

«Razón y cuenta que avia de dar al Inga quando bolviese del otro mundo»: ¿Trazas del Inkarrí en la *Miscelánea austral* de Dávalos y Figueroa (1602)?

«Razón y cuenta que avia de dar al Inga quando bolviese del otro mundo»: Traces of the Inkarrí in the *Miscelánea austral* by Dávalos y Figueroa (1602)?

ANDRÉS AJENS

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

andres.ajens@umce.cl

<https://orcid.org/0000-0002-4761-3547>

RESUMEN

Ofrecemos un análisis literario, histórico y filológico de un relato de la *Miscelánea austral* de Diego Dávalos y Figueroa (Lima, 1602), a fin de aquilatar su verosimilitud como su veracidad, en vista de que en él comparece por vez primera uno de los motivos recurrentes de los llamados mitos del Inkarrí (s. XX): el eventual retorno del Inca. Los análisis muestran un alto grado de veracidad, así como algunos problemas de verosimilitud. Con todo, ello permite dar cuenta de una articulación doble (Abercrombie) que opera al interior de dicho relato, así como de un double bind (Derrida) entre relato literario y etnográfico.

Palabras clave: *Miscelánea austral, mitos del Inkarrí, valle de Xauxa, articulación doble, double bind.*

ABSTRACT

We offer a literary, historical and philological analysis, of a story from the *Miscelánea austral* of Diego Dávalos and Figueroa (Lima, 1602), to assess its plausibility as well as its veracity, in view of the fact that one of the recurrent

motifs of the so-called myths of the Inkarrí (s. XX), the eventual return of the Inca, appears here for the first time in a historical source. Analysis reveals a high degree of veracity, as well as some issues around plausibility. Taken together, this allows for a double articulation (Abercrombie) that operates within the story, as well as a double bind (Derrida) between the literary and ethnographic story.

Keywords: *Miscelánea austral, Inkarrí myths, Xauxa valley, double articulation, double bind.*

En «Guaman Poma, primer autor del ciclo del Inkarrí», Mercedes López Baralt postula a «Felipe Guaman Poma, si bien en un sentido figurado, como el primer autor del ciclo del Inkarrí».¹ El argumento principal es que en *La nueva corónica* (c. 1616) se da por vez primera uno de los motivos nucleares de los relatos del Inkarrí y, más ampliamente, de lo que López Baralt, con Watchel, Meneses, Beyersdoff, Husson *et al.*, denominan el «ciclo» del Inkarrí,² esto es, el relato y puesta en escena de la muerte por degollación de Atahualpa en 1533 (contra toda la evidencia histórica) como efectivamente lo sería la de Túpac Amaru, cuarenta años después, en el Cuzco. Aunque la noción de «mito» del Inkarrí³ fuera no poco problemática,⁴ de manera esquemática podemos decir que alude

¹ López Baralt 1993: 40; itálicas nuestras, y así en lo que viene, salvo que se indique lo contrario.

² Por ciclo, López Baralt (1993, 2004) entiende no solo relatos orales, sino también las representaciones visuales (pinturas) y dramáticas, así como elegías en quechua, que abordan la temática de la captura y muerte del Inca.

³ Arguedas 1957, 1967.

⁴ Desde ya, Arguedas incluye entre lo que denomina «mitos del Inkarrí» (2006 [1967]: 183-188) textos que no aluden a Inca alguno. Omer (2009) distingue sinópticamente tres estratos de memoria en juego. El primero remite a secuencias narrativas locales, anteriores al señorío del incario (en el caso de las variantes de la zona del Cuzco, esta capa es ocupada por historias prefundacionales y fundacionales del propio incario): relaciones de *apu y wamani*, de *chullpa* y *ñawpa-machu*, de los hermanos Ayar, etc. Un segundo estrato remite a relatos de Incas (llamados o no *Inkarri*) como héroe civilizador que derrota a los *ñawpa-machu* o *chullpa* preincaicos, de las guerras de los cuzqueños con los chancas, de los combates entre Inkarrí y Collarrí, etc. Por último, hay un estrato que se refiere esta vez explícitamente al conflicto entre Inkarrí y Españarrí (con o sin tales apelativos).

a relatos (y en el caso del *ciclo*, también a representaciones) en que se da cuenta del conflicto entre Inkarrí (con o sin este título, pudiendo ser Atahualpa, Huáscar e incluso Manco Cápac) y Españarrí (pudiendo ser Pizarro, Almagro o el rey de España), la muerte por degollación del primero por el segundo, y el destino de la cabeza del Inca: en algunos relatos está en Cuzco o en Lima y cuando logre reunirse con su cuerpo, el Inca volverá, y, en otros, que su cabeza ha sido enviada a España y el rey (o la reina) castiga a Pizarro (o Almagro) con la muerte (incluso en la hoguera) por haber desobedecido sus órdenes de tratar bien a los naturales y haber asesinado a un personaje de estirpe real.

En vista que el motivo de la vuelta del Inca⁵ aparentemente no aparece en fuente alguna en los siglos XVI y XVII, sino solo a partir de la sublevación de Juan Santos Atahualpa en la segunda mitad del siglo XVIII,⁶ no lejos de Jauja, su ocurrencia en un relato incluido en la *Miscelánea austral* invita a un análisis desde ya literario, histórico y, en parte, filológico y filográfico, a fin de aquilatar al menos en parte su veracidad (su carácter de verdad o de testimonio verídico de un acontecimiento real, datable, ocurrido), como su verosimilitud (credibilidad, independiente y complementariamente a su veracidad). Si, como sopesaremos luego, el suceso relatado por Dávalos y Figueroa (en adelante, en ocasiones, Dávalos) habrá ocurrido en un pueblo del valle de Xauxa (Jauja) hacia 1574,⁷ cuarenta años antes del último remiendo de *La nueva corónica* de Guaman Poma, una pregunta desde ya

⁵ En los mitos recogidos en quechua, la vuelta del Inca viene marcada por variantes de la raíz verbal *kuti*-, ‘volver’, ‘voltear’ e incluso ‘invertir’, como en *Pachakuti*, vuelta o inversión del espacio-tiempo o ‘mundo’.

⁶ «Los indios de este valle o provincia de Jauja y los de Tarma están muy contentos y en algunas partes ya no obedecen al cura, diciendo *que ya viene su inga*»; carta del franciscano José Gil Muñoz (Aranda 2009: 69).

⁷ Es la fecha que da la Real Academia de Historia, es decir, el mismo año o el año siguiente a la llegada de Dávalos al Perú, cuando, desde Lima, emprende viaje (con detenciones en Jauja y Cuzco) a La Paz, llegando a esta a fines de 1574 [<https://historia-hispanica.rah.es/biografias/12857-diego-de-davalos-y-figueroa>]. Ahora bien, como recuerda Rose, Colombí sostiene que llega al Perú hacia fines de 1574 o principios de 1575; sin embargo, un documento citado por Lohmann Villena hace suponer que fue alrededor de 1573 (2003: 47-55). Latasa Vasallo afirma que Dávalos llega al Perú en 1573 y se asienta en La Paz en 1574, pero sin indicar fuente (2005: 423). Sea como fuera (que haya pasado

se impone: ¿cómo es posible que un indio principal⁸ de un curacazgo y repartimiento de los Andes centrales le mencione a un corregidor español que el Inca puede eventualmente volver, a solo dos años de la degollación de Túpac Amaru (el último Inca de Vilcabamba) en la plaza del Cuzco, en 1572? En otras palabras, ¿cómo es que este relato de Dávalos (quien lo llama indistintamente «relación» y «cuento») incluye incipientemente el testimonio de un motivo recurrente de los llamados mitos del Inkarrí? Para comenzar a responder estas preguntas, analizamos este cuento de la *Miscelánea austral*, el cual habrá recibido por demás escasa atención en los estudios andinos, de cualquier índole.⁹

UN CUENTO DIGNO DE SER OYDO

La *Miscelánea austral*, obra señera del llamado *Parnaso antártico* y, con leves matices, de la *Academia antártica*,¹⁰ de fines del siglo XVI y comienzos del XVII, se organiza en una serie de coloquios que abordan, como su nombre lo indica, materias diversas, mezclando prosa y verso. Los coloquios dan cuenta de las conversaciones entre Delio (Dávalos y Figueroa) y Cilena (Francisca de Briviesca y Arellano, a la sazón su mujer, hija de Gracián de

por Xauxa hacia fines de 1573, en 1574 o a comienzos de 1575), es el mismo corregidor quien está en funciones durante esos años en Xauxa, como veremos luego.

⁸ Curatola y de la Puente Luna ofrecen evidencia de que entre los soras de Lucanas, Qhara-Qhara de Sacaca y en el valle de Jauja, a menudo los quipocamayos eran indios principales y aun curacas: «Se trata, evidentemente, de dos funciones distintas pero afines y complementarias, a menudo ejercidas por un mismo individuo» (2013: 210). De Jauja: «El caso análogo del valle de Jauja refuerza esta tesis. Allí, algunos caciques de rango medio eran también quipucamayos y algunos de estos eran parientes cercanos de los señores étnicos» (*ib.*).

⁹ Hasta donde tenemos noticias, solo tres autores se han referido, de manera sucinta, a este relato de Dávalos en el contexto de indagaciones acerca de los quipos: MacCormack (1985, 1995), Loza (1998a) y Brokaw (2013).

¹⁰ De la *Academia antártica*, se comienza a apelar en la última década del siglo XVI, aunque hasta hoy no está claro si se trata de un grupo de escritores y académicos que alguna vez se reunieron en alguna tertulia en Lima o si solo se trata de un mote identificatorio, con cierto mecenazgo de más de un «virrey poeta» de la época. El *Parnaso antártico*, en tanto, aparece por primera vez en el libro homónimo de Diego Mexía de Fernangil (1608), residente en Lima, tal vez como un guíño en parte demarcatorio con respecto a la *Academia*.

Briviesca y Muñatones, miembro del Consejo de Indias por largos años y también del de Castilla, dama culta que habrá sido menina de la reina Juana de Austria y dama de Isabel de Valois y, ya en el Perú, acaudalada viuda de un conquistador enriquecido, antes de casarse con Dávalos)¹¹ en un huerto de las cercanías de La Paz.¹² Dávalos —quien, aun siendo un petrarquista y humanista confeso, oscila aún entre Ginés de Sepúlveda y las Casas (o, más específicamente, en este último caso, Cieza de León y el jesuita Acosta)¹³ en su entendimiento de los indios del Perú— dedica dos coloquios a abordar misceláneas referidas a «los Indios». En el coloquio

¹¹ Colombí-Monguió 1986: 418.

¹² Según Lohmann Villena (2004: 16), doña Francisca (a sus quince años) pasa al Perú en 1562, recién casada con el capitán Juan Remón (corregidor de Cuzco de 1567 a 1571 y, antes, maese de campo del gobernador de Chile García Hurtado de Mendoza y, por ello, viene mencionado en *La Araucana*); le sigue pleito de divorcio en 1577 «y tuvo devaneos con Diego de Portugal, sobrino del virrey» conde de Villar. Viuda en 1588, se casa al año siguiente con el autor de la *Miscelánea austral*. Más tarde, vuelve a promover juicio de divorcio, esta vez contra Dávalos y Figueroa. Vista la diferencia de edad con su primer marido (treinta años), muy probablemente se trató de un matrimonio por conveniencia con un rico indiano. Pero dado que don Gracián de Briviesca y Muñatones habrá sido consejero de Indias y luego de Castilla y, por tanto, tenía un buen pasar, el matrimonio por conveniencia resulta algo extraño. La explicación tal vez es la siguiente: Diego de Briviesca y Muñatones, hermano de don Gracián, es enviado al Perú en 1560 por Felipe II, junto a otros dos altos funcionarios, en una *comisión* para hacer una averiguación sobre la perpetuidad de las encomiendas. Terminada su comisión y vuelto a España (a comienzos de 1562), según unos apuntes de León Pinelo que cita M. Jiménez de la Espada, se le ordena «que no llegase á la corte en cinco leguas, y encarcelado primero en Olivas y después en Ocaña, siguióle el Consejo su causa, por la que resultó condenado en diferentes cantidades por diferentes cargos muy cuantiosos, aunque difíciles de liquidar» (1881: LIV). Doña Francisca se casa con Juan Remón en tal coyuntura. En cuanto al huerto en las cercanías de La Paz, pudiera ser el de Caracato (Paz Rescalá 2019: 115) o su «heredad de Mecapaca», como ella la llama en su testamento (en Paz Rescalá y Eichmann 2024: 591), al sudeste de La Paz.

¹³ Paz Rescalá analiza la relación no poco entreverada de Dávalos con «el mundo indígena» (2019: 97-105), y sintetiza: «La relación de Dávalos con el mundo indígena no es en absoluto simple, podría definirse como un contrapunto que oscila entre el rechazo y la admiración» (ib.: 299). Rose da como sus fuentes para temas peruanos la *Crónica del Perú*, de Cieza, la *Historia de las Indias*, de López de Gómara, la *Historia del Perú*, de Agustín de Zárate, la *Historia natural y moral*, de Acosta, y la anónima *Historia general de la Compañía* (2003: 22).

XXXIV —titulado: «EN QUE SE ESCRIVEN LOS SACRIFICIOS q los Indios usavan, y la poca estimación que del tiempo hazen, con probados ejemplos de su inhabilidad, y de q *atinaron con la inmortalidad del anima*, con algunas falsas opiniones de philosophos, y algunas sentencias sobre la invidia»—, Cilena le plantea a Delio su *deseo de saber*: «Aora desseo saber si estos Indios conocían o tenían por cierta *la inmortalidad del alma*».¹⁴ A lo que Delio responde que sí, aunque de modo algo rústico y casi por azar.¹⁵ Para lo cual le da una serie de argumentos, comenzando por mencionar el hecho de que al morir un indio sus familiares le dejan comida cerca de su cuerpo (momificado, puesto en alguna cueva o enterrado). Es en este contexto donde Delio se dispone a narrar una «Relación notable de un Indio» (como la titula o resume al margen izquierdo y que desde ya juega con la ambigüedad de si se trata de una relación dada por un indio o de una acerca de un indio) y que luego, en el cuerpo del texto, llama «un cuento digno de ser oydo». Estamos ante un relato que opera argumentativamente como *exempla* para acreditar una tesis: sí, los indios, pese a su rudeza y barbaridad, tienen alguna noción de la inmortalidad del alma. El vocablo *cuento* parece tener ahí el mismo significado que se le suele atribuir actualmente (narración o relato), sin que ello conlleve una connotación de *ficción* o *fábula* y menos de *patraña* o *embuste*. El *Tesoro* de Covarrubias, casi contemporáneo de la *Miscelánea austral*, aunque no trae una entrada específica para *Cuento*, en *Contar da* (entre otras acepciones) ofrecer una relación de sucesos no necesariamente fantásticos: «*Contar [...], referir algún caso, o acontecimiento*». Para los relatos fantasiosos, Covarrubias reserva el término *fábula*: «*Fábula, una narración artificiosa, inventada para deleitar y entretenir de cosas, que ni son verdad, ni tiene sombra de ella*».

