidades» que superaban las más pavorosas «historias antiguas». Los Pizarro reinaban con «poderío absoluto», robando millones de pesos, asesinando a más de ochocientos cristianos y a cien mil indios, desentrañando prisioneros y cometiendo «grandes estupros e incestos, adulterios y corrompimientos de mujeres vírgenes y casadas»³¹. El 14 de mayo de ese mismo año encarcelaron a Hernando y el 14 de octubre el fiscal ya tenía al emperador al tanto de la crisis³².

El agente de Almagro el Mozo entendía que ya no tenía apoyo en el Consejo. Las alianzas con el presidente Loaysa y el ministro Beltrán habían llegado a su fin con la inesperada defunción de doña Natalia. Como don Francisco les había otorgado privilegios a los familiares de ambos ministros, estos últimos ya se encontraban en el bando pizarrista. El agente almagrista sospechaba que el caso estaba perdido con aquellos jueces que presidían el caso. Fue así que empezó a reunir argumentos para invalidar el voto del ministro Beltrán. El 31 de mayo de 1540 alegó que este tenía «gran afición, amor, y amistad» a los Pizarro³³. Don Francisco les había dado encomiendas a los hijos de Beltrán, Antonio y Bernardino, aunque ellos no habían participado en la conquista y eran menores de edad. De hecho, todo lo que los menores recibían quedaba en poder del propio ministro³⁴.

Parece que el esfuerzo de los almagristas por recusar a Beltrán tuvo éxito, pues él mismo expuso ante el Consejo, casi tres semanas después, que no había aceptado dádivas, que no le brindaba favores a sus hijos ni criados y que no sabía del favor que sus hijos gozaban con don Francisco³⁵. Los Almagro luego apuntaron al licenciado Suárez de Carvajal. El 14 agosto de 1540 alegaron que les era «odioso y sospechoso».³⁶ Protegía a los Pizarro y a su aliado, un tal Gerónimo de Olmos, a cada paso del juicio³⁷. Los almagristas ahora arguyeron que Suárez de Carvajal se había hecho pizarrista por las encomiendas que el gobernador don Francisco les había dado a sus parientes Yllán y Benito. En setiembre, el agente de Almagro volvió a insistir que don Francisco tenía al ministro Carvajal en la palma de su mano³⁸.

31 AGI, Escribanía 1007B, xxxii recto – xxxviii recto.

32 AGI, Indiferente 737, N.48^a. Véase también Varón Gabai (1997: 673).

33 AGI, Escribanía 1007B, cxxi recto.

34 AGI, Escribanía 1007B, cxxi recto.

35 AGI, Escribanía 1007B, clvvv recto, 17 junio 1540.

36 AGI, Justicia 1162, N.7, R.1.

37 Sobre la identidad de Olmos, el 20 de marzo, el obispo del Cusco escribió al Consejo que un tal Gonzalo Dolmos había recibido el puesto de gobernador de Puerto Viejo por parte del gobernador Pizarro, y que en su provincia «ha havido riqueza de muy grande ser de piedras esmeraldas» AGI, Patronato 192, N.1, R.19, 1r.

38 AGI, Patronato 294, N.4, 16v-19r.

Añadió el agente almagrista que don Francisco ostentaba también del favor del mismo presidente Loaysa³⁹. Por esto, supuestamente, Hernando se había burlado de quienes sugerían que él pagaría por sus crímenes, diciendo:

ya estoy vengado, lléveme el Diablo el alma [...] si viera infierno abierto y el cielo de la otra parte, y el Rey delante [...] ni dejara de hacer lo que hice [...] bien sé que el [Presidente] Cardenal de Sigüenza y los del Consejo, me han de decir en público, mal hicistes Hernando Pizarro, y seréis castigado, y después me meterá [el Presidente] en su cámara y me echará los brazos encima, y me dirá: bien hiciste⁴⁰.

La impunidad pizarrista, decían el joven Almagro y sus consortes, era total. Inclusive argumentaron que los Pizarro habían llegado a influir en el mismo don Francisco de Cobos, secretario del emperador (a cuya persona el finado Adelantado también había buscado acercarse)⁴¹.

Los almagristas paulatinamente empezaron a ganar terreno con tales argumentos, aunque a largo plazo serían victorias efímeras. El 21 y el 25 de enero de 1541, el Consejo de Castilla determinó que Suárez de Carvajal tenía que recusarse⁴². Los pizarristas, ahora desprovistos de un aliado clave, habían perdido una batalla, pero abrieron otros frentes y el 15 de junio de 1540 acusaron al consejero de Indias Gutierre Velázquez de serles hostil⁴³. El 19 de enero de 1541 presentaron testimonios de que él había insinuado abiertamente su antipatía y, además, que era sospechoso pues su mujer doña Elvira Barba era prima (¿tercera, cuarta, quinta?) de un supuesto «consorte» de Almagro, llamado Diego Gutiérrez de los Ríos⁴⁴. El Consejo, ante estas débiles pruebas presentadas después de noviembre de 1541, recusó al licenciado Gutierre Velázquez el 16 de febrero de 1542⁴⁵. Por si fuera poco, un agente de Almagro denunció que el ministro Leguizamón, del Consejo de Castilla y juez del caso, era también sospechoso, pues el hermano del agente había interferido en la boda de su hija⁴⁶.

Con estas acusaciones, los bandos rivales lograron que el juicio se paralizara por completo. Fue en este contexto de pugnas legalistas entre las dos grandes facciones peruleras, especialmente en la primavera de 1541, que parece haberse encendido la

39 AGI, Patronato 294, N.4, 18v.

40 AGI, Patronato 294, N.4, 40v.

41 AGI, Patronato 294, N.4, 19r.

42 AGI, Justicia 1162, N.7, R.1, no folio.

43 AGI, Escribanía 1007B, cvvii recto.

44 AGI, Justicia 1164, N.2, R.3, 62r.

45 AGI, Justicia 1164, N.2, R.3, 102r.

46 AGI, Escribanía 1007B, cvvii recto.

mecha de la visita del Consejo de Indias. Ya a inicios del año los múltiples juicios entre los almagristas y los pizarristas sacaban a la luz no solamente fraudes masivos y crímenes horrorosos contra indios y españoles, sino que también desenterraban los intereses secretos de cuatro de cinco ministros del Consejo —solo el licenciado Juan Bernal Díaz permanecía sin tachas—. Las recusaciones obligaban al emperador a nombrar cada vez más jueces del Consejo de Castilla, siendo esta una institución más cercana a su oído y confianza. Pronto algunos consejeros de esta institución se encontrarían cara a cara con el poder de los indios, lo que ocasionó que algunos ministros pidieran la visita. Y todo indica que fue a partir de esta investigación que se empezaron a formular las Nuevas Leyes.

«Causas» y «Memorial»: dos documentos inéditos sobre el origen de la visita de 1542

Dos de los documentos que se hallan en la Real Biblioteca del Escorial, inéditos y a mi entender nunca antes considerados en la historia de las Nuevas Leyes, sugieren una estrecha conexión entre la crisis perulera y la visita. Se trata de MS &-II-7, 459r-v y el segundo MS &-II-7 460r-462v, a los cuales denomino «Causas» y «Relación-Memorial», respectivamente⁴⁷.

El primer documento, «Causas», contiene dos secciones. La primera no tiene ni fecha ni autor⁴⁸. Al pie tiene una segunda sección, una breve certificación de su traslado del 22 de marzo de 1541 en Madrid⁴⁹. Esta partida contiene claves sobre la autoría de la primera parte. Dos ministros del Consejo de Castilla, el obispo de Badajoz Jerónimo Suárez Maldonado y el prior Pedro Cebrián, afirmarían que el documento superior es un traslado de una carta que tenía «un sello de cera de unas bandas atravesadas»⁵⁰. A pesar de la hipótesis del obispo y el prior acerca de que el autor del documento superior es el licenciado Leguizamón, su fraseología indica que fue escrito por algún amigo cercano⁵¹. Por ello, denomino al autor de «Causas» «Compañero de Leguizamón».

47 En el folio 461v aparece el título «Causas por donde es neces[ri]a visita de Consejo de Indias en tiempo de la gobernación del Cardenal» y el otro, en el folio 462v, «Memorial a Su M[ajesta]d sobre las dádivas de Pizarro». Entonces, el primer documento llevaría un nombre, dado posteriormente por algún secretario, de «Causas», y el otro, un segundo nombre además de «Relación», el «Memorial a su Majestad sobre las dádivas de Pizarro». Por eso, denomino al segundo documento la «Relación-Memorial».

48 Su escritura es de humanística cursiva, escrita con algo de prisa y con bastantes abreviaciones. El recto contiene 37 renglones y el verso, dieciséis más.

49 Contiene seis renglones, de letra parecida a la de la primera parte, aunque algo menos corrida.

50 Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial (BSLE), &-II-7, 459v.

51 Decían que la letra de la carta era «a nuestro parecer [...] de la mano del Licenciado Leguizamón del Consejo de su Majestad». Pero la primera parte lo nombra repetidamente en tercera persona: «me avisó» y «me dijo el Licenciado Leguizamón». En BSLE, MS &-II-7, 459r-v.

«Causas» abarca una serie de alarmantes acusaciones sobre el intento de los Pizarro de sobornar a Leguizamón a través de su esposa doña Mencía. Así pues, el Compañero señala que doña Mencía le había informado sobre una serie de visitas funestas a su hogar. Primero llegó un clérigo que quería hablar con ella mediante su paje. Aunque ella rechazó su propuesta, el clérigo prometió regresar. Tres días después, volvió a presionar y ella le negó de nuevo su atención.

Pronto llegó otro, también anónimo, a hablar con el paje, quien ahora declaraba venir «por parte de Hernando Pizarro». Le ofreció a doña Mencía una gran dádiva a cambio de su intercesión a favor de Pizarro ante su esposo: «mil doblones para una cadena de oro». Rogaba «que no lo supiese el Licenciado». El Compañero insistió en que Leguizamón y doña Mencía estaban de acuerdo en que lo justo era aceptar el obsequio para evitar convertirse en «enemigos» de los Pizarro y que guardarían el presente como prueba de cohecho. Al respecto, el Compañero enfatiza la buena conducta de doña Mencía y su esposo, y que todos coincidían en que Leguizamón tendría que recusarse cuanto antes, pues «no sería cosa decente que él entendiese más en este negocio»⁵².

En su descripción de la crisis del Consejo, el Compañero registra un contexto más amplio de los cohechos de Pizarro. Dice haber escuchado de los fraudes de los conquistadores «de diversas personas religiosas y de [...] eclesiásticos y seglares que han venido de aquellas partes de las Indias». Principalmente, alega la necesidad de frenar los abusos de los Pizarro en la corte, pero también señala brevemente que los encomenderos habían estado defraudando a la Corona y deshonorando al emperador. No obstante, no menciona a Las Casas ni sugiere que los rumores hayan sido autoría de un fraile solitario, sino de muchos.

El segundo documento, «Relación-Memorial», es un reporte al emperador sin fecha ni autor⁵³. Por algunas referencias internas concernientes a recusaciones de ministros, se puede afirmar que el documento es posterior al 21 de enero de 1541 y anterior al 16 de febrero de 1542⁵⁴. Asimismo, es posible esbozar una hipótesis bastante segura de que el autor de «Relación-Memorial» es algún

52 BSLE, MS &-II-7, 459v.

53 Tiene 34 renglones en el recto y 37 en el verso. Su letra humanística cursiva algo corrida parece ser de la misma mano que «Causas», pero no cuenta ni con una firma ni con una rúbrica para identificar a su autor. Además, este cometió bastantes errores de copiado, lo que sugiere que «Causas» era un borrador y no la versión final que se le entregó al emperador.

54 El AGI, Justicia 1162, N.7, R.1 nos informa que el 21 de enero de 1541 el Consejo de Castilla recusó a Suárez de Carvajal, cosa que volvió a confirmar cuatro días después. Mientras tanto, en el AGI, Justicia 1164, N.2, R.3, 102r vemos que el 16 de febrero de 1542 el Consejo de Indias dictó la recusación del licenciado Velázquez, mientras que en el documento esta desestimación está pendiente. No revela si Leguizamón había hecho ya su denuncia. Por su contexto, entendemos que su autor no fue ni Las Casas ni otro involucrado directamente en asuntos de Indias. Es muy importante subrayar que el Compañero reconoce y pormenoriza temas lascasianos de justicia y fe, lo cual favorece a los argumentos de índole administrativa y política.

ministro, secretario o figura importante en la corte, aunque no del Consejo de Indias. El autor dice que la corrupción había llegado a ser «voz común [...] en esta corte»⁵⁵. ¿Acaso el autor es el obispo o el prior Cebrián? Podría ser uno, pero no ambos, pues este escribe: «no me atrevo a señalar», frase que se refiere a un solo autor⁵⁶. Por esto, lo denomino el «Cortesano Informado».

La «Relación-Memorial» denuncia con fuerza la corrupción en el Consejo. Señala, asimismo, que la opinión popular en Madrid, Sevilla y en todo el reino era que muchos litigantes habían encontrado «buena manera de negociar y de alcanzar lo que desean», en especial «Pizarro, que dicen haberse mostrado tan liberal en dádivas como si tuviese grandes tesoros». Así lo manifestaban muchos frailes, clérigos y vasallos. El Cortesano insistía en la necesidad de «hacer diligencia y a procurar de mandar inquirir y saber la verdad para cumplir con Dios», pues estos negocios turbios no solo comprometían la real conciencia sino que también amenazaban la riqueza del imperio⁵⁷.

El Cortesano ofreció un listado de problemas y algunas soluciones. Primero, el emperador tendría que romper los lazos entre Hernando Pizarro y sus tres aliados: los ministros Suárez de Carvajal y el doctor Beltrán, y el presidente Loaysa. «Llega la cosa a tanto extremo», advertía, que el presidente había nombrado al eminente licenciado Antonio de Luján para tratar el caso luego de las recusaciones de los ministros, pero inmediatamente el presidente trató de persuadirlo en privado de que apoyara a Pizarro. Luján se negó y podemos inferir que reportó el suceso a alguien cercano al Cortesano. Segundo, ya había demasiados jueces recusados y los juicios estaban paralizados. Tercero, el poder de los pizarristas era tal que el Consejo nombró a don Cristóbal Vaca de Castro como gobernador del Perú en la primavera de 1540, con una comisión para mediar entre los pizarristas y almagristas, a pesar de que este era conocido amigo de Pizarro y criado del presidente Loaysa⁵⁸. Cuarto, Suárez de Carvajal quedó tan indignado por su recusación que el Cortesano advirtió que, como pizarrista, este ministro podría insertar «personas que tienen estrecha e íntima y conocida amistad» y así corromper el caso.

Además, los dos documentos del Escorial sugieren firmemente que la crisis que originó la visita del Consejo de Indias era una respuesta al poder desmedido de los Pizarro en la corte, a sus esfuerzos de familiarizarse y sobornar a varios ministros y a las muchas recusaciones que surgieron durante los diversos juicios entre los conquistadores peruanos. Y si bien los textos no ofrecen una evidencia concreta de que hubieran inspirado la visita, en ambos se pide explícitamente que el

55 BSLE, MS &-II-7, 460r.

56 BSLE, MS &-II-7, 460v.

57 BSLE, MS &-II-7, 460r.

58 AGI, Lima 565, L.3, 224r y Real Biblioteca del Escorial MS &-II-7, 460v.

emperador investigue. Asimismo, algún oficial posterior a 1546, pero todavía del siglo XVI, intitula los textos colectivamente no solo como «memorial a su Majestad sobre las dádivas de Pizarro», sino como «Causas por donde es *necesaria visita de Consejo de Indias en tiempo de la gobernación del Cardenal*» (mi énfasis)⁵⁹. Este título nos sugiere fuertemente que, en alguna época no lejana a estos eventos, un oficial cercano al rey Felipe II, encargado de sus papeles más íntimos, consideraba que los textos habían jugado un rol clave en la visita.

La Tesis Peruana y la Tesis Lascasiana: armonizando dos cronologías enfrentadas

Una vez delineada la cronología que dio luz a los documentos escorialenses «Causa» y «Relación-Memorial», es necesario visitar la Tesis Lascasiana sobre la inspiración de las Leyes. Esta versión empieza con las declaraciones de un dominico llamado fray Domingo Betanzos, quien escandalosamente declaró en 1532 —o 1533— que los indios no eran más que bestias. El obispo de Tlaxcala y el presidente de México —también obispo de Santo Domingo— se movilizaron en contra de Betanzos y aproximadamente en 1535 o 1536 enviaron al dominicano Bernardino de Minaya a presionar al Consejo y al papa para que se pronunciaran en su contra⁶⁰. El papa, en respuesta a los esfuerzos de Minaya, decretó la famosa bula *Sublimis Deus* el 2 de julio de 1537⁶¹. Las Casas, alentado por dicha bula y las recomendaciones de los obispos de México y Guatemala, viajó a España con el dominico Rodrigo de Landrada y el franciscano Jacobo de Testera para reforzar la misión evangélica en Indias y, en paralelo, sellar la victoria del partido indigenista⁶².

Las Casas llegó a Sevilla a fines de mayo de 1540, mientras que el emperador se encontraba entre Gante, Brujas y Bruselas. Poco tiempo antes, en abril de ese mismo año, Testera había hablado con el emperador de los abusos a los indios y de las reformas necesarias (Pérez Fernández 1984b: 147 y 539). Además, Las Casas había mandado varias cartas a Carlos V a fines de 1540 —aunque no contenían ninguna referencia a la corrupción en el Consejo— (Hanke y Giménez Fernández 1954: 63-64, N.154). En enero de 1541, el fraile se mudó a Talavera de la Reina, donde buscó ganarse las simpatías de su residente, el presidente Loaysa (Pérez Fernández 1984b: 147-148).

Posiblemente, el dominico haya convencido a Carlos V de la necesidad de las reformas a fines de 1541 —o más probablemente a inicios de 1542—, cuando

59 BSLE, MS &-II-7, 461v-462v. Esto se colige porque el presidente Loaysa (cardenal desde 1529) murió en 1546.

60 Beltrán de Heredia (1971: 490-496), Brading (1998 [1991]: 65-67) y Hanke (1985 [1974]: 44-48).

61 Hanke (1985 [1974]: 50) y Huerga (1998: 191).

62 Hanke y Giménez Fernández (1954, 57-58, N.131 y N.133) y Pérez Fernández (1984a: 147).

el emperador llegó a España después de su fallida campaña argelina (Hanke 1985 [1974]: 50, 86). El monarca arribó a Valladolid a mediados de enero de 1542 y el dominico, poco después que él. Según Pérez, el fraile se hospedó en el convento dominico de San Pablo, justamente donde se reunieron las Cortes de Castilla entre enero y mayo de 1542⁶³. El 4 de abril de 1542, con las Cortes en sesión, Las Casas denunció formalmente la corrupción dentro del Consejo. El 22 de mayo de ese mismo año, las Cortes le exigieron al emperador una reforma de la justicia de Indias a favor de los naturales (Danvila y Collado 1885: 313). Poco después se iniciaron las Juntas de Valladolid, donde Las Casas leyó sus famosas denuncias, la *Larguísima relación* y el *Memorial de veinte remedios* (Pérez Fernández 1984b: 574). Según Martínez Millán, en ese mismo mes empezó la visita y, entre julio de 1542 y febrero de 1543, se frenó toda actividad del Consejo (2000: 235). Es posible que el emperador haya supervisado personalmente la inspección hasta irse a Aragón en junio de 1542, cuando encargó la investigación a su regente don Juan de Figueroa (Schäfer (2003 [1935]: 79 nota de pie 109)⁶⁴. El 20 de noviembre, el emperador firmó y promulgó las Leyes.

Todo parece apuntar al rol de Las Casas como inspirador de la visita, hasta que se toman en cuenta los contenidos de los documentos escorialenses. Sabemos que las acusaciones de los almagristas y pizarristas habían surgido a fines de 1539, que entre el 9 y el 17 de abril de 1540 los agentes de Almagro habían entregado sus escalofriantes denuncias contra los Pizarro y que el 14 de mayo, Hernando Pizarro ya estaba en prisión en la corte. Ya en el otoño de 1540, el emperador estaba al tanto de la crisis del Consejo y probablemente haya leído el urgentísimo reporte secreto de «Causas» del 22 de marzo de 1541 poco después de su redacción. En setiembre de 1541, los almagristas habían recusado a los ministros Suárez de Carvajal, Beltrán y Leguizamón, y, un mes después, Pizarro había hecho lo mismo con el ministro Velázquez, de modo que solo quedaron el presidente y el licenciado Bernal para decidir el juicio⁶⁵. A fines de octubre de 1541, Las Casas llegó a Madrid, donde encontraría que el juicio estaba paralizado en el Consejo y sus ministros, tenidos por corruptos en todo el reino.

Es posible que Las Casas haya denunciado a los ministros ante el emperador en 1540, pero no contamos con ningún documento que lo constate. Así pues, resulta más probable que Las Casas no haya jugado un rol decisivo en la primera fase de la inspiración de la visita, que correspondió a los juicios entre los almagristas, pizarristas y la Corona entre 1539 y 1541. Además, no parece haber denunciado la corrupción en el Consejo sino hasta el 4 de abril de 1542, fecha muy posterior

63 Pérez Fernández (1984a: 568 y 570) y Clayton (2012: 271).

64 Véase también AGI, Indiferente 423, L.20, 102r.

65 Escribanía 1007B, ccix recto.

a «Causas», del 22 de marzo de 1541, y de la posible fecha de la «Relación-Memorial», del 16 de febrero de 1542. En otras palabras, la primera denuncia de Las Casas, de abril de 1542, es muy posterior a los textos escorialenses.

