

# Buscando lo nativo: Incógnitas, expectativas culturales y otras reflexiones para comprender la cultura de los pueblos andinos antiguos y coloniales

Looking for what's native: Unknowns, confirmation biases and other reflections on understanding the culture of ancient and colonial Andean peoples

SUSAN ELIZABETH RAMÍREZ

*Texas Christian University*

s.ramirez@tcu.edu

<https://orcid.org/0009-0008-7777-9530>



## RESUMEN

*La nota evidencia, a través de ejemplos y experiencias personales en la lectura y análisis de las fuentes escritas, cuestiones heurísticas y metodológicas que el/la etnohistoriador(a) debe tener presente al momento de llevar a cabo investigaciones sobre el mundo andino antiguo y colonial; en particular, las complejas incógnitas que pueden surgir al revisar los documentos y las expectativas culturales del propio investigador, así como la necesidad ineludible de una perspectiva interdisciplinaria.*

*Palabras clave: etnohistoria, incas, incógnitas, expectativas culturales, herencia posicional, topónimos.*

## ABSTRACT

*Based on examples and personal experiences in reading and analyzing written sources, this note demonstrates the heuristic and methodological issues that the ethnohistorian must keep in mind when carrying out research on the ancient*

**HISTORICA** XLVII.2 (2023): 159-175 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202302.005>

*and colonial Andean world. In particular, it highlights the complex unknowns that may arise when reviewing documents, the researcher's own confirmation biases, and the inescapable need for an interdisciplinary perspective.*

*Keywords: ethnohistory, Incas, unknowns, cultural expectations, positional inheritance, place names.*

A través de los años he venido estudiando cómo encontrar algunas de las huellas de la población nativa en documentos de la época colonial temprana. Al iniciar mis días en los archivos de América y Europa, mi visión estaba nublada por mi cultura y por lo que había leído en libros y artículos. El mismo análisis de las fuentes primarias en algunos casos me alejó, también, de una visión nativa.

En esta nota dejo unas sugerencias breves para progresar en el conocimiento etnohistórico del mundo andino. Como el título indica, voy a enfocar mis palabras en varios temas interconectados que considero importantes para el estudio de los pueblos andinos, especialmente del siglo XVI. Los dos puntos más importantes —las incógnitas que encontramos en los documentos y nuestras propias expectativas y suposiciones culturales— vienen a ser los asuntos metodológicos que a través de los años más he valorado y que han iluminado mis investigaciones. Además, añadiré unas advertencias sobre el análisis de las fuentes manuscritas. Finalmente, terminaré con unas palabras sobre la disciplina en su globalidad. Al tratar estos temas, daré unos ejemplos, muchos de los cuales vienen de mis propias investigaciones. Los temas no son nuevos, ni mucho menos exclusivamente míos, pero son claves para avizorar e interpretar mejor el mundo de los andinos de antaño.

### **INCÓGNITAS, O ¿CÓMO ENTENDER EL CHISTE?**

Las incógnitas aparecen de vez en cuando en los documentos que leemos. Por incógnita me refiero a lo que no comprendemos al encontrarlo mencionado en los documentos. En inglés sería un *conundrum*, esto es, algo que no se entiende, como el punto clave de un chiste. Este asunto fue planteado en un libro de 1984 por Robert Darnton, un estudioso

de la sociedad francesa que trabaja en la Universidad de Harvard. En los años ochenta del siglo pasado, Darnton encontró un diario escrito en la década de 1730 por un aprendiz de un maestro grabador (o impresor) en París. El aprendiz y otro practicante vivían en la misma casa/tienda del maestro, pero sus vidas eran difíciles: recibían insultos constantes de parte del maestro; en el invierno, el cuarto que compartían resultaba terriblemente frío; la comida era la sobrante de la mesa del maestro, y a veces estaba podrida, tan podrida que ni los gatos querían comerla. En este diario, el aprendiz, llamado Nicolas Contact, relató de un repetido enjuiciamiento y matanza de un gran número de gatos, incluyendo uno de color gris que era el predilecto de la esposa del maestro, quien tenía una pasión por los gatos en general. Los aprendices no compartían ese sentimiento, pues los gatos maullaban de noche en el techo del cuarto donde trataban de dormir.