El cuento que Delio cuenta, en cuanto argumento probatorio de la creencia en la inmortalidad del alma por parte de los indígenas peruanos,

¹⁴ Dávalos y Figueroa 1602: 151a.

¹⁵ Esta opinión, también de Cieza, Polo de Ondegardo, el III Concilio de Lima, etc., está muy difundida en el virreinato; hacia 1630, el jesuita italiano Anello Oliva lo confirma: «también tuvieron noticia [los indios] de la inmortalidad del Alma, pero esta y aquella tan obscura y llena de tinieblas de errores y blasphemias, quanto el Demonio se las enseñava para ser Señor dellos y tener tiranizadas sus Almas» (1998: fl. 37r.).

se ofrece entonces como relación verídica (verdadera) de sucesos realmente acontecidos y no como una narración de sucesos alegóricos, fantasiosos, figurales o fantásticos. En tal narración, Dávalos (en boca de Delio) opera como testigo que se compromete a decir la verdad. ¿Lo hace? ¿Hasta qué punto? Antes de dilucidar, en parte, esto, retengamos la estructura y los componentes básicos del relato. Los actores o personajes que aparecen en la narración son tres: el corregidor del valle de Xauxa (del cual se omite el nombre), el propio narrador (Delio *alias* Diego Dávalos y Figueroa) que puntualmente lo acompaña, y «un Indio viejo», aparentemente no del común sino un principal. La estructura del relato es clásica: tiene comienzo (*ἀρχὴν*), medio (*μέσον*) y fin (*τελευτὴν*), a decir de *La Poética* de Aristóteles. Así, tiene una introducción que, junto con situar mínimamente la narración, plantea un problema o enigma a resolver: paseando por el pueblo de Atunxauxa (también: Hatunxauxa), cabecera del repartimiento y curacazgo homónimo, el corregidor y su acompañante ocasional (el narrador), se topan con un «Indio viejo», el cual, aparentemente, les esconde o simula algo (lo que opera como puntual enigma a encarar y resolver):

[P]assando yo por el valle de Xauxa, que es vno de los mas poblados y ricos de este Reyno, y andando en compañía del corregidor por las calles de vn pueblo llamado Atunxauxa [Santa Fe de Hatunxauxa, cabecera del repartimiento y curacazgo homónimo], vimos vn Indio viejo, con vn grande maço de cuerdas de lana bien torcidas y de diversas colores en la mano, q'ellos llaman Quipos, pues como este Indio viesse que el corregidor y yo le aviamos visto procuró esconderse con su carga, mas no lo pudo hazer como pensaba, porque el corregidor lo llamó y preguntó de que eran tan largas quentas¹⁶

Luego viene un desarrollo, breve, donde se busca resolver el enigma:

el corregidor lo llamó y preguntó de que eran tan largas quentas, el Indio turbado comenzó a [dis]variar, con lo qual acrecentó en el corregidor el deseo de saber lo que le preguntava, y así lo puso en termino de açoetes y de cortarle el cabello, q'es la mayor afrenta que se les puede hazer,¹⁷

¹⁶ Dávalos y Figueroa 1602: 151.

¹⁷ *Ib.*

Y, en fin, tiene un fin tan abrupto como meridiano, *alias* desenlace:

el Indio vino a confesar *diziendo*, que aquel *quipo con otros muy grandes que tenía* [se trata pues de un *quipukamayuq* o encargado de quipos del curacazgo de Atunxauxa], era la *razón y cuenta* que avia de *dar al Inga quando bolviese del otro mundo* de todo lo [que] avia *sucedido* en aquel valle en su ausencia: donde se yincluyan todos los Españoles que por aquel real camino avian pasado, lo que avian pedido y comprado, todo lo que avian hecho así en bien como en mal. El *corregidor* tomó y *quemó sus quentas*, y castigó al Indio.¹⁸

En vista de que el relato de Delio se plantea como una relación verídica, junto con plantearnos la posibilidad de perfilar la identidad histórica tanto del corregidor como del indio viejo entrevistados, cabe subrayar al menos un par de preguntas que suscita lo narrado. En primer lugar, ¿cómo es que el dicho corregidor, autoridad máxima de los tres repartimientos que conforman el corregimiento del valle de Xauxa (Hatunxauxa, Ananhuanca y Lurinhuanca), destruye y, más específicamente, quema un quipo de un indio aparentemente principal?, ¿qué contexto o excepcional coyuntura pudiera estarse dando para dar lugar a tal acción extrema, dado que no hay noticia en fuente colonial alguna de algo parecido ni con respecto a autoridades civiles ni eclesiásticas?¹⁹ Luego, ¿cómo es que a apenas dos años del degollamiento del último Inca (de Vilcabamba) en el Cuzco, en 1572 —dado que sabemos que

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ Sin descartar la ocurrencia de otros casos de quipos destruidos, Brokaw afirma: «[Q]ue yo sepa, solo se registra un caso de un quipu destruido por un español, pero es un caso aislado en Jauja con motivos políticos en vez de religiosos. En su *Miscelánea austral* (1602), Diego de Ávalos y Figueroa...» (2013: 135). Y añade: «Es importante notar que el corregidor preguntó sobre *el contenido del quipu* antes de reaccionar. Si el quipucamayoc le hubiera dicho que el quipu contenía un registro de las obligaciones tributarias, el funcionario no habría tenido ningún problema. En otras palabras, *el problema no era el quipu mismo, sino la índole de la información registrada en él*, en este caso, *acompañada por una declaración tan subversiva como la del regreso del Inca*» (*ib.*). Sobre la hipótesis del carácter *subversivo* de la respuesta del indio, volveremos. De paso, Brokaw aclara que las disposiciones del Tercer Concilio Limense (1583) en materia de quipus estuvieron dirigidas exclusivamente a «destruir completamente» aquellos quipos asociados con las prácticas religiosas andinas tradicionales, porque el mismo *Tercer cathecismo*, de dicho concilio, instruyó que los indios hicieran quipus para facilitar la confesión (*ib.*: 133-135).

Dávalos y Figueroa pasa por el Valle de Xauxa c. 1574/1575 de camino a La Paz—, un indio principal del valle aparentemente desafía (en actitud políticamente «subversiva», al decir de Brokaw) a la máxima autoridad española del corregimiento, planteando que dicho quipo está entrelazado con la posibilidad de un retorno del Inca? Para responder, al menos en parte a estas interrogantes, cabe demorarnos en un sucinto análisis histórico de (1) la tradición y usos de quipos similares en el valle de Xauxa en la segunda mitad de siglo XVI, y de (2) la eventual excepcional coyuntura política que vive el corregimiento en cuestión y, en general, el conjunto del virreinato peruano, al momento de ocurrir los sucesos relatados en esta breve relación de la *Miscelánea austral*.

LOS QUIPUS DEL VALLE DE XAUXA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

El término *quipo* o *qquipu* (o *qipu*) viene recogido en los primeros diccionarios quechua-castellanos: «Razón, o cuenta»,²⁰ «ñudo, o cuenta por nudos».²¹ Así, cuando en su relato Dávalos pone en boca de un «Indio viejo» portador del quipo la expresión «dar razón y cuenta», está reiterando una fórmula fija, común en esos siglos, tomada del fondo castellano: «CVENTA, la razón de cada cosa. [...] *Cuenta y razón*, es lo que se requiere en toda cosa» (Covarrubias).

Sobre el uso de quipos como mecanismo de contabilidad económico-administrativa en el Perú colonial, hay bibliografía abundante, sobre la cual no cabe volver aquí. Recordemos de manera sinóptica, con todo, que su uso para solicitudes y disputas ante diversas instancias legales de la burocracia colonial es frecuente hasta fines del siglo XVI (incluso solicitados por autoridades españoles para fortalecer sus argumentos);²² y para la contabilidad y planificación del tributo de ayllus y curacazgos

²⁰ *Lexicón*, de Domingo de Santo Tomás, 1560.

²¹ *Vocabulario*, de Diego González de Holguín, 1608.

²² Hacia 1560, el cacique de Parinacochas, Juan Chancavilca, ocupa un rol preponderante en un juicio que el licenciado Polo de Ondegardo le sigue en el Cuzco a los herederos de un excorregidor de tal repartimiento, suministrándole los quipus de los bienes que le habían entregado obligadamente entre 1545 y 1549, con su correspondiente traducción a lenguaje hablado (Glave 2013).

siguió siendo habitual en los siglos venideros, aunque de manera decreciente con el avance de la alfabetización de curacas, indios principales y primeras y segundas personas de las comunidades.²³

El caso del valle de Xauxa, sin ser una excepción a lo anterior, ocupa sí un lugar destacado durante la segunda mitad del siglo XVI. Especialmente el uso de quipos similares al aludido en el relato de Dávalos, quipos en que se consigna «todos los Españoles que por aquel real camino [en Xuaxa] avian pasado, lo que avian pedido y comprado, todo lo que avian hecho así en bien como en mal», o sea, cuentas de lo que habían dado a los españoles y también lo que estos le habían tomado o robado (incluyendo hombres de guerra o de carga, mujeres, oro, plata, animales, alimentos, etc.) y que pudieran haber sido guardados para cobrar cuentas en algún momento, pero también, en sus inicios al menos, para informar eventualmente al Inca (el sucesor de Atahualpa o Huáscar, fuera quien fuera). El caso más conocido es el que cita Cieza de León en su *Crónica del Perú* (c. 1553). Cieza dice que quedó «espantado» ante la precisión de las cuentas por nudos en el valle de Xauxa, y justamente con un quipo de las características mencionadas en la *Miscelánea austral*. Aunque es bien conocido, por su alto valor testimonial vale consignar el pasaje *in extenso*. En el capítulo XII de la segunda parte de su crónica (publicada en España solo a fines del siglo XIX), Cieza, quien pasa por el valle de Xauxa en algún momento entre 1547-1548, cuando llega al Perú, y 1551, en que vuelve a España,²⁴ cuenta:

²³ «Los quipus fueron empleados en la planificación, la contabilidad y la fiscalización de la vida interna de algunas comunidades indígenas de los Andes hasta fines del siglo XIX o comienzos del XX. [...] Los quipus constituyeron un sistema paralelo al de la escritura alfabetica, utilizado constantemente para la autofiscalización, la coordinación de las cuotas de trabajo, la distribución de recursos como el agua y la tierra y la contabilidad de los bienes producidos y entregados por las distintas comunidades» (de la Puente Luna 2016: 57). Para Xauxa, de la Puente Luna anota que para fines del siglo XVI «el alfabeto latino se compenetró con los cordeles anudados hasta desembocar en un sistema híbrido bastante funcional que, sin embargo, parecía privilegiar todavía el segundo tipo de registro sobre el primero» (*ib.*: 84).

²⁴ De la Puente Luna (2022: 63) señala que fue en 1549, aunque no precisa la fuente.

Yo estaba *incrédulo en esta cuenta* [por quipo] y, aunque lo oía afirmar y tratar, tenía lo más dello *por fábula* [por cuento ficcional o embuste]; y estando en la provincia de Jauja, en lo que llaman Marcavilca [cabecera del curacazgo de Lurinhuanca], rogué al señor Guacapdra [por Guacrapáucar, don Jerónimo, como confirmaremos luego] que me hiciese *entender la cuenta* dicha [del quipo] de tal manera que yo me satisficiese a mí mismo, *para estar cierto que era fiel y verdadera*; y luego mandó a sus criados *que fuesen por los quípos*, y como este señor sea de buen entendimiento y razón para ser indio [sic], con mucho reposo satisfizo a mi demanda y me dijo que, para que mejor lo entendiese, *que notase que todo lo que por su parte había dado a los españoles desde que entró el gobernador don Francisco Pizarro en el valle estaba allí sin faltar nada*; y así *vi la cuenta del oro, plata, ropa que habían dado, con todo el maíz, ganado y otras cosas*, que en verdad *yo quedé espartado* dello. [...] Y *en cada valle hay esta cuenta hoy día*, y siempre hay en los aposentos tantos contadores [es decir, *quipucamayos* alias *qipukamayuq*] como en él hay señores y de cuatro en cuatro meses fenescen sus cuentas [*«fener cuentas: rematarlas* (Covarrubias)] por la manera dicha.²⁵

Nótese que Cieza dice que el curaca de Lurinhuanca manda a sus criados (¿sus quipocamayos?) a buscar el quipo (que está, aparentemente, en otro lugar); luego, que el curaca Guacrapáucar le da a entender cómo se efectúa la contabilidad; y, en fin, distingue a los «señores» nativos (o curacas) de los «contadores» o quipocamayos, señalando de paso que hay tantos «contadores» como señores o curacas principales hay en cada comarca.

Pero hay más, pues entre los años 50 y 70 del siglo XVI, hay tres ocasiones al menos en que quipos de los curacazgos de Xauxa (quipos similares a los del relato de Dávalos y, antes, de Cieza) comparecen en instancias legales, donde se presentan por escrito «probanzas» de méritos y «memoriales» con transcripciones de los datos consignados en los quipos,²⁶ como complemento de declaraciones prestadas por indios principales, así como de testigos españoles ante instancias judiciales del virreinato.

²⁵ Cieza 2000: 56.

²⁶ En instancias legales, «los quipus eran leídos en voz alta de las cuerdas anudadas por el quipocamayoc para que el intérprete los traduzca al escribano, y este los volvía a registrar por escrito en español» (Huamanchumo 2011: 280); por caso, la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (1567) y del *Pleito de los indios del repartimiento de Sacaca con los herederos de Alonso Montemayor*, ante la Audiencia de La Plata (1572); Loza 1998b: 150-153.