Por otro lado, en la segunda fase de la crisis del Consejo —o sea, en la primavera y el verano de 1542—, el protagonismo de Las Casas se vuelve innegable. El abril de 1542, denunció brevemente —quizá por primera vez— esta corrupción (Pérez Fernández 1984b: 565, 570-571). Las críticas que el dominico dirigió al emperador coincidían con los temas de los juicios y las acusaciones anteriores, aunque no las mencionó explícitamente. Ofreció, además, propuestas concretas para reformar el Consejo. Los salarios de los ministros eran muy bajos, razón por la cual solían asignar encomiendas a sus parientes para pagar las dotes de sus parientas. Esto ayudaría a «quitarles la ocasión de la avaricia». Por otro lado, el emperador debía hacer «inviolable constitución, que ninguno de todos ellos, ni sus parientes, ni amigos, ni criados puedan tener parte ni arte, directamente o indirectamente [...] en todas ni en parte de las Indias»⁶⁶.

No sabemos cuánto influyeron las propuestas de Las Casas en las Leyes y sobre la praxis del Consejo. Por su parte, los otros contenidos de las Leyes concernientes a la reforma del gobierno indiano y las encomiendas definitivamente sí mostraban la influencia de Las Casas y de otros miembros del bando indigenista dentro y fuera del Consejo. Es probable que el monarca haya convocado a las Juntas de Valladolid como respuesta a la petición de las Cortes de Castilla, cuyos procuradores muy probablemente hayan recibido el influjo de Las Casas⁶⁷. En la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, en Washington, se conservan algunas minutas originales de la Junta que dejan en claro que el fraile, junto con diversos ministros del Consejo y otros cortesanos, presionaron con éxito para que se lleven a cabo tales reformas⁶⁸.

Mientras la visita y las Juntas avanzaban, el Consejo quedaba totalmente suspendido; sus ministros no volvieron a firmar ninguna cédula real hasta marzo de 1543 (Schäfer 2003 [1935]: 79)⁶⁹. Sin duda, la visita estaba ya en una etapa

66 Las Casas (1995, doc. XI, *Conclusiones sumarias sobre el Remedio de las Indias*, 121).

67 Lavallé (2009 [2007]: 149) y Danvila y Collado (1885: 313).

68 Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, Kraus Collection, 1542, Digital ID mespk k13800. Silvio Zavala nos dice que se encontraban «García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias; Ramírez de Fuenleal, que ya era presidente de la Audiencia de Valladolid; don Juan de Zúñiga, comendador de Castilla y ayo del príncipe don Felipe; Francisco de los Cobos, comendador mayor de León; García Manrique, conde de Osorno; el doctor Hernando de Guevara, del Consejo de Cámara; el doctor Juan de Figueroa, del mismo Consejo; el licenciado Mercado, del Consejo Real de Castilla; el doctor Jacobo González de Artiaga, del Consejo de Ordenes; el doctor Bernal, del de Indias; el doctor Gregorio López, y los licenciados Velázquez y Salmerón» (Zavala 1935: 423-425). Añado al ministro Suárez de Carvajal.

69 Véase también AGI, Indiferente 737, N.53.

avanzada. No obstante, no hemos podido encontrar las sentencias que resultaron de esta. El cronista real Florián de Ocampo, en su *Relación de cosas sucedidas en la Cristiandad desde 1510 hasta 1558*, desvela algunos datos al respecto. El investigador Figueroa declaró los resultados de sus pesquisas el 5 de febrero de 1543. El presidente Loaysa escapó sin castigo, pero «le hallaron muy culpado de haber recibido grandes presentes de oro» —aunque no se especifica a quién le pertenecían—. Seguramente algunas dádivas venían de manos de los Pizarro. El emperador también había despedido al ministro Suárez de Carvajal por haberse quedado con 12 000 ducados «que le había enviado don Diego de Almagro cuando trataba casamiento de su hijo con una hija de este obispo [...] y no se efectuó el casamiento con la muerte del dicho don Diego». Luego de ello, el emperador lo nombró en otro puesto en su gobierno, pero esta vez, alejado de sus círculos concejiles.

El más inculpado de todos fue el doctor Beltrán, multado con 17 000 ducados y desterrado a un monasterio en el campo⁷⁰. Luego de la finalización de la visita, Beltrán se quejó de que había sido multado por el visitador Figueroa por aceptar dádivas del Adelantado Almagro, Hernán Cortés, Hernando Pizarro y Gonzalo de Olmos —este último, un cercano seguidor de Pizarro y primo de la esposa del doctor—. El ministro habría recibido disimuladamente 1050 ducados de Pizarro y doce esmeraldas de Olmos, a través de su mujer⁷¹. Pese a sus reclamos, el emperador se negó a conmutar sus penas. Lamentablemente, se sabe muy poco del rol de Hernán Cortés y, además, las historias de los cohechos que no involucran únicamente a los conquistadores peruanos han desaparecido junto con el *dossier* y las sentencias de la visita.

Conclusiones

Este artículo ha explorado algunas de las implicancias de los textos escorialenses «Causas» y «Memorial-Relación» respecto al origen y al espíritu de las Nuevas Leyes. La tesis historiográfica dominante ha sido la que señala que Bartolomé de las Casas fue el principal —o inclusive, único— impulsor de estas ordenanzas y que, para ello, empleó su poderosa retórica —utópica y cristiana— para combatir las injusticias nacidas de la codicia de los colonos. En cambio, según los adherentes a la Tesis Peruana, el emperador se habría aprovechado de una crisis generalizada para extender su poderío ante los partidarios del feudalismo en Indias. Los documentos escorialenses sugieren que el detonante concreto de la visita del Consejo —elemento clave de la reforma— no se encuentra en estas esferas ideológicas, sino en los enmarañados esfuerzos de los conquistadores del Perú por

70 BSLE: MS V-II-4, N.69, cxc verso.

71 AGI, Patronato 185, R. 34 y AGI, Indiferente 737, N.53.

cohechar a los ministros y, posteriormente, paralizar el Consejo. Estas osadías provocaron que algunos en la corte redactaran los dos textos, que muy probablemente hayan alarmado al emperador. En este contexto, Carlos V dedujo la importancia de frenar el poderío de los indianos, cosa que Las Casas y sus aliados aprovecharon en la primavera de 1542. Ni un Las Casas solitario ni un Carlos V absolutista serían la raíz de la visita y la creación de las Leyes, sino el conflicto perulero.

Los textos no solamente sugirieron una nueva causación y cronología para las Leyes. Estos documentos, más el conjunto de juicios que descubrimos gracias a ellos, también amplían la lista de protagonistas que impulsaron las reformas. Mientras que la Tesis Lascasiana generalmente exalta al dominico —excluyendo a otros parcial o enteramente—, observamos las complejas redes de actores cuyas actuaciones resultaron ser claves. No solo los Pizarro, el Adelantado Almagro y su hijo concebido con una india panameña, sino también sus agentes y contactos en Indias y España, facilitaron sus esfuerzos. La reforma tampoco parece haber surgido como simple expresión de una ideología absolutista oportunista, como sugiere la Tesis Peruana.

Descubrimos, además de estos factores, otros detalles muy específicos sobre el rol de los parentescos de los ministros del Consejo, que explican la preocupación de las Leyes por prohibir contactos entre oficiales y súbditos. Sobre todo, en este ámbito íntimo percibimos, por primera vez en el debate, la importante función de las mujeres durante la crisis. Algunas, como doña Elvira y doña Natalia, servían de trueques matrimoniales entre ministros y conquistadores. Otras súbditas cumplían el rol fundamental de intermediarias, como fue el caso de la esposa del doctor Beltrán, al aceptar las esmeraldas de su primo el capitán Olmos.

Quizá la que más influyó en la elaboración de las Leyes fue doña Mencía de Esquivel y Figueroa, esposa del ministro Leguizamón. Fue ella quien denunció por primera vez los cohechos de Pizarro. Por esta razón, ella resulta particularmente importante en la génesis de la visita, pese al absoluto olvido que ha sufrido por parte de los historiadores del siglo y los actuales.

Queda una última serie de reflexiones. ¿Por qué la Tesis Lascasiana llegó a ser la única perspectiva considerada hasta mediados del siglo XX y es la más dominante hasta hoy? Parece haber dos motivos. El primero tiene que ver con los esfuerzos de los oficiales por esconder los detalles de la visita, cosa que el autor de la «Relación-Memorial» ya había considerado como un factor fundamental para descubrir la verdad de los cohechos de Pizarro⁷². Este secretismo se extendió igualmente a los juicios entre almagristas y pizarristas, los cuales, a pesar de su fama, eran pleitos privados y, una vez fenecidos, descansaron en los baúles del Archivo de Simancas. Desde la consolidación y la apertura del Archivo de Indias,

72 BSLE: &.II-7, 459v.

estos litigios han captado un limitadísimo interés, quizá debido a sus enredados y burocráticos contenidos.

En contraste con la visita, las sentencias y las reformas del Consejo, las otras cláusulas de las Leyes sobre la eventual extinción de la encomienda en Indias generaron gran descontento popular y violencia en aquella época. Desde entonces, han sido las más discutidas. Muchos le achacaron la culpa de estas guerras sangrientas a Las Casas, quien contó su versión de los hechos en diversos impresos muy populares en Europa (Simpson 1955: 522). En los famosísimos impresos del dominico y en los continuos debates sobre la encomienda se afirmó que el tema referente a las medidas contra la corrupción en el Consejo se había ignorado.

En siglos posteriores, estos impresos dejaron una profunda huella. Ya en 1620, el dominico Antonio de Remesal había ensalzado el protagonismo singular de Las Casas en su crónica de los dominicos de Guatemala y Chiapas (Remesal 1620, libro III, cap. XVI: 140). La perspectiva de Remesal incluso influyó en el importante fiscal del Consejo de Indias Antonio de León Pinelo, quien, en un tratado sobre las encomiendas de 1630, reprodujo este argumento y confundió la visita con las Juntas de Valladolid y cometió otros errores cronológicos (León Pinelo 1630: parte I, cap. II, 7r-v). Asimismo, las simplificaciones de la Tesis Lascasiana ya habían empezado a abreviar las visiones historiográficas de las Nuevas Leyes, al punto de encubrir el contexto de su promulgación y sepultar las complicadas circunstancias y redes sociales entre España y el Perú en las que estas habían tenido tanta injerencia.

Transcripción de los textos escorialenses

BSLE: &.II-7

[Señal de cruz]

459r

S.[acra] C.[atólica Majestad]

En el pleito q[ue] se trata entre la parte de Almagro co[n] Hernando Pizarro por algunas recusaciones q[ue] ha[n] habido de algunos del Consejo de las Indias y por la calidad del neg[oci]o fuerosn tomados por jueces el Doctor Guevara y el Licen.[cia]do Leguizamó[n] para q[ue] junta.m[en]te con los que quedaban del Consejo de las Indias

entendiesen en ello y el licen[cia]do Leguizamó[n] con la limpieza q[ue] siempre ha servido y sirve y con el celo q[ue] tiene de servir a V[uestra] M[ajesta]d me avisó q[ue] Doña Mencía su

mujer le [h]abía dicho q[ue] los días pasados hab[i]a venido a su posada un clérigo y había dicho a un paje de [e]lla q[ue] le quería hablar de parte de Her[nan]do Pizarro y q[ue] ella le había enviado a decir q[ue] no le podía hablar, q[ue] [le] dijese al paje lo q[ue] quería y q[ue] así se había vuelto por entonces sin decir nada, diciendo q[u]e el volvería y q[ue] de allí a tres días había vuelto el mismo clérigo a de-

-cir lo mismo, y q[ue] ella no le había querido hablar, sino q[ue] dijese al paje si algo quería y así se había vuelto, y q[ue] ahora había vengo a ella otra cierta persona por parte de Hernando Pizarro y le había dicho q[ue] Hernando Pizarro le [h]abía enviado aq[ue]l clérigo a quien no había dado lugar q[ue] le habi-
-blase y q[ue] lo q[ue] le enviaba a decir era: que él era deudo d[e] ella y q[ue] se sirviese de mil doblones para una cadena de oro los cuales le envía con esta per-
-sona diciendo q[ue] no lo supiese el Licen[cia]do que no se los enviaba si no por el deudo y q[ue] ella no los [h]abía q[ue]rido recibir y que todavía la solicitaba q[ue] los recibiese de q[ue] el Licenciado estaba con mucha pena q[ue] so ninguna color nadie tuviese atrevimiento de semejante cosa y q[ue] le parecía q[ue] no cumplía con el cargo q[ue] tiene y con la confianza q[ue] V[uestra] M[ajesta]d ha hecho y hace de [él] con solo decir a
su mujer q[ue] no los recibiese sino con hacérmelo saber en lugar de V[uest]ra M[ajesta]d lo q[ue] pasaba para q[ue] se proveyese en ello lo q[ue] más fuese serv[ici]o de V[uestra] M[ajesta]d
y porque el negocio es de mucha calidad y podría ser q[ue] como había cometido co[n] semejante cosa al Licen[cia]do Leguizam[ón] siendo del V[uest]ro Consejo y de q[ui]en tan buena opinión se ha tenido siempre y tiene q[ue] se [h]aya hecho lo mismo co[n] otros q[ue] no [h]ayan así descubierto y porq[ue] al serv[ici]o de V[uestra] M[ajesta]d
y al descargo de su concienciará real conviene q[ue] sea avisado de [e]sto, yo en no[m]bre de V[uestra] M[ajesta]d le tuve en servi[ci]o lo q[ue] [h]abía hecho y de p[art]e de V[uestra] M[ajestad] le mandé q[ue] hiciese con doña Mencía su mujer q[ue] viniéndoselos a dar, los recibiese y los tuviese y guardase en su poder hasta q[ue] V[uestra] M[ajesta]d mandase lo q[ue]
de [e]llos se hiciese, y él y ella guardasen el secreto d[e] esto, y le di cédulas co[n] sola mi firma d[e] ello: y como q[ue] era q[ue] el Licen[cia]do quisiera excusar a su mujer de [e]sto y por q[ue] habiéndose no podrá dejar de cobrar por enemigos a muchos q[ue] hace[n] por los Pizarros: como le dixé q[ue] era servi[ci]o de V[uestra] M[ajesta]d dijo q[ue] así lo haría,
y aquella persona volvió con la misma demanda y así los recibió su mujer y [459r- 459v]
están en su poder. Paréceme q[ue] conviene mucho al S[er]v[ici]o de V[uestra] M[ajesta]d q[ue] d[e] esto se guarde todo secreto, sin q[ue] se de parte de [e]llo a persona de allá ni de acá hasta la buenaventura venida de V[uestra] M[ajesta]d q[ue] será placiendo a Dios en breve y de todo lo q[ue] más para entonces se pudiere saber será V[uestra] M[ajesta]d informado y podrá V[uestra] M[ajesta]d proveer y remediar muchas cosas q[ue] convienen a su serv[ici]o, lo
cual no se podría hacer no se guardando el secreto d[e] esto, antes sería aviso pa[ra] q[ue] cada uno procurase el remedio de lo pasado y proveyese en lo de adelante de manera q[ue] nunca se pudiese saber cosa de [e]sta calidad y lo q[ue] en ello me pareciere q[ue] conviene diré entonces a V[uestra] M[ajesta]d siendo de [e]llo

servido y para saber lo pasado y proveer en lo de adelante de l[o] q[ue] conviene a s[er]vicio de V[uestra] M[ajesta]d lo que el Licen[cia]do Leguizam[ón] ha hecho es s[er]vi[ci]o muy señalado y por tal lo debe de tener V[uestra] M[ajesta]d y tan bien me dijo el Lic[encia]do Leguizam[ón] q[ue] no sería cosa decente q[ue] él entendiése más en este neg[oci]o bastando alguna causa honesta para se excusar. Sup[lico] a V[uestra] M[ajesta]d q[ue] lo q[ue] fuere servido de enviar a mandar acerca de [e]sto me [e]scriba de su letra que aunq[ue] yo quisiera excusar este trabajo a V[uestr]a M[ajesta]d, el negocio no sufre otra cosa.
Rúbrica del obispo de Badajoz

En la Villa de Madrid, martes 22 días del mes de marzo de 1541 años, se concertó este traslado con una escritura del mismo tenor la cual estaba escrita de letra q[ue] a nuestro pa-
-recer era letra de la mano del Licen[cia]do Leguizam[ón] del Consejo de su Maj[esta]d y tenía la dicha escritura un sello de cera de unas bandas atravesadas. Y concuerda la dicha escritura con esta y esta con ella y señalamos esto de n[uest]ros no[m]bres nosotros el O[bis]po de Badajoz y el Prior Pedro Cebrián
Rúbrica del obispo de Badajoz y del prior Pedro Cebrián
-

Relación para sólo Su M[ajesta]d

[Señal de cruz †]

460r

No debe ser nuevo a su Maj[esta]d la fama y voz común q[ue] ha habido y [h]ay así en esta corte como en la ciudad de Sevilla do[nde] reside la Contratación de las Indias, y aun se ha extendido por el reino, en decir q[ue] en los jueces de esta corte y ministros de su M[ajesta]d q[ue] entienden en las cosas de las Indias no ha habido ni [h]ay la limpieza q[ue] se requiere para tratar semejantes negocios y q[ue] algunos han recibido en mucha cantidad de los q[ue] tienen negocios y pleitos en las Indias y en esta corte, hallando buena manera de negociar y de alcanzar lo q[ue] desean en sus intereses y negocios, contentando con dádivas y promesas la cual opinión ha crecido más después q[ue] ha q[ue] han venido algunas personas pr[in]cipales de las Indias, especialmente Herna[n]do Pizarro q[ue] dicen haberse mostrato tan liberal en dádivas como si tuviese grandes tesoros: como q[ue] era que dicen que no le falta copia de [e]llos: y por lo q[ue] se ha entendido de diversas p[er]sonas religiosas y de o[tro]s eclesiásticos y seglares q[ue] han venido de aq[ue]llas partes de las Indias es común opinión q[ue] Su M[ajesta]d ha sido y es gravemente defraudado de las rentas y provechos q[ue] justam[en]te podría haber sabido y co[n]seguido del oro plata y otras cosas de las Indias: si aq[ue]llo se hubiese tratado y tratase con la libertad y limpieza de interés q[ue] sería necesario así pa[ra] el bue[n] gobierno de la tierra como pa[ra] el pap.o [¿patrimonio?] de su M[ajesta]d y dejada esta materia q[ue] hasta ahora co[n]siste en sola fama y opinión de la gente la cual muchas veces falta, y aún podría ser vana to-

davía, debe Su M[ajesta]d considerar q[ue] le obliga, por liviana q[ue] fuese, a hacer diligencia y a procurar de mandar inquirir y saber la verdad pa[ra] cumplir con Dios q[ue] le dio aq[ue]llas tierras y descargar su conciencia real y aún también por q[ue] Su M[ajesta]d no está tan rico ni abundoso q[ue] deba menospreciar su interés, viendo manifiestam[en]te las grandes r[i]q[ue]zas q[ue] otros muchos han conseguido y consiguen de las Indias y q[ue] sólo Su M[ajesta]d q[ue] la sustente a su costa y trabajo es el q[ue] menos riqueza

tiene de [e]llas. Júntase también con esto las crueldades y muertes de indios que dice[n] q se han hecho, tolerado, y disimulado por complacer y hacer beneficio a personas particulares de [e]stos reinos q[ue] han ido o están en aq[ue]llas p[ar]tes, y por los sustentar en sus cargos y encomiendas de indios. En lo cual Su M[ajesta]d debe proveer lo más brevem[en]te q[ue] ser (*sic*) pueda.

- Las cosas q[ue] en particular conviene q[ue] su que Su M[ajesta]d esté advertido y avisado pa[ra] poder

mejor proveer lo q[ue] convenga a s[ervicio] de Dios y suyo son las siguientes:

- Q[ue] Her[nan]do Pizarro ha tenido y tiene tan favorables a sus cosas el Car[dena]l de Sevilla [*el Presidente Loaysa*]

y al Ob[is]po de Lugo [*Ministro Suárez de Carvajal*] y al Doctor Beltrán cuanto se puede pensar y d[e]jado aparte [459v-460v]

lo q[ue] se podría decir cerca del d[ic]ho Doctor Beltrán y O[bis]po de Lugo pues q[ue] están ya dados

por recusados, es tan grande la afecció[n] q[ue] el Car[dena]l ha mostrado a Pizarro en palabras

y demostraciones q[ue] no se pu[e]de bien encarecer y llega la cosa a tanto extremo q[ue] cuando fue-

ron dados por recusados los dichos o[bis]po y Doctor Beltrán fue nombrado por el Car[dena]l por juez el Lic[encia]do

Luxan y el Car[dena]l en persona fue a casa del d[ic]ho Luxa[n] a se lo hacer saber y rogarle q[ue]

aceptase el neg[ocio] y aunq[ue] el di[cho] Licen[cia]do por ver cosa tan nueva en su casa como irle

así a visitar un car[dena]l no le pudo perder vergüenza y dijo q[ue] aceptaría la causa,

después no se atrevió a lo hacer y se tornó a descargar del neg[ocio].

Finalm[en]te fueron no[m]brados por jueces pa[ra] entender en el neg[ocio] d[e] Pizarro el Doctor Gue-

vara y el Licen[cia]do Leguizam[ón] juntamente co[n] el Doctor Bernal y el Licen[cia]do Gutierre

Velazq[ue]z del Co[n]sejo de las Indias. Los cuales mandaron encarcelar en su posada al dicho Pizarro entre tanto q[ue] se trata su causa y acusación q[ue] contra el [h]ay.