Una noche, el otro aprendiz ya no aguantó. Trepó por los techos maullando como gato tan fuerte que el maestro y su señora no pudieron dormir. Después de varias noches de la gritería del finto gato, el maestro pidió que eliminaran a los gatos, pero con cuidado de no hacer daño al gato gris. Esa noche los aprendices y otros trabajadores buscaron y atraparon tantos gatos como pudieron, matando inmediatamente algunos cuantos, incluido el gris. Después, simularon un verdadero juicio con guardias, un confesor y un verdugo. Los gatos sentenciados culpables fueron ejecutados, mientras todo el mundo reía, hasta que llegó la señora. Viendo lo que había pasado, la mujer y el maestro reaccionaron con virulencia; pero tras sus espaldas, los aprendices y los trabajadores que les ayudaron reían jubilosos. Replicaron la matanza hasta veinte veces para entretenerse.

Sin embargo, a Darnton no le hacía ninguna gracia. No entendía el humor: ¿por qué resultaba tan jocosa la masacre de los pobres gatos? Esta interrogante lo indujo a buscar la clave de esta incomprensión. Al final de su investigación, concluyó que los gatos tenían connotaciones de hechicería y de índole sexual. Al matar a los gatos, y especialmente al gris, estaban atacando a la señora y, a través de ella, al maestro. Era un ataque por los abusos que sufrían, en un contexto en que los gatos eran

mejor atendidos que los aprendices y los trabajadores. Y era, además, una reacción a la falta generalizada de empleo para los trabajadores durante la época de la revolución industrial. La lección aquí es que una incógnita nos lleva a investigar más profundamente la cultura del otro, y así a profundizar nuestra comprensión del escenario, esto es, el contexto sociocultural.

Otro ejemplo viene de mi propia experiencia. En los primeros años de mis estudios de doctorado, encontré en los miles de folios del juicio de residencia del Dr. Gregorio Gonzales de Cuenca, un oidor que en los años 1566-1567 realizó una visita a la costa norte del Perú, durante la cual unos testigos le hablaron del *curaca* don Juan de Collique y de otros como «dueños de indios de los viejos antiguos». Escribí un artículo sobre los *curacas* en el que cité dicha frase en el mismo título.<sup>1</sup> Y, en una nota de pie de página, señalé que Collique no era dueño en el sentido de dueño o propietario de esclavos, sino que por el contexto se comprendía que era líder o jefe de indios. La explicación era de algún modo correcta, pero no me dejó plenamente satisfecha, pues sentía que debía haber otra explicación para la traducción de la frase desde el idioma nativo. Ahí estaba la incógnita.

Aproximadamente veinte años más tarde, leyendo otro tipo de fuente, las causas de idolatría, encontré lo que buscaba. Estaba en ese entonces revisando documentos sobre hechicería, y allí encontré las palabras *marcayoc* y *llactayoc*. Hoy en día *marca* y *llacta* se refieren a un distrito o pueblo; y el sufijo *-yoc* indica posesión. Pero, en las fuentes del siglo XVII, no se referían a un territorio, sino a personas, ídolos y dioses. Al revisar veintidós diccionarios bilingües de quechua al español, publicados entre 1570 y 1922, encontré que la traducción cambió a mediados del siglo XIX.<sup>2</sup> Cambió de ‘pueblo’ (como ‘gente’, ‘etnia’ o ‘nación’) a ‘distrito’ o ‘jurisdicción delimitada’. Por eso, la traducción de ambas palabras del siglo XVI se refería al «dueño de indios», aquel que poseía la lealtad de los nativos, o sea, de sus súbditos. Esta definición concuerda con

<sup>1</sup> Ramírez 1987.

<sup>2</sup> Ramírez 2006a.

la definición dada por los cronistas tempranos que escribieron que el estatus de una autoridad nativa reflejaba el número de personas bajo su mando. Los títulos de las autoridades durante la época inca indicaban el número de tributarios bajo la jurisdicción de un señor, como *hunu curaca* ('señor de diez mil'), *pachaca curaca* ('señor de cien'), *guaranga curaca* ('señor de mil'), en quechua, o *conoseque* ('señor de mil'; *seque* era 'señor' y *cono* 'mil', en mochica). La palabra «rico» indicaba el señor que tenía muchos seguidores. El huérfano, en cambio, era el pobre, porque no tenía a nadie que le pudiera ayudar. Además, el uso de las palabras *marcayoc* y *llactayoc* tenía una connotación religiosa, haciendo referencia al rol desempeñado en el culto a los ancestros. Así, estuve en condición de profundizar mi concepto de *curaca* y de autoridad nativa en general, y añadí una faceta religiosa al personaje y a la actuación política, económica y cultural de tales autoridades nativas.<sup>3</sup>