En 1558, son presentadas ante la Audiencia de Lima unas «Memorias de los auxilios proporcionados por las tres parcialidades de Luringuanca, Ananguanca y Xauxa, la primera desde la llegada de Pizarro a Caxamarca y las dos segundas durante la pacificación de Hernández Girón» (título y resumen dado por Espinoza Soriano),²⁷ probablemente con ayuda de dominicos y franciscanos que por entonces adoctrinan en Xauxa.²⁸ En ellas, don Alonso, en nombre de don Jerónimo Guacorapáucar (el curaca de Lurinhuanca mencionado por Cieza), don Pedro, en nombre de don Cristóbal de Alaya (curaca de Ananhuanca) y don Gaspar, en nombre de don Alvaro (Cusichaca, curaca de Atunauxa), «piden y suplican» a Su Majestad «que se nos pague sobre [lo] que pedimos justicia, y costas», es decir, una suerte de cuenta por pagar de lo que ellos le han dado a la Corona, por de pronto durante el alzamiento de Hernández Girón (1553-1554). Adjunto a la petición, viene listado el número de hombres de carga y de guerra, animales, alimentos, etc., sacados de los quipos de cada curacazgo. De hecho, los caciques nombrados participan en el apresamiento del susodicho insurrecto, poco después de la batalla de Pucará, tal como Guaman Poma lo estampa en uno de sus famosos dibujos de *La nueva corónica* (1616) (Fig. 1).

Aunque la solicitud es acogida por la Audiencia de Lima y remitida al Consejo de Indias en España, y al parecer en esta instancia también es favorablemente recibida, como ya en 1555 una Real Cédula expedida por la princesa regente, Juana de Austria, que ante una solicitud previa de mercedes de los curacas de Lurinhuanca y Atunauxa²⁹ a la Audiencia

²⁷ Espinoza Soriano 1972: 201-213.

²⁸ Espinoza Soriano 1972; de la Puente Luna 2007, 2016. Cabe recordar que, por esos mismos años, entre 1559 y 1562, un par de cientos de curacas e indios principales de distintas regiones del virreinato se reunieron en una serie de juntas promovidas por dominicos y franciscanos y le dan poder al arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, y a Domingo de Santo Tomás, ambos dominicos, y al provincial franciscano, Francisco de Morales, para presentar su caso al Rey (en su oposición a la perpetuidad de las encomiendas).

²⁹ Estos linajes por curacazgo en el valle remontan al menos a los tiempos de Guaina Capac, sino anteriores a la anexión inca. Cieza de León en *El señorío de los incas: «Guayna Capac [...] mandó juntar los señores Alaya [Hananhuanca], Cucichuca [Xauxa],*

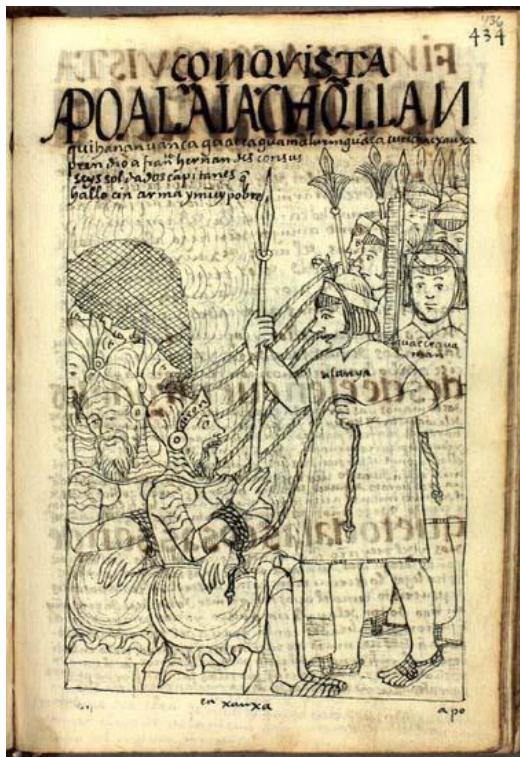


Figura 1. «APO ALANIA [Alaya], CHVQ[VE] LLANqui, Hanan Uanca, Guacra[paucar] Guaman, Lurin Guanca, Cucichac, [Hatun] Xauxa, prendió a Francisco Hernandes con sus seys soldados capitanes que halló cin arma y muy pobre» (Guaman Poma c. 1616: 434 [437]).

de Lima (cuya documentación no ha sido, con todo, encontrada) y que esta envía al Consejo de Indias, se había mostrado favorable a hacer justicia y dar las mercedes del caso según la Audiencia de Lima lo estimara, solicitando de paso más antecedentes para mejor resolver en última instancia (lo que acaso pudo haber motivado a los curacas, con el respaldo de dominicos y franciscanos, a presentar sus probanzas

Guacaropa [Lurinhuanca] y entre ellos con equidad repartió los campos de la manera que hoy día lo tienen» (*ib.*: capítulo LXIII).

y memoriales de 1558).³⁰ Como pasa el tiempo y los curacas no reciben respuesta precisa, vuelven a la carga ante la Real Audiencia en 1560 y 1561. Esta vez, el «Memorial» con datos numéricos de lo entregado a los españoles (y los robado por algunos de ellos) es detallado y se añade una lista amplia de testigos (la mayor parte españoles, algunos con larga trayectoria en el virreinato, e incluso oidores en funciones), que con su testimonio dan cuenta no solo de que en tales y cuales ocasiones les consta que los cacicazgos de Xauxa han proporcionado ayuda de diversa índole a los representantes de la Corona, sino también testimonian de la fiabilidad de la contabilidad de los quipos. A mediados de 1560, presenta su probanza y sus memoriales la parcialidad de Luringuanca, encabezada por el curaca Jerónimo Guagrapáucar y el indio principal don Felipe [Guacra]páucar y trece testigos.³¹ A fines de 1561, también lo hace el curacazgo de Atunxauxa, encabezado por don Francisco Cusichaca (es probable que el curacazgo de Ananhuanca haya hecho también su probanza a fines de 1561, pero no se ha encontrado tal documento). Nos ocupamos brevemente a continuación de la probanza de 1561, en vista de que ofrece información sobre el curaca e indios principales de Atunxauxa y sus quipos, lo que se entrelaza directamente con el relato de Dávalos y Figueroa.

En septiembre y octubre de 1561, don Francisco Cusichaca (también don Francisco Xauxa y don Francisco Apu Cusichanca), curaca de

³⁰ Espinoza Soriano 1972: 388-389. de la Puente Luna 2007: 144. La Real Cédula, dada en Valladolid el 10 de septiembre de 1555, viene firmada por *La Princesa*, el marqués (suponemos: de Cañete, Andrés Hurtado de Mendoza, que al año siguiente llega al Perú como virrey) y cuatro altos miembros del Consejo de Indias, entre ellos Gracián de Briviesca y Muñatones, padre de doña Francisca de Briviesca.

³¹ Nueve hombres, tres mujeres; once españoles, dos indígenas (entre las cuales Inés Yupanqui, concubina de Pizarro desde los primeros años y, por entonces, mujer de Martín Ampuero, regidor en Lima); once residentes en Lima, dos en Cuzco. Entre los españoles, cabe destacar al capitán Juan de Reinaga, residente en Lima (y futuro corregidor de Xauxa entre 1565 y 1567), Pedro Puertocarrero, exalcalde de Lima, Damián de la Bandera, quien sería corregidor en Guamanga y Potosí, y el cura Pero Sánchez (Espinoza Soriano 1972: 216 y ss.). Ello muestra (lo mismo veremos en el caso de Atunxauxa) el respaldo transversal que habrán concitado tales probanzas en ese momento entre distintos sectores de españoles en el virreinato.

Atunxauxa, y dos de sus hermanos, «caciques principales», don Diego Eneupari (luego: Eñaupari) y don Cristóbal Canchaya, presentan una «Probanza» y una «Memoria» o «Información», con listados de ítems sacados de sus quipos, de todo lo que han dado a los españoles o estos les han robado desde la llegada de Francisco Pizarro a Caxamarca hasta las alteraciones por el alzamiento de Hernández Girón (la Memoria es extensa: ocupa cuarenta y dos páginas en la publicación de Espinoza Soriano). A la vez presentan catorce testigos: trece españoles, entre los cuales Nicolás de Ribera el Viejo, primer alcalde de Lima, y uno de los trece de la fama de Pizarro, Pedro de Alconchel, «trompeta del dicho marqués» (Pizarro), Francisco de Talavera, escribano de Su Majestad, y, en particular, dos oidores en ejercicio en la Real Audiencia de Lima, Melchor Bravo de Saravia y Hernando de Santillán y Figueroa. El único testigo indígena, Baltasar Canchaya (pariente de los solicitantes),³² declara «por lengua» (traductor), don Martín. A notar que el cacique principal (Francisco Cusichaca) y los dos indios principales, todos ellos hijos del difunto Sulichaque, curaca a la llegada de Francisco Pizarro, están aún en funciones en 1574/1575, cuando Dávalos pasa por el pueblo de Santa Fe de Atunxauxa.³³

De lo más interesante que trae esta probanza, junto con darnos algunas pistas sobre el eventual perfil de ese «Indio viejo» aludido en el relato de la *Miscelánea austral*, son las declaraciones de testigos españoles con respecto a la veracidad y exactitud de la información consignada en los quipos. Veamos un par de ejemplos. El conquistador español de la

³² Don Baltasar afirma que «don Francisco Sulichaqui es cacique principal deste tiempo e que el dicho don Cristobal es su pariente [del declarante] e lo mismo don Diego Ñaupari». También que, al apresar Pizarro a Atahualpa en Caxamarca, el cacique de entonces mandó a don Diego Ñaupari (es decir, uno de los solicitantes) con presentes y tributos a Pizarro (Espinoza Soriano 1972: 323).

³³ Don Baltasar Canchaya, el único testigo indígena, «indio principal» del repartimiento de Atunxauxa, dice que conoció a «Sulichaqui cacique principal que fue de dicho repartimiento e así mismo conoce a los dichos caciques don Francisco Sulichaqui e don Cristobal Canchaya e don Diego Ñaupuri caciques principales de dicho repartimiento» y que estos dos últimos son parientes suyos. Declara, en fin, que, al tomar preso a Atahualpa Pizarro en Caxamarca, el cacique de entonces [Sulichaqui] mandó a «don diego Ñaupari con muchos presentes y tributos a Pizarro» (Espinoza Soriano 1972: 345).

primera hora, Ribera el Viejo, afirma que «los indios deste Reino tiene *su cuenta y razón* de lo que por ellos pasa e de las cosas que dan e se les toman por quipos los cuales ha visto algunas veces en cuentas que ha tenido con los indios que por la mayor parte son verdaderas». ³⁴ Y el español Alejo de Medina dice que

save que los indios desta tierra tienen *su cuenta y razón* de las cosas que dan a sus señores e de todas las cosas que pasan entre ellos y han pasado muy señaladas por *quipos que ellos llaman* y todo de lo que han dado de mucho tiempo atrás lo tienen así mismo en sus quipos. E save el dicho testigo que los dichos *sus quipos son muy ciertos e verdaderos* porque este testigo muchas y diversas veces [h]a cotejado algunas cuentas que ha tenido con indios de las cosas que le han dado e le han debido e les ha dado e ha hallado que los quipos que tenían los dichos indios eran muy ciertos. E lo mismo ha oido decir a otros muchos españoles que lo han experimentado en *cosas e cuentas* que han tenido con los dichos indios. ³⁵

No nos demoraremos ahora en consignar los resultados directos o indirectos de estas probanzas, pero cabe mencionar que poco después, en 1562 (o 1563, las fuentes vacilan), Felipe Guacrapáucar, hijo del cacique principal de Lurinhuanca, y que habrá participado en las presentaciones ante la Audiencia, viaja a España, donde es relativamente bien acogido en el Consejo de Indias, pues vuelve al Perú en 1564 con una serie de cédulas dadas por Felipe II entre enero y marzo de 1564 que lo favorecen tanto a él como a los curacazgos de Lurinhuanca y Atunauxa, incluyendo un escudo de armas (algo parecido hace la Corona en el s. XVI con los indios de Tlaxcala, tempranos aliados de Cortés en la conquista de México, como, luego, xauxas y huancas con Pizarro) (Fig. 2). ³⁶

³⁴ *Ib.*: 378.

³⁵ *Ib.*: 367.

³⁶ Dichas reales cédulas las ha publicado Espinoza Soriano (1972: 389-397). Según informa de la Puente Luna, al mismo tiempo que don Felipe Guacrapáucar, una comitiva tlaxcalteca liderada por cuatro señores principales también estuvo en España, respaldada incluso por Bartolomé de las Casas (2022: 149) y, seguramente también, por los franciscanos que doctrinaban de manera exclusiva en Tlaxcala; a su vez, entre 1563 y 1564, don Francisco Inga Atahualpa, hijo del Inca Atahualpa y encomendero

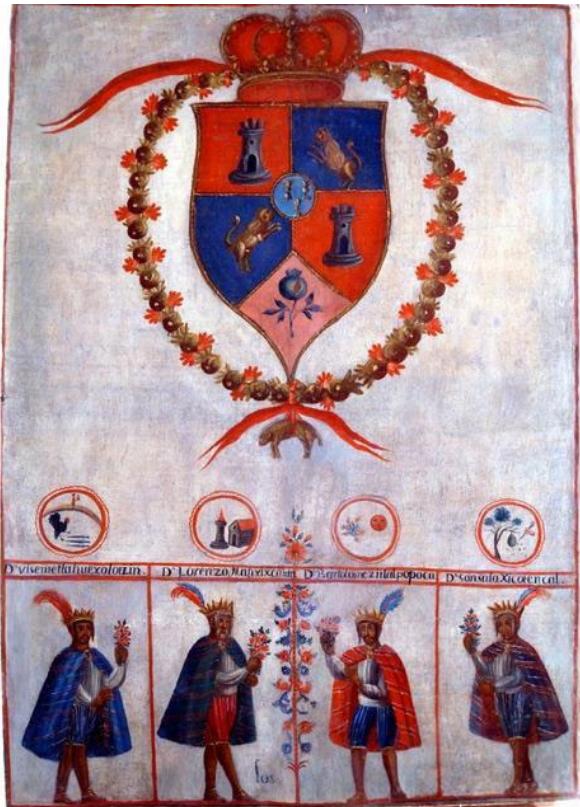


Figura 2. *Los cuatro señoríos tlaxcaltecas*, s. XVIII (anónimo) con el Escudo de Tlaxcala. Mediateca INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia, licencia de uso CC BY-NC (Reconocimiento - No Comercial); https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/pintura:2400.