- El d[ic]ho Pizarro ha recusado al Licen[cia]do Gutiérrez Velázquez y está ahora pendiente la causa sobre si la recusació[n] es justa o injusta ante los d[ic]hos tres jueces que queda[n] y en este estado queda al p[re]sente el neg[ocio].

• Debe Su M[ajesta]d entender q[ue] esta causa de Pizarro q[ue] es sobre la muerte y despojo de bienes de Almagro dize[n] q[ue] es tan importante y de tan gran interés de Su M[ajesta]d q[ue] no me atrevo a señalar la suma en q[ue] lo estima pero bien muestra el d[ic]ho Pizarro confiarse mucho e[n] su riqueza según las demostraciones y apariencias q[ue] ha hecho e[n] esta corte.

• Asimismo dice[n] q[ue] la prin[ci]pal p[ar]te de saber verdad y averiguar las culpas o descargos que [h]ubo henia del d[ic]ho Her[nan]do Pizarro consiste en el proceso y averiguación q[ue] ha de hacer e[n] el

Perú el Lic[encia]do Vaca De Castro a q[ui]en Su M[ajesta]d e[n]vió en aquellas p[ar]tes el cual Lice[n]cia]do fue criado

del Card[ena]l de Sevilla y su al[ca]lde m[ay]or y juez en Sigüenza y antes de [e]sto había vivido con el [Cond]e

de Ciruela y tratado negocios del Card[ena]l por mano [manera?] q[ue] mostrándose el Car[dena]l tan

abiertamente favorable al d[ic]ho Pizarro tiénese por cosa grave q[ue] el d[ic]ho Lic[encia]do solo

[h]aya de conocer y examinar su neg[oci]o en aq[ue]llas p[ar]tes mayorm[en]te habiendo sido p[ro]bedio de

descargo y recibido e[n] el Consejo por informaci[ón] e industria del Card[ena]l en cuya mano sabe [b]aber recibido de Su M[ajesta]d los dichos cargos y beneficios.

• Ot[r]osí dicen q[ue] el Ob[isp]o de Lugo quedó tan malcontento de haber sido recusado en esta causa

q[ue] muestra demasiado favor y amistad al d[ic]ho Pizarro y a sus cosas y es hombre tan solícito y de tantas amistades e inteligencias en esta corte q[ue] Su M[ajesta]d debe estar advertido de no dar parte ni meter cosa de estos negocios a las p[er]sonas q[ue] tiene[n] estrecha ni íntima

y conocida amistad e inteligencia con el d[ic]ho obispo. Porq[ue] además de la familiaridad ya dicha, por hacer placer al Car[dena]l de Sevilla el d[ic]ho Obispo hará toda su posibilidad por el d[ic]ho Pizarro, teniendo como tiene servidas y bien granjeadas algunas p[er]sonas q[ue]

piensa le podrá aprovechar y ayudar.

[461r]

[461v]

Causas por donde es necesario visita de consejo de indias en tiempo de la gobernación del cardenal.

[462r]

[462v]

Memorial de Su Majestad sobre las dádivas de Pizarro

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

DANVILA Y COLLADO, Manuel (ed.)

1885 *El poder civil en España, Tomo Quinto*. Madrid: Imprenta de Manuel Tello.

LIBRARY OF CONGRESS

1932 *The Harkness Collection in the Library of Congress: Calendar of Spanish Manuscripts Concerning Peru, 1531-1651*. Washington D.C.: United States Government Printing Office, V.1.

1936 *The Harkness Collection in the Library of Congress: Calendar of Spanish Manuscripts Concerning Peru, 1531-1651*. Washington: United States Government Printing Office, V.2.

MEDINA, José Toribio (ed.)

1889 *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. Tomos V y VI.
Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.

Fuentes secundarias

- ACOSTA, Antonio
2005 «Orígenes de la crisis de 1541-1543 en la política indiana de la monarquía». *Anuario de estudios americanos*, 62(2), 103-134.
- ANDRÉ-VINCENT, Philippe Ignace, O.P.
1975 *Las Casas, Apotre des Indiens: Foi et liberation*. París: Editions de la Nouvelle Aurore.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente
1971 «Nuevos datos acerca del P. Bernardino Minaya y del licenciado Calvo de Padilla, compañeros de Las Casas». En *Miscelánea Beltrán de Heredia*. Tomo 1. Salamanca: Editorial San Esteban, 469-496.
- BORGES, Pedro
1990 *Quién era Bartolomé de las Casas*. Madrid: Rialp.
- BRADING, David Anthony
1998 [1991] *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriotism and the Liberal State 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRENNAN, Marie George, O.P.
1966 «Las Casas and the New Laws». *Revista de historia de América*, 61/62, 23-41.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Javier
1993 *Catálogo del fondo manuscrito americano de la Real Biblioteca del Escorial*. Madrid: Estudios Superiores del Escorial.
- CASTRO, Daniel
2007 *Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham: Duke University Press.
- CASTRO ARENAS, Mario
2008 *Panamá y Perú en el siglo XVI*. Panamá: Universal Books.
- CLAYTON, Lawrence A.
2012 *Bartolomé de Las Casas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAHMS, Bernd
1993 *Bartolomé de Las Casas (1484-1566): Indio-Politik im 16. Jahrhundert und ihre Rezeption in lateinamerikanischer Literatur*. Tübingen: Francke Verlag.
- DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio
1994 *Manual de historia del Derecho Indiano*. Ciudad de México: UNAM.

- DUMONT, Jean
1995 *La vraie controverse de Valladolid: Premier débat des droits de l'homme*. Paris: Criterion.
- EGGENSPERGER, Thomas y Ulrich ENGEL
1991 *Bartolomé de las Casas. Dominikaner, Bischof, Verteidiger der Indios*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- FRIEDE, Juan
1971 «Las Casas and Indigenism in the Sixteenth Century». En: Juan Friede y Benjamin Keen (eds.), *Bartolomé de las Casas in History: Toward and Understanding of the Man and His Work*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 127-236.
- GETINO, Alonso
1945 «Influencia de los dominicos en las Leyes Nuevas». *Anuario de estudios Americanos*, 2, 265-360.
- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel
1988 [1962] *Fray Bartolomé de las Casas: Tratado de Indias y el Doctor Sepúlveda*. Segunda edición. Caracas: Academia Nacional de Historia.
- GÓMEZ, Tomás
1976 «Impact et rôle des Leyes nuevas en Nouvelle Grenade (1543-1564)». *Caravelle: Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 26, 7-18.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Alfonso Federico
1978. «El Consejo de Indias en la crisis de los consejos y en el nacimiento de la estructura administrativa contemporánea». *Boletín americanista*, 28, 165-177.
- GREENLEAF, Richard E.
1961 *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*. Washington D.C: Academy of American Franciscan History.
- HANKE, Lewis
1959 [1949] *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- HANKE, Lewis
1985 [1974] *La humanidad es una*. Traducción de Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de Baranda. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- HANKE, Lewis y Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ
1954 *Bartolomé de las Casas 1474-1566: Biografía crítica*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio
1615 *Historia general de los hechos de los castellanos*. Madrid: Juan de la Cuesta.
- HIMMERICH Y VALENCIA, Robert
1996 [1991] *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*. Austin: University of Texas Press.
- HUERGA, Álvaro
1998 *Fray Bartolomé de las Casas-Obras completas 1: Vida y obras*. Madrid: Alianza Editorial.
- IANNARONE, Reginaldo, O.P.
1992. *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios*. Boloña: Edizioni Studio Domenicano.
- KAMEN, Henry
1997 *Philip of Spain*. New Haven: Yale University Press.
- LAS CASAS, Bartolomé de
1995 *Obras Completas 13: Cartas y memoriales*. Edición de Paulino Castañeda, Carlos de Rueda, Carmen Godínez e Inmaculada de la Corte. Madrid: Alianza Editorial.
- LAVALLÉ, Bernard
2009 [2007] *Bartolomé de las Casas: Entre la espada y la cruz*. Traducción de Marta Pino Moreno. Barcelona: Ariel.
- LEÓN PINELO, Antonio de
1630. *Tratado de confirmaciones reales de encomiendas*. Madrid: Juan González.
- LOCKHART, James
1972 *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin: University of Texas Press.
- LOSADA, Ángel
1970 *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid: Tecnos.
- LUCENA SALMORAL, Manuel
1984 «Crisis de la conciencia nacional: las dudas de Carlos V». En: Luciano Pereña (ed.), *La ética en la conquista de América*. Madrid: CSIC, 163-198.
- MACLACHLAN, Colin M.
1991 [1988] *Spain's Empire in the New World: The Role of Ideas in Institutional and Social Change*. Berkeley: University of California Press.

- MACNUTT, Francis Augustus
1909 *Bartholomew De Las Casas: His Life, His Apostolate, and His Writings*. Nueva York: G.P. Putnam's Sons.
- MANZANO MANZANO, Juan
1948 *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*. Madrid: Cultura Hispánica.
- MARTÍNEZ, María Elena
2004 «The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico». *The William and Mary Quarterly*, Third Series, 61(3), 479-520.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José
2000 *La Corte de Carlos V: Segunda parte: Los Consejos y los consejeros de Carlos V*. Vol. III. Madrid: Sociedad Estatal.
- MEIER, Johannes y Annegret LANGENHORST
1992 *Bartolomé de Las Casas: Der Mann, das Werk, die Wirkung*. Fráncfort: Verlag Josef Knecht.
- NEUMANN, Martin
1990 *Las Casas: Die unglaubliche Geschichte von der Entdeckung der Neuen Welt*. Breisgau: Verlag Herder Freiburg.
- ORHANT, Francis
1991 *Bartolomé de las Casas: De la colonisation à la défense des Indiens*. Paris: Éditions Ouvrières.
- PÉREZ DE TUDELA, Juan
1958 «La gran reforma Carolina de las Indias en 1542». *Revista de Indias*, 18(73/74), 463-510.
- PÉREZ DE TUDELA, Juan
1963 *Observaciones generales sobre las guerras civiles del Perú*. B.A.E. tomo 164. Madrid: Atlas.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, O.P.
1984a «Análisis extrauniversitario de la conquista de América en los años 1534-1549». En: D. Ramos et al., *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. Colección Corpus Hispanorum de Pace 25. Madrid: CSIC, 117-162.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, O.P.
1984b *Cronología documentada de los viajes, estancias, y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas*. Bayamón: Universidad Central de Bayamón.

- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, O.P.
1984c *Fray Bartolomé de Las Casas: Brevisima relación de su vida*. Burgos: OPE.
- RAMOS PÉREZ, Demetrio
1967 «La etapa lascasiana de la presión de conciencias». *Anuario de estudios Americanos*, 24, 861-895.
- RAUP WAGNER, Henry y Helen RAND PARISH
1967 *The Life and Writings of Bartolomé de las Casas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- REMESAL, Antonio de
1620. *Historia general de las Indias occidentales, y particular de la gouernacion de Chiapa y Guatemala*. Madrid: Francisco de Abarca y Angulo.
- SCHÄFER, Ernst
2003 [1935] *El Consejo Real y Supremo de las Indias*. V.1. Madrid: Junta de Castilla y León.
- SIMPSON, Lesley Byrd
1955 «Review of *Leyes nuevas de Indias*, Agustín Millares Carlo». *The Hispanic American Historical Review*, 35(4), 522.
- SIMPSON, Lesley Byrd
1970 *Los conquistadores y el indio americano*. Barcelona: Ediciones Península.
- SOMEDA, Hidefuji
2005 *Apología e historia: Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- SULLIVAN, Francis Patrick, SJ (ed.)
1995 *Bartolomé de las Casas. Indian Freedom: The Cause of Bartolomé de las Casas: 1484-1566, A Reader*. Kansas: Sheed & Ward.
- VAN DEUSEN, Nancy E.
2015 *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham: Duke University Press.
- VARÓN GABAI, Rafael
1997 *Francisco Pizarro and his Brothers: The Illusion of Power in Sixteenth-Century Peru*. Traducción de Javier Flores Espinosa. Norman: University of Oklahoma Press.
- VARÓN GABAI, Rafael, y Auke PIETER JACOBS
1987 «Peruvian Wealth and Spanish Investments: The Pizarro Family during the Sixteenth Century». *Hispanic American Historical Review*, 67(4), 657-95.

VICKERY, Paul

2006 [1989] *Bartolomé de las Casas: Great Prophet of the Americas*. Nueva York: Paulist Press.

VIÑAS Y MEY, Carmelo

1943 «Un centenario social hispano americano: las Nuevas Leyes». *Revista internacional de sociología*, 3(4).

YBOT LEÓN, Antonio

1948 «Juntas de teólogos asesoras del estado para Indias, 1512-1550». *Anuario de estudios americanos*, 5, 397-438.

ZAVALA, Silvio A.

1935 «La Encomienda Indiana». *El Trimestre Económico*, 2(8), 423-451.

“Producir industrialmente nuestra cultura”. Estrategias de producción textil en los Andes frente al turismo: el caso de Chawaytire (Cusco, Perú)

Cristian Terry

Universidad de Lausana
cristian.terry@graduateinstitute.ch

Resumen

Este artículo se enfoca en la producción textil en los Andes destinada al comercio turístico. A pesar de que este tema ya ha sido tratado anteriormente, poco se ha dicho sobre las estrategias de producción para adaptar esta actividad al mercado turístico. Sobre la base de un trabajo de campo en la comunidad de Chawaytire, buscamos que este artículo se constituya como un estudio etnográfico más detallado sobre diferentes estrategias que permiten, hoy en día, que la producción textil sea rentable y se adapte a la demanda de los turistas que visitan la región del Cusco, en el Perú. El artículo desarrolla cinco estrategias que apuntan a esta finalidad comercial y, para ello, muestra cambios sutiles en el proceso de producción “tradicional” y sus implicancias contemporáneas y futuras para la actividad textil en los Andes.

Palabras claves: tejidos andinos, telar de cintura, telar de pedal, producción, comercialización, turismo, Cusco.

Abstract

This article focuses on the Andean textile production for the tourist trade. If this issue has been previously discussed, little has been said about production strategies to adapt it to the tourism market. Through a field work in the Chawaytire community, the objective of this article is to provide a more detailed ethnographic study of different strategies that allow textile production to be profitable and adapted to the demand of tourists visiting the Cusco region (Peru). The article develops five strategies that target this commercial purpose, showing subtle changes in the “traditional” production process and its contemporary and future implications for textile activity in the Andes.

Keywords: andean textiles, blackstrap loom, pedal loom, production, trading, tourism, Cusco.

Introducción

En febrero de 2014, me invitaron a participar en el Qhachum Waqachi Raymi, evento organizado por el Parque de la Papa¹ en la comunidad de Chawaytire (distrito de Písaq, en Cusco). Para esta ocasión, los comuneros² vistieron majestuosamente sus ponchos y *lliqllas* (mantas) fabricados manualmente en telar de cintura. Aproveché esta oportunidad para visitar a Lucio, que vive justo al lado. En su jardín encontré unos diez telares a pedal hechos de madera con los que fabrican tejidos muy parecidos a los que se producen con el telar de cintura, a juzgar por su apariencia. Cuando en 2012 trabajaba como responsable del programa de agroecoturismo del Parque de la Papa, una colega me había hablado de máquinas que les permitían tejer más rápido a los comuneros. Lucio no

1 El Parque de la Papa fue creado en 1998, con la participación de la ONG Asociación para la Naturaleza y el Desarrollo Sostenible (ANDES). El parque reagrupa actualmente a cinco comunidades del distrito de Písaq: Amaru, Chawaytire, Pampallaqta, Paru-Paru y Sacaca. Para mayor información, ver Asensio y Caveró Castillo 2013; Terry 2017.

2 “Comunero” hace referencia a los hombres y las mujeres que habitan las comunidades andinas, oficialmente llamadas “comunidades campesinas”. No obstante, prefiero evitar este término, al igual que “campesino”, pues estas categorías identitarias y socioprofesionales son reductoras. Los comuneros no trabajan únicamente en el campo ni se dedican exclusivamente a las actividades agropecuarias. Entre otros trabajos, se dedican, por ejemplo, a los servicios y las ventas en el sector turismo (ver Gascón 2005; Terry 2017; 2020c).

estaba ese día. Meses después, él mismo me explicó cómo sus telares a pedal producen un tejido más rápido y a menor costo en comparación con el telar de cintura.

En la literatura antropológica, la gran mayoría de trabajos se han focalizado en la producción textil elaborada con los telares manuales, como una forma "tradicional"³ heredada de tiempos precolombinos (Arnold et al. 2007; Cereceda 2019; Desrosiers 2012, 2014; Franquemont 1996; Franquemont et al. 1992; Guzmán Porrez 2014; Heckman 2003, 2006; Rivera Casanovas y Villanueva 2014; Silverman 1994, 2008; Wilson 1996; Young-Sánchez y Simpson 2006). Estos trabajos privilegian el estudio semiótico, iconográfico, cognitivo y técnico de dicha producción enmarcada en el uso y el valor local atribuidos a la actividad textil y su elaboración. En menor número, otros trabajos antropológicos se han interesado por la producción textil de comuneros destinada al turismo (Ariel de Vidas 1996; Prochaska 1990; Ypeij 2012; Zorn 2004). Estos ponen de relieve el interés comercial contemporáneo de los tejidos andinos sin dejar de lado el aspecto cultural y patrimonial que se encuentra en los otros trabajos previamente citados. En su conjunto, estos estudios analizan, ante todo, el trabajo manual, tanto para uso local como comercial, y se centran en la producción textil "tradicional", hecha a mano y en continuidad relativa con la actividad textil precolombina (ver D'Harcourt 2002 [1934]; Gisbert et al. 2010 [1987]).

Este artículo se enfoca específicamente en la producción textil en los Andes destinada, principalmente, a la comercialización turística. A pesar de que este tema ya ha sido tratado por algunos autores citados anteriormente, poco se ha dicho sobre las estrategias de producción para adaptarla al mercado turístico. Algunos trabajos han evocado ciertas estrategias como el uso del hilado industrial y de la tercerización de la actividad textil en el Perú (Femenías 2005: 281-291; Gonzales Salazar 2017: 81; O'Connor 1996; Zorn 2004: 154-155). Sobre la base de un trabajo de campo en la comunidad de Chawaytire, buscamos que este artículo se constituya como un estudio etnográfico más detallado sobre estas estrategias que permiten que la producción sea rentable y adaptada a la demanda de los turistas que visitan la región del Cusco, en el Perú. El artículo desarrolla cinco estrategias que apuntan a esta finalidad comercial y, para ello, muestra cambios sutiles en el proceso de producción "tradicional" y sus implicancias contemporáneas y futuras para la actividad textil en los Andes.

3 El término "tradicional" o "tradición" tiende a ser usado sin definición previa en las ciencias sociales (ver Lenclud 1987). Este término, que es utilizado entre comillas en este artículo, debe ser considerado dentro de una perspectiva dinámica y no estática, cambiante en el tiempo (ver Niessen 1999; Pouillon 1975). Su uso recurrente en el mundo del turismo (Gmelsh 2004: 17) justifica su utilización y nos da el punto de vista de los actores sociales, siempre teniendo en cuenta su carácter construido (Maffi 2004: 365-366).

En cuanto a su estructura, este trabajo se divide de la siguiente manera: primero haré una descripción del trabajo de campo en Chawaytire y describiré brevemente la historia de la actividad textil en la comunidad; luego detallaré, una por una, las cinco estrategias que hoy en día hacen posible que los comuneros adapten su producción textil a la demanda turística y que impactan directamente en una cierta industrialización de dicha producción (de allí el título del artículo). Finalmente, como conclusión, pondré de relieve la importancia de estas cinco estrategias para entender la actividad textil contemporánea en los Andes. Asimismo, subrayaré el interés de este tipo de estudios que toman en cuenta el turismo dentro del análisis de dinámicas sociales y cambios en la producción artesanal, cada vez más relacionada con el mercado turístico, como muestra el caso de la región del Cusco, capital turística del país.

Chawaytire: trabajo de campo y breve historia de la actividad textil

La base de este artículo es un estudio etnográfico realizado en 2008 (Terry 2009) y 2014-2015 (Terry 2019), durante varios meses, en la comunidad de Chawaytire⁴. Esta investigación se elaboró a través de entrevistas con comuneros y observaciones *in situ*, principalmente con los tejedores de Chawaytire miembros del Centro de Textiles Tradicionales del Cusco (CTTC-Chawaytire), creado oficialmente en julio de 2005. Esta fecha marca la llegada creciente de turistas a la comunidad⁵, con el objetivo de observar el proceso de fabricación textil manual y comprar tejidos directamente a los comuneros. Muchos de estos turistas son traídos por operadores turísticos que los incentivan a encontrar lo “auténtico” y “tradicional” (Ariel de Vidas 1996; Babb 2012; Bruner 2005; Maccannel 1976; Meisch 2009; Phillips y Steiner 1999; Wang 1999) todo ello es propiciado por un imaginario sobre los Andes (ver Raymond 2001: 50; Terry 2020a).