#### CONFIRMATION BIASES

El segundo punto es el peligro de las «expectativas culturales», o lo que en inglés es llamado *confirmation bias[es]* para la interpretación histórica. Esto ocurre cuando uno busca datos para confirmar una noción o un modelo preconcebido o inconsciente; cuando llevamos suposiciones (algunas veces subconscientes) a la investigación. Al empezar mis investigaciones históricas, mi bagaje cultural me orientó de manera inconsciente. Y como el famoso y muy leído cronista Juan de Betanzos,<sup>4</sup> coloqué mis datos en un esquema o paradigma familiar.

Para escribir mi primer libro, *Patriarcas provinciales: La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*,<sup>5</sup> me puse a la búsqueda de los títulos de las tierras de las haciendas y de las etnias indígenas del norte peruano. Me empeciné en buscar informaciones de archivo para poder establecer los linderos de cada una de estas dos instituciones y cómo estos se habían modificado a través del tiempo. Encontré mercedes

<sup>3</sup> Ramírez 2002.

<sup>4</sup> Betanzos 1987[1551-1557].

<sup>5</sup> Ramírez 1986.

de tierras acerca de la villa y, después de 1537, ciudad de Trujillo que databan de mediados del siglo XVI. Hallé uno que otro título de tierras de fundos y haciendas, mayormente de fines del siglo XVI y la primera visita a la tierra; pero no encontré nada acerca de los señoríos de la costa norte antes de las reducciones, y particularmente antes la década de los años de 1590. Después de dos años en los archivos, me di cuenta de que también los silencios hablan, son significativos, y no debían ser ignorados. Si no encontraba lo que esperaba, podría sencillamente ser que no existió. Me parece ingenuo ahora haber pensado que existían delimitaciones territoriales en una cultura sin escritura, pero ahora entiendo que mis «expectativas culturales» me habían llevado a pensar que existieron.

No terminé allí mis investigaciones sobre la tenencia de la tierra. Lo que vine a entender a través de más años de lectura de manuscritos es que la tierra era considerada por los nativos como *sapsi*, esto es, común a todos.<sup>6</sup> La norma que regía era que uno podía usar cuanta tierra podía usar hasta que esta perdía su fertilidad. Al abandonar la tierra infructífera, podía cultivar otras tierras que estaban al momento sin uso. Si la tierra había sido cultivada anteriormente, había que dejar un sacrificio en la *huanca* (monolito normalmente puesto en medio de una chacra),<sup>7</sup> lo cual indicaba un empleo previo. En definitiva, mi cultura me indicaba que debieron haber existido títulos y linderos desde la antigüedad, pero finalmente entendí que antes de la llegada de los españoles, existió solo el usufructo de los suelos y no hubo linderos estables.

Esta conclusión es además consistente con el modelo del «archipiélago» —vertical o horizontal— del antropólogo John V. Murra,<sup>8</sup> y la «ocupación salpicada» de la que hablaba la etnohistoriadora María Rostworowski.<sup>9</sup> Además, en mis estudios, encontré que una persona

<sup>6</sup> Ramírez 2016.

<sup>7</sup> Una *huanca* (en quechua ancashino: *wanka*) es una piedra alargada vertical considerada sagrada, con múltiples simbolismos, en la cosmovisión andina. Las *huancas* eran adoradas y recibían rituales y ofrendas. La piedra en algunos sitios se llama *chacrayoc* (en quechua de Ancash, *chakrayuq* o ‘señor de la *chakra*’).

<sup>8</sup> Murra 1967.

<sup>9</sup> Rostworowski 1977; 1985.

podía tener hasta seis casas y que muchas veces la gente era itinerante, cambiando de residencia a través de las estaciones del año. Así que la jurisdicción de una autoridad nativa se extendía a las personas y familias donde sea que viviesen al momento. Es más, con el traslado estacional o anual de la gente, la jurisdicción teórica del *curaca* o principal, si fuéramos a diagramarla, iba cambiando, como una ameba. Las sociedades andinas se definían como relacionales, o sea, se conceptualizaban sobre la base de la lealtad de las personas hacia una autoridad y no de un territorio delimitado. Tenían fronteras sociales.<sup>10</sup> Si un señor andino añadía más gente bajo su mando, su poder iba creciendo. También, hay que recordar que los sujetos de un señor podían vivir cerca de o junto a los súbditos de otro señor, como en nuestros días vivimos juntos católicos, adventistas, judíos y protestantes. Cada cual acudía a los rituales y las celebraciones de su grupo regido por un determinado señor.