Por último, entre el 6 y el 8 de enero de 1566, los tres curacazgos del valle de Xauxa escriben sendas cartas (muy parecidas) a Felipe II, esta vez con el explícito respaldo de los doctrineros dominicos³⁷. En el caso

en la región de Quito, también estuvo en la corte, acompañado por un séquito de cuatro dependientes (*ib.*: 120).

³⁷ «Nos los ynfraescritos padres que rrecidimos en la doctrina del Ualle de Xauxa de la horden de los predicadores damos fee como esta carta e firmas son del cacique principal e de los principales supraescritos. E que delante de nosotros pidieron lo contenido en

del curacazgo de Atunxauxa, la carta al Rey parte por alabar y agradecer la labor del virrey en funciones, Lope García de Castro, especialmente por establecer los corregimientos y los cabildos de indios, así como el nombramiento del primer corregidor, Joan de Larrinaga (1565-1567), con el cual parecen haberse entendido bien, pues declaran que

con su buen ynguenio et yndustria [de Larreinaga] ha estableçido en nra. rrepublica cabildo all[cal]des. Rregidores jorados y los demás oficiales y magistrados necesarios et [...] con Leyes justas et dándonos orden de bibir para que como basallos de b. mg. en todo aya orden y concierto.³⁸

Luego suplican al rey tres cosas: que confirme lo obrado por el virrey (el establecimiento del corregidor en la figura de Larrinaga —también, de la Reinaga—³⁹ y del cabildo de indios por él instituido), que los corregidores sean pagados de la Real Hacienda (y no de las cajas de indios) y que siempre se vele por la calidad de estos («mande V. mg se tenga gran cuenta en el proueymo de la calidad y prudencia de los tales corregidores»). Y, entre medio, ofrecen una suerte de «traducción» del rol del *corregidor* en los tiempos del Incario, es decir, con el delegado o veedor del Inca *alias* «tocorrico» (también *ttocricuk*, *tucuyricoc*, etc.):⁴⁰

e[n] t[em]po del ynga nro. Antiguo rrey natural [esto suena evidentemente tan dominico como franciscano] se acostumbraba en nro. gobierno en el qual si os ponian Los *tocorricos* que quiere dezir en lengua castellana onbres

esta carta e porque es verdad lo firmamos de nros. nombres / fray Padro Caluo Vo pral /fray Baltasar de Vargas vico / fray Lope de la fuente» (en de la Puente Luna 2016: 98-103).

³⁸ *Ib.*: 102-103.

³⁹ De la Reinaga llega al virreinato en 1535, y tiene solar en Lima al momento de su fundación. Viaja con Almagro a Chile. En 1546, se alía con el virrey de La Gasca contra los hermanos Pizarro. En 1561, vuelve a Chile y es corregidor en Osorno. En 1564, regresa a Perú y es corregidor de Jauja (1565-1567). En 1570, es alcalde de Lima y luego corregidor en Chachapoyas; en 1576, de nuevo es alcalde de Lima. Véase Real Academia de Historia [<https://dbe.rah.es/biografias/60274/juan-de-la-reinaga>].

⁴⁰ González Holguín: «Ttocricuk. La guarda, el que tiene a cargo el pueblo o gente» y el verbo correspondiente: «Estar a la mira, y atalayar y prevenir los daños, tener cuidado, o algún cargo de otros» (1608: 344). Para una dilucidación etimológica, morfológica y gramatical del término (aparentemente de filiación aymara-cuzqueña), véase Cerrón Palomino 2006.

que miran por todos y estos heran eexecutores delo q Agora lo son los corregidores et asi este proueym[ient]o no es cosa nueba para nosotros sino es Antigua y por el mismo caso deseada de todos los naturales que quieren bibir en razon et justicia.⁴¹

La carta finaliza con los nombres de los destinadores de la misma, encabezados por don Francisco [Cusichaca], «cacique principal y alcalde» de Atunauxa, un alcalde segundo, los regidores del cabildo de indios (en donde destaca el ya mencionado don Diego Naupare, o Ñaupare), jurados, un escribano indígena (Miguel Pariatoc, acaso el redactor de la misiva con la ayuda de dominicos) y un «contador mayor», don Juan Limache. Este contador o quipocamayo mayor de Atunauxa, a distinguir del escribano, o es (muy probablemente) el «Indio viejo» al que alude Dávalos en su relato o es su inmediato antecesor.⁴² De cualquier modo, esta carta, así como las probanzas y memoriales de 1558, 1561 y 1562, como también el viaje a España de don Felipe Guacrapáucar (así como otras acciones durante todo el final del siglo XVI), vuelven un caso especial a los curacas del valle de Xauxa en el concierto provincial del virreinato, solo comparable al de los caciques mexicanos de Tlaxcala, como ya mencionamos. Digamos de paso que cuando en 1582 se le dan instrucciones al corregidor de turno (Andrés de Vega) de efectuar

⁴¹ *Ib.*: 102. En vista de que los curacas de Xauxa se alían tempranamente con los españoles, la «traducción» de sus condiciones de vida que se verifica desde mediados del siglo XVI —llegando a ser uno de grupos indígenas más ricos del virreinato en el siglo siguiente (de la Puente Luna 2007: 131)—, con *los buenos tiempos* del Incario es atestiguada ya por Cieza de León: «Acuérdome que, estando yo en la provincia de Jauja, pocos años ha, me dijeron los indios con harto contento y alegría: Este es tiempo alegre, bueno, semejable al de Topa Inga Yupangue [el Inca que aparentemente anexó a xauxas y huanca al Incario]. Este era un rey que ellos tuvieron antiguamente muy piadoso» (Cieza 1553: 20), pasaje que será citado tal cual por Córdoba y Salinas (1651: 81).

⁴² La lista es la siguiente «Cacique principal y alcalde don Francisco [Cusichaca] / Alcalde don Hernando riquilla / rregidor Don geronimo pacuas cosichac / rregidor don diego naupare / rregidor don Juan cullq Xullca / rregidor Santiago tapara / rregidor don Felipe Llanuo / rregidor gonçalo asto lloclla / don diego colla naupari [no se consigna su cargo] / contador mayor don juan Limache / Jurado don Juan Paucar guanco / jurado Joan yalo [...] chicrapoma / jurado don luys chana / jurado don Francisco canchoricra / jurado don Juan mango misari / escribano miguel pariatoc» (en de la Puente Luna 2016: 103).

una *Información* (económica, histórica y etnográfica) de la provincia, que luego es publicada como «Descripción de la provincia de Xauxa» (por Marcos Jiménez de la Espada, a fines del siglo XIX), o sea, a solo ocho años del suceso relatado por Dávalos, el cacique principal de Atunxauxa sigue siendo Francisco Apo Cusichaca, y, por otro lado, Felipe Guacrapáucar, el tan perseguido por el virrey Toledo, y hermano del entonces cacique de Luringuanca, es ayudante principal y lengua en las pesquisas encargadas por la Corona al corregidor de Vega.

Antes de volver a preguntarnos cómo es que el corregidor de Xauxa quema hacia 1574/1575 un quipo (similar a uno) que hasta hace poco venía siendo reconocido en diversas instancias legales virreinales, constituyendo una suerte de anomalía no solo en la historia del quipo colonial en Xauxa sino en todo el virreinato,⁴³ cabe recordar algunos elementos que caracterizan al tiempo de esta quema: a mediados de los años 70 del siglo XVI, cuando Dávalos pasa por el valle, es coyuntura no poco revuelta y fluctuante, reformas toledanas mediante, comenzando *à la lettre* por Xauxa.⁴⁴

LA «VISITA» DEL VIRREY TOLEDO AL VALLE DE XAUXA Y LA *MITA* FORZADA A HUANCAVELICA

No cabe demorarnos mayormente en el ambiente crispado que predomina en el conjunto del virreinato peruano en los años 70 del siglo XVI, durante los cuales, pese a enormes dificultades (no solo con las órdenes religiosas y los curacas e indios del común, sino también con la Audiencia de Lima e incluso con la Corona), se terminan por estabilizar

⁴³ «Este es el único caso conocido en el cual un español quema un quipu», afirma Brokaw (2013: 135). Ni en las *Informaciones* del Albornoz, el famoso extirpador de idolatrías, ni en las del jesuita Arriaga, otro extirpador de nota, hay rastro de ello. Arriaga, como el Segundo Concilio de Lima, aconseja que los indios ocupen sus quipos para confesarse: «Cuando se les trata de la confessión se les a de dezir, que hagan sus quipos para confessarse, que muchos se confessan muy bien por ellos» (Arriaga 1621: 129).

⁴⁴ «En el valle [de Xauxa], el Virrey ensayó las principales innovaciones que, tras la Visita, se generalizarían en un proyecto político y económico para la administración del virreinato» (Medelius y de la Puente Luna 2004: 36).

las instituciones coloniales a través de las llamadas *reformas toledanas* (nueva tasa o tributo de las encomiendas, mita forzada indígena para las explotaciones de azogue y de plata, reducción de la población indígena a pueblos, y visita general por parte del virrey a buena parte del virreinato). Pero sí cabe enumerar algunos acontecimientos que, en este contexto, especialmente entre 1570 y 1576, marcan la vida del valle de Xauxa.

Toledo inicia su Visita general del Perú por el valle de Xauxa en noviembre de 1570. Hay al menos cuatro sucesos que terminan por generar un ambiente de fuerte crispación entre las autoridades españolas y los curacas, indios principales y del común de las tres parcialidades a lo largo de la década. El primero es que, al llegar al valle, el virrey da instrucciones para que se haga una «Información» de todos los gastos en los que los curacas y otros indios de Xauxa hubieran incurrido en pleitos ante cualquier instancia del virreinato, ya sea por conflictos internos, ya sea contra o ante alguna autoridad o instancia legal española. Para ello se toma declaración a los tres curacas principales (don Carlos Limaylla, de Luringuanca; don Carlos Apoalaya, de Ananguanca, y don Francisco Cusichaca, de Atunxauxa) y a otros indios de menor jerarquía, los cuales apoyan sus respuestas en los datos consignados en sus quipos, todo ello en la ciudad de La Concepción, cabecera del corregimiento.⁴⁵ Una vez los datos reunidos, Toledo da una serie de instrucciones sobre cómo se debían seguir juicios de indios y entre indios, abreviándolos (con cortapisas para acudir a la Audiencia), y acto seguido manda traer todos los escritos legales (de deslindes, de provisiones reales, de pleitos, etc.) que estuvieran en las cajas de comunales del valle. Le encomienda al doctor Gabriel de Loarte, visitador que lo acompaña (y quien luego, en el Cuzco, firma la sentencia de muerte de Túpac Amaru), que resuelva rápidamente los pleitos pendientes, y que separe los textos con valor legal vigente (deslindes de tierras, por ejemplo) de todo el resto (incluidas las provisiones reales ya ejecutoriadas, es decir, probablemente también

⁴⁵ En su declaración, el curaca y otros indios principales de Luringuanca dan cuenta también de los gastos incurridos por don Felipe Guacrapáucar en su viaje a España; de paso, el curaca cuenta que en España «trató con letrados y aprehendió a escrevir». La *Información* viene en Medelius y de la Puente Luna 2004.

las cédulas reales traídas por don Felipe Guacrapáucar de España). El 14 de noviembre de 1570, en un acto en la plaza de La Concepción, ante otras autoridades españolas, incluido el dominico Pedro del Toro (provincial de la orden en el Perú entre 1566 y 1569), además de curacas e indios del común, para quienes se cuenta con traducción al quechua,⁴⁶ el virrey hace leer sus nuevas instrucciones en materia de juicios, e inmediatamente hace quemar todos los papeles legales considerados como no esenciales por Loarte (o sea, la mayoría).⁴⁷ ¿Anuncio de nuevas quemas?

Algunos días después, al momento que don Felipe Guacrapáucar se acerca a las autoridades visitadoras para ofrecer su testimonio para el juicio de residencia del corregidor saliente (Rodrigo de Cantos, 1567-1570), que ya se había iniciado, el virrey lo manda apresar, acusándolo de indio pleítista y, tras una expeditiva sentencia del doctor Loarte, lo destierra de Xauxa por diez años, sin autorización para entablar juicio de ninguna índole, so pena de cárcel en Lima o, si reincidiera, de destierro a Tierra Firme (Panamá).⁴⁸ De paso, Toledo nombra como

⁴⁶ Según R. Cerrón Palomino (1989), la lengua hablada en el valle de Jauja corresponde a variedades del quechua, comprensibles entre sí, lo que concuerda con una descripción temprana del cronista Pedro Pizarro (c. 1572): «Poco difería esta lengua de los guancas. a la común: como la de [los] portugueses a la de los castellanos, digo la destos xauxas y [la de los] guancas» (Pizarro 1987 [c. 1572]: 75 [45]).

⁴⁷ No hay señas de que junto a tales papeles legales quemados haya habido también quipos incinerados, aunque no pueda descartarse del todo. En cualquier caso, el virrey Toledo, en parte tomando en cuenta consejos del licenciado Matienzo, es paradójicamente un impulsor del uso de quipos en diversas instancias coloniales, sobre todo relativas al pago de las tasas o impuestos por parte de los indígenas. Como señalan Medelius y de la Puente y Luna: «En el nacimiento del quipu colonial propiamente dicho, Francisco de Toledo ocupa un lugar preponderante, pues el virrey [...] aprobó y fomentó la participación de quipucamayoc y quipus en las cortes que ventilaban casos indígenas. Durante su gobierno, el quipu adquirió en las esferas oficiales un estatus que no volvería a poseer en los años siguientes» (2004: 39).