Antes de la creación del CTTC-Chawaytire, la actividad textil manual se limitaba a algunos tejedores, mayoritariamente mujeres. Como otros comuneros, los de Chawaytire buscaban alternativas económicas rentables; por ejemplo, trabajar en minas o en la cosecha de café, o como porteadores de camino inca (Terry 2017). La actividad textil permitió que muchos pudieran encontrar un trabajo en

4 Se trata, respectivamente, de mi estudio de licenciatura y de doctorado. El primero fue realizado exclusivamente en esta comunidad y el segundo fue efectuado como parte de una “etnografía multisituada” (Marcus 1995) en diferentes zonas rurales y urbanas de la región del Cusco, e incluso en el extranjero, principalmente en otros países de Sudamérica y Europa occidental entre 2014 y 2018 (ver Terry 2019: 71-78; 2020a; 2020c).

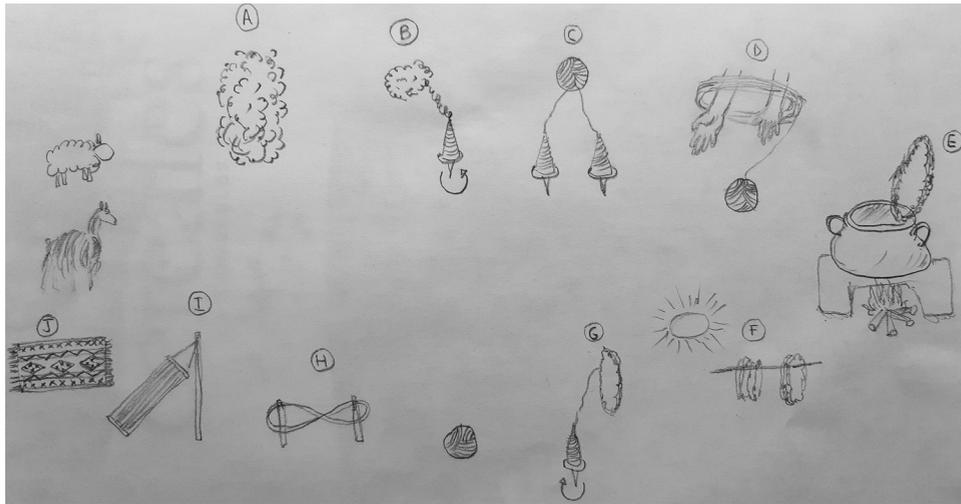
5 El CTTC-Chawaytire ya recibía a algunos turistas antes de esta fecha. Cabe destacar que el turismo en la comunidad se debe igualmente al agroecoturismo del Parque de la Papa; en particular, a la visita al restaurante Papa manka ubicado en esta comunidad (ver Terry 2017).

su propia comunidad y cerca de sus familias, sin la precariedad y el maltrato que sufrían en otras labores (Terry 2009: 92-98; 2017). Dicha actividad se convirtió progresivamente en un recurso económico de importancia en Chawaytire. Así pues, unos cincuenta tejedores del CTTC-Chawaytire comenzaron a incentivar la creación de otras asociaciones como Qocha Laraypa Pallay Lliclla, financiada por el proyecto de desarrollo Corredor Puno-Cusco. No obstante, la supremacía y casi monopolio del CTTC-Chawaytire en el mercado turístico de la comunidad han hecho que estas asociaciones no florezcan y desaparezcan; tan es así que, hasta mi última visita en 2018, el CTTC-Chawaytire era el único grupo de tejedores. En paralelo, un extejedor de esta asociación produce y comercializa, desde 2008, tejidos fabricados con telares mecánicos, con lo cual ha introducido una nueva estrategia de producción textil (ver *infra*: quinta estrategia).

El CTTC-Chawaytire, con la ayuda de Nilda Callañaupa, directora y fundadora del Centro de Textiles Tradicionales del Cusco (CTTC)⁶, ha incentivado a niños y adultos a retomar la actividad textil. Asimismo, esto ha propiciado la masculinización del trabajo realizado en telar de cintura, técnica empleada mayoritariamente por mujeres, al menos en la región del Cusco (Callañaupa 2007; Pérez Galán y Fuller 2015; Terry 2019). Ello también ha permitido que se ponga de relieve un trabajo mucho más manual. En consecuencia, se han podido recuperar, por ejemplo, técnicas de teñido natural que se habían dejado de lado a causa de procesos históricos de industrialización textil iniciados en la década de 1820, con la introducción de colorantes químicos (Contreras y Cueto 2013: 81; ver también Terry 2019: 143-167). En teoría, el proceso es completamente manual, desde el trasquilado de las ovejas y las alpacas (materia prima) hasta el tejido (ver figuras 1 y 2). Sin embargo, existen estrategias que facilitan la productividad y que incorporan ciertas lógicas industriales. Independientemente de que la producción sea hecha a mano en su totalidad o no, el uso del telar de cintura es utilizado para confeccionar distintos objetos, aparte de los "clásicos" ponchos y *lliqllas*: bufandas, *chuspas* (bolsos), portacelulares, cinturones, caminos de mesa, entre otros. Estos productos varían en formas, colores, motivos, tamaños y modelos, lo que refuerza la diversidad de la mercancía ofrecida al público.

6 El CTTC se considera una asociación sin fines de lucro (Callañaupa 2007) que reagrupa a diez comunidades miembros: Accha Alta, Acopia, Chawaytire, Chinchero, Chumbivilkas, Patabamba, Pitumarka, Sallac, Mawaypampa y Huacatínco. No confundir en este artículo CTTC (asociación madre) y CTTC-Chawaytire (asociación miembro). Para más información, véase: <http://www.textilescusco.org/index.html>.

Figura 1. Proceso de producción textil 100% manual realizado con el telar de cintura



Dibujo elaborado por Cristian Terry a partir de observaciones y entrevistas en Chawaytire.

Leyenda y descripción

Materia prima (fibra de oveja o alpaca): obtención y limpieza.

Hilado o *puskay*⁷: se realiza usando un instrumento de madera llamado *puska* (rueca en español). Esta tarea se delega exclusivamente a mujeres que, con sus manos, enrollan la fibra en sentido antihorario, lo que gradualmente convierte la materia prima en hilo. El hilo obtenido se llama *q'aytu*.

Doble hilado: los hilos obtenidos de dos *puskas* se mezclan para crear una fibra más resistente en forma de bola.

Madejado: actividad a menudo realizada en parejas. El ovillo de lana es traspasado gradualmente a los brazos de una persona, en forma circular.

Teñido natural: elaborado con plantas (*golli*, *kiku kiku qaqaq sunkban*, *ch'illka*, etc.) o cochinilla y a menudo hecho colectivamente.

Secado: realizado solo una vez (excepto el índigo, que debe ser sumergido en orina humana, que sirve como mordiente, y secado varias veces).

K'antiy: los hilos son torcidos para presionarlos más. El *k'antiy* se realiza en la dirección opuesta a la del *puskay*. Es efectuado exclusivamente por mujeres. Los hilos son almacenados en forma de bola.

Urdido o *aully*: a menudo preparado por tres personas. Se colocan dos personas en cada extremo donde se ubican dos palos fijados en el suelo (estos servirán como base para el telar de cintura). La tercera persona pasa los hilos entre estos dos extremos, en forma de ocho. La disposición de los hilos dependerá de la elección de los colores (*q'aytu tupachiy*) y motivos deseados al momento de tejer.

Tejido o *away*: realizado en función del objeto que se desea tejer (poncho, bufanda, etc.) y la técnica que se quiere aplicar para elaborar los motivos o *pallay*. El trabajo es efectuado a mano, seleccionando los hilos con los dedos y usando, a veces, algunos instrumentos. El *ruki* (o *tulluruki*) se utiliza para tensar el tejido y la *kaulla* se usa para separar los hilos antes de pasar la trama.

Acabado: realizado principalmente por mujeres. Existen diferentes técnicas de acabado como *kumpay*, *chichilla* y flecos que se aplican en los bordes del tejido. Estos no solo protegen contra el deshilachado, sino que también introducen un elemento decorativo al objeto.

⁷ En quechua, *puskay* significa “seleccionar” (en el ámbito textil) y “cultivar” (en el ámbito agrícola).

Figura 2. Telar de cintura



Tejedora en el local del CTTC-Chawaytire. Foto: Cristian Terry, 10 de mayo de 2015.

Cinco estrategias de la producción textil contemporánea

El proceso de fabricación textil completamente manual, como se elaboraba en la época prehispánica (D'Harcourt 2002 [1934]; Gisbert et al. 2010 [1987]), no es operacional dentro del mercado turístico actual. Ya que en este ámbito se ha promovido la reutilización de técnicas de teñido preindustriales, es preciso adaptar la producción textil a las prerrogativas del mercado. Sin dicha adaptación no sería posible responder a la demanda (cantidad) y ello implicaría un alza del precio de los tejidos. Esto ocasionaría, a su vez, la disminución de ingresos de los comuneros tejedores.

Por otro lado, la fabricación completamente industrial pondría en jaque el interés de los turistas que buscan lo "auténtico" y lo "tradicional" cuando visitan las comunidades y quieren comprar los productos *in situ*. Por ello, es necesario mantener sus expectativas y ofrecerles tejidos "auténticos" y "tradicionales" hechos a mano. Es por ello que los comuneros han desarrollado estrategias para satisfacer esta búsqueda sin comprometer la productividad y la rentabilidad, así como para asegurar las ventas dentro del mercado turístico —en este caso de "nicho" (por ejemplo, tejidos hechos a mano)—.

1. Estrategia de sustitución: hilado industrial

La primera estrategia consiste en reemplazar discretamente la etapa de hilado manual —llamado en quechua *puskay* (ver punto B en la figura 1)— por el hilado en máquinas. El *puskay* comprende gran parte del proceso de fabricación textil manual, por lo que su reemplazo lo acelera. El hilado industrial es vendido en conos de aproximadamente 800 gramos, los cuales se pueden adquirir en ciudades como Cusco, Lima o Arequipa (ver figura 3). Además, esta sustitución tiene la ventaja de evitar el doble hilado (*k'antiy*; ver punto G en la figura 1). El resto del proceso productivo se ejecuta manualmente.

Gracias al hilado industrial, los tejedores pueden optimizar el tiempo e invertirlo en la fabricación de más prendas que se venderán a los turistas, y dedicarse a otras actividades, principalmente agropecuarias. Contrariamente a lo que se puede pensar, esta estrategia no se contrapone a la imagen “tradicional”

Figura 3. Hilo industrial en cono



Unos cincuenta conos de color marrón en el local del CTTC-Chawaytire. Nótese que estos son de fibra natural (muchas veces mezcla de oveja y alpaca). En este caso, el teñido no es necesario. Otros conos de color blanco son empleados para teñir con plantas o cochinilla. Foto: Cristian Terry, 10 de mayo de 2015.

de la producción ante la mirada de los turistas. En primer lugar, el resultado del hilado a mano es relativamente el mismo que el industrial, sobre todo para los turistas que no tienen tanta experiencia en la materia y no perciben la diferencia a la vista o el tacto⁸. Posteriormente, todo el proceso textil después del hilado camufla la presencia de este elemento industrial. Otros elementos —como el teñido natural y el tejido en telar de cintura— acentúan el aspecto “tradicional” y manual de los tejidos. De hecho, la explicación del proceso textil que se da a los turistas —y lo que estos observan— resalta estos elementos y omite el uso de hilo en cono. Además, mientras se explica el proceso puede verse a las comuneras hilando, ya que esta actividad es principalmente femenina en Chawaytire y en otras comunidades andinas. Al igual que en el museo del CTTC en la ciudad de Cusco, no se menciona el hilado industrial empleado en la gran mayoría —o en la casi totalidad— de los tejidos vendidos en el local del CTTC. La etiqueta de estos productos resalta el trabajo manual y “tradicional” de estas prendas fabricadas en las diferentes comunidades miembros. En dicho local se puede observar a comuneros que tejen e hilan ante la mirada de los turistas.

De esta manera, la producción textil, tal como es mostrada y percibida, continúa preservando el imaginario de la fabricación completamente manual. La estrategia de sustitución es sutilmente introducida y permite resolver la paradoja descrita por Norma Velásquez en el caso de Juliaca, en Puno. Para esta autora, la “tecnología textil tradicional representa un obstáculo para aumentar el volumen de producción”, pero al mismo tiempo es “un atractivo en términos comerciales” (1988: 223-224). De este modo, el hilado industrial permite conciliar y articular lo manual y lo industrial.

Es preciso resaltar que la utilización del hilo en cono no ha ocasionado el fin del hilado manual. Muchas comuneras siguen con el *puskay* como pasatiempo mientras pastean a sus animales y como una manera de asegurar la continuidad de una producción textil completamente manual para uso propio. Al respecto, se puede mencionar el *lloqepaña*, técnica que mezcla hilos hilados a la izquierda (*lloqe*) y derecha (*paña*) —ambos de tipo *q'aytu*—, lo que le da al objeto tejido la apariencia de escamas de pescado. Tal como afirman varios comuneros de Chawaytire, este objeto es capaz de proteger de los espíritus, además de tener un gran valor estético (ver Terry 2019: 213-215; 2020c: 80). El CTTC comercializa productos que contienen hilado industrial y también promueve la elaboración de tejidos hechos con *q'aytu* a través de concursos que organiza. De hecho, algunas de estas piezas son vendidas en el local de Cusco.

8 Los tejedores y los comuneros expertos son capaces de distinguir el *q'aytu* del hilo en cono (de tipo industrial).

2. Estrategia de reducción: disminución de los motivos

La segunda estrategia consiste en disminuir la cantidad y la talla de los motivos. Los tejidos utilizados por los comuneros —como ponchos o *lliqllas*— suelen presentar motivos o *pallay* grandes y en gran cantidad. Esto hace que la producción textil en la fase del tejido tome bastante tiempo, sobre todo cuando aumentan el número de *pallay* y la complejidad. De este modo, esta estrategia busca reducir el tiempo de tejido con la disminución, entre otros, de la cantidad de motivos utilizados (la complejidad dependerá del motivo empleado). La parte *pallay* del objeto se reduce, lo que a su vez incrementa la parte *pampa*, que no lleva ningún motivo (ver figura 4).

Figura 4. Reducción de pallay



Adolescente tejiendo una chuspa en su telar de cintura. Los pallay son tejidos únicamente en el centro del objeto.
Foto: Cristian Terry, 10 de enero de 2015.

Figura 5. Lliqllla y poncho pallay



Matrimonio de comuneros celebrado en la iglesia del pueblo de Písaq. Nótese el poncho y la lliqllla elaborados con abundantes pallay. Foto: Cristian Terry, 6 de setiembre de 2014.

Esta disminución diferencia notablemente la producción destinada al mercado turístico de aquella de uso local. Según el tejedor Alfredo, los ponchos para turistas (“poncho *pampa*”) necesitan entre ocho a nueve días de trabajo (jornadas de 8 a 12 horas), mientras que un “poncho lleno de motivos (“poncho *pallay*”)”⁹ demanda alrededor de un mes entero de trabajo. Estos últimos se elaboran, por ejemplo, como trajes de novios (ver figura 5).

Sin embargo, la disminución de *pallay* no implica una pérdida de contenido iconográfico porque los tejidos que se venden a los turistas continúan reproduciendo “motivos antiguos” (*ñawpa pallay*) o se inspiran en estos para crear unos nuevos. Esto evidencia la creatividad artística de los tejedores y el dinamismo

⁹ Utilizo esta distinción “poncho *pampa*” / “poncho *pallay*” mencionada por comuneros de Racchi (Cusco), que se aplica perfectamente a la distinción evocada por Alfredo y otros comuneros de Chawaytire. El tiempo de trabajo puede variar según la complejidad y los detalles. Algunos comuneros de Q’ero (Cusco) afirman que sus “ponchos *pallay*” demandan entre seis a doce meses.

que ha caracterizado la producción textil de los Andes a lo largo de su historia. Al respecto, Teresa Gisbert et al. (2010 [1987]) muestran diferentes ejemplos de este dinamismo, ya presentes en la época prehispánica y colonial y que luego se manifiestan gracias a la introducción de elementos más contemporáneos como helicópteros o autos. En 2014, una faja calendario tejida por Elizabeth Huatta Quispe de la isla de Taquile (Puno), y exhibida en el Museo Amano en Lima, muestra, entre otros aspectos, la constante actualización iconográfica: la prenda portaba una inscripción tejida —“The North Face”— e incluía el logo de esta marca de ropa, que se ubicaba debajo de un pájaro.

3. Estrategia de tercerización: externalización del trabajo textil

Tanto la primera como la segunda estrategia hacen posible disminuir el tiempo de trabajo. Por su parte, la estrategia de tercerización permite delegar —parcial o incluso totalmente— el trabajo textil. Así pues, se trata de encargarle a un tercero una parte del proceso productivo —por ejemplo, el tejido de una prenda— o de asignarle todo este proceso, brindándole los materiales necesarios.

Si bien esta estrategia —sobre todo la tercerización completa— se emplea menos que las dos anteriores, no deja de ser importante. Para tejedores como Alfredo y Mario, la tercerización a veces resulta más rentable que producir el tejido ellos mismos, pues al no dedicarse a esta actividad pueden tener más tiempo para otras labores, sobre todo agropecuarias. En ciertas ocasiones, esta estrategia es necesaria para que los tejedores puedan cumplir con los pedidos realizados por el CTTC, especialmente cada fin de mes, ya que ello les garantiza un ingreso mensual a los miembros del CTTC-Chawaytire. La delicadeza y la calidad requeridas demandan un trabajo cuidadoso por parte de cada tejedor. Por lo general, la persona pasa una semana entera trabajando varias horas, lo que a menudo limita el tiempo que puede dedicarle a otras actividades. En ese sentido, esta estrategia puede aliviar esta carga laboral, sin dejar de producir tejidos a través de terceros para su posterior venta en el mercado turístico de la comunidad.

Sin embargo, la tercerización no está exenta de consecuencias adversas, como muestra el estudio de Francis O'Connor (1996) en la comunidad de San Pedro de las Cajas en los Andes peruanos, donde se observan ciertas formas de tercerización y sus efectos de semiproletarización. Por ejemplo, la tercerización parcial puede conllevar cierto trabajo en cadena que divide el proceso de producción textil y lo delega a terceros. Entretanto, la tercerización total puede conducir a cierta asalarización del trabajo textil, como sugiere Alfredo, quien dice haber tenido dos tejedores trabajando para él, por pedidos, pero no como empleados permanentes. No obstante, este caso parece aislado y este tipo de asalarización no parece ser practicado —o poco— por otros tejedores, según mis observaciones y entrevistas

realizadas en 2008. A pesar de que este panorama no mostró cambios durante mi investigación en 2014-2015, veremos que la introducción del telar a pedal (ver *infra*: quinta estrategia) se orienta hacia esta dirección.

4. Estrategia de intermediario comercial: compra-venta de tejidos

Esta estrategia sigue una lógica de compra-venta que se observa en todo comerciante. Asimismo, lleva al extremo la tercerización en la medida en que toda la producción es delegada a otra persona que fabrica el producto en cuestión. En el caso de Chawaytire, esta estrategia concierne particularmente a los tejedores miembros del CTTC que, gracias al capital generado por la venta textil, pueden comprar piezas fabricadas por tejedores independientes. Esta compra se realiza a precios inferiores del precio de venta. De esta forma, los tejedores-comerciantes obtienen una ganancia al realizar la reventa y, por su parte, los tejedores-productores encuentran una manera de vender sus productos. En consecuencia, al igual que la estrategia anterior, esta permite distribuir de alguna manera las ganancias que obtiene el CTTC-Chawaytire a través de la venta de tejidos en el mercado turístico, en la comunidad directamente o a través de la comercialización en el local de CTTC en la ciudad.

Cabe mencionar que estas estrategias, particularmente las dos últimas, no son exclusivas de los tejedores de Chawaytire, sino que también son puestas en marcha por otros actores implicados en la comercialización de productos, como los llamados "centros artesanales" de la región del Cusco y en otras ciudades del país (Lima, Arequipa, Puno, etc.). El caso de Chawaytire parece confirmar una tendencia general que ya había observado en 2008 fuera de esta comunidad: el aumento de tejedores-comerciantes, en detrimento de los que son únicamente tejedores. Esto se puede ver, por ejemplo, en el mercado artesanal de Písaq, donde la gran mayoría son vendedores y la minoría son productores que comercializan su propia mercancía. Incluso estos últimos diversifican su oferta comercial al revender productos de terceros o de manufactura industrial.

5. Estrategia de mecanización: del telar de cintura al telar a pedal

Las cuatro estrategias ya mencionadas se observaron ampliamente durante mi trabajo de campo en 2008. Si bien estas siguen vigentes, según pudo comprobarse en el periodo 2014-2015, ha surgido una nueva estrategia que solo pude percibir durante mi investigación más reciente y que se encontraba en plena expansión en aquel momento. Se trata de la mecanización realizada a través del uso de telares a pedal, mediante los cuales se busca reproducir el trabajo efectuado con el telar de cintura previamente desarrollado. Como veremos más adelante, su uso se extiende más allá de Chawaytire.

Quisiera hablar de esta última estrategia a través de mi experiencia de campo en Chawaytire. Durante mi trabajo como responsable del programa de agroecoturismo del Parque de la Papa en 2012 había escuchado algo sobre una máquina que permitía tejer más rápido, pero no pude corroborar su existencia en aquel momento. El siguiente relato retoma mis observaciones y entrevistas en casa de Lucio en noviembre de 2014. Meses antes, había constatado por primera vez que en su jardín había unos diez telares a pedal hechos en madera, como mencioné al inicio de este artículo.