No siempre estos dos puntos quedan aparte o separados. Un ejemplo de cómo las incógnitas y las expectativas culturales se pueden traslapar tiene que ver con la palabra «Cuzco», que hoy día representa una ciudad de la sierra sur del Perú. Pero hay incógnitas sobre el uso de la palabra «Cuzco» desde el encuentro de 1532.<sup>11</sup> En ese entonces, las primeras fuentes indican que la palabra se refería al rey o emperador Inca, a la persona y no necesariamente a un sitio.<sup>12</sup> En los documentos más tempranos, de la década 1530, «el Cuzco» aparece como el título del rey: el «Cuzco Viejo» se refería a Huayna Capac, mientras que el «Cuzco Joven» se refería a Huáscar. El sucesor de este último era Atahualpa, quien se preparaba para tomar el título en Cajamarca justo cuando llegó Francisco Pizarro en 1532. Mientras que en algunas fuentes el plural de la palabra, «los Cuzcos», hacía referencia a la etnia. Además, el acreditado cronista Felipe Guaman Poma de Ayala menciona la existencia de «otros Cuzcos».<sup>13</sup> Entonces, ¿qué representaba la palabra? Es otra incógnita o rompecabezas.

<sup>10</sup> Ramírez 1985.

<sup>11</sup> Cerrón-Palomino 1997; 1998.

<sup>12</sup> Ramírez 2005: parte 1.

<sup>13</sup> Guaman Poma 1936[1615].

Para tratar de resolver las dudas sobre «el Cuzco», hay que revisar críticamente nuestras fuentes y nuestras suposiciones. Los cronistas Juan de Betanzos y Garcilaso de la Vega se quejaron de la incomprensión del quechua y de las malas traducciones tan comunes en la época.<sup>14</sup> Betanzos escribió que había escuchado muchas historias orales de los parientes de los reyes Incas y que no podía entenderlas, dado que se contradecían entre sí. Así, concluyó por organizar su historia en una forma europea, usando la dinastía, según un modelo lineal que sus lectores podían entender y en el que cada soberano tenía un nombre individual y particular. Garcilaso también se quejó de que los españoles ignoraron los diferentes sentidos de las palabras quechua y que no sabían cómo preguntar sobre el pasado nativo. Así, la dinastía quedó como el esquema organizador de la historia de los Incas, aunque estos concebían su historia como cíclica. Era lo preciso según las expectativas culturales de los cronistas y, con el paso de los años, un narrador copió del otro y así sucesivamente hasta dejar lo supuesto como cierto.

No obstante, no todos estuvieron de acuerdo. ¿Qué pensar de los «otros Cuzcos» de Guaman Poma?; ¿qué pensar sobre lo que menciona Blas de Valera, que hubo cinco Manco Capac y nueve Pachacuti?;<sup>15</sup> ¿qué pensar de la lista de los más de cien reyes de Fernando de Montesinos?;<sup>16</sup> y, ¿qué pensar del libro de Jan Szemiński sobre las múltiples vidas del Inca Manco Capac, donde se concluye que hubo más de un individuo con ese nombre?<sup>17</sup>

Hay varias explicaciones posibles. Primero, comúnmente se da por sentado que la «capital» de los Incas fue la ciudad del Cuzco, un vasto y monumental centro ceremonial y administrativo de gran complejidad. Sin embargo, se sabe que hubo otros centros ceremoniales y administrativos, como Incahuasi, Huanuco y Tomebamba. ¿Serían estos los «otros Cuzcos», u otros centros ceremoniales del Cuzco (la persona), donde este tomaba residencia con su séquito y corte en sus peregrinajes

<sup>14</sup> Betanzos 1987[1551-1557]; Garcilaso de la Vega 1941-1945[1609].

<sup>15</sup> Valera 1879[1596].

<sup>16</sup> Montesinos 1930[1644].

<sup>17</sup> Szemiński 1997.

para reforzar sus relaciones personales con las etnias bajo su dominio? Clifford Gertz, antropólogo que estudiaba las culturas de Asia, escribió un artículo muy interesante sobre las cortes itinerantes de los líderes de los musulmanes: allí donde estaba el rey y la corte que le rodeaba, esa era la capital.<sup>18</sup> Asimismo, hay que recordar que los reyes de España no tuvieron una capital fija hasta que el rey Felipe II designó a Madrid como su sede en 1561; antes eran reyes itinerantes, pasando de reino a reino.