⁴⁸ No cabe abordar aquí en detalle los avatares de la vida de don Felipe tras las acusaciones de Toledo. En breve: llega a pasar un tiempo en la cárcel de Lima, pero apela a la Audiencia. Toledo lo manda desterrar a Panamá; otra apelación ante la Audiencia. Toledo se queja del rol de la Audiencia en este caso en carta al rey. Hacia mediados de la década de los 70, don Felipe logra volver a Xauxa y asume como curaca interino de Lurinhuanca; en 1582 opera como intérprete en la *Descripción de Xauxa* (de la Puente

nuevo corregidor del valle a Juan de Cadalso Salazar (a veces también Cadahalso), y le da instrucciones de velar porque el destierro de don Felipe se cumpla.⁴⁹

En tercer lugar, Toledo impone en Xauxa una mita minera para la extracción de azogue en Huancavelica de seiscientos mitayos anuales de los tres repartimientos de la provincia. Tras la quema pública de los documentos legales y el destierro de don Felipe, ningún cacique principal o secundario, según la documentación toledana, chista. En realidad, sí lo hacen, pues solo vienen a dar su asentimiento de manera forzada tras estar presos (de ahí, tal vez, el aparente malestar de los franciscanos del valle durante la visita de Toledo): «estuvieron presos todos los dichos caquíes [entre veinte y veinticinco] hasta que los yndios que cabían a cada uno fuesen a travajar a las minas y entonces los soltaron y se vinieron a sus casas» (declaración de don Carlos de Alanya [Alaya], curaca de Ananhuaca, en el juicio de residencia que se le hace al doctor Loarte en 1575 en Guamanga).⁵⁰ En cualquier caso, poco tiempo después, probablemente con la ayuda de dominicos y franciscanos, los tres curacas de Xauxa presentan una apelación ante la Real Audiencia de Lima, impugnando dicha imposición.⁵¹

Luna 2016: 7); hacia 1598, en fin, es nombrado por el virrey Luis de Velasco otra vez como cacique interino de Lurinhuaca.

⁴⁹ Provisión del virrey Toledo «a voz Juan de Cadalso Salazar corregidor de la provincia de Xauxa» sobre «que don Felipe Guacrapáucar indio natural desa provincia era muy perjudicial entre los naturales y les muvía e hacia mover muchos pleitos trayéndoles desasosegados e inquietos e haciéndoles gastar sus haciendas», «En el pueblo de La Concepción deste Valle de Xauxa», 23.11.1570 (en Espinoza Soriano 1972: 399).

⁵⁰ Cit. en Fossa 2021: 83. Como anota esta autora: «don Carlos Apo Alanya, descrito como “yndio ladino” de edad de unos 31 años, además de saber el castellano, lee y escribe, puesto que firma su declaración» (*ib.*). En el mismo juicio de residencia, presenta su testimonio crítico a la gestión de Loarte el ya nombrado don Felipe Guacrapáucar, quien en la ocasión es descrito como «yndio ladino cacique de Lurin Guanca» y que sabe leer y escribir en castellano: «y lo fyrmo de su nonbre y siendole buelto a leer se afyrmo y ratifico en ello so cargo del dicho juramento porque dixo ser la verdad» (cit. en *ib.*).

⁵¹ Zavala 1978: 98; Levillier 1924: 274. «Después parece que persuadidos estos yndios [de Xauxa] asi de frayles que por este camyno son señores de los rrepartimientos [...] acordaron agrauiarse en esta audiencia diciendo que ny podian dar estos yndios ny auian de ser compelidos a ello y visto que a estos se oya los demás rrepartimientos que acudian

De hecho, antes de llegar al Perú, él habrá recibido instrucciones explícitas de Felipe II de no imponer nuevos trabajos forzados a los indios (aunque fuesen pagados) o servicio personal obligado.⁵² A poco de llegar al virreinato, empero, Toledo se convence de que sin *mita* en las minas de azogue de Huancavelica (elemento clave para el tratamiento de la plata en Potosí, pero a la vez extremadamente letal) no hay Potosí y sin Potosí, tampoco España en Flandes ni en la lucha contra la Reforma protestante.⁵³ Continuamente, en el ejercicio de sus funciones, Toledo le escribe a Felipe II pidiéndole que le confirme tal decisión, pero este evita pronunciarse (salvo en una ocasión, que, por su importancia, enseguida mencionamos) y solo le da su conformidad un par de años antes de que el virrey regrese a España en 1581.⁵⁴

Un cuarto suceso que contribuye a crispar los ánimos en Xauxa en este periodo es una cédula real, dada en el Pardo el 10 de octubre de 1575, en que Felipe II instruye a Toledo a no compelir u obligar a los indios a trabajar en las minas: «que los dichos indios en esa tierra pudiesen andar en las minas, *queriendo ellos de su voluntad andar en ellas*, pagándoles su trabajo».⁵⁵ Ante esto, que derrumba todo el proyecto económico de su gobierno, Toledo escandalosamente se guarda tal cédula sin entregarla a la Audiencia de Lima. Pero pronto la Audiencia y las órdenes religiosas tienen noticia de ella. De hecho, la Audiencia le había escrito al rey en marzo de 1575 informándole que había suspendido la provisión de Toledo con respecto a la mita del azogue («por hacerlos ir [a los indios] *tan contra su voluntad* al servicio de ellas [las minas de azogue] y la paga ser tan poca»),⁵⁶ a la espera de una confirmación de esta por

al servicio de aquellas mynas hizieron lo mismo». Carta a S. M. del Licenciado Ramírez de Cartagena acerca de asuntos y negocios tocantes a la hacienda real y la oposición de la Audiencia a los actos del Virrey (en Levillier 1924: 274).

⁵² Zavala 1978: 63.

⁵³ En carta al presidente del Consejo de Indias, desde Lima el 12 de marzo de 1575, Toledo escribe: «Y torno a decir a vuestra señoría que el eje donde anda la real hacienda de todo este reino es entre las minas de azogue y Potosí» (*ib.*: 99-100).

⁵⁴ *Ib.*: 109.

⁵⁵ *Ib.*: 99.

⁵⁶ *Ib.*: 97.

Su Majestad. Y en esos mismos días, tanto el arzobispo de Lima, el dominico Gerónimo de Loaiza, como el provincial de los franciscanos, Juan del Campo, así como varios sacerdotes dominicos y también el jurista Francisco Falcón, le escriben sendas cartas al rey impugnando la validez de la mita de azogue establecida por Toledo.⁵⁷ Es decir, los reclamos de los indios de Xauxa (y probablemente de otras zonas involucradas en la mita del azogue) habían sido acogidos con simpatía por los oidores en Lima (algunos de ellos habían personalmente apoyado con su testimonio las probanzas de los curacas de Atunxauxa en 1562). La cédula real de fines de 1575 en que se afirma la voluntariedad del trabajo indígena es, de facto, una respuesta a la consulta de la Audiencia de Lima, así como a los pareceres de altas autoridades eclesiásticas del virreinato en evidente puga con el virrey Toledo.

Con todo lo anterior, se entiende que hacia 1574/1575, cuando pasa Dávalos por Xauxa, el corregidor de la provincia, Juan de Cadalso Salazar, nombrado por Toledo, estuviera él mismo no poco crispado de ánimo. No solo la aplicación de la mita del azogue de Huancavelica pendía de un hilo en la Audiencia de Lima, contra toda la intención del virrey (quien se queja amargamente en cartas a Felipe II del rol de la Audiencia y de las órdenes religiosas, especialmente los franciscanos, en todo esto),⁵⁸ sino que tampoco ha podido hacer encarcelar a firme a don Felipe Guacrapáucar, y menos hacerlo desterrar a Tierra Firme, como le ha instruido Toledo (y que, como hemos ya consignado, en 1575, en calidad de curaca interino de Lurinhuanca, declara contra el doctor Loarte en su juicio de residencia).

¿Qué sabemos de este corregidor? El *Diccionario histórico-biográfico del Perú* (tomo II), de Mendiburo, señala que el «capitán Juan de Cadalso»

⁵⁷ *Ib.*: 97-98.

⁵⁸ Por ejemplo, en carta de Toledo al Rey, Cuzco, 25 de marzo de 1571 (Levillier 1924: 496). Curiosamente, al pasar por Xauxa, el virrey instruye que se otorguen fondos para la construcción de un convento franciscano en La Concepción (Ananhuanca), cabecera del corregimiento, para enseñar la doctrina cristiana y a leer y escribir a niños indígenas. Ahora bien, no está claro si ello operó como una respuesta de Toledo a la aparente ausencia (y molestia) de curas franciscanos en la quema pública de papeles en Xauxa.

(Salazar) era «uno de los más antiguos vecinos de Lima, persona distinguida y acaudalada. Alcalde ordinario seis veces en el siglo XVI» (lo es en 1566, 1570, 1578, 1580, 1583 y 1596). Luego agrega que «había muerto en mayo de 1599, después de hacer indemnizaciones a sus indios (pues era encomendero [aunque no de Xauxa]) de los daños que sus ganados les había hecho en diferentes sementeras», es decir, el hombre se sentía una pizca culpable por el trato dado a los indios al acercarse al trance de la muerte. Justo antes de llegar al corregimiento de Jauja, entonces, es alcalde ordinario de Lima, junto al ex corregidor de Xauxa, Juan de la Reinaga. Hacia 1572, tenemos noticia de que sigue como corregidor.⁵⁹ En 1576, en tanto, asume un nuevo corregidor, don Francisco Céspedes de Guerra (también: Francisco de Guerra y Céspedes).⁶⁰ En 1578, siendo otra vez alcalde de Lima, Cadalso Salazar aparece codeándose en algún acto público con el virrey Toledo.⁶¹ Ahora bien, no hemos encontrado información alguna sobre su juicio de residencia como corregidor, es decir, si hubo quejas de los indios principales o del común de Xauxa y, eventualmente, del contador mayor de Atunxa, don Juan Limache, esto es, muy probablemente el indio viejo de los quipos mencionado en la *Miscelánea austral*. Volvamos ahora al desenlace de la «Relación notable de un Indio» alias el «cuento digno de ser oydo», preguntándonos desde ya por su veracidad y verosimilitud.

RAZÓN Y CUENTA QUE AVIA DE DAR AL INGA QUANDO BOLVIESE DEL OTRO MUNDO

Luego de que el corregidor del valle (Juan del Cadalso Salazar), junto a Dávalos y Figueroa, paseándose por el poblado de Atunxa,

⁵⁹ Levillier 1924: 110.

⁶⁰ Véase *Ynformaciones de Joan Vélez*, publicadas en Flores Núñez 2024.

⁶¹ «El domingo 21 de diciembre de 1578, durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo [...], con saludos de arcabucería, se inauguró la llegada de agua a la pila de la Plaza de Armas [de Lima]. Cuentan los documentos que hubo fiesta popular, presidida por el virrey, música, baile y corridas de toros en la misma plaza; el alcalde de entonces, Juan de Cadalso Salazar, derramó puñados de monedas de plata desde las ventanas del Cabildo» (Orrego Penagos 2001).

se encuentran con un indio viejo que lleva un enorme quipo entre sus cosas, en actitud, para ellos, sospechosa, y de instarlo a que diga «de qué eran tan largas cuentas», este, aparentemente, comienza a «variar»⁶² o desatinar, esto es, a dar respuestas que no son creídas o, en cualquier caso, no satisfacen al corregidor. Ante lo cual, este amenaza al indio con azotarlo y cortarle el cabello (en afrenta) si no le dice la verdad acerca de lo consignado en el quipo. Al cabo —estamos otra vez en el desenlace del relato de Dávalos—, el indio *viene a confesar*:

el Indio vino a confesar *diziendo*, que aquel quipo *con otros muy grandes que tenía* [o sea, era uno entre otros de dicha especie], *era la razón y cuenta* que *avia de dar al Inga quando bolviese del otro mundo* de todo lo [que] avia sucedido en aquel valle en su ausencia: donde se yncluyan todos los Españoles que por aquel real camino avian pasado, lo que avian pedido y comprado, todo lo que avian hecho así en bien como en mal. *El corregidor tomó y quemó sus quentas* [no resulta claro si se trata de un quipo o de varios], *y castigó al Indio*.⁶³

¿En qué lengua se da este intercambio inquisitorial? Aparentemente en español, porque en el relato no solo no hay alusión a traductor o *lengua* alguno, sino también porque el corregidor Cadalso Salazar, como muchos de los españoles residentes en Lima, y Dávalos y Figueroa, recién llegado al Perú, no entienden ni hablan quechua. Entonces, el indio viejo tuvo que hablar castellano, una lengua que, verosímilmente, escasamente dominaba. Enfatizamos el «verosímilmente», pues todos los caciques e indios principales del valle que prestan declaración, ya ante la Audiencia de Lima en 1558, 1561 y 1562, ya en los interrogatorios mandados a hacer por Toledo en 1570 en Xauxa, lo hacen en su lengua (variedad

⁶² El *Tesoro de Covarrubias* no consigna el verbo *variar*. Trae *desvariar*: «dezar desconfierto, y cosas varias, que no atan ni desatan con el accidente de la calentura»; antes, en la entrada para *Calentura* (fiebre) añade: «Andar un negocio caliente, tratarse con diligencia y calor». Ahora bien, el *Diccionario muy copioso de la lengua Española y Francesa* de Joan Palet (Bruxelles: Rvtger Velpijs Imprimeur, 1606, con edición en París dos años antes) incluye la entrada: «Variar. Varier, desguiser», traduciéndose *varier* por «desatinar» y *desguiser* por «arreboçar», «disfraçar», «emboçar», es decir, ocultar (agradezco desde ya a la mano anónima evaluadora de este texto que tuvo a bien contribuir con este filográfico dato).

⁶³ Dávalos y Figueroa 1602: 151.

del quechua), y son traducidos al castellano por intérpretes competentes en una como en otra lengua. Es decir, salvo que Dávalos haya omitido expresamente alguna eventual escena de traducción ocurrida en su paseo junto al corregidor, para, por caso, simplificar su relato, todo hace pensar que el intercambio entre el corregidor y el indio viejo se da en castellano. En otras palabras, cuando Dávalos *cita* lo que dice el quipocamayo de Atunxauxa, está aparentemente citando lo que el viejo indio habrá dicho en castellano. Aceptemos por ahora esta hipótesis.⁶⁴ Lo que implica que la respuesta del indio viejo (citada, de seguro, de manera resumida y aproximada por Dávalos) o constituye un desafío abierto a la autoridad española o, lo que es casi lo mismo, una franca burla: mencionar la solo posibilidad de una *vuelta del Inca*, a solo dos años de desbaratada la resistencia en Vilcabamba y la degollación del último Inca en el Cuzco.⁶⁵ U otra posibilidad, atribuible —en parte al menos— a la eventual incompetencia del indio viejo para expresarse bien en castellano. Recordemos: ante las preguntas del corregidor, «el Indio turbado comenzó a variar», es decir, a dar respuestas tal vez contradictorias, tal vez inconexas o poco precisas (lo que es interpretado por el corregidor como una forma de ocultamiento y desatino) y solo ante las amenazas de la autoridad viene a «confesar». Esta confesión, otra vez, ¿abierto desafío o burla a la autoridad (en el contexto ya evocado de la crispación de ánimos en el valle de Xauxa) o el indio viejo quiso «confesar» otra cosa y su impericia de la lengua castellana lo traiciona? Volvamos un momento a esa *frase maldita* citada en el relato de Dávalos que constituye el núcleo de la respuesta (inadmisible) del indio viejo:

⁶⁴ Aunque las autoridades indígenas que escribían en castellano a la sazón fueran contadas con los dedos de acaso una mano (don Felipe Guacrapácar, que aprende a escribir durante su viaje a España, así como el joven curaca de Ananhuanca, don Carlos Apo Alanya, y el escribano del cabildo de naturales, don Miguel Pariatoc), es de suponer que la mayor parte de los curacas e indios principales, que a menudo tenían que interactuar con autoridades locales españolas, no desconocían completamente el castellano.