De regreso a Chawaytire, retomando el trabajo de campo en esta comunidad y aprovechando para comprar algunos tejidos, me dirigí a la casa de Lucio. Ahí me contó que ya no era tejedor miembro del CTTC-Chawaytire y que su intención era comenzar su propio negocio de tejidos. Ahora vendía *telares*¹⁰. Esta terminología se refiere a los textiles fabricados con las máquinas de madera que se encontraban en su jardín. Lucio los distinguía de los tejidos *away*, aquellos producidos con el telar de cintura —y en otras comunidades como en Q'ero, con el telar de cuatro estacas—. Lucio me comentó que había comenzado con los *telares* en 2008, unos meses después de que me había ido de la comunidad al terminar mi trabajo de campo. Su aparición fue posterior a mi estudio sobre los tejidos en Chawaytire (Terry 2009). Según su propio testimonio, Lucio habría construido la máquina e incluso me aseguró que también la comercializaba (por pedido). Otras entrevistas posteriores con Alfredo y Mario, principalmente, así como con Héctor y July, dos antiguos funcionarios de la municipalidad de Písaq (Cusco), confirman que los *telares* datan de aquella época, al menos en la comunidad de Chawaytire.

Lucio explica que sus máquinas de madera se inspiraron en aquellas utilizadas para producir *bayeta*, “tejido áspero y uniforme” utilizado, sobre todo, para fabricar faldas o polleras (Femenías 2005: 158-60)¹¹ y chalecos para comuneros¹². Gracias a esta adaptación, los *telares* de Lucio pueden reproducir un tejido similar al *away*, llamado awayo en español (ver Terry 2020c: 69). Las versiones de Alfredo, Héctor y July destacan la influencia del municipio de Písaq para promocionar este tipo de maquinaria. Esta entidad organizó talleres dedicados, principalmente, a la producción de caminos de mesa en *telares*. El objetivo de esta actividad era alentar el trabajo textil en las comunidades del distrito para abastecer el mercado de Písaq, situado en el pueblo que lleva el mismo nombre y que

10 Cabe señalar que este término es utilizado igualmente fuera de Chawaytire, por ejemplo, en el pueblo de Chinchero o en otros centros artesanales de la región del Cusco.

11 Toda frase o término entre comillas enunciado en otro idioma ha sido traducido en español por mi persona.

12 La aparición de telares a pedal data de la Europa medieval, siendo introducidas en América latina durante la colonización (Tiffany 2006: 309).

es muy popular entre los turistas. Esta nueva máquina aumenta la productividad y la rapidez de fabricación textil, lo que permite cumplir con el objetivo fijado.

Según estas versiones, los *telares* tienen éxito sobre todo en Chawaytire¹³. Lucio no era el único que tenía este tipo de máquinas, pues en otra visita a la comunidad, en enero de 2015, pude constatar que otras familias también contaban con ellas —algunas tenían solo una y otras, entre cinco a diez, como Lucio, que tenía la mayor cantidad—. Su hermano John, con quien trabaja, tenía cinco. Según Alfredo, todas las familias poseen al menos un telar a pedal, como es su caso. Esto permite utilizar tanto estas máquinas como el telar de cintura, para producir a la vez *telares* y tejidos *away*. Sin embargo, Alfredo afirma que la producción de *telares* va ganando terreno. Por su parte, Lucio dice que él mismo fabrica y vende sus telares a pedal, pero Alfredo señala que el suyo fue fabricado por un carpintero de la ciudad de Cusco.

Mientras conversaba con Lucio, me acerqué a una de sus máquinas, la cual tenía tres partes que permitían maniobrarla: (1) dos pedales en la parte inferior —al nivel de los pies— para subir y bajar los hilos (aún no tejidos) y luego pasar la trama y cerrar el tejido; (2) al medio —al nivel de las manos— hay un mecanismo que sostiene el tejido (hilos ya tejidos) y lo enrolla a medida que avanza; y (3) en la parte superior —por encima de la cabeza— hay un sistema para seleccionar los hilos y diseñar gradualmente los *pallay*. La originalidad de este telar reside justamente en esta última parte, que es la más compleja porque consta de un dispositivo de selección que utiliza tubos de metal (ver figura 4).

Cada tubo de metal permite seleccionar los hilos que deben subir y bajar, acción que reemplaza la clasificación de hilos que se hace con los dedos en el telar de cintura. Los tubos reproducen gradualmente la fórmula matemática¹⁴ de los *pallay*, la cual se efectúa con el ir y venir de los tubos. Su número varía según la fórmula que se quiere realizar “25, 40, 50, 10, ...”, como lo explica Lucio. Entonces, dependiendo de la máquina, se obtienen *telares* que difieren por sus motivos y colores, los cuales dependen de la combinación deseada. Las otras partes del dispositivo son parecidas a las utilizadas en el telar de cintura (ver figuras 1 y 2), a excepción del *ruki* (ver punto I en figura 1), pues este podría romper los hilos dispuestos en el telar a pedal, como advierte Alfredo en una conversación posterior (comunicación personal del 25 de octubre de 2015).

13 Si bien las versiones de Alfredo, Héctor y July mencionan a Chawaytire como uno de los pioneros en la utilización de esta máquina, estas difieren relativamente respecto a su expansión y utilización en otras comunidades del distrito.

14 Estas fórmulas aluden a la descomposición numérica de hilos que componen un motivo específico. Con la práctica y la experiencia adquiridas, estas fórmulas son almacenadas por el tejedor y pueden ser ejecutadas contando el número de hilos que se deben subir y bajar antes del paso de la trama. Así, progresivamente, el motivo va tomando forma a medida que el tejido avanza. Ver ejemplos en Terry (2009).

Figura 6. Telar a pedal



Lucio con uno de sus telares a pedal. Utiliza la *kaulla* para cerrar el tejido antes de pasar la trama. Nótense los cables (25 en número) que pasan sobre su cabeza y que permiten la reproducción de motivos (predefinidos). Fotografía tomada durante una visita a Chawaytire con estudiantes de Antropología de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC).

Foto: Cristian Terry, 8 de noviembre de 2015.

Aproveché la presencia de dos jóvenes que trabajaban en los telares a pedal de Lucio para poder comprender mejor estos dispositivos. Miré más de cerca cómo funcionaban, mientras los veía tejer. Lucio, por otro lado, no dudó en responder con cierto orgullo mis preguntas sobre el desempeño de sus máquinas. Sentado frente a su telar, uno de los jóvenes tiró hacia él uno de los tubos ubicados sobre su cabeza (parte 3) y colocó la *kaulla* entre los hilos aún no tejidos, empujándola hacia él para cerrar el tejido —de manera similar a lo que se observa en la figura 4—. Luego dejó la *kaulla* en dicha posición para permitir el paso de la trama (parte 2). En ese momento, cambió la posición de los pedales (parte 1) para continuar con el siguiente tubo sobre su cabeza (parte 3). El proceso siguió gradualmente con el tercer, cuarto y quinto tubos, hasta que estos se agotaron. Luego fue en el sentido opuesto desde el último hasta el primero. Por ello, es posible afirmar que el sistema está diseñado para realizar idas y vueltas predefinidas, siguiendo el orden preestablecido.

De este modo, cada máquina puede reproducir un conjunto de motivos predefinidos que el tejedor-operador puede ejecutar sin mayor problema ni conocimiento previo. Debido a su estructura preestablecida, es necesario tener varias máquinas para elaborar tejidos con diferentes diseños. Entre ambos, Lucio y su hermano poseen quince telares a pedal que les sirven no solo para realizar el trabajo simultáneo, sino también para diversificar la producción.

Esta configuración estructural también permite distinguir los *telares* de los textiles *away*: los primeros siempre poseen las mismas iconografías dispuestas en línea vertical —los motivos pueden cambiar entre las líneas, pero no en la misma línea—, mientras que los segundos pueden variar en el eje horizontal y vertical, dependiendo de la iniciativa y la creatividad del tejedor. Pero este no es un criterio exclusivo: la producción *away* también puede aplicar esta lógica de repetición en el eje vertical.

Cabe destacar que los telares a pedal no pueden reproducir todo el repertorio iconográfico existente. Como John explica, hay motivos difíciles de trabajar en ellos, por lo que el *pallay* debe ejecutarse manualmente. Al respecto, Lucio señala que estas máquinas no pueden reproducir todos los patrones, aunque lo permiten en gran medida. Por ejemplo, el motivo *loraypo*, característico de la zona de Chinchero (ver Terry 2020c), ahora se produce utilizando esta técnica, incluso si el resultado no es completamente exacto. En cambio, la complejidad de ciertos *pallay*, como los de la momia Juanita, es muy difícil de reproducir aun en tejidos *away*, lo que hace imposible crear *telares* con este motivo, como reconoce Lucio.

Otra distinción *telares/away* está relacionada con la textura de la pieza: los *telares* tienden a ser más suaves porque no tensan demasiado el tejido en comparación con los textiles *away*, que usan el *ruki* para este propósito. Pero este criterio no siempre se aplica, ya que la búsqueda de piezas más suaves por parte de los turistas —como afirman Clodomira (entrevista del 10 de setiembre de 2015), tejedora de Chinchero, al igual que Alfredo de Chawaytire —, hace que algunos prescindan del uso del *ruki*, lo cual dificulta la tarea de distinguir uno del otro.

*

Este relato y la descripción brindada ponen de relieve el nuevo panorama textil en Chawaytire, donde cohabitan dos formas de textiles —a dos velocidades diferentes—. Hoy, en la comunidad, esto se manifiesta por la existencia de dos grupos: el CTTC-Chawaytire, que continúa con una producción de tipo *away* y de prendas de punto (principalmente *chullos*), y el de Lucio y su familia, quienes han incursionado en los *telares*. Pero, aparte de la velocidad y el aumento de la productividad, ¿qué implica este nuevo tipo de producción?

¿Producir industrialmente la cultura? Cambios e implicancias

La elaboración de *telares* se ha convertido en un nuevo modo de producción de tejidos andinos que tiende un puente entre lo manual y lo industrial, entre el accionar con las manos y los pies y el uso de máquinas que facilitan el trabajo textil. Dada la demanda, especialmente del mercado turístico —no solo en términos de diversidad (ya que el telar de cintura ya asegura una diversificación de la oferta), sino también de precio— los *telares* se posicionan cada vez más como parte de la oferta textil, quizá en detrimento —real o potencial— de los tejidos *away* en Chawaytire y en otros lugares. Esto se manifiesta claramente en la mercancía textil de muchos centros artesanales en la región del Cusco. En octubre de 2015, durante la “Primera competencia demostrativa de artistas y artesanos del distrito de San Blas”, en la Plaza de Armas del Cusco, un tejedor cusqueño mostró abiertamente al público la fabricación de *telares*. Un informe sobre los textiles de la comunidad de Pacchanta (distrito de Ocongate, en Cusco) también menciona el uso de este dispositivo, junto con el telar de cintura. La descripción y la fotografía en dicho informe (p. 57) muestran que se trata de un telar a pedal similar al de Lucio.

En los Andes ecuatorianos, Lynn Meisch (2002: 54-55) habla de la transición de la producción en telar de cintura al telar a pedal y, hasta cierto punto, al telar eléctrico, debido al alto costo de mantenimiento y la falta de electricidad. En Otavalo, Anath Ariel de Vidas (1996: 98) ya mencionaba el uso del telar a pedal para la producción comercial¹⁵, a diferencia del telar de cintura para el consumo interno. A pesar de que el telar de cintura aún se utiliza para la producción comercial en Chawaytire y en otras comunidades andinas del Cusco, el caso del telar a pedal pone de relieve una estrategia llevada a cabo por los comuneros con el objetivo de ser más competitivos en el mercado. A diferencia de los ejemplos ecuatorianos, no se trata de máquinas empleadas para la producción de tapices, técnica textil que se encuentra también en el Perú, sobre todo en Ayacucho, aunque actualmente varios artistas cusqueños y ayacuchanos produzcan y vendan tapices en el mercado cusqueño (ver el caso de Máximo Laura en Terry 2019: cap. 2; 2020b: 57). Como se señaló previamente, se trata de máquinas que imitan la producción *away* y que abastecen a una parte cada vez más creciente de la oferta textil en el mercado.

La distinción entre los tejidos *away* y los *telares* no es obvia por las razones ya expuestas. En una ocasión presencié un debate entre los miembros de la asociación de tejedoras Inkakunaq Ruwaynin para determinar si un tejido era *away* o telar. Este ejemplo ilustra la dificultad de distinguirlos, incluso para los mismos comuneros. De hecho, los *telares* buscan imitar a los textiles *away* lo más

15 La autora menciona, por ejemplo, el caso de Salasaca, que comienza a utilizar esta maquinaria en 1957, introducida por la institución estadounidense Peace Corps (Ariel de Vidas 1996: 119).

fielmente posible, a pesar de ser distintos en cuanto a los métodos de producción empleados y por la propia organización de trabajo.

La producción de *telares* implica, de hecho, una organización de trabajo diferente de la del *away*, puesto que la mano de obra no necesita un conocimiento textil. Si bien Lucio sabe cómo hacer una pieza usando el telar de cintura (y continúa alternando ambas técnicas según su testimonio, del 30 de octubre de 2015), algunos, especialmente los jóvenes, no han recibido formación en su utilización. Por tanto, es válido referirse a ellos más que como “tejedores”, como “trabajadores”, pues son “operadores” que ponen en funcionamiento los telares a pedal. Ello les permite fabricar textiles sin preocuparse realmente de reproducir las fórmulas de los motivos; es decir, el número de hilos que hay que subir y bajar antes de pasar la trama cada vez, para dibujar progresivamente con las manos el *pallay* deseado. En efecto, esta máquina está diseñada para reemplazar dicha tarea. Como hemos visto, este artefacto puede reproducir estas fórmulas a medida que el tejido avanza (al respecto, ver la parte 3 en la sección anterior), sin necesidad de que el operador sepa componer el motivo requerido. Para llevar a cabo esta labor solo debe aprender a manejar esta máquina y saber usar sus manos y pies, mientras que el telar de cintura implica un aprendizaje progresivo y prolongado.

La finalidad de la producción de *telares* es comercial: producir más y más rápido. Si bien las cuatro estrategias descritas anteriormente demuestran que la producción *away* también ha tomado ese rumbo, el uso del telar a pedal “democratiza” el trabajo textil. En teoría, cualquiera puede fabricar piezas parecidas a los tejidos *away*, sin mayor conocimiento ni entrenamiento técnico. De este modo, este nuevo tipo de producción consolida la relación maestro-empleado, como la que se observa en el caso de Lucio. Este es, quizá, el elemento más significativo respecto a la producción *away*, en la cual la persona suele trabajar independientemente, sin relación jerárquica. Es cierto que es posible establecer este tipo de relación a través de la estrategia de tercerización; sin embargo, como afirma Alfredo —y como he podido observar en Chawaytire—, esta estrategia no conduce a una relación salarial a mediano o largo plazo, sino que se limita a contratos puntuales. Además, el tejedor subcontratista tiene cierto margen de maniobra y domina el proceso de producción —al menos, el tejido en telar de cintura y, por ende, la elaboración de *pallay* (colectivamente compartidos o de su propia creación)—.

Si se cuenta con tal conocimiento y experiencia textil, ¿por qué preferir la producción de *telares*? Como afirman mis interlocutores, se trata de fortalecer el rendimiento y la productividad. Al mostrarme una bufanda que está haciendo, John afirma que el telar a pedal le permite avanzar 20 centímetros más por día, en comparación con el telar de cintura (comunicación personal del 14 de noviembre de 2014). Lucio da el ejemplo de un camino de mesa que terminó en dos días; con el telar de cintura, habría necesitado dos semanas. Además, según John, hay otro beneficio:

el de aliviar el dolor de espalda. Wilfredo, joven tejedor de Chawaytire que conocí en 2008, ya me había mencionado este problema: el telar de cintura causa un dolor progresivo en la parte baja de la espalda. Otros trabajos en México (Tiffany 2004: 301) y la India (Venkatesan 2009: 87) mencionan males asociados a los tejedores; por ejemplo, dolor de cuello y espalda y molestias en la vista. Aunque el telar a pedal puede averiarse —como John reconoce, ya que los hilos pueden enredarse y ello imposibilita el tejido—, permite adoptar una estrategia que combina eficiencia y limita los costos de producción en comparación con la producción *away*, lo que incrementa las ganancias. Por ejemplo, según Alfredo, una “bufanda *telar*” cuesta la mitad que una “bufanda *away*” (25 dólares aproximadamente).

De este modo, esta quinta estrategia busca garantizar la rentabilidad comercial y tiene la ventaja de parecerse a la producción *away*, al menos ante los ojos de los turistas (especialmente los neófitos). Algunos tejedores afirman que esta clase de tejidos tienen una calidad inferior a los textiles *away*. Sin embargo, este aspecto está más asociado con la ausencia del *k'antiy* (ver punto G en figura 1), lo cual da como resultado un trabajo menos fino en comparación con el tejido *away*, que sí lo aplica en su proceso productivo. Sin embargo, la suavidad —asociada con la no utilización del *ruki*—, la apariencia y el precio hacen que este tipo de productos sean atractivos para los turistas. Asimismo, el precio es un factor importante para la mayoría de estos viajeros que quieren adquirir recuerdos baratos, aunque en ciertos casos los turistas busquen productos provenientes del comercio justo (Terry 2019: cap. 7). Otro factor de importancia es la similitud con los textiles *away*, lo cual les da a los *telares* aspectos atribuidos a los primeros: “tradicional”, “manual”, “auténtico”, etc. Como ya se dijo, estos son elementos altamente valorados por los turistas.

Cabe destacar que los *telares* no son comercializados únicamente en Chawaytire, sino también en Chinchero e incluso en Canadá, como afirma Lucio. Una tejedora del pueblo de Chinchero confirma que una parte de los tejidos vendidos fueron producidos en Chawaytire, a pedido (comunicación personal con Rosa, el 21 de octubre de 2014). Además, he podido observar que los *telares* son comercializados incluso en la ciudad del Cusco, fuera de los circuitos clásicos del turismo regional, muchas veces comprados a los detenidos en Qeqoro, prisión masculina del Cusco que se ubica en el distrito de San Sebastián. El caso de Qeqoro enfatiza el hecho de que la producción de *telares* no se limita a Chawaytire. Según mis observaciones, esta prisión cuenta con unos cincuenta telares a pedal que manejan los presos (sin contar los más de 150 telares de cintura a su disposición), y cuya producción no abastece solamente al mercado de la región del Cusco, sino que también es enviada al extranjero, principalmente a Bolivia. Estos ejemplos muestran cómo los *telares* circulan y se van posicionando en el mercado turístico y local, más allá de la región (sobre este punto, ver Terry 2019: 169-174; 2020).

Este nuevo método de producción mecanizada plantea la pregunta sobre el futuro de los textiles *away*. A pesar de la expansión espacial y comercial de los *telares*, estos aún conservan un lugar importante en el mercado, como lo demuestran, por ejemplo, las ventas del CTTC-Chawaytire en la comunidad y en la tienda del CTTC en Cusco. En cuanto a su uso, los comuneros aún emplean estos tejidos *away*, pero en paralelo existe una utilización progresiva de *telares*. Por ejemplo, durante la celebración de la Virgen Asunta de Chawaytire conocí a un comunero vestido con un poncho *telar*. Según un joven que estuvo allí, "esta pieza se parece al original [poncho elaborado con tejido *away*]" (comunicación personal con Miguel, el 8 de agosto de 2014). Sin embargo, la diferencia es aún más notoria en la ciudad. Durante las Fiestas del Cusco y las campañas electorales en 2014, pude ver que varios habitantes vestían ponchos y bufandas de tipo *telar*.

El precio fomenta el uso de estos artículos, en lugar de los de tipo *away*. Lo mismo ocurre con los textiles industriales que abundaban ya en zonas rurales. Por un precio mucho menor, las personas adquieren piezas "similares" a los productos *away*. Al ser más baratos y accesibles para el comprador, su presencia está creciendo en los mercados. No obstante, no hay que olvidar la importancia y el valor de los tejidos *away* en términos de identidad comunal, entre otros aspectos. Lucio afirma al respecto: "[los motivos de los ponchos] son más efectivos que un DNI" (Terry 2009: 84), lo que resalta la dimensión identitaria de los tejidos *away* (ver Callañaupa 2007; Terry 2020a), testimoniada ya en las épocas colonial (Galinié y Molinié 2006: 82) y precolombina (ver el caso de Tiawanaku en Oakland Rodman 1992). La producción *away* ha sido objeto de numerosos trabajos sobre sus técnicas y su dimensión simbólica (ver Desrosiers 2010, 2012, 2014; Silverman 1994). Otros estudios muestran a los textiles *away* como seres vivos (ver Arnold et al. 2007; Cereceda 1978; Torrico 1989; Zorn 1987: 518-520). Esto se asocia, en particular, con el tejido de cuatro bordes (Desrosiers 2000), que caracteriza el trabajo en telar de cintura en Chawaytire y en la mayoría de las comunidades andinas del Cusco (telar de cuatro estacas en las comunidades de Q'ero). Dicho carácter vivo se manifiesta, por ejemplo, en la capacidad de proteger de los espíritus a las personas que portan tejidos con *lloqepaña* (ver *supra*). Como afirma Alipio, comunero q'ero: "[los tejidos] siempre tienen un *animu*" (comunicación personal del 26 de setiembre de 2015), en referencia a "la energía vital que respira la vida" (Sillar 2012: 70; ver también Allen 1982, 2002 [1988]: 60-62; Cometti 2015, 2020: 18-19; Santisteban y Cometti 2011; Stobart 2006: 27-28; Gose 1994: 115-116).