Segundo, con relación a la identidad del Cuzco, está la cuestión de los cinco Manco Capac y nueve Pachacuti:<sup>19</sup> Muchos estudiosos descartan la idea de que pueda haber habido más de uno con el mismo nombre, ya que esto va en contra de nuestra cultura, donde cada cual tiene un nombre singular, y si dos o más individuos llevan el mismo nombre, se distinguen añadiendo «el joven» o un numeral ordinal como segundo, tercero, etc. Sin embargo, hay un modelo que puede dar una respuesta a este enigma, llamado la «herencia posicional» (*positional inheritance*). Fue propuesto por el etnólogo británico Ian Cunnison, que vivió en el valle del río Luapula, en África central, en los años de 1940.<sup>20</sup> La expresión acuñada por él hacía referencia a la herencia de una posición o cargo entre gente que no tenía escritura y que recordaba su pasado usando nombres. Todos, hombres y mujeres, asumían una serie de diferentes nombres a lo largo de la vida: de recién nacidos, de adolescentes, y (varias veces) de adultos. Cada nombre había sido llevado por otro individuo, normalmente de mayor edad o de mayor estatus. El nombre del fundador siempre se recordaba y quedaba como el nombre del cargo. Igualmente, los nombres de los primeros en establecer otros cargos quedaban como la denominación de dichos cargos. Cuando una persona asumía un cargo, reemplazando a quien lo detenía anteriormente, tomaba el nombre del primero que lo ejerció. Así, por ejemplo, proyectando hipotéticamente este modelo a la historia de los Estados Unidos, el primer presidente de la nación fue George Washington; al morir o dejar el cargo, el siguiente individuo hubiese cambiado su nombre y adoptado el nombre de George

<sup>18</sup> Gertz 1985.

<sup>19</sup> Ramírez 2005: 20.

<sup>20</sup> Cunnison 1951; 1956.

Washington, y así sucesivamente. Y, al recontar cantando la historia de su pueblo, el último George Washington hubiese tomado crédito de todas las hazañas notables de todos los predecesores con el mismo nombre.

Este es un fenómeno que se encuentra en África central en los siglos XVIII y XIX; entre los hodenosaunee o iroqueses de América del Norte entre los siglos XVII y XX; y entre los andinos de los siglos XVI a XX. Hay ejemplos de algo muy parecido en Japón de hoy día;<sup>21</sup> en Oruro en la década de 1980; y en Incahuasi hace diez años más o menos.<sup>22</sup>

Otro ejemplo de esta institución viene de la historia de los jayancas de la costa norte del Perú. El nombre del *curaca* a la llegada de Pizarro era Jayanque. Este se bautizó como don Francisco, nombre de Pizarro y su encomendero (Francisco Lobo). Como se puede apreciar en el cuadro siguiente, todos los *curacas* de Jayanca hasta entrando el siglo XVII se llamaban don Francisco con la excepción de dos, quienes resulta que no eran *curacas*, sino gobernadores, autoridades temporales que ejercían el cargo hasta que el *curaca* legítimo llegaba a ser apto para tomar el mando. Este sistema también se ve en los cargos de menor jerarquía, como *Neptur*, el nombre de un principal que varios individuos sucesivos asumieron o adoptaron.<sup>23</sup>

Así he llegado a la conclusión de que la historia de una dinastía inca donde cada nombre indica a un individuo es una creación, una construcción, un ejemplo de una expectativa cultural y de las suposiciones de los primeros cronistas. Representa la «europeización» de la historia inca. Más bien, cada nombre representaba una especie de arquetipo, que varios individuos asumían sucesivamente y cuya reputación crecía (hipotéticamente) con la realización de hechos notables y hazañas admirables de parte de cada uno de ellos. Recientemente, arqueólogos, como R. Alan Covey, han encontrado evidencias de que la historia inca es de más larga duración y que tuvo que haber varios reyes más, y no solo diez o doce como comúnmente se cree.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Shimada 2020 (comunicación personal).

<sup>22</sup> Ramírez 2022.

<sup>23</sup> Ramírez 2006b; 2022: capítulo 5.

<sup>24</sup> Covey 2006.