⁶⁵ La práctica y la semántica de la burla es altamente extendida en el mundo andino, tal como ya el *Lexicón de Santo Tomás* (*saucani*, *saucaspa*), los *Vocabularios* de quechua y aymara de González Holguín (*saucapayani*, *saucacuy* *pucllacuy*) y de Bertonio (*sawkasíña*, *sawkakipaña*) respectivamente lo atestan.

«aquel quipo con otros muy grandes que tenía, era *la razón y cuenta que avia de dar al Inga quando bolviese del otro mundo*».

Que un indio entrado en años, maestro en quipos, probablemente pariente sino cercano al curaca de Atunxauxa, y que habrá tenido más de una ocasión de interactuar con doctrineros dominicos y franciscanos y con autoridades locales españolas, diga en español que los quipos son «la razón y cuenta», es completamente verosímil, en vista de que, como hemos consignado de las traducciones consagradas (y de los usos lingüísticos en general entre españoles), esta es justamente la fórmula fija para referirse a aquellos. Ahora bien, el final del fraseo, independientemente de que se trate de un desafío a la autoridad del valle o de un malentendido lingüístico, plantea un menudo problema *alias* enigma: ¿de cita?, ¿de traducción, incluso si esta fuera del propio indio viejo a su castellano? Veamos. Cuando el indio (según Dávalos) dice que el quipo es *la razón y cuenta* que ha de dar al Inca «*quando bolviese del otro mundo*», aparte de introducir aparentemente por primera vez uno de los motivos recurrentes de los más tarde llamados *mitos del Inkarrí*, está a la vez echando mano a una fórmula o expresión fija difícilmente traducible al quechua o desde quechua: la fórmula «el otro mundo», para aludir al mundo de la muerte o de los muertos (ya el Hades, el Paraíso, el Infierno o el Purgatorio, en Occidente)⁶⁶. Ni en quechua ni en aymara, otra de las *lenguas generales* del Perú, hay expresión alguna que se corresponda con algún «otro mundo» (hay ‘espacio-tiempo’ y ‘mundo’, *Pacha*, de arriba, de abajo, de acá; hay vuelta o torción de mundo, *Pachakuti*; hay animador de mundo, *Pachakamaq*, etc., pero no *otro mundo* como mundo de los muertos).⁶⁷ ¿Es que el indio viejo está ocupando una fórmula española que ha oído en alguna doctrina de los dominicos de Atunxauxa? ¿O es que Dávalos le atribuye un decir jamás dicho por el quipocamayo? Aunque es difícil, si no imposible, zanjar este punto, suena más probable

⁶⁶ Lamana afirma, asimismo: «nociones cristianas como [...] “otro mundo” o “alma”, no tenían equivalencias claras» [en el Ande] (2023: 106-107).

⁶⁷ Ni el *Lexicón de Santo Tomás* ni el *Vocabulario de González Holguín* ni tampoco el *Vocabulario de Bertonio* traen la expresión *otro mundo* en sus entradas en castellano, en quechua o en aymara.

lo último. Entonces, si aceptamos por ahora la hipótesis de que, por razones de desafío a la autoridad o por malentendido lingüístico (pocos años después don Felipe Guaman Poma escribe en su *Corónica*: «¿quién es el Inga?, el rey católico como lo tengo declarado en otros escritos; que no hay quien defienda sino el rey»),⁶⁸ el indio viejo afirma que la verdad de su quipo tiene relación con la eventualidad de una vuelta del Inca, ¿de dónde este volvería?

En los relatos o mitos del Inkarrí donde el motivo de la vuelta del Inca se menciona, estos cuentan que cuando la cabeza del Inca se reúna con su cuerpo, el Inca podría volver. Lo cierto es que, como sabemos (aunque a menudo *olvidamos*), el primero en hablar de *la vuelta* del Inca (introduciendo, de paso, el motivo que encontramos en los relatos del Inkarrí) es el Inca mismo, es decir, Atahualpa *alias* Atabalipa, poco antes de morir en Cajamarca (1533). Volvamos a citar los párrafos del cronista y testigo directo, Pedro Pizarro, al respecto: «Este *Atabalipa*

⁶⁸ Guaman Poma c. 1916: 904 (918). En vista de que el indio solo viene a confesar tras ser amenazado con castigo corporal y social, se podría esperar que, para él, mencionar la verdad del quipo lo eximiría de castigo. Ello fragiliza una pizca la hipótesis de que su respuesta (o su intención) fuera un desafío o burla a la autoridad. Aunque solo cabe especular sobre cuál pudiera haber sido la intención del quipocamayo, diciendo que esos quipos eran la cuenta a dar en caso de que el Inca volviera (incluso con problemas para expresarlo en castellano), en vista que para los indios del Perú fuera habitual hablar del rey de España como nuevo Inca, no cabe descartar del todo que el indio viejo, al decir «Inca» (o quién, sabe, incluso, *Inkarri*), estuviera queriendo decir *rey* (español), tal como en otras ocasiones tales quipos habían sido utilizados en las probanzas ante la Corona. La traducción (a la vez *translatio imperii*) expresa de *Inca* por *rey* (de España) de Guaman Poma ya citada no puede sino abonar, en parte, tal barrunte. Lo mismo, la expresión «Español Inkan» (Inca de los españoles), para referirse al Pizarro o al rey de España, que reporta el informante de Arguedas (39) en Puquio, Andamarcas, a mediados del siglo XX. Por otra parte, Polo de Ondegardo, en su *Relación* de 1571, recuerda que cuando de la Gasca pasa por Jauja en 1547, antes de vencer a Gonzalo Pizarro, sus tropas fueron alimentadas de los depósitos del Inca y del Sol del valle, pues a la sazón se seguía guardando separadamente tales bienes: «Aún después de la llegada de los españoles, mucho tiempo lo hicieron así [...] creyendo que había de venir tiempo en que diesen cuenta dello al Inca» (Polo de Ondegardo 2012: 244). Agradezco a José Luis Martínez esta referencia. ¿Los quipos del indio viejo registraban, aun veinte años después, cuando ya no había Inca alguno en Vilcabamba, las cuentas de lo que había en los depósitos del Inca y del Sol que menciona Polo, y que daban a veces a los españoles?

*auía hecho entender a sus mugeres e yndios que si no le quemauan el cuerpo, [que] aunque le matasen auía de uolver a ellos, que el sol su padre, le rreçusçitaría».*⁶⁹ Y otra vez:

Pues muerto Atabalipa, como tengo dicho auía hecho entender a sus hermanas y mugeres: que, si no lo quemauan, boluería a este mundo. Pues auiéndose ahorcado alguna xente y una hermana suya con algunas yndias, diciendo que *yuan al otro mundo* [otra vez: expresión cristiana] a seruir a Atabalipa, quedaron dos hermanas que andauan haciendo grandes llantos con atamhores y cantando, contando las hazañas de su marido.⁷⁰

Evidentemente, lo que dice Pedro Pizarro del supuesto discurso sobre *la resurrección* y la vuelta del «otro mundo» del Inca hay que considerarlo de su cosecha (cristiana).⁷¹ Lo que dice a todas luces Atahualpa, en consonancia con lo habitual en el Incario, es que si su cuerpo se conserva (y no se reduce a cenizas, mediante su eventual incineración), este, vuelto *mallku* (momia), puede seguir participando del poder orejón, como los otros Incas muertos en el Cuzco, servidos por su *panaqa* o grupo (femenino) de descendencia y, eventualmente, dar nuevas instrucciones o dictámenes a través de sus servidores-ventrílocuos.⁷² Es bien sabido que

⁶⁹ Pizarro 1987 (c. 1572): 63 (38v).

⁷⁰ *Ib.*: 42 (69).

⁷¹ Pese a estimar que los indios «comúnmente creyeron que las Ánimas vivían después de esta vida», Polo de Ondegardo precisa: «Mas de que los cuerpos hubiesen de resucitar con las ánimas nunca lo entendieron» (2012: 344).

⁷² Con lo cual es evidente que al menos el inicio del discurso de la vuelta del Inca, es decir, el discurso del propio Atahualpa, no habrá tenido relación con milenarismo o mesianismo andino alguno y menos franciscano. De hecho, en la *Relación* de Pizarro están ya *in nuce* todos los motivos nucleares de los (más tarde) llamados *mitos del Inkarrí*: el conflicto entre el español Francisco Pizarro y el Inca Atahualpa, la muerte del segundo por el primero (por garrote y no degollado, es cierto; pero la muerte por garrote implicaba la rotura del cuello), las palabras de Inca poco antes de morir de que volvería (si su cadáver no era quemado), etc. Lo mismo podría constatarse en la tercera parte de *Crónica del Perú*, de Cieza, quien, sin haber sido testigo de vista, da cuenta tanto del conflicto entre el Inca y Pizarro, así como la posibilidad de enviar el Inca a España, y, también, recoge versiones de una eventual vuelta del Inca: «dizén algunos de los yndios que Atavalipa dixo antes que le matasen que le aguardasen en Quito, que allá le bolverían a ver hecho culebra. Dichos de ellos deven de ser» (Cieza, 1987 [c. 1553], t. III: 168).

incluso una *wak'a* («objeto» o lugar de veneración o culto), si es reducida a cenizas o hecha polvo, no tiene modo de volver por sus fúeros. Lo que a Atahualpa le interesa, a poco de morir por garrote vil en Cajamarca, es que su cuerpo no sea incinerado tras su muerte (y, para ello, consiente *in extremis* en ser bautizado por el dominico Valverde) y poder devenir *mallku* y, de ese modo, volver a participar de la vida sociopolítica en el Ande.⁷³ De ahí que, tras su muerte, su cuerpo fuera desenterrado por sus cercanos y llevado a Quito, donde, en algún momento, se le pierde la pista.⁷⁴

Que el primer relato que incluye el motivo de *la vuelta del Inca* sea uno reportado en una *Relación* española que cita (aproximativamente) lo que dice Atahualpa en Cajamarca no deja de ser paradójico. Lo mismo que el motivo del viaje a España (de la cabeza) de Atahualpa, que la crónica de Pizarro (como la de otros testigos de vista) asegura que fue una posibilidad que algunos españoles barajaron a fin de no dar muerte infame al joven Inca.

Todo lo anterior, de paso, también parece invalidar la tesis que defiende Delio ante Cilena, acerca de que los indios tenían una noción (aunque rústica) de la inmortalidad del alma, de la que el «cuento» de la *Miscelánea austral* viene a ser un ejemplo para acreditar su argumento. La noción de *alma* (del latín *anima*) habrá sido un quebradero de cabezas y de traducciones forzadas entre los vocabularistas coloniales, especialmente los evangelizadores (al punto que González Holguín, en su sección castellano-quechua, la entrada «alma» la traduce por «ánima», es decir, no la traduce; lo mismo Bertonio para el aymara: «janchini *animani*»: «que tiene cuerpo y alma o alma con cuerpo», o en la entrada castellana *ánima racional*: «jaqina *almapa*»).⁷⁵ Sin entrar en este debate

⁷³ Sobre muerte y prácticas mortuorias del Tawantinsuyu, véase Dean 2010; Millones y Mayer 2021; Lamana 2023.

⁷⁴ Para los avatares de los restos de Atahualpa en las cercanías de Quito, véase Estupiñán 2018.

⁷⁵ En los catecismos y sermonarios traducidos al quechua y aymara según las directivas del III Concilio de Lima (1583), las palabras *ánima* (alma), *Dios*, *Espíritu Santo*, *cristiano*, *gracia*, etc., permanecen en castellano. El Inca Garcilaso, a su modo, lo refrenda: «para declarar muchas cosas de la religión cristiana no hay vocablos ni manera de decir en aquel

a fondo (la eventual creencia en la inmortalidad del alma en el Ande), recordemos, sinópticamente, lo que habrá adelantado Gerald Taylor, quien, siguiendo en parte al Inca Garcilaso, en sus estudios y traducciones del *Manuscrito de Huarochirí* (c. 1600), uno de los pocos textos tempranos escritos en quechua: la noción o término *camac* o *kamaq* (o aun *kamaqin*), que en algunos escritos de evangelizadores tempranos (Domingo de Santo Tomás *et al.*) se usa como traducción del vocablo *alma*, apunta más bien a la mayor o menor fuerza vital que anima o da vitalidad a un ser, ya humano o no-humano.⁷⁶ Así, *Pachakamaq* no cabe traducirlo por *alma* del mundo sino por *fuerza animadora del mundo*, o «Animador de la Tierra», según sugiere Taylor. Ahora bien, tal *kamaq* en *Pachakamaq*, como el de cualquier *wak'a* o *mallku*, y, por lo tanto, como el de cualquier Inca a embalsamar o ya embalsamado, es por definición no necesariamente inmortal. Si llega a ser reducido a cenizas, como el discurso reportado de Atahualpa en Cajamarca lo confirma, la cosa se acaba (*p'uchukakuy*) sin vuelta.⁷⁷

lenguaje del Perú, como decir *Trinidad, Trino y Uno, Persona, Espíritu Santo, Fe, Gracia, Iglesia, Sacramentos*, y otras palabras semejantes, porque totalmente las ignoran aquellos gentiles, como palabras que no tuvieron en su lenguaje, ni hoy las tienen» (Garcilaso de la Vega 2011: 75).

⁷⁶ Taylor 2000: 7-8. Así, Polo de Ondegardo entiende que los sacrificios humanos que se le hacían a los Incas momificados eran para darles *fuerza*, vitalidad: «Entre estos Ingas [...] avn son mayores los daños e ynumerables sacrificios que hazen, especialmente después que se dieron a embalsamar los cuerpos, que para darles fuerza y para que no [se] pudriesen les mataban niños y doncellas muy hordinarios» (en Lamana 2023: 124).