Por su productividad y precio, es probable que los *telares* sigan ganando terreno en el ámbito comercial. Esta tendencia podría acentuar el proceso de mecanización e industrialización de los textiles andinos que viene desarrollándose dentro de un proceso histórico (Ariel de Vidas 1996: 46-7; Gisbert et al. 2010 [1987]: 96-7; PromPerú 2013: 36). Esto es lo que sugiere Lucio cuando se

pregunta sobre las posibilidades de instalar “máquinas aún más productivas”. Por su parte, en una entrevista, José Carlos Quispe, responsable del Museo Comunitario de Písaq (administrado por la municipalidad distrital), repite, parafraseando a Lucio, con quien había tenido varias conversaciones: “Queremos ser competitivos. Queremos una máquina que produzca más” (comunicación personal del 28 de noviembre de 2015). Como puede verse, Quispe concuerda con Lucio en la necesidad de ofrecer mejores precios a la clientela. Para él, la mecanización avanzada puede ser una forma de “producir nuestra cultura industrialmente”. Sus comentarios apuntan también a una estrategia para hacer frente a “la competencia asiática [que] está afectando la producción local”. Cita el ejemplo de los “*chullos* hechos en China”, los cuales tienen material polar en el interior. Durante mi investigación realizada en 2014-2015 pude escuchar el discurso de algunos comerciantes en el Cusco y en Bolivia, quienes afirmaban que existían “textiles andinos chinos” (ver Terry 2019: 169-173; 2020c: 78, 86). Ante esto, la estrategia de mecanización busca enfrentar la competencia industrial externa, e incluso interna, pues no hay que olvidar la producción de los “awayos industriales” (imitación *away* de tipo industrial), sobre todo en Lima y Puno.

Conclusión

Las cinco estrategias descritas en este artículo (sustitución, reducción, tercerización, intermediario comercial y mecanización) muestran cómo la producción de textiles andinos fabricados por comuneros se adapta actualmente al mercado. Todas ellas pueden llevarse a cabo de acuerdo con las personas, los lugares y las épocas. El caso de Chawaytire evidencia, por ejemplo, la reciente aparición de la estrategia de mecanización mediante el uso de telares a pedal que imitan la producción *away*. Todas estas estrategias apuntan a la productividad, la rentabilidad y la diversificación de piezas, sin que ello disminuya la apariencia “típica”, “tradicional” y “auténtica” que motiva que centenares de turistas que visitan la comunidad prefieran adquirir productos hechos por las manos de los comuneros por un mayor precio (pero que les es accesible), en comparación con otros tejidos industriales comercializados masivamente en la región del Cusco (ver Terry 2019: cap. 7).

Gracias a estas estrategias, la producción puede adaptarse al mercado en términos cuantitativos (cantidad y diversificación) y cualitativos (aparición valorada por los turistas), y —tal vez— enfrentar la creciente competencia externa de tejidos andinos industriales y de aquellos *made in China* mucho más baratos. Así pues, querer “producir industrialmente nuestra cultura” se entiende como un deseo de producir más, de igualar esta competencia en términos cuantitativos, sin perder de vista la demanda por estos productos considerados como artesanales y que for-

man parte del repertorio patrimonial y cultural de los Andes. Es allí que la reciente mecanización por medio de los telares a pedal marca un nuevo paso hacia esta meta, pues va más allá que las otras cuatro estrategias empleadas en la producción en los telares de cintura. La introducción de estas cinco estrategias permite operar una articulación entre dimensión patrimonial-cultural y comercial-económica que brinda un valor particular a estos tejidos andinos dentro del mercado turístico, los cuales son, a la vez, objeto patrimonial de herencia prehispánica y mercancía de *souvenir* contemporánea (ver figura 7).

Figura 7. Producción textil contemporánea destinada al mercado turístico



Fuente: Terry (2019: 258). Traducido y reelaborado en español por el mismo autor.

Sin la introducción de estas estrategias, la producción textil difícilmente podría responder a la demanda turística: el abanico de la oferta se reduciría significativamente (menos mercadería y menos diversa) y el precio de los tejidos aumentaría. Probablemente, esto haría que los tejedores se vieran obligados a recurrir a otras actividades comerciales —en el sector turismo o no— y pocos podrían continuar produciendo tejidos, quizá solo para uso local, como ocurría anteriormente en Chawaytire. Esto no solamente es válido en esta comunidad, sino también en otras de la región del Cusco —como en Q'ero y Chinchero (Gonzales Salazar 2017; Terry 2019; 2020a)—, en Puno (Prochaska 1990; Zorn 2004), en los Andes bolivianos (Terry 2020c) y ecuatorianos (Ariel de Vidas 1996), y en otras partes del mundo donde el turismo ha promovido la fabricación artesanal de diferentes productos locales (ver Cazes 1992; Graburn 1976, 1999; Ivory 1999; Lee 1999; Youkhana 2012). Esto legitima la pertinencia de estudios sobre el turismo y su influencia en la producción artesanal, tema que fue puesto de relieve por Nelson Graburn (1976), pero que aún ha sido ignorado debido a cierta “turismofobia” en las ciencias sociales (ver *Équipe MIT* 2008: 79). Esto ha provocado, al parecer, que algunos estudiosos de los tejidos andinos no tomen en cuenta el fenómeno turístico en el análisis efectuado, a pesar de su importancia contemporánea.

Actualmente, el valor comercial y turístico de los tejidos andinos motiva a muchos tejedores a retomar la actividad y revalorizarla no solo en los Andes, sino también en otras partes de América Latina (Cant 2012; Little 2004; Tiffany 2004) y del mundo (Niessen 1999). Para los comuneros, la actividad textil vinculada al turismo se convierte en una forma de revisar el patrimonio textil heredado de tiempos precolombinos y readaptarlo a tiempos modernos. Es una forma de tejer el valor comercial de los objetos patrimoniales y de buscar alternativas económicas rentables, más atractivas en comparación con otras actividades —turísticas o no—, sobre todo con la economía agrícola (Gascón 2005). No se trata solo de encontrar una fuente de ingresos rentable, sino también de valorar el hecho de poder trabajar y vivir cerca de la familia, en condiciones menos precarias, alimentándose de los productos cosechados localmente (ver Terry 2009; 2017) e incluso velando por la futura educación de los hijos (ver Terry 2019: capítulo 6). En suma, este trabajo busca promover que surjan más estudios que incluyan al fenómeno turístico y que den a conocer el valor que le atribuye la población local, así como sus efectos en la localidad y en la producción artesanal, los cuales suelen ser ambivalentes (Burns 2000; Cazes 1992; Delisle y Jolin 2007; Gascón y Milano 2017; Van den Bergh 1992). Queda como tarea pendiente estudiar más profundamente el rol de la actividad textil en la educación de los jóvenes comuneros, quienes apuntan a tener una profesión, a veces orientada al turismo¹⁶. Paradójicamente, esta actividad está propiciando que dejen de ser agricultores o tejedores.

16 Este tema de investigación está basado en entrevistas con tejedores e hijos de tejedores en Chawaytire y Chinchero durante mi estudio doctoral (2014-2018).

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, Catherine
1982 "Body and Soul in Quechua Thought". *Journal of Latin American Lore* 8(2): 179-196.
2002 [1988] *La coca sabe. coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco: CBC.
- ARIEL DE VIDAS, Anath
1996 *Mémoire textile et industrie du souvenir dans les Andes. Identités à l'épreuve du tourisme au Pérou en Bolivie et en Equateur*. París: L'Harmattan.
- ARNOLD, Denise Y., Juan de Dios YAPITA y Elvira ESPEJO AYKA (eds.)
2007 *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- ASENSIO, Raúl H. y Martín CAVERO CASTILLO
2013 *El Parque de la Papa de Cusco: claves y dilemas para el escalamiento de innovaciones rurales en los Andes (1998-2011)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BABB, Florence
2012 "Theorizing Gender, Race, and Cultural Tourism in Latin America: A View from Peru and Mexico". *Latin American Perspectives* 39(6): 36-50.

- BRUNER, Edward M.
2005 *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BURNS, Peter
2000 *An Introduction to Tourism and Anthropology*. Londres y Nueva York: Routledge.
- CALLAÑAUPA, Nilda
2007 *Weaving in the Peruvian Highlands: Dreaming Patterns, Weaving Memories*. Cusco: Centro de Textiles Tradicionales del Cusco.
- CANT, Alanna
2012 *Practising Aesthetics: Artisanal Production and Politics in a Woodcarving Village in Oaxaca, Mexico*. Tesis doctoral. Londres: The London School of Economics and Political Science. <http://etheses.lse.ac.uk/493/>.
- CAZES, George
1992 *Tourisme et Tiers-Monde, Un Bilan Controversé*. Paris: L'Harmattan.
- CERECEDA, Verónica
1978 "Sémiologie des tissus andins: les Talegas d'Isauga. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33(5/6): 1017-1035.
2019 "El museo de arte indígena de la fundación ASUR. Una experiencia especial". *Chungara Revista de Antropología Chilena* 51(2): 239-251.
- COMETTI, Geremia
2015 *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migration chez les q'eros des andes péruviennes*. Berna, Berlín, Bruselas, Francfort del Meno, Nueva York, Oxford y Viena: Peter Lang.
2020 "El Antropoceno puesto a prueba en el campo: cambio climático y crisis de las relaciones de reciprocidad entre los q'ero de los Andes peruanos". *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 38: 3-23.
- CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO
2013 *Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- D'HARCOURT, Raoul
2002 [1934] *Textiles of Ancient Peru and Their Techniques*. Mineola: Dover Publications.
- DELISLE, Marie-Andrée y Louis JOLIN
2007 *Un autre tourisme est-il possible? Ethiques, acteurs, concepts, contraintes, bonnes pratiques, ressources*. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- DESROSIERS, Sophie
2000 "Le tissu comme un être vivant? À propos du tissage à quatre lisières dans les Andes. En: S. Desrosiers, D. Geirnaert y N. Pellegrin, *Lisières & bordures. Actes des premières journées d'études de l'association française pour l'étude du textile (Paris, 13-14 Juin 1996)*. Paris: Les Gorgones, Bonnes, 117-125.

- 2010 "Les techniques de tissage ont-elles un sens? Un mode de lecture des tissus andins". *Techniques & Culture. Revue Semestrielle d'Anthropologie des Techniques* 54-55: 263-285.
- 2012 "Le textile structurel. Exemples andins dans la très longue durée". *Techniques & Culture. Revue Semestrielle d'Anthropologie des Techniques* 58: 82-103.
- 2014 "Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes". En: T. Bouysse Cassagne (ed.), *Saberes y memorias en los Andes : in memoriam Thierry Saignes*. París: Editions de l'IHEAL, 325-349. <http://books.openedition.org/iheal/825>.

ÉQUIPE MIT

- 2008 *Tourismes : Tome 1, Lieux communs*. París: Belin.

FEMENÍAS, Blenda

- 2005 *Gender and the Boundaries of Dress in Contemporary Peru*. Austin: University of Texas Press.

FRANQUEMONT, Edward M.

- 1996 *Dual-Lease Weaving: An Andean Loom Technology*. En: M. B. Schevill, J. C. Berlo y E. B. Dwyer (eds.), *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*. Austin: University of Texas Press, 145-177.

FRANQUEMONT, Edward M., Christine FRANQUEMONT y Billie Jean ISBELL

- 1992 "Awaq ñawin: el ojo del tejedor. La práctica de la cultura en el tejido". *Revista Andina* 10(1): 47-80.

GALINIER, Jacques y Antoinette MOLINIÉ

- 2006 *Les néo-Indiens: une religion du IIIe millénaire*. París: OJacob.

GASCÓN, Jordi

- 2005 *Gringos como en sueños: diferenciación y conflicto campesinos en los Andes peruanos ante el desarrollo del turismo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GASCÓN, Jordi y Claudio MILANO (eds.)

- 2017 *El turismo en el mundo rural: ¿ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?* Tenerife y Barcelona: PASOS.

GISBERT, Teresa, Silvia ARZE y Martha CAJÍAS

- 2010 [1987] *Arte textil y mundo andino*. La Paz: Plural Editores.

GMELCH, Sharon

- 2004 "Why Tourism Matters". En: S. Gmelch (ed.), *Tourists and Tourism: A Reader*. Long Grove: Waveland Press, 3-21.

GONZALES SALAZAR, Luis Gustavo

- 2017 *Tejiendo el turismo: análisis del mercado textil para el turismo en el centro poblado de Chinchero*. Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- GOSE, Peter
1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: Buffalo: University of Toronto Press.
- GRABURN, Nelson (ed.)
1976 *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*. Berkeley: University of California Press.
1999 "Ethnic and Tourist Arts Revisited". En: R.B. Phillips y C. B. Steiner (eds.), *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*. Berkeley: University of California Press, 335-353.
- GUZMÁN PORREZ, Amparo Verónica
2014 "Textilería y cognición: la práctica textil andina como un instrumento de desarrollo cognitivo". En: MUSEF (ed.), *La rebelión de los objetos. Enfoque textil*. La Paz: Museo Nacional de Etnología y Folklore (MUSEF), 215-223.
- HECKMAN, Andrea
2006 *Contemporary Andean Textiles as Cultural Communication*. En: M. Young-Sánchez y F. W. Simpson (eds.), *Andean Textile Traditions: Papers from the 2001 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*. Denver: Denver Art Museum, 171-192.
2003 *Woven Stories: Andean Textiles and Rituals*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- IVORY, Carol
1999 "Art, Tourism and Cultural Revival in the Marquesas Islands". En: R.B. Phillips y C. B. Steiner (eds.), *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*. Berkeley: University of California Press, 317-333.
- LEE, Molly
1999 "Tourism and Taste Cultures. Collecting Native Art in Alaska at the Turn of the Twentieth Century". En: R.B. Phillips y C. B. Steiner (eds.), *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*. Berkeley: University of California Press, 267-281.
- LENCLUD, Gérard
1987 "La tradition n'est plus ce qu'elle était..." *Terrain* (9): 110-123.
- LITTLE, Walter E.
2004 *Mayas in the Marketplace: Tourism, Globalization, and Cultural Identity*. Austin: University of Texas Press.
- MACCANNELL, Dean
1976 *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Nueva York: Schocken Books.
- MAFFI, Irene
2004 *Pratiques du patrimoine et politiques de la mémoire en Jordanie: entre histoire dynastique et récits communautaires*. Lausana: Payot.

- MARCUS, George E.
1995 "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- MEISCH, Lynn A.
2002 *Andean Entrepreneurs Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.
2009 "Tourism, the State and the Marketing of Traditional Andean Artesanías: Problematic Encounters, Pitfalls, and Competing Interests". En: *Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery*. Boston: BRILL, 117-140.
- NIESSEN, Sandra
1999 "Threads of Tradition, Threads of Invention. Unraveling Toba Batak Women's Expressions of Social Change". En: R.B. Phillips y C. B. Steiner (eds.), *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*. Berkeley: University of California Press, 162-177.
- O'CONNOR, Francis A.
1996 "Transnational Factors and Artisan Diversity". *Anthropological Quarterly* 69(1): 27-36.
- OAKLAND RODMAN, Amy
1992 "Textiles and Ethnicity: Tiwanaku in San Pedro de Atacama, North Chile". *Latin American Antiquity* 3(4): 316-340.
- PÉREZ GALÁN, Beatriz y Norma FULLER
2015 "Turismo Rural Comunitario, género y desarrollo en comunidades campesinas e indígenas del sur del Perú". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia: Etnografies Contemporànies de l'Amèrica Indígena* (31): 95-120.
- PHILLIPS, Ruth B. y Christopher B. STEINER
1999 *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*. Berkeley: University of California Press.
- POUILLON, Jean
1975 "Tradition : transmission ou reconstruction". En: *Fétiches sans Fétichisme*, París: F. Maspero, 155-173.
- PROCHASKA, Rita
1990 *Taquile y sus tejidos*. Lima: Arius.
- PROMPERÚ
2013 *Perú: Moda y Textiles. Peru: Fashion and Textiles*. Lima: PromPerú. <http://www.peru.info/mensajeshtm/clip/libroperumoda.pdf>.
- RAYMOND, Nathalie
2001 *Le tourisme au Pérou: de Machu Picchu à Fujimori: aléas et paradoxes*. París: L'Harmattan.

- RIVERA CASANOVAS, Claudia y Nina VARGAS
 2014 “Producción textil en contextos regionales y domésticos en el valle de San Lucas, Chuquisaca: entre la tradición y la modernidad”. En: MUSEF (ed.), *La rebelión de los objetos. Enfoque textil*. La Paz: Museo Nacional de Etnología y Folklore (MUSEF), 15-36.
- SANTISTEBAN, Nathalie y Geremia COMETTI
 2011 “La ‘energía vital’ y el retorno a la comunidad”. *Allpanchis* 42(77): 305-339.
- SILLAR, Bill
 2012 “Patrimoine vivant. Les illas et conopas des foyers andins”. *Techniques & Culture. Revue Semestrielle d’Anthropologie des Techniques* (58): 66-81.
- SILVERMAN, Gail P.
 1994 *El tejido andino: un libro de sabiduría*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
 2008 “Simbolismo textil/ la tradición textil del Cusco y su relación con los tocapu Inca”. *Tupac yawri: revista andina de estudios tradicionales* 1: 97-107.
- STOBART, Henry
 2006 *Music and the Poetics of Production in the Bolivian Andes*. Ashgate: SOAS Musicology Series Aldershot.
- TERRY, Cristian
 2009 *Le textile andin à l’heure du tourisme: continuité, renouvellement et enjeux économiques et culturels. Le cas de la “renaissance textile” dans la communauté quechua de Chawaytire*. Memoria de máster. Lausana: Université de Lausanne.
 2017 “Turismo Rural Comunitario: ¿una alternativa para las comunidades andinas? El caso del agro-ecoturismo del Parque de la Papa (Cusco, Perú). *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 18: 139-159. <http://www.pasosonline.org/Publicados/pasosocedita/PSEdita18.pdf>.
 2019 Tisser la valeur au quotidien. Une cartographie de l’interaction entre humains et textiles andins dans la région de Cusco à l’heure du tourisme du XXIe siècle. Tesis de doctorado. Lausana : Université de Lausanne. https://serval.unil.ch/notice/serval:BIB_61191E671028.
 2020a “Desvestirse de los imaginarios, repensar América Andina: una etnografía de los trajes típicos en los Andes (Cusco, Perú)”. *La Revista* 80: 39-52.
 2020b “La tapisserie de Máximo Laura”. En: MEN (ed.), *Culture bleue. Art, histoire et divertissements. Actualités et patrimoine. Conseils et éclaircissements. Guide de visite de l’exposition “le mal du voyage” du Musée d’ethnographie de neuchâtel*. Neuchâtel: Musée d’ethnographie de Neuchâtel (MEN), 57.
 2020c “Weaving Social Change(s) or Changes of Weaving? The Ethnographic Study of Andean Textiles in Cusco and Bolivia”. *Art@S Bulletin* 9(1): 68-89. <https://docs.lib.purdue.edu/artlas/vol9/iss1/6/>.
- TIFFANY, Sharon W.
 2004 “‘Frame That Rug!’: Narratives of Zapotec Textiles as Art and Ethnic Commodity in the Global Marketplace”. *Visual Anthropology* 17(3-4): 293-318.

- TORRICO, Cassandra
1989 *Living Weaving: The Symbolism of Bolivian Herders Sacks*. Sucre: HISBOL/ Archivo Nacional de Bolivia.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L.
1992 "Tourism and the Ethnic Division of Labor". *Annals of Tourism Research* 19(2): 234-249.
- VELÁSQUEZ, Norma
1988 "Alternativas tecnológicas frente a la producción textil rural: la artesanía de la economía de las familias campesinas del distrito de Juliaca- Puno. En: H. Cárdenas, N. Velásquez, M. Rotondo y E. Alarcón, *Artesanía textil andina: tecnología, empleo e ingresos*. Lima: Tecnología Intermedia, 125-197.
- VENKATESAN, Soumhya
2009 "Rethinking Agency: Persons and Things in the Heterotopia of 'Traditional Indian Craft'". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(1).
- WANG, Ning
1999 "Rethinking Authenticity in Tourism Experience". *Annals of Tourism Research* 26(2): 349-370.
- WILSON, Lee Anne
1996 "Nature versus Culture: The Image of the Uncivilized Wild-Man in Textiles from the Department of Cuzco, Peru". En: M. B. Schevill, J. C. Berlo y E. B. Dwyer (eds.), *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*. Austin: University of Texas Press, 205-230.
- YOUKHANA, Eva
2012 "From exploitation to participation? Tourism and handicraft production in rural Yucatán/Mexico". En: R. H. Asensio y B. Pérez Galán (eds.), *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. Lima: Instituto de Estudio Peruanos, 225-246.
<http://www.pasosonline.org/Publicados/pasosocedita/PSEedita8.pdf>
- YOUNG-SÁNCHEZ, Margaret y Fronia W. SIMPSON (eds.)
2006 *Andean Textile Traditions: Papers from the 2001 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*. Denver: Denver Art Museum.
- 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.
- ZORN, Elayne
1987 "Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores". *Revista Andina* 5(2): 489-526.
2004 *Weaving a Future: Tourism, Cloth & Culture on an Andean Island*. Iowa City: University of Iowa Press.