Cuadro con los *curacas* de Jayanca

Año	Curaca	Descripción	Fuentes
1532	Jayanque o Puiconsoli		Archivo General de las Indias (AGI)/Justicia (J)418, folios (ff.) 211v; 459-60
1533	Caxusoli	ya viejo en 1532-33	Cabello Valboa 1586: 498; Zevallos Quiñones 1989: 45-50
1538	Senqueesol		AGI/J418, f. 219
<1540	Don Francisco	hijo de Pincuisoli	AGI/J418, f. 212v
1549	Don Francisco	Ladino	AGI/J418, f. 253v
c. 1553	Don Francisco	segundo hijo	Archivo Regional de Trujillo (ART)/Corregimiento (Co) Residencia (R): 30-VI-1576
1556	Don Francisco		AGI/J418, f. 256v
1557	Don Francisco		AGI/J418, f. 258
1558	Don Francisco	Ladino	ART/López de Cordova 1558
1560	Don Francisco		ART/CoAsuntos de Gobierno (AG): 13-II-1565
1562	Don Francisco	primer Don Francisco	ART/CoAG, 13-II-1565
<1563	Don Francisco*		ART/Mata, 1569
1564-65	Don Francisco Caxusoli		Angulo 1920: 296
1566	Don Francisco Myncha	segundo Don Francisco	AGI/J461, ff. 1324, 1523-25
8-1566	Don Francisco	Murió	AGI/J459, f. 2443v
1568	Don Francisco Puiconsoli Farrochumbi, el mozo		Zevallos Quiñones 1989: 45-50
1570	Don Juan Caxosolo o Caxosoli	Cacique gobernador	AGI/J460, f. 485; J418, f. 219 AGI/J460, f. 480v; J461, f. 1398
<1572	Don Francisco Puiconsoli		AGI/J457, f. 991v; ANP/Res, l. 3, c. 7, 1582, f. 60

Año	Curaca	Descripción	Fuentes
1573	Don Francisco Puiconsoli	Ladino	AGI/J458, f. 1290v
1580	Don Francisco Puiconsoli		Brüning 1922-25, v. III: 65
1581	Don Francisco Poiconsoli		Zevallos Quiñones 1974: 115
<1591	Don Juan Caxasoli Conoseque	gobernador	Zevallos Quiñones 1989: 45-50
1596	Don Francisco		ART/CoO, 18-XI-1596
1616-20	Don Pedro Coscochumbi		Brüning 1922-25, v. IV: 22, 50, 65-68
1643-54	Don Gerónimo Rodríguez Puiconsoli		Brüning 1922-25, v. IV: 22, 50, 65-68
1688	Don Gerónimo Rodríguez Puiconsoli		Brüning 1922-25, v. IV: 22, 50, 65-68

\*Un testigo declaró que había conocido a tres don Francisco antes de 1563. El testigo vivió en el área desde por lo menos 1556.

### REFLEXIONES METODOLÓGICAS

Mis reflexiones metodológicas también tienen que ver con las fuentes. Siempre hay que considerar la voz de quien escribe o la voz del testigo, especialmente en fuentes judiciales. ¿Qué prejuicios podía tener? En caso de que el testigo o informante no entendía ni hablaba el español, hay que tener en cuenta al traductor o lengua. ¿Podía éste entender bien lo que escuchaba? Además, en su afán de transcribir rápido, ¿qué pudo haber el escribano dejado de escribir? ¿Tenía éste motivos para encubrir una interpretación o detalles importantes? Hasta ahora, no entiendo cómo podía utilizarse un único traductor en una visita de toda la costa norte donde los nativos hablaban cinco idiomas distintos. Otro factor importante es la fecha del documento. Me fío más de los documentos tempranos

que de los tardíos, donde la gente que aparece tiene más tiempo bajo la influencia colonial de los españoles y cambia la historia para conformarse a las expectativas de la cultura europea. Confío, además, más en las fuentes donde el autor o declarante es testigo presencial. Adicionalmente, hay que tener presente el uso de ciertas palabras, como *marca* y *llacta* de las que escribí líneas arriba. El sentido de ambas varió a través del tiempo.<sup>25</sup>