⁷⁷ Como ya señalamos, no pretendemos zanjar aquí el punto sobre la eventual creencia en la inmortalidad del alma en el Ande y, por tanto, de la eventual creencia en un «alma» desligada o trascendente de todo cuerpo o traza «material» o corporal y tampoco si la pregunta está bien planteada (en términos de «creencia»). Tanto en los avatares del Taki Onqoy como en otros casos de la sierra central a fines del siglo XVI y posteriores, junto con casos en que explícitamente no se distingue entre el *camaquen* y, por ejemplo, la momia misma (*mallqui* o *mallku*), hay también testimonios de *camaquen* que trasmigrarían entre cuerpos, incluso si el primero ha sido quemado y reducido a nada (por caso, véase Duvíols 2016: 149 y 151). ¿Es por la «influencia» o, mejor, por el incipiente *pareo* andino con el cristianismo? Tal vez. Pero, reiteramos, dejamos por ahora la cuestión abierta.

**CONCLUSIONES ENTREABIERTAS: ARTICULACIÓN DOBLE Y DOUBLE BIND
(DOBLE VÍNCULO)**

Hemos consignado la ocurrencia temprana de uno de los motivos recurrentes en los llamados *mitos del Inkarrí* en un relato de la *Misce-lánea austral* de Diego Dávalos y Figueroa: la eventual vuelta del Inca. Analizamos la organización literaria de dicho relato en sus componentes básicos: introducción, desarrollo y desenlace. A fin de evaluar tanto la veracidad como la verosimilitud del relato (que concluye con la quema del quipo que porta el «indio viejo» y su castigo, luego de que este alude a la eventual vuelta del Inca), hemos, en primer lugar, aquilatado el amplio uso de tales tipos de quipos por parte de curacas e indios principales de Xauxa en presentaciones de informaciones y memoriales ante la Corona, vía la Real Audiencia de Lima, y, en un segundo momento, hemos señalado al menos cuatro sucesos o situaciones que pudieran haber vuelto particularmente crispada las relaciones entre el corregidor a la sazón del valle, Juan de Cadalso Salazar, y los curacas e indios principales de la provincia. Finalmente, a partir de consideraciones filológicas y lingüísticas, nos hemos detenido en el discurso del indio viejo reportado por Dávalos y Figueroa. Tal análisis deja indecidido si la evocación de la vuelta del Inca por el *informante nativo* (probablemente a la sazón el *contador mayor* del curacazgo de Atunauxa, don Juan Limache) se da como una señal de desafío a la autoridad española (en el contexto de las fricciones generadas por las reformas toledanas) o que pudiera estar dando cuenta de un malentendido de orden lingüístico por parte del indio en cuestión (en vista de su escasa pericia con la lengua española). De paso, recordamos que la primera fuente que hace mención a la eventual vuelta del Inca tras su muerte es el propio Atahualpa, quien, en Cajamarca, tal como atestigua en su *Relación* un testigo de vista de los sucesos (Pedro Pizarro), solicita ser bautizado para ahorrarse la destrucción de su cuerpo por el fuego y así poder volver a ocupar un lugar en la vida social incaica, a través de su *mallku* y su *panaqa*.

Cabe demorarnos ahora, a modo de conclusión abierta, en la *articulación doble* (Abercrombie)⁷⁸ que es posible detectar en el relato literario de Dávalos entre el discurso español (dominante) y el discurso indígena (subalterno) y, luego, en el *double bind* (Derrida)⁷⁹ entre relato literario y relato etnohistórico o etnográfico.

⁷⁸ La formulación más explícita de esta noción es elaborada por el antropólogo estadounidense Thomas Abercrombie en «Articulación doble y etnogénesis» (1991; también 1986 y 1998). Se trata de una categoría que a la vez permite describir y comprender las peculiaridades de la gramática (*lato sensu*) en el Ande, no solo al interior de los ayllus o comunidades, sino al mismo tiempo de estas con su afuera virreinal o republicano. Tal *doble articulación* estructurante de prácticas socioculturales fuera, al cabo, tan genuinamente andina como occidental en el Perú colonial (y luego republicano), lo que vuelve caduca la tendencia a tener que optar por un tiempo u otro (como expresión de una sola agencia, ya indígena, ya hispanocristiana), así como a hablar de un *sícretismo* indiferenciado. Abercrombie subraya que tales dobles articulaciones «resisten la hegemonía a la vez que la reproducen», por decir, estamos ante un «sistema de articulación» que sirve «tanto a sus propios fines [para el caso, indígenas, pero antes ya intraindígenas: entre incas y collas, entre collas y urus, etc.] como a los de sus dominadores [españoles y luego criollos republicanos]» (1991: 203-203). En otras palabras, se toma muy en serio el llamado *dualismo andino* o conjunción de *opuestos complementarios* (Duviols 1973; Platt 1978; Salomon 1991; Cerrón Palomino 2002, etc.), *unidad dual* no exenta de jerarquías de por medio, rasgo estructural-estructurante de la gramática (*lato sensu*) en el Ande, lo que impide disociar sin más dominación y resistencia, es decir, donde el conflicto (ya creciente o decreciente) entre partes no se supera, sino que se negocia, de un modo u otro, permanentemente.

⁷⁹ La noción de *double bind*, o doble vínculo, que inicialmente viene a designar situaciones paradójicas o anómalas en el uso del lenguaje (Watzlawick *et al.* 1967), es retomada por Derrida (1972a, 1991) para aludir a una co-implicación común a toda práctica de escritura y de traza en general: su divisibilidad o *iteración* de origen (*idem* 1972b), en cuanto una traza marca lo otro de sí, lo que sustituye o a lo que alude, y a la vez se (re)marca a sí misma. Si en los casos asociados a lo anómalo, una frase del tipo «¡sé espontáneo!» envuelve al sujeto receptor en una situación de doble vínculo incompatible (si la orden es ser espontáneo, la espontaneidad es incompatible con seguir una orden), la situación de doble vínculo, al decir de Derrida, es generalizada, como queda explícito en sus análisis del don, de la responsabilidad, de la hospitalidad, etc. (*idem* 1991: 29; Potestá 2016). Si esta situación se da de manera habitual en la práctica socioescritural, puede, de una parte, inducir a una experiencia paralizante, aunque, de otro lado, da lugar a alguna posibilidad de negociar singularmente alguna respuesta, que nunca será por entero lógica ni racionalmente fundable, y por ello mismo, tal vez mínimamente responsable.

En el primer caso, al interior de un relato *grosso modo* verídico incluido en un texto literario (*Miscelánea austral*), es evidente que en este se cita, con más o menos exactitud, la intervención oral de un indio viejo (como en muchas crónicas y relaciones más o menos histórico-literarias del periodo, pero escasamente en obras abiertamente literarias). Esta doble articulación discursiva que se da en el relato de Dávalos es, por cierto, tributaria de la articulación doble que se da en aquel tiempo en el Ande, tal como lo documenta Abercrombie más adelante para el caso de la vida socio-comunitaria en K'ulta (al este de Oruro, Bolivia), pero que habrá ya operado en el Ande desde antes de la conquista europea, como las mismas *traducciones* (que citamos más arriba) entre el tiempo del Inca y el tiempo del rey de los propios curacas de Xauxa lo viene a confirmar. Más allá o más acá del discurso evangelizador de *la extirpación de idolatrías* (un modo de la pretensión de *aculturación* sin vuelta), lo cierto es que esto casi nunca funciona, pues la fuerza de la unidualidad o articulación doble prehispánica continúa vigente en las comunidades del Ande hasta nuestros días. Es claro que los indios del valle del Xauxa se confederan o *alían* (al decir de Espinoza Soriano) tempranamente a los conquistadores españoles, ya para sacarse de encima la opresión de los ejércitos de Atahualpa, ya para desprenderse de toda sujeción a los cuzqueños, es decir, cambiando su posición *Urin* con respecto a los Incas por una posición *Urin* con respecto a los españoles, pero antes que otros, y es justamente esto lo que hacen valer, con éxito relativo, en sus probanzas presentadas ante la Corona, con la ayuda de quipos y testigos varios, durante todo el siglo XVI. Ahora bien, en esta doble articulación de discursos que se da en la «Relación notable de un Indio» de Dávalos (pero también en otras obras histórico-literarias del periodo), al citarse bien que mal el discurso subalterno, queda abierto, insistimos, inanznable por ahora, si la respuesta del indio viejo (la evocación de un eventual retorno del Inca) habrá constituido un desafío a la posición dominante del corregidor español o, al contrario, como una forma de confirmarla pero expresada errónea o equívocamente en castellano, la lengua predominante. Y, por lo tanto, si el discurso reportado del quipocamayo de Xauxa puede o no considerarse uno de los registros más tempranos

(aparte del discurso del propio Atahualpa en Cajamarca, consignado por Pedro Pizarro) de los llamados *mitos del Inkarrí*. En síntesis: el *concepto* de articulación doble (*casi concepto*, al decir de Derrida, pues jamás puro concepto, en vista que conlleva cada vez su inscripción, ya oral, ya escrita, etc.), en consonancia con el *dualismo (complementario) andino*,⁸⁰ tanto para describir dinámicas sociales e históricas en el Ande como para su análisis, tiene la ventaja de evitar recaer en apelaciones a fenómenos de *sincretismo* indiferenciado (e incluso de *interculturalidad*, habitualmente, equivalencial) y a la vez desgauza la centralidad que se habrá podido asignar a la noción de *aculturación*, pues, sin eliminarla del todo, la resitúa, la desplaza.

El otro aspecto que este relato de Dávalos suscita, que también cabría dejar abierto, es la distinción habitualmente tajante entre relato literario y relato etnohistórico o etnográfico. Este último normalmente habrá sido descrito como un relato oral transcrita (a la escritura en sentido estricto o predominante) por un agente (de saber) externo a la *cultura* o *etnia* de quien cuenta y *performa* el relato (oral). Es lo que hacen Arguedas en Puquio y Núñez del Prado, Josafat Roel Pineda y otros en Q’ero, por caso, y aún nos (con la poeta cruceña Emma Villazón) alguna vez en el sur mapuche (2017). Pero, aparte de que la oposición (a menudo jerárquica) entre escritura y oralidad habrá venido siendo desmontada (como uno de los rasgos marcantes de la llamada *metafísica occidental*),⁸¹ tanto para el caso de Dávalos y Figueroa (texto literario), como de Guaman Poma y otros cronistas tempranos del virreinato (textos histórico-literarios), las citas como los reportes de *discursos indígenas* no son estructuralmente diferentes de los relatos orales etnográficamente reportados. Es cierto que cada *cultura* o cada tradición *sociocultural* suele efectuar distinciones entre tipos de relatos (por ejemplo, entre relatos de *verdad* y de *ficción*, entre *cuento* y *fábula*, aunque estas mismas nociones no dejen de ser

⁸⁰ Resume Salomon: «Like most Andean dual structures, halves are seen as symmetrical in form, complementary in function, and unequal in rank» (2018: 32).

⁸¹ Derrida 1967.

problemáticas en traducción a otros contextos *ethnohistóricos*),⁸² pero para el (doble) caso que nos ocupa, la asignación de los *mitos del Inkarrí* a una u otra tipología se vuelven a ratos inanzables. Los *informantes nativos* de Arguedas y de Núñez del Prado *et al.* en ninguna parte señalan que su relato (testimonial) es ficción ni tampoco, evidentemente, historiografía científica. Todo lo cual no impide, hasta cierto punto al menos, contrastarlos con otras fuentes para no solo establecer hipótesis de verosimilitud como de veracidad histórico-fenomenal. Si *mythos*, en la Grecia antigua, no se distingue inicialmente de *logos*, pues ambos términos aluden a la palabra articulada y solo con el tiempo *mito* pasa a aludir al relato oral, su inscripción en alguna etnografía o literatura no transforma su índole, justamente, de relación o relato (lo que interviene ahí pareciera ser más los marcos institucionales o instituyentes de inscripción).⁸³ Ello valida, de paso, la eventual búsqueda de trazas de *mitos del Inkarrí* en fuentes escritas coloniales: no solo en *La nueva corónica*, sino también en Murúa, el Inca Garcilaso, Sarmiento de Gamboa, Anello Oliva, Montesinos y un largo etcétera. Es decir, el problema de la índole verídica o veraz (e incluso verosímil, si queremos aún apelar a estos criterios) se da tanto en los relatos reportados por los cronistas de fuentes indígenas como en los relatos asumidos directamente por estos y transcritos por etnógrafos. No pretendemos declarar sin más nula la distinción entre relato historiográfico y relato literario, o entre relato literario y relato

⁸² En el caso del quechua y, específicamente, de las variedades habladas en el valle de Jauja, los relatos, antes que separarse entre verdaderos y falsos, o de verdad y ficción, vienen marcados por partículas reportativas (sufijos que se agregan al final del verbo), para indicar si el hablante ha sido testigo directo de lo que cuenta (asumiendo plena responsabilidad sobre lo narrado), o solo de oídas (sin asumir toda la responsabilidad) o solo lo narra de manera conjetal (sin asumir responsabilidad alguna) (Cerrón Palomino 1976: 237-241).

⁸³ Para la evolución y bifurcaciones de la noción de *mito*, de Grecia hasta nuestros días, puede consultarse, entre otros, a Jamme (1999: 13-21). De paso cabe tomar distancia del carácter supuestamente anónimo de todo mito, pues, como en el caso también de un historiador con respecto a la historia, siempre hay alguien que lo recrea y actualiza, como en el caso de los informantes con nombre y apellido de Arguedas en Puquio, de Núñez del Prado *et al.* en Q'ero, y los relatos del quipocamayo Catari (en Charcas) confiados a Anello Oliva, etc.

etno(historio)gráfico, pero sí llamar la atención sobre sus relaciones a menudo porosas y, también a menudo, sobre su estatus de asignación indecidible. Y es que, parafraseando a Derrida, cada relato de sucesos conlleva una suerte de *double bind*, alias doble vínculo, entre *suceso archivado* y *suceso archivante*,⁸⁴ de manera oral o, en sentido restringido, escrita, e incluso figural, etc.