Xavier Ricard, o el bien perdido

Ramón Pajuelo Teves

Instituto de Estudios Peruanos
rpajuelo@iep.org.pe

Xavier Ricard Lanata (1973-2021) se ha ido antes de cumplir medio siglo de vida, y antes de poder retornar al Perú por última vez, con el plan de elaborar un libro —basado en conversaciones con sabios quechuas— en torno a los problemas de la vida actual en el planeta. Se fue soñando con volver a las tierras altas del Cusco, lugar que tanto amaba y en el cual encontró esa particular sensación de pertenencia que probablemente defina a la antropología: la experiencia de compenetrarse con una cultura distinta de la propia, al punto de llevarla consigo para siempre, como si fuera otra piel inmaterial e insustituible.

Las tierras altas cusqueñas se encuentran delimitadas por la presencia vigilante del *apu* Ausangate. La corporeidad de este *apu* tutelar del Cusco no se reduce a un solo pico nevado, sino que incluye diversas montañas pertenecientes al extenso macizo conocido como la cadena del Ausangate. El nevado demarca un ámbito fronterizo especial, pues conecta el valle, la puna y las tierras bajas. Esta relación se encuentra reflejada en diversos mitos y rituales que describen el vínculo —pero también los límites— entre dichos espacios que parecen confluir bajo la

presencia imponente del Ausangate. Así, la tradición oral consagra la interacción —en complementariedad, pero también en tensión y competencia permanentes— entre la zona de valle dedicada al cultivo del maíz, la puna altiplánica propicia para la crianza de los camélidos altoandinos, y las tierras cálidas que incluyen piedemonte y llano amazónico. Tres arquetipos humanos representan a cada uno de estos territorios: los campesinos quechuas de ayllus y comunidades cusqueñas, los pastores quechuas y aimaras del altiplano, y los llamados «chunchos» selváticos.

Ese fue el escenario de los Andes que acogió a Xavier y al cual dedicó lo mejor de su esfuerzo vital. No por casualidad, como parte de la cosmovisión de la zona, se cree que los *apus* insuflan su energía vital a las criaturas recién nacidas y asumen el compromiso de acompañarlas y protegerlas para siempre. Volver a nacer en otro espacio sociocultural es, de cierta manera, una de las experiencias más enriquecedoras que otorga la antropología, como premio al esfuerzo de traspasar los umbrales del propio lugar de origen. Quizá por eso un *apu* de frontera (el Ausangate) le mostró a Xavier, hombre también de frontera —era peruano por parte materna y francés por el lado paterno—, que una estrella de su destino lo conduciría para siempre al Cusco. Él entendió desde temprano la experiencia que los comuneros indígenas describen como el «llamado» del Ausangate, y así fue al encuentro del *apu* ordenador de la vida, el territorio y el tiempo de las tierras altas (Ricard 2001).

Desde que nos conocimos, una lejana mañana de fines de 2003 o inicios de 2004, en una mesa de discusión realizada en el IEP acerca de la problemática indígena peruana, forjamos una amistad sincera y afectuosa que creció con el tiempo y múltiples experiencias compartidas. La memoria fija siempre lugares y momentos concretos. Son demasiados los que acuden a la par de mi nostalgia y tristeza, frente a la ausencia de un amigo tan querido, un ser humano excepcionalmente vital y fecundo, que partió demasiado pronto. Se arremolinan escenas de momentos entrañables vividos en Cusco —donde trabajamos varios años en el Centro Bartolomé de las Casas (CBC) junto a un equipo excepcional—, Lima, Quito, París, Huancavelica, Junín. A fines de 2019, en París, justo antes de la desgraciada pandemia que sigue asolando a la humanidad, teníamos acordado encontrarnos para desayunar, charlar y disfrutar un paseo matinal en el bosque de Boulogne. No se pudo. Lamentablemente, el mal que le aquejaba se había vuelto a manifestar en la madrugada, conduciéndolo a emergencias. A pesar de su malestar, tuvo la gentileza de llamarme para evitar que hiciera en balde el viaje desde el otro lado de la ciudad. Así era Xavier: un espíritu libre, bondadoso y profundo, preocupado sobremanera por los demás. Recordé entonces que, al conocernos, para continuar la discusión de la «mesa verde» del IEP, caminamos largo rato un buen trecho de la avenida Arequipa con dirección hacia Miraflores. Él no sabía que yo vivía por el Campo de Marte, de modo que al despedirnos y contarle que

debía regresar al punto de inicio de nuestra caminata, no ocultó su alegría por lo que consideró un regalo sincero.

Siempre recordaré con afecto y agradecimiento nuestras inagotables discusiones en torno a la problemática cultural y étnica en los Andes. ¡Y vaya que teníamos puntos de vista teóricos, metodológicos y políticos distintos sobre diversos aspectos de esa agenda! Pero también nos unía la valoración del conocimiento y la certeza de que la diversidad cultural es una riqueza invaluable, imprescindible para aspirar a un mundo mejor, en el cual el diálogo intercultural pueda ser la base para construir alternativas políticas democráticas de alcance global.

Las raíces peruanas y europeas de su doble procedencia familiar se entrecruzaban en Xavier de forma excepcional e intensa, alimentando una nobleza de espíritu extraordinaria que lo pintaba de cuerpo entero. A dichas procedencias le añadió la compenetración vital con las tierras altas del sur andino. Dicen que el alma se refleja siempre en la mirada. La de Xavier irradiaba toda su transparencia y bondad, pero además se expresaba en un entusiasmo inigualable, que estallaba de forma plena en momentos muy diferentes: en medio de apasionadas discusiones filosóficas y políticas sobre diversos temas teóricos y de la realidad de nuestro tiempo, o bien al cantar y bailar música criolla al compás de una guitarra. Pero también era un pensador riguroso y, por tanto, implacable al discutir los trabajos que leía y comentaba. Sus reacciones críticas siempre estimulaban a continuar investigando y escribiendo.

El ejercicio de la antropología, disciplina a la cual se abocó al realizar estudios doctorales, después de completar una sólida formación previa en filosofía y teoría social, lo condujo al descubrimiento de la realidad indígena del sur andino. A esa tarea dedicó largos años de fructífera labor intelectual que lo llevó al aprendizaje del quechua y a vivir en el Cusco, donde se integró al CBC. Allí impulsó brillantemente las tres actividades que definieron a esta institución durante largos años: la formación académica en el Colegio Andino, la labor editorial —reflejada en diversos libros, así como el relanzamiento de la *Revista Andina* que dirigió durante varios años— y el trabajo directo con el campesinado comunero a través de las actividades de la Casa Campesina. Simultáneamente, realizó profundas investigaciones plasmadas en diversos artículos académicos, pero especialmente en su libro *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, que inicialmente fue su tesis doctoral presentada en 2004 en la L'École des hautes études en sciences sociales de París (Ricard 2007a). La experiencia antropológica y andina de Xavier, como él mismo relató en el prólogo de este libro, le permitió abarcar más plenamente su propia condición de peruano de «todas las sangres», pues lo llevó al conocimiento directo de aquella parte indígena del país que, en sus recuerdos familiares y de infancia, aparecía de forma borrosa y lacerada.

A inicios de la década de 2000, el Perú aún se hallaba sacudido por los duros efectos de la violencia política y del gobierno autoritario de Alberto Fujimori. Si bien los antropólogos estaban volviendo a realizar trabajos de campo, todavía flotaba en el ambiente el clima de riesgo que durante las dos décadas previas había llevado a un serio retroceso de la investigación presencial basada en la realización de detalladas etnografías. En dicho contexto, el trabajo de Xavier representó un aporte valioso dirigido a recuperar el valor de la etnografía, como herramienta indispensable para el conocimiento profundo de la realidad pluricultural peruana y andina. Como buen practicante de la etnología de raigambre clásica francesa, su trabajo mezclaba el vuelo de la reflexión filosófica con la minuciosidad de la observación de campo. No se trata de la hiperespecialización que conduce a muchos investigadores a sumergirse en temáticas minuciosas y ultraespecíficas y a olvidar que la comprensión de la vida social requiere comparaciones profundas. Se trata de una aproximación compleja a la realidad compleja, mediante una aproximación analítica ejemplar que se sustentaba en el dato construido a través de la experiencia directa y en el razonamiento teórico dirigido a efectuar una hermenéutica comparada de las trayectorias culturales en el mundo moderno.

¿Qué comparar? En antropología y en etnología uno de los temas fundamentales es el de la racionalidad de las diversas experiencias culturales. De la existencia de sistemas culturales que expresan lógicas de significación profundamente arraigadas; es decir, racionalidades culturales a través de las cuales las colectividades humanas organizan su existencia, así como sus relaciones con otros seres (humanos y no humanos) y con el entorno que habitan. Las culturas, por supuesto, no son entequeias inamovibles, inmunes al transcurso del tiempo, los cambios históricos y las relaciones de poder a las cuales se encuentran vinculadas. Pero dicha constatación no debe llevar a obviar la existencia de patrones, lógicas y principios de organización sociocultural característicos de las diversas sociedades humanas. En ese sentido, Xavier Ricard, contrariamente a cualquier posición indigenista o folclorista, era un convencido de la urgencia de estudiar y comprender mejor la realidad cultural andina, porque encontraba en ella un potencial de alcance universal, eficaz para contribuir a una modernidad democrática intercultural. Pensaba que el futuro de la diversidad cultural del mundo, y de la propia convivencia en el planeta, radicaba en la posibilidad de construir alternativas ultramodernas de democracia política, sociocultural y ecológica, distintas de la modernidad occidental etnocida vinculada a la expansión del capitalismo. Ello requiere resolver los dilemas de la condición subordinada de las culturas no-modernas. Es decir, de aquellas que provienen de experiencias históricas que no pueden asimilarse a la trayectoria particular del mundo europeo/occidental y que no tienen por qué ser condenadas a un callejón sin salida, en su vinculación con el mundo moderno.

En torno a este problema, a partir del conocimiento «desde adentro» de la experiencia cultural del campesinado indígena de las tierras altas del Cusco, Xavier contribuyó brillantemente a abrir líneas de reflexión e investigación que constituyen un aporte trascendental a las ciencias sociales andinas y, específicamente, a la antropología andina. Un elemento fundamental para ello fue su propio origen fronterizo en términos sociales y culturales, así como su conocimiento de otras latitudes (había trabajado previamente en el África Austral, realizando un estudio sobre las relaciones entre animales y seres humanos en el valle medio del río Zambeze, en Zimbabue y Tanzania). Pero fue en Cusco donde encontró esa noción de pertenencia que trasciende la experiencia biológica del nacimiento y se vio impulsado a aportar desde allí a los problemas generales que le preocupaban profundamente. Lo hizo mediante tres momentos de evolución intelectual que podemos reconocer en su fugaz trayectoria.

El primero corresponde a sus años formativos, mediante el diálogo entre filosofía y antropología que lo condujo a publicar sus primeros trabajos. Completó un D.E.A. en Filosofía la Universidad de Nanterre, que luego se convirtió en un libro sobre Alfred Métraux y el chamanismo (Ricard 2004). Su interés por este tema sería la puerta de ingreso al estudio del universo religioso indígena de los Andes, así como a una elaboración más amplia en cuanto al rol y el destino de las culturas no modernas en el frenético mundo capitalista actual. Junto a ello, dos preocupaciones adicionales estuvieron siempre en su agenda, desde sus años formativos tempranos: la ecología y la vocación por el servicio público. La primera la entendió desde un enfoque de economía política a partir del cual se preguntó por los riesgos del agotamiento del planeta. La segunda lo llevó a formarse y a trabajar en la administración pública y en la cooperación para el desarrollo (desde joven se vinculó al servicio público y completó su formación en la *École nationale d'administration*, que habilita al personal más capacitado del Estado francés).

Un segundo momento es el de su encuentro con las tierras altas del Cusco, reflejado en la escritura y la publicación de un conjunto de artículos centrados en los problemas de la modernización cultural, y en el ya mencionado libro *Ladrones de sombra*, que es, de lejos, su mayor contribución a la antropología andina. Un interesante libro que coordinó previamente fue aquel que recoge un conjunto de discusiones con otros intelectuales acerca de la racionalidad y la vigencia de lo andino en el siglo XXI (Ricard 2005a). Estas contribuciones, que alientan el debate basado en resultados de investigación y reflexión procedente de diversas disciplinas y trayectorias, aportan materiales estimulantes que hacen mucha falta, especialmente en el alicaído panorama académico e intelectual peruano de estos días.

En cuanto a los diversos artículos publicados por Xavier en esta segunda etapa de su trayectoria, se trata de valiosos textos exploratorios en los cuales se

atrevió a presentar avances de sus investigaciones de campo y sus preocupaciones teóricas más generales. Por ello, reflejan su interés por los aspectos metodológicos implicados en la investigación antropológico-filosófica de la experiencia cultural andina y proponen una aproximación que podríamos entender como una hermenéutica antropológica, dirigida a comprender su propia racionalidad, así como los patrones, los significados y los mecanismos de su vinculación con los entornos —locales, nacionales, globales— de los cuales forma parte (Ricard 2005b). Estos artículos también le permitieron compartir sus hallazgos etnográficos referidos a la religiosidad, los mitos quechuas, la narrativa oral y, en general, la cosmovisión indígena del sur andino cusqueño. Asimismo, plantearon una problemática que, en la elaboración de Xavier, resultó fundamental: la dinámica del conflicto cultural que envuelve la existencia diaria de las poblaciones indígenas y mestizas en los Andes. Lo que angustiaba mucho a Xavier era la lenta e irreversible destrucción implicada en una forma subordinada de relación con entornos de poder en los cuales existen las culturas indígenas andinas. El cambio cultural, bajo la violencia de la dominación que envuelve a los sujetos indígenas (en términos individuales y colectivos), conduce a trayectorias o intentos de encontrar salidas que muestran el grado de conflicto en el cual los conocimientos y las tradiciones indígenas arriesgan su propia existencia. En uno de sus trabajos, Xavier identificó tres reacciones que evidencian el conflicto y la dominación cultural existente: la negación, la adopción de disfraces, así como la elaboración de discursos transicionales a través de los cuales los indígenas andinos luchan en la vida diaria, tratando de alcanzar opciones que resultan en la asimilación, la adaptación o la autonomía sociocultural (Ricard 2007b). Otro artículo sintetiza su propuesta dirigida a la construcción de una alternativa concreta, consistente en alcanzar una democracia intercultural que se nutra de las diferencias culturales y haga realidad la promesa de una modernidad democrática igualitaria en términos políticos (Ricard 2006). Dicha posibilidad, por cierto, no se ubica solamente en el plano de la política, sino que también implica la construcción de conocimiento. El propio diálogo intersubjetivo que comparten el etnólogo y sus interlocutores/informantes debe propiciar espacios de diálogo intercultural. Y a un nivel más amplio, se trata justamente de apostar por formas de conocimiento e interpretación capaces de restituir íntegramente la existencia del otro:

Las creencias que no conforman una cosmología —en el sentido que he indicado— no son objeto de la relación intercultural porque simplemente no configuran una cultura. El reto de la reconstrucción de Estados democráticos interculturales implica en primer lugar el reconocimiento de la existencia de *culturas* no modernas. Este reconocimiento parte del diálogo entre personas pertenecientes a culturas distintas, y de la producción de interpretaciones

adecuadas a la realidad cultural. Ojalá, pues, que este artículo haya contribuido —al menos en parte— a definir, desde la práctica hermenéutica de la Antropología, resguardos metodológicos que garanticen la constitución de reales espacios de diálogo intercultural (Ricard 2005b: 40).

La mejor manera de honrar el esfuerzo de Xavier y el valor extraordinario de su libro *Ladrones de sombra* (Ricard 2007a) es invitar a los lectores a sumergirse en sus páginas. Se trata de una etnografía fascinante, que nos conduce a viajar de la mano del autor y sumergirnos en el universo de creencias religiosas que hasta la actualidad sigue acompañando la existencia de los ayllus y las comunidades agropastoriles que habitan las tierras altas cusqueñas. Pocos libros tan extensos (casi quinientas páginas) ofrecen el regalo de un aprendizaje vital que desborda largamente la finalidad estrictamente académica de su contenido. Es que *Ladrones de sombra* constituye un auténtico vademécum de etnografía andina. Como sugerí antes, su importancia incluye un aporte fundamental: el rescate del valor de la etnografía en los Andes luego de décadas de ostracismo, derivado de las duras condiciones asociadas a la violencia política, pero también debido al protagonismo reciente de un ejercicio de las ciencias sociales limitado a las exigencias prácticas del desarrollo, la gestión social, la opinión pública, etcétera. Junto al trabajo de Pablo Sendón acerca de los sistemas de parentesco y organización social de los ayllus del sur andino peruano (Sendón 2016), nos encontramos frente a una práctica etnográfica sólida y minuciosa que se inscribe en una raigambre clásica en la antropología, realizada a través de largos años de esforzada y paciente labor.

El relato etnográfico de *Ladrones de sombra* nos sitúa de golpe en el escenario dominado por la presencia del nevado Ausangate, a través de una descripción minuciosa de los diversos elementos de la cosmovisión que otorga sustento al mundo de los pastores. La dureza de la vida diaria es retratada, sin embargo, a través de una inmersión en el ámbito de las creencias, los sueños y la existencia de un mundo-otro que ordena o regula la reproducción social. Posteriormente, en una segunda sección, el análisis se centra específicamente en el universo ritual que incluye la práctica del chamanismo altoandino, cultivada por especialistas conocidos como *altumisayuy* y *pampamisayuy*. La vivencia de los ritos y los significados que los acompañan se estudian a partir de una cuidadosa reconstrucción de la propia cosmovisión quechua, desde el propio punto de vista de los actores o protagonistas, a través del uso recurrente de sus testimonios orales en quechua. Las lenguas, como saben bien los antropólogos, sintetizan y al mismo tiempo brindan una puerta de acceso a la existencia de las culturas, en toda su complejidad e integridad. Por esa razón, Xavier incorporó en su libro un tratamiento meticuloso de la comunicación verbal, así como del manejo de la escritura del quechua, dirigido a restaurar en su propio contexto sociocultural

la trama de significados y lógicas de interpretación esenciales a toda experiencia cultural.

Una tercera sección del libro se concentra en los significados culturales. Para Xavier Ricard, las culturas son la puesta en acción de sistemas lógicos de significación, principios y racionalidades contruidos a lo largo del tiempo y en la convivencia social, en espacios inherentes a la sobrevivencia humana y de otras especies. Se trata de microcosmos de prácticas y significados que guardan una extraordinaria coherencia interna, cuyo conocimiento requiere una aproximación etnográfica (descripción densa) y etnológica (comparación teórica intercultural) rigurosa. Aunque esa finalidad recorre todo el libro, en esta sección considero ejemplares las páginas dedicadas al análisis de la peregrinación del Señor de Quyllurit'i. Esta reúne cada año a miles de personas, llegadas desde diversas localidades del Cusco y otras regiones surandinas, en el santuario de la hoyada de Sinaqara (Ocongate, provincia de Quispicanchis), ubicada sobre los 4000 m s.n.m. en las faldas del nevado Ausangate. Hablamos mucho al respecto, con los coincidencias y las divergencias que tanto apreciábamos y que echaré de menos siempre. Xavier estaba contento con la inclusión de su capítulo en un libro recopilatorio sobre Quyllurit'i editado recientemente en el Cusco, pero cuyos ejemplares, lamentablemente, debido al embate de la pandemia y las dificultades de la gestión cultural del Estado peruano, permanecieron guardados en los depósitos de la Dirección Desconcentrada de Cultura de esa región durante más de dos años (Pajuelo 2020).

La cuarta y última parte del libro está dedicada al ejercicio hermenéutico interpretativo, mediante el cual los datos etnográficos alimentan a la etnología comparada. A través del diálogo con sus interlocutores/informantes, se recurre a un relato autorreflexivo que consigue sacar a luz los problemas y los vacíos en la búsqueda de lo que el autor nombra como «la verdad del discurso» (Ricard 2007a: 438). Este no es un detalle menor o una simple exquisitez académica. ¡Ocurre más bien todo lo contrario! Porque a contrapelo de los tiempos actuales, en los cuales siguen ganando terreno el relativismo y la puesta en moda de posturas intelectuales con tufillos posmodernos, el conocimiento se plantea como un ejercicio interpretativo dirigido a restaurar la verdad del discurso y la experiencia. Los párrafos finales del libro insisten, por ello, en la importancia de constatar que, más allá de moldes como el del sincretismo: «nosotros hemos demostrado que subsisten paños completos de la religión tradicional, lo que permite concebirla como un sistema coherente» (Ricard 2007a: 445). De allí que los propios pastores, como sujetos activos, ante las presiones de la etnofagia modernizadora y desarrollista, opten por construir discursos «transicionales», a modo de «pasarelas» a las cuales se sujetan férreamente para negociar su vinculación conflictiva con los entornos de poder y desarrollo más amplios. Pero dichos discursos transicionales también les

permiten renovar constantemente los contenidos de su propia cultura y mantener su coherencia interna. Xavier remarca enseguida, como corolario de centenares de páginas de su libro, que:

Este resultado es importante, porque restituye toda su vitalidad, no solo a las creencias tradicionales, sino más generalmente a la vida espiritual de los pastores, reconociéndoles una notoria creatividad teórica. Ellos dejan de ser para nosotros los silenciosos depositarios de una tradición milenaria, que perpetuarían pasivamente, para convertirse en seres inquietos, preocupados por la coherencia, construyendo pacientemente las interpretaciones que restablecerán, aunque fuese por un instante, la imagen perdida de un mundo en el que los hombres y los dioses vivían en buena inteligencia (Ricard 2007a: 445).