Otras palabras tienen el potencial de revelar más información, pero no han tenido la atención debida. Aquí me refiero a los nombres de personas y de los lugares, o sea, a los topónimos. Una ilustración del contenido potencial de los nombres viene de la historia oral de Lambayeque. Dos versiones de la historia contienen una lista de gobernantes, empezando con Naimlap, que suele traducirse del mochica como un ave marina (*ñaim* quiere decir ‘pájaro’, y *la* significa ‘agua’). Concuerta con la historia de que Naimlap con su corte llegó por el mar, y que al morir voló hacia el horizonte y desapareció. Su esposa llevaba el nombre de Certerni o Sioternic, que se traduce del mochica como ‘útero’, y que viene a ser la madre de todos. Y el último líder descendiente de Naimlap se llamaba Fempellec, quien rompió con las tradiciones étnicas al querer mover el ídolo de piedra verde de su templo de Chot a otro sitio y terminó durmiendo con una mujer hermosa pero endiablada. Al romper estos tabúes, hubo treinta días de lluvias torrenciales y un año de esterilidades y hambrunas. Los sacerdotes tomaron cartas en el asunto y tomaron a Fempellec prisionero, le ataron las manos y los pies y lo arrojaron al mar profundo. Su nombre se traduce como ‘el que miente, grita, y llora’.<sup>26</sup>

Otra clase de palabras con contenido son los topónimos. Son otra alternativa para saber de los ancestros andinos y tiempos pasados. Un ejemplo respalda el punto. El topónimo *Apurimac* es compuesto de *apu*, que quiere decir ‘señor principal’, y *rimac* que indica ‘el hablador’. Es ‘el hablador principal’, según Cerrón Palomino;<sup>27</sup> y, de hecho, el nombre en el siglo XVI expresaba claramente la naturaleza oracular del lugar.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Cf. Itier 2003.

<sup>26</sup> Ramírez 2021: especialmente 272, 282.

<sup>27</sup> Cerrón-Palomino 2004: 17.

<sup>28</sup> Ramírez 2013: 5.

**CONSIDERACIONES FINALES**

Termino reflexionando sobre mi trayectoria como (etno)historiadora. Al inicio de mi carrera, no tenía presentes algunas de estas advertencias. Fue un proceso lento, durante el cual, sin embargo, a través de la práctica, el estudio, y el análisis, mi comprensión de los fenómenos estudiados se fue expandiendo exponencialmente hasta darme cuenta de las complejas problemáticas que acabo de esbozar. Tomé de manera paulatina conciencia de que escribir la etnohistoria es necesariamente un proceso, y un proceso interdisciplinario, en el que hay que considerar las fuentes tradicionales, los nuevos materiales documentales que van apareciendo y el marco histórico general, y en el que hay que recurrir a datos, herramientas, métodos y perspectivas de la antropología, la lingüística y la geografía. Y no termina allí: hay ahora más interés por parte de algunos estudiosos en la etnoastronomía y el aparato de sonido de los «otros Cuzcos», según la expresión usada por Guaman Poma. Como etnohistoriadores, hay que tener la mente abierta y estar listos a aceptar avances futuros que no necesariamente concuerden con nuestros puntos de vista.

En resumen, empecé creyendo que los Incas, como los reyes de Europa, constituyeron una dinastía y tuvieron una ciudad capital, y que reinaba un rey a la vez, cada uno con su nombre individual. Esta imagen representaba mis «expectativas culturales». Termino aquí, reiterando sobre la base de los puntos enfocados en este trabajo mi planteamiento que hubo «muchos Cuzcos» y tanto sitios ceremoniales como reyes; que más de un individuo tomaba un determinado nombre en forma sucesiva; y que la ciudad que era de «el Cuzco» (y no el Cuzco la ciudad) fue donde residía el rey («el Cuzco») y su corte en un momento dado.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Angulo, Domingo. 1920. «Fundación y población de la Villa de Zaña», *Revista del Archivo Nacional del Perú* 1 (2): 280-299.
- Betanzos, Juan de. 1987[1551-1557]. *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Brüning, Enrique. 1989[1922-1925]. *Lambayeque: Estudios monográficos*. Chiclayo: Sicán.

- Cabello Valboa, Miguel de. 1951[1586]. *Miscelánea antártica*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1997. «Cuzco y no Cusco ni menos Qosqo». *Histórica* 21 (2): 165-170. <https://doi.org/10.18800/historica.199702.001>
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1998. «El cantar del Inca Yupanqui y la lengua secreta de los Incas». *Revista Andina* 32: 417-52.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2004. «Las etimologías toponímicas del Inca Garcilazo». *Revista Andina* 38 (1): 9-41. [https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa\\_humanitatis/article/view/2320/2268](https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/2320/2268)
- Covey, R. Alan. 2006. «Chronology, succession and sovereignty: The politics of Inka historiography and its modern interpretation». *Comparative Studies of Society and History* 48 (1): 169-199. <https://doi.org/10.1017/s0010417506000077>
- Cunnison, Ian. 1951. «History on the Luapula: An essay on the historical notions of a Central African tribe». En *Rhodes-Livingstone Papers* 21. Londres: Oxford University Press.
- Cunnison, Ian. 1956. «Perpetual kinship: A political institution of the Luapula peoples». En *Rhodes Livingstone Papers* 20. Londres: Oxford University Press, 28-48.
- Darnton, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. Nueva York: Basic Books.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 1941-1945[1609]. *Los comentarios reales de los Incas*. 6 vols. Lima: Librería e imprenta Gil, S. A.
- Gertz, Clifford. 1985. «Centers, kings, and charisma: Reflections on the symbolics of power». En Sean Wilentz (ed.), *Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 13-38.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1936[1615]. *Nueva coronica y buen gobierno*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Itier, César. 2003. *Palabras clave de la sociedad y la cultura incas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Montesinos, Fernando de. 1930[1644]. «Memorias antiguas historiales y políticas del Perú». En Horacio H. Urteaga (ed.), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Segunda serie, vol. 6*. Lima: Librería e Imprenta Gil, S. A.
- Murra, John V. 1967. «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas». En Íñigo Ortiz de Zúñiga, *La visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*, vol. 2, ed. de John V. Murra. Huánuco: Universidad Nacional Hermilo Valdizán, 427-476.
- Ramírez, Susan E. 1985. «Social frontiers and the territorial base of curacazgos». En Shozo Masuda, Izumi Shimada, y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization*. Tokio: University of Tokyo Press. 423-442.

- Ramírez, Susan E. 1986. *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Ramírez, Susan E. 1987. «The dueño de indios: Thoughts on the consequences of the shifting bases of power of the “*curaca de los viejos antiguos*” under the Spanish in Sixteenth Century Peru». *Hispanic American Historical Review* 67 (4): 575-610. <https://doi.org/10.1215/00182168-67.4.575>
- Ramírez, Susan E. 1991. *Patriarcas provinciales: La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Ramírez, Susan E. 2002[2001]. «Curacas y cosmología: El poder ancestral en los Andes». En Antonio Garrido Aranda (ed.), *A propósito de Raúl Porras Barrenechea. Viejos y nuevos temas de cultura andina*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 155-170.
- Ramírez, Susan E. 2005. *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503624559>
- Ramírez, Susan E. 2006a. «From person to place and back again: “Back translation” as decentering, an Andean case study». *Ethnohistory* 53 (2): 355-382. <https://doi.org/10.1215/00141801-53-2-355>
- Ramírez, Susan E. 2006b. «Historia y memoria: La construcción de las tradiciones dinásticas andinas». *Revista de Indias* 236 (13): 13-56. <https://doi.org/10.3989/revindias.2006.i236.359>
- Ramírez, Susan E. 2013. «Alternative ways of knowing: Place names and personal titles, an Andean optic». *Revista Perspectivas Latinoamericanas* 10: 1-24.
- Ramírez, Susan E. 2016. «Land and tenure in early colonial Peru: Individualizing the *sapçi*, “that which is common to all”». *The Medieval Globe* 2 (2): 33-71. <https://doi.org/10.1017/9781942401117.003>
- Ramírez, Susan E. 2021. «Etnogénesis: entre la historia y la memoria colectiva». En Carlos Wester *et al.* (eds.), *Ñaimlap: Memoria lambayeque y materialidad histórica*. Lima: Apus Graph Ediciones, 252-289.
- Ramírez, Susan E. 2022. *In Praise of the Ancestors: Names, Identity, and Memory in Africa and the Americas*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1977. «La estratificación social y el hatun curaca en el mundo andino». *Historica* 1 (2): 249-286. <https://doi.org/10.18800/historica.197702.005>
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1985. «Patronyms with the consonant f in the guarangas of Cajamarca». En Shozo Masuda, Izumi Shimada, y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization*. Tokio: University of Tokyo Press, 401-421.
- Szemiński, Jan. 1997. *De las vidas del Inka Manqu Qhapaq*. Trujillo: Ediciones de la Coria.

- Valera, Blas de. 1879[1596]. «De las costumbres antiguas de los naturales del Piru». En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta de M. Tello, 137-227.
- Zevallos Quiñones, Jorge. 1989. *Los cacicazgos de Lambayeque*. Trujillo: Graf. Cuatro.