De este modo, la apuesta teórica legada por Xavier Ricard permite reivindicar el valor del diálogo implicado en la propia experiencia etnográfica (entre el investigador y sus interlocutores), como puente o vehículo de conocimiento dirigido a reconstruir la coherencia de los sistemas culturales. Sobre la base de ese conocimiento, resulta posible interrogarnos de mejor manera por la complejidad del conflicto cultural y asumir políticamente los dilemas y las encrucijadas que plantean la modernización y el desarrollo hegemónicos. Ello no solo en los escenarios centrales del capitalismo de estos días, sino también en las zonas periféricas del mundo, en las cuales todavía existen prácticas y significados provenientes de viejas culturas de raigambre no moderna, pero que se hallan sometidas a condiciones de poder más amplias, ubicadas, en cierto modo, más allá de sus circunstancias inmediatas. Así pues, la idea de una democracia basada en el diálogo intercultural, así como el anhelo de una forma de desarrollo ultramoderno, reconciliado con el delicado equilibrio ecológico del planeta en riesgo, adquieren toda su importancia.

Este último asunto, el de la crisis ecológica y sociocultural a escala mundial, generada por el impacto del capitalismo y la globalización desbocada de estos tiempos, ocupa claramente el centro del tercer momento en la trayectoria vital e intelectual de Xavier. Este abarca cerca de una década y media de intensa labor, después de su partida del Perú (ya que, junto a su familia, debió emprender retorno a Francia desde fines de la primera década de este siglo). No es fácil comenzar de nuevo. Pero felizmente Xavier poseía una auténtica voluntad de hierro. Sorteando muchas dificultades, consiguió establecerse de nuevo y, si se quiere, reinventarse una vez más. Dedicó varios años al reencuentro laboral con dos de sus intereses tempranos: la cooperación para el desarrollo y el servicio público. Pero nunca dejó de lado su vocación característica e insustituible: la pasión por pensar.

En los últimos años, incluso con el mal que lo aquejaba, publicó tres libros escritos con urgencia y presentimiento, los cuales podemos situar como resultado de su faceta laboral ya mencionada, pero también de su militancia pública ecologista y pacifista. Dichos trabajos abordan los riesgos de la conservación del equilibrio ecológico y medioambiental en todo el planeta, así como las dificultades de la democracia y el diálogo entre las culturas. En varias reuniones con los amigos de Periferia, grupo basado en encuentros esporádicos de discusión sobre temas diversos del panorama político y académico, compartió personalmente —gracias a la magia de la presencialidad virtual— los hallazgos y los planteamientos de aquellos trabajos publicados en francés y que ojalá pronto puedan circular en el ámbito del castellano (Ricard 2017, 2019, 2021).

La urgencia de contribuir al debate público internacional lo llevó a impulsar varias actividades dirigidas a poner de relieve la necesidad de alternativas concretas frente a los problemas del agotamiento planetario, el incremento de las desigualdades, el riesgo de nuevos conflictos violentos, entre otros asuntos. Justamente, tenía mucho entusiasmo por volver al Perú para difundir presencialmente un trabajo de reflexión colectiva y de propuestas de acciones concretas globales para «retornar a la tierra», publicado en varios idiomas y ampliamente divulgado en medios virtuales (Bourg et al. 2020). Pero su proyecto más anhelado era regresar al Ausangate, a las tierras altas del Cusco, para reencontrarse con los pastores y los sabios indígenas locales, con la perspectiva de elaborar un libro sobre los aportes del conocimiento cultural quechua frente a los problemas y las encrucijadas del mundo actual.

La muerte impidió la realización de este proyecto y nos arrebató a un amigo e intelectual ejemplar. Pienso que a la vida de Xavier se le podría aplicar la metáfora que inspiró un bello tema interpretado por Atahualpa Yupanqui, titulado «El bien perdido». La anécdota que contaba el eximio guitarrista era que en un pueblo falleció un joven músico. Los pobladores, entristecidos, le contaron que había sido tan virtuoso y bueno, y su vida tan fugaz, que era inmenso el bien perdido por su ausencia (en alusión al tiempo que le quedaba por vivir, perdido irremediablemente por su temprana desaparición física). Ojalá nosotros podamos recuperar algo del bien perdido que nos deja la partida de Xavier. El brillo de su existencia nos ha dejado una estela de ideas y enseñanzas valiosas para esa tarea.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURG, Dominique, Gauthier CHAPPELLE, Johan CHAPOUTOT, Philippe DESBROSSES, Pablo SERVIGNE y Sophie SWATON
2020 *Retour sur Terre. 35 propositions*. París: PUF.
- PAJUELO TEVES, Ramón (ed.)
2020 *Qoyllurit'i: fe, tradición y cambio*. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco.
- RICARD, Xavier
2001 «El apu Ausangate y el reordenamiento ecológico». *Boletín Campesino* 3(7), 11-13.
2004 *Alfred Métraux et le chamanisme*. Ginebra: Société d'Études Alfred Métraux e Institut universitaire d'études du développement.
2005a «El irracional es el otro: los mecanismos de la interpretación en antropología». *Anthropologica* 23(23), 7-44. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1018>
2005b *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI. Una mirada desde el Perú y Bolivia*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
2006 «Desigualdad, diferencias étnicas y democracia en el Perú». En: *Para cruzar el umbral. Acciones y reflexiones para la construcción de la paz y la democracia en el Perú 2005-2006*. Lima: IDEHPUCP, 225-230.

- 2007a *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate.* Lima y Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- 2007b «Los mecanismos de adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos incompatibles en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales». *Journal de la Société des Américanistes* 93/2, 87-119.
- 2017 *Blanche est la Terre.* París: Éditions du Seuil.
- 2019 *La tropicalisation du monde.* París: PUF.
- 2021 *Demain la planète. Quatre scénarios de déglobalisation.* París: PUF.
- SENDÓN, Pablo
2016 *Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano.* Lima: Fondo Editorial PUCP, Instituto de Estudios Peruanos y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

VEGA CENTENO SARA LAFOSSE, Rafael
Repensando el Antiguo Perú, Lima, Fondo
Editorial de la Pontificia Universidad del
Perú-Instituto de Estudios Peruanos, 2017.

El libro “Repensando el Antiguo Perú”, editado por Rafael Vega Centeno, nos incita a re analizar y reflexionar sobre modelos, teorías o propuestas asimiladas, dadas por hecho. Este libro hace un llamado no solo a los arqueólogos publicados en sus capítulos, sino a todos los que lidiamos con la interpretación y reconstrucción del pasado a hacer un ejercicio similar. La gran mayoría de los autores así como el editor pertenecen a una generación que hereda modelos generales, en la mayoría de los casos importados de corrientes anglosajonas, y con el pasar de sus investigaciones se incomoda con las incongruencias entre evidencia y modelo.

Los capítulos que componen este libro revelan la manera en que distintos arqueólogos lidian y procesan estas incongruencias, revisando, modificando o descartando antiguas propuestas. La lectura de estos capítulos en conjunto revela la diversidad y heterogeneidad de trayectorias de investigación, corrientes teóricas y metodologías que han sido utilizadas para construir una narrativa sobre nuestro pasado. Asimismo, las posturas de los autores se reflejan en los estilos y maneras de enfrentar estas narrativas ya sea por periodos o por áreas regionales. Todo esto nos hace

efectivamente repensar el importante rol que tiene el arqueólogo como persona social en la construcción de su pasado.

En general, estos capítulos muestran un claro esfuerzo por reflexionar sobre la manera en que se ha llevado a cabo la investigación arqueológica en el pasado y de qué manera esta ha generado la construcción de modelos, que ante la aparición de nuevas evidencias han empezado a “hacer aguas” y a desmoronarse, reflejando que los procesos del pasado, así como los del presente, tienden a ser diversos y heterogéneos, resistiéndose en la mayoría de los casos a ser encasillados en modelos universales.

A continuación se presentará un breve resumen sobre los principales aportes de cada uno de los autores, que incluye una apreciación personal.

1. El primer artículo fue el de Carmen Verónica Ortiz Torres quien hace una detallada recopilación de la historia y perspectivas de investigación orientadas hacia el Pre-Cerámico Temprano. A lo largo de este capítulo Ortiz presenta las primeras fases de investigación así como las revisiones y críticas posteriores, particularmente en lo que refiere a fechados. Asimismo, Ortiz incluye un análisis propio de las colecciones de Pikimachay (Mc Neish) y de Quisqi Punku (Cardich), reevaluando la información presentada por estos investigadores y

presentando sus propios resultados. A manera de conclusión hace un llamado a un enfoque holístico que incluya estudios de paleoambiente, cronología, genética, cadenas operativas y talla experimental que permitan realizar propuestas bien sustentadas sobre los primeros habitantes de los Andes.

2. Siguiendo en el período Pre-Cerámico, o período Arcaico, como prefiere Luis Angel Flores Blanco, comentaré el artículo de este en torno al período Arcaico en la cuenca del Titicaca. Flores hace una completa síntesis en cuanto a las investigaciones llevadas a cabo tanto en Perú como en Bolivia, haciendo mayor hincapié en las del lado peruano. Luego de presentar la historia de investigaciones y las características de los hallazgos Flores propone que a partir del Arcaico Medio y particularmente durante el Tardío, el medioambiente se torna extremo y los recursos se vuelven escasos. Como respuesta a este cambio medio ambiental, las personas cambian su patrón de asentamiento y desarrollan un vínculo más estrecho con sus muertos que se ve revelado en rituales funerarios. Para Flores existe un hilo conductor que entrelaza los procesos sociales del arcaico. Este hilo está estrechamente ligado al paisaje y a la aparición de una noción de pertenencia a un lugar que permite a las personas desarrollar vínculos con sus lugares de habitación así como con los elementos que los rodean.
3. Para el período Arcaico Tardío, Rafael Vega Centeno realiza un recorrido a través de los giros que han caracterizado a los distintos momentos de investigación

centrados en el estudio de la aparición de grandes construcciones públicas durante este periodo. Estas imponentes construcciones han sido recurrentemente asociadas a un fenómeno de “complejización”. Vega Centeno destaca que a lo largo del tiempo distintos investigadores han enfatizado “focos de desarrollo” regionales, proponiendo modelos centrífugos o de centro-periferia donde se priorizó un “foco de desarrollo” sobre otro. El autor propone que una mirada más global permite identificar la existencia de múltiples desarrollos complejos en distintas partes de los Andes, haciendo hincapié en la necesidad de estudiar de qué manera se articularon e interactuaron estas distintas sociedades.

4. Siguiendo el orden cronológico del libro y de la historia encontramos dos artículos sobre el período Formativo. El primero escrito por Christian Mesía Montenegro quien hace un recorrido por los estudios centrados en este período utilizando a Chavín como eje central. Mesía pone especial énfasis en la revisión de fechados y su interrelación con secuencias relativas, particularmente la aparición y desaparición de Janabarriu en distintos lugares. En base a esta revisión, Mesía propone una ubicación más temprana para Chavín, argumentando que este formó parte de la extensa red compuesta por complejos en U y asentamientos Cupisnique, que decaen hacia el inicio del Formativo Tardío.
5. El siguiente artículo sobre el formativo se centra en la cuenca norte del Titicaca y estuvo a cargo de Henry Tantaleán quien propone una mirada global que integra

- tiempo y espacio dentro de un modelo de desarrollo evolutivo cuyo eje central es tejido por el desarrollo de nuevas tecnologías, particularmente agrícolas. A pesar de no ser partidaria de la utilización de este tipo de modelos, reconozco la loable labor de Tantaleán de sintetizar la compleja y larga secuencia histórica de la cuenca del Títicaca y saludo su afán de integrar procesos de investigación centrados en Perú y Bolivia.
6. El capítulo de Marco Rosas Rintel nos lleva a la costa norte durante el Intermedio Temprano donde el autor propone deconstruir la noción de estado monolítico Mochica. A través de esta revisión Rosas presenta argumentos en contra de un estado políticamente homogéneo, de la existencia de secuencias cerámicas generales y de la preeminencia de una iconografía integradora. En contraposición propone un modelo de parcialidades inspirado en registros etnohistóricos donde prima la flexibilidad y heterogeneidad de secuencias locales, que nos presentan un escenario de muchos Mochicas.
 7. Johny Isla Cuadrado nos lleva más al sur, para centrarnos en la sociedad Nasca de la costa sur del Perú. Isla propone un modelo de sociedad Nasca basado en un estado teocrático con una organización social y espacial jerárquica que se refleja en el patrón y tipo de asentamientos, así como en evidencia funeraria. Ysla realiza un compendio detallado y exhaustivo de las evidencias Nasca para proponer esta perspectiva. Sin embargo, a pesar de reconocer la importante labor de recopilación y análisis considero que la catalogación de Nasca como un estado teocrático la inserta dentro de un modelo un poco rígido que no permite esclarecer la variabilidad de la evidencia Nasca en sus distintas cuencas y valles.
 8. Avanzando ligeramente en el tiempo, Rafael Seguro Llanos nos lleva a reevaluar las evidencias Wari desde la costa central. Esta reevaluación implica desenfatar la búsqueda de elementos Wari, a favor de una visión más completa. Esta visión más completa incluye entender tanto a Wari como a las sociedades de la costa central como sociedades dinámicas que no pueden ser reducidas a sus objetos, proponiendo así una visión de trayectorias locales que permita ir más allá de la presencia o ausencia de objetos determinados, que permita refinar el estudio la pluralidad que caracterizó a las sociedades del pasado.
 9. El artículo de Fernández nos revela los problemas en la concepción de Chimú como un estado monolítico, ya que este modelo limita el análisis de los complejos procesos productivos de bienes rituales, como lo es el caso de los plateros Chimú. Para Fernández las evidencias de rasgos lambayecanos utilizados por los plateros Chimú revela la materialización de un proceso sincrético que caracterizó a un Chimú heterogéneo compuesto por diversas identidades.
 10. Asimismo, Luisa Díaz nos propone reevaluar la evidencia Yschma haciendo un contraste entre los datos etnohistóricos y los datos arqueológicos, que en casos pueden resultar contrastantes. Este contraste se revela en la diversidad de

señoríos Yschma que reconocen los etnohistoriadores, la cual no es reflejada en la homogeneidad de las prácticas funerarias registradas arqueológicamente, particularmente las ubicadas cerca de Pachacamac. Díaz propone una reevaluación de la sociedad Yschma que incluya tanto su variabilidad como su interés por mantener prácticas oficiales conservadoras en cuanto a la muerte.

11. Igualmente, Perales nos invita a reflexionar sobre las categorías utilizadas para entender a las sociedades Wanka del Intermedio Tardío en el Alto Mantaro. Perales realiza un excelente resumen de los asentamientos de este periodo para el Alto Mantaro y utiliza este resumen para cuestionar la validez del modelo de jefatura propuesto por Earle para entender los procesos sociopolíticos de la zona. En particular cuestiona que la evidencia parece no encajar dentro de este modelo, por lo que alude a la crítica elaborada por Nielsen en torno a la universalidad de modelos de desarrollo evolutivo y su aplicación en los Andes. Perales propone una perspectiva multi-escalar que tenga en cuenta la heterogeneidad de la evidencia y de procesos de organización social alternativos como la heterarquía, el corporativismo o el gobierno a través de grupos.
12. Por su parte, Pino realiza un exhaustivo análisis sobre las categorías utilizadas por los investigadores para construir el conocimiento en torno a la sociedad Inca, y particularmente la manera en que se entiende la territorialidad y la autoridad. Este análisis incluye una reevaluación de tanto datos etnohistóricos como arqueológicos donde discute

temas como la idoneidad del término “provincia” y sus claros matices de imperio europeo. Visibilizando así la necesidad de comprender y reflexionar sobre denominaciones locales para entender procesos locales donde la sacralidad de la geografía tiene un rol clave en la autoridad, el ordenamiento del espacio y en los derechos de acceso a la tierra.

Los capítulos arriba resumidos nos presentan un escenario histórico diverso, plural, imposible de ser encapsulado dentro de un modelo rígido. En cambio la lectura de “Repensando el Antiguo Perú” nos lleva a una reflexión sobre los riesgos de la extrapolación y la generalización. En este sentido, aprovecho el sentimiento del libro para proponer un llamado en pos de la desaceleración. Evitar dejarnos llevar por estos tiempos dinámicos donde prima la velocidad de las comunicaciones y la obsolescencia tecnológica, para sumergirnos de un pensamiento lento, reflexivo que evalúe la evidencia desde adentro, de manera situada, priorizando trayectorias históricas locales en vez de grandes horizontes, enfatizando categorías locales generadas desde adentro en vez de rígidos modelos universales. No es necesario el apuro por explicar todo, ya que esto lleva a la extrapolación y a la generalización, devolvámosle al tiempo y al espacio su cadencia antigua, y dejémoslo que se muestre en todas sus escalas, dimensiones y matices.

Francesca Fernandini Parodi
Pontificia Universidad Católica del Perú
ffernandini@pucep.pe

LAMANA, Gonzalo. *Cómo piensan los “indios”. Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad del Perú-Centro Bartolomé de Las Casas, 2022.

El libro da un nuevo giro a la lectura de Guaman Poma y Garcilaso, tomando como marco una serie de fuentes circundantes de la misma época.

Ambos escritos se presentan como dos ejemplos distintos de desplazamiento radical de los puntos de vista sobre el proceso histórico y la realidad del Perú a inicios del siglo XVII, desde la habitual posición eurocéntrica hacia una visión autóctona. Los paradigmas de ambos autores se contraponen expresamente a los escritos de sus contemporáneos, mostrando una perspectiva y una lógica divergente.

Ambos, partiendo de sus orígenes andinos, apelan a su vasta y profunda competencia en la materia, el conocimiento proveniente “desde adentro” del contexto que describen, y con ello establecen un estatus especial de sus escritos como fuentes autorizadas. Ambos de diferentes maneras desacreditan las fórmulas, o bien despectivas, o bien paternalistas, en las que se basan las fuentes anteriores de autores no nativos.

Al mismo tiempo, el libro muestra que los dos escritos: el de Guaman Poma y el de Garcilaso, son muy distantes entre sí. Guaman Poma acentúa la igualdad de todos los humanos, independientemente de su raza, como parte de la creación; la valoración moral en su caso no va desde la distinción racial sino desde las virtudes y los pecados comprobados de cada individuo. Garcilaso, por otro lado, desde su perspectiva mestiza, emplea un discurso más complejo,

deslizándose con gran habilidad entre las dos posiciones: la nativa y la europea, haciendo amplio uso de la ironía y dobles significados.

A base de este análisis, el libro de Gonzalo Lamana traza un panorama de cómo se inició el pensamiento de la discriminación racial en el suelo peruano y cuáles fueron las primeras estrategias intelectuales de resistencia a este proceso.

Vera Tyuleneva
benipando@yahoo.es

Reglas y Recomendaciones para los autores y 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. 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.
3. Los artículos y estudios sometidos para publicación estarán escritos en castellano y tendrán una extensión máxima de 25 páginas 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. 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).
4. Todo manuscrito deberá estar encabezado por el título del artículo en fuente Times New Roman 12 (negrita), el nombre del autor (o autores), su filiación institucional y su correo electrónico. 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. La bibliografía deberá consignarse al final del artículo.
5. 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.
6. 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 GONZALEZ, 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.

7. 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)

8. 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.

9. Revista Andina se reserva el derecho de hacer modificaciones estilísticas mínimas en el texto para adecuarlo a las normas de la publicación.
10. 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).
11. 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.
12. Las opiniones expresadas en los estudios, artículos, notas y reseñas publicados en Revista Andina son de exclusiva responsabilidad de los autores.

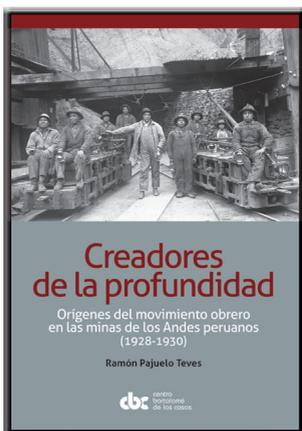
Contactos:

e-mail: revistaandina@apu.cbc.org.pe
Revista Andina, Pampa de la Alianza 164, Cuzco, Perú
<http://revista.cbc.org.pe>

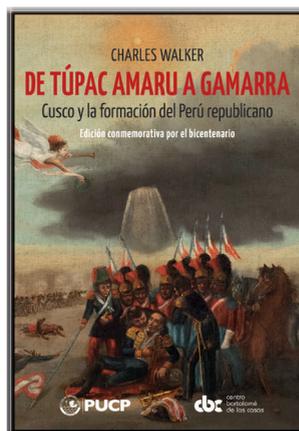


Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas

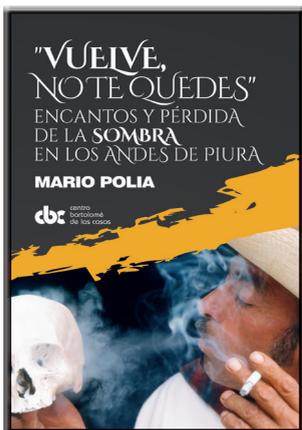
últimas publicaciones



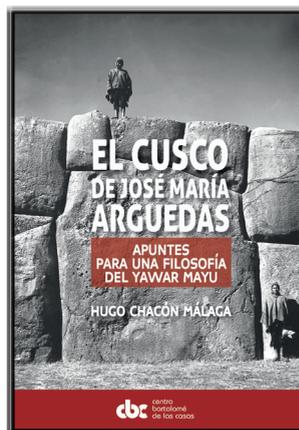
Creadores de la profundidad
Ramón Pajuelo



De Túpac Amaru a Gamarra
Charles Walker



"Vuelve no te quedas".
Encantos y pérdida de la sombra
Mario Polia



El Cusco de José María Arguedas
Hugo Chacón