Lo que a fin de cuentas vuelve tan singularmente paradójica esta «Relación notable de un Indio» de la *Miscelánea austral* es que, siendo parte de un texto literario, una suerte de poema en verso y prosa (y Cilena no dejará de advertirnos a todo lo largo de los coloquios, como de Platón a Pessoa: el poeta es un fingidor), es que este deja inscribirse en sí un relato de sucesos como testimonio veraz o verídico de unos acontecimientos realmente acontecidos. Y es que hacia fines del siglo XVI, la *miscelánea*, en tanto género o subgénero literario, permite (como su nombre lo sugiere)⁸⁵ la mescolanza de todo tipo de discursos (pensamientos, demostraciones, versos, relatos de verdad o de ficción, especulaciones etimológicas, traducciones, etc.), por decir, una suerte de *chimuchina* en que no solo cabe también el discurso de verdad (testimonial, histórico, etnográfico, etc.), sino que también de *yapa* suspende temporalmente la asignación meramente ficcional, fabulosa o sin más fingidora de cualquier literatura.

Para acabar, démosle la penúltima palabra a Cilena. Luego que Delio concluye su «Relación notable de un Indio», Cilena, quien comparte con él la percepción y experiencia oscilante acerca de la barbarie y/o el ingenio de la indiada, aceptando aparentemente la demostración lógico-narrativa

⁸⁴ Derrida 2003: 75.

⁸⁵ Del latín *miscere* (mezclar); se habrá postulado que viene directamente del latín *miscellanea*, «que, como recuerda Juvenal, era una comida grosera que se daba a los gladiadores, una mezcla de muchas cosas» (<https://etimologias.dechile.net/?miscela.nea>). Pero en latín «ya se encuentra *miscellanea* como femenino singular, con el valor de *escrito que incluye una mezcla de cosas*, y así lo usa, por caso, Tertuliano» (*ib.*). Para *miscelánea* como género literario, DRAE da: «f. Obra o escrito en que se tratan muchas materias inconexas y mezcladas». Para fines del siglo XVI, tenemos ya en el Perú la *Miscelánea antártica* (1586), de Miguel Cabello de Balboa (donde, entre sus principales informantes indígenas, menciona a don Mateo Yupanqui y don Martín Farro Chumbi), con la que la *Miscelánea austral* no deja, en parte, de medirse, y, en España, entre otras, *La Miscelánea. Silva de casos curiosos o Varia historia* (1592), de Luis Zapata.

sobre su (supuesta) creencia en la inmortalidad del alma, remata: «Bié[n] manifiesta *este caso* [relato, relatado] que *atinan* [los Indios] aunque a tiento o a *caso* [al azar imprevisible] en cierta manera conque *los cuerpos han de bolver a vivir*».⁸⁶

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas. 1986. *The politics of sacrifice: an Aymara cosmology in action*. Tesis de doctorado en Filosofía, departamento de Antropología. Illinois: University of Chicago Press.

Abercrombie, Thomas. 1991. «Articulación doble y etnogénesis». En Segundo Moreno y Frank Salomon (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo I. Quito: Abya-Yala, 197-212.

Abercrombie, Thomas. 2006 [1998]. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Sierpe.

Ajens, Andrés. 2017. «Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa». *Meridional, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* 8: 153-188.

Anello Oliva, Giovanni. 1998 [c. 1630]. *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*, ed. por Carlos M. Gálvez. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Aranda, Gilberto, Miguel López y Sergio Salinas. 2009. *Del regreso del Inca a Sendero Luminoso. Violencia y política mesiánica en Perú*. Santiago: RIL editores.

Arguedas, José María. 1975a [1957]. «Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local». En Ángel Rama (ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI, 34-79.

Arguedas, José María. 1975b [1967]. «Mitos prehispánicos». En Ángel Rama (ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI, 173-182.

Arriaga, Pablo Joseph de, 1621. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Imp. Geronymo Contreras.

Bertonio, Ludovico, 1993 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: IRPA/Radio San Gabriel.

⁸⁶ Dávalos y Figueroa 1602: 151. A lo que Delio responde: «Assi se ha de presumir que es a *caso* [Covarrubias: «CASO, [...] todo lo que sucede sin preuencion de temor ni esperança dello, y adueriblemente dezimos a *caso*, fortuna, forte fortuna»] según lo que dicho tengo, y que en ellos [h]aya en esso ignorancia no nos devemos espaniar, siendo gente bárbara, pues en los *Philosophos antiguos* (cuyas sentencias tanto celebran) uvo mayores faltas acerca desta materia» (*ib.*).

Beyersdorff, Margot, 1997. *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*. La Paz: Plural.

Brokaw, Galen. 2013. «La recepción del quipu en el siglo XVI». En Marco Curatola y José Carlos de la Puente Luna (eds.), *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 119-144.

Cerrón Palomino, Rodolfo. 1976. *Gramática quechua: Junín-Huancaya*. Lima: Ministerio de Educación.

Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1989. *Lengua y sociedad en el valle del Mantaro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cerrón Palomino, Rodolfo. 2002. «Hurin: un espejismo léxico opuesto a Hanan». En Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease*, tomo I. Lima: Fondo Editorial PUCP, 219-235.

Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2006. «Tucuyricoc». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 42 (42): 219-226.

Cieza de León, Pedro de. 1553. *Crónica del Perú, parte primera*. Sevilla: Casa de Martín de Mendoça.

Cieza de León, Pedro de. 1987 [c. 1553]. *Crónica del Perú, tercera parte*, ed. por Francesca Cantu. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Cieza de León, Pedro de. 2000 [c. 1553]. *El señorío de los Incas*, ed. por Manuel Ballesteros. Madrid: Datin.

Colombi-Monguió, Alicia de. 1986. «Doña Francisca de Briviesca y Arellano: la primera mujer poeta en el Perú». *Anuario de Letras* 24: 413-425.

Córdova y Salinas, Diego de. 1957 [1651]. *Crónica Franciscana*. Washington: Academy of American Franciscan.

Covarrubias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Imp. Luis Sánchez.

Curatola Petrocchi, Marco y José Carlos de la Puente Luna. 2013. «Contar concertando: quipus, piedritas y escritura en los Andes coloniales». En Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna (eds.), *El quipo colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 193-232.

Dávalos y Figueroa, Diego. 1602. *Miscelánea austral*. Lima: Imp. Antonio Ricardo.

De la Puente Luna, José Carlos. 2007. *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

De la Puente Luna, José Carlos. 2016. «En la lengua de indios y en lengua española: cabildos de naturales y escritura alfábética en el Perú colonial». En Ana Luisa Izquierdo de la Cueva (ed.), *Visiones del pasado. Reflexiones para escribir la historia de los pueblos indígenas de América*. Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 51-113.

De la Puente Luna, José Carlos. 2022. *En los reinos de España. Viajeros andinos, justicia y favor en la corte de los Austria*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Dean, Carolyn. 2010. «Death and afterlife in the Early Modern Hispanic world». *Hispanic Issues* 7: 27-54.

Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. París: Les Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques. 1972a. *Positions*. París: Les Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques. 1972b. «Signature événement contexte». En Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*. París: Les Éditions de Minuit, 365-393.

Derrida, Jacques. 1991. *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. París: Galilée.

Derrida, Jacques. 2003 [2001]. «La cinta de máquina de escribir». En Jacques Derrida, *Papel máquina*. Madrid: Trotta, 31-130.

Duviols, Pierre, 1973, «Huari y llacuaz: agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad». *Revista del Museo Nacional* 39: 153-191.

Duviols, Pierre. 2016 [1978]. «Camaquen upani: un concepto animista de los antiguos peruanos». En Pierre Duviols, *Escritos de historia andina*, tomo I. Lima: Biblioteca Nacional del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, 147-166.

Espinoza Soriano, Waldemar. 1972. «Los huancas, aliados de la Conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú. 1558, 1560, 1561». *Anales Científicos de la Universidad del Centro* 1: 201-407.

Estupiñán, Tamara. 2018. «El Puxilí de los Yngas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos de Atahuallpa Ticci Cápac». *Revista de Historia de América* 154: 37-80.

Flores Núñez, Darío. 2024. *Las dinámicas de poder en el valle de Xauxa a fines del siglo XVI: Joan Vélez y el arte de la mediación*. e-Spania Books, <<https://doi.org/10.4000/12q3k>>.

Fossa, Lydia. 2021. «De kuraka a cacique: Perversión del sistema de la mit'a». *Telar* 27: 69-90.

Garcilaso de la Vega, Inca. 2009 [1617]. *Historia general del Perú*, edición digital. Lima: SCG, <<https://museogarcilaso.culturacusco.gob.pe/mediaelement/pdf/2-HistoriaGeneraldelPeru.pdf>>.

Glave, Luis Miguel. 2013. «El quipu que los indios de Parinacocha presentaron al licenciado Polo». En Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna (eds.), *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 283-306.

González Holguín, Diego. 1989 [1608]. *Vocabulario de la lengva general de todo el Perú llamada lengva Qquichua o del Inca*, edición facsimilar. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1616. *Primer nueva corónica y buen gobierno*, edición electrónica. <<https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>>.

Huamanchumo de la Cuba, Ofelia. 2011. «De un tipo textual memoria: ¿primer documento judicial mestizo en el Perú del siglo XVI?». *Lexis* 35 (2): 261-288.

Husson, Jean-Philippe. 2017a. *Génesis de los dramas del fin del Inca Atahualpa y los mitos del Incarri*. (Incluye dos capítulos a cura de Aurélie Omer). Lima: Argos.

Husson, Jean-Philippe. 2017b. *La mort d'Ataw Wallpa ou la fin de l'Empire des Incas*, traducción y edición crítica. Genève: Patiño.

Jamme, Christoph. 1999 [1991]. *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, traducción de W. J. Wegscheider. Barcelona y Buenos Aires: Paidós.

Jiménez de la Espada, Marcos. 1881. *Relaciones geográficas de Indias*, tomo I. Madrid: Tip. de Manuel Hernández.

Lamana, Gonzalo. 2023. «La materialidad de los muertos vivos. La carta-relación del licenciado Polo Ondegardo al arzobispo Jerónimo de Loaysa de 1566 y su contexto» *Historica*. 47 (1): 77-172.

Latasa Vasallo, Pilar. 2005. «Transformaciones de una élite: el nuevo modelo de nobleza de letras en el Perú (1590-1621)». En Pilar Latasa Vasallo (ed.), *Élites urbanas en Hispanoamérica (De la Conquista a la Independencia)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 413-433.

Levillier, Roberto (ed.). 1924. *Gobernantes del Perú: Cartas y papeles, siglo XVI (documentos del Archivo de Indias)*, tomo VII. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

Lohmann Villena, Guillermo. 2004. «Un florilegio de mérito relevante. Comento y complementos». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 38: 9-27.

López Baralt, Mercedes. 1993. *Guaman Poma, autor y artista*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

López-Baralt, Mercedes. 2004. «El retorno del Inca rey en la memoria colectiva andina: del ciclo de Inkarrí a la poesía quechua urbana de hoy». *Cahiers CRICCAL* 31 (2): 19-26.

Loza, Carmen Beatriz. 1998a. «Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole». *Population* 53 (1-2): 139-159.

Loza, Carmen Beatriz. 1998b. «Juger les chiffres [Statut des nombres et pratiques de comptage dans les dénombrements andins, 1542-1560]». *Histoire & Mesure* 13 (1-2): 13-37.

MacCormack, Sabine. 1985. «“The heart has its reasons”: Predicaments of missionary Christianity in Early Colonial Peru». *Hispanic American Historical Review* 65 (3): 443-466.

MacCormack, Sabine. 1995. «En los tiempos muy antiguos [...], cómo se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia temprana». *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* 7: 3-33.

Medelius, Mónica y José Carlos de la Puente Luna. 2004. «Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570)». *Histórica* 28 (2): 35-82.

Meneses, Teodoro. 1987. *La muerte de Atahualpa. Drama quechua de autor anónimo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Millones, Luis y Renata Mayer. 2021. *Funerales, muerte y el más allá en la historia del Perú*. Santiago: Ediciones de la Biblioteca Nacional de Chile.

Omer, Aurélie. 2009. «Ordonner le chaos: unité et diversité des versions du mythe d’Inkarri». *Escrifural* 2. Poitiers: Centre de Recherches Latino-Américaines.

Orrego Penagos, Juan Luis. 27 de marzo de 2011. «Historia del agua potable en Lima». *Blog de Juan Luis Orrego Penagos*. <<http://blog.pucp.edu.pe/blog/juanluisorrego/2011/03/27/historia-del-agua-potable-en-lima/>>.

Paz Rescala, Laura. 2019. *Dolce mio foco. Una edición de la poesía de la Miscelánea austral de Diego Dávalos y Figueroa, con un recorrido por sus coloquios*. La Paz: SBEC, Plural.

Paz Rescala, Laura y Andrés Eichmann. 2024. «Restos de un ocaso: el testamento de doña Francisca de Briviesca y Arellano». *Hipogrifo* 12 (2): 577-598.

Pizarro, Pedro. 1987 [c. 1572]. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, ed. por Guillermo Lohmann Villena y nota de Pierre Duviols, segunda edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Platt, Tristan. 1978. «Symétries en miroir: le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie». *Annales* 33 (5-6): 1081-1107.

Polo de Ondegardo, Juan. 2012 [1571]. «Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros». En Gonzalo Lamana (ed.), *Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo de Ondegardo*. Cusco y Lima: Centro Bartolomé de las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos, 217-330.

Potestá, Andrea. 2016. «Democracia sin condiciones: Derrida y la política a golpes de aporía». *Cuadernos de Filosofía* 67-68: 169-180.

Rose, Sonia. 2003. «Saber universal y memoria local: la *Miscelánea Austral* de Diego Dávalos y Figueroa (Lima, 1602)». En Dominique de Courcelles (ed.), *Ouvrages miscellanées et théories de la connaissance à la Renaissance*. París: École Nationale des Chartes. <<https://doi.org/10.4000/books.enc.1181>>.

Salomon, Frank. 1991. «Introductory essay». En *The Huarochirí Manuscript*. Texas: University of Texas Press, 1-38.

Salomon, Frank. 2018. *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. Londres: Routledge.

Santo Tomás, Domingo de. 1560. *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general de los Indios del Perú, llamada Quichua*. Valladolid: Imp. Fernández de Córdova.

Taylor, Gerald. 2000. «Camac, cama y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí». En Gerald Taylor, *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos, 1-8.

Watchel, Nathan. 1971. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard.

Watzlawick, Paul. 1967. *Pragmatics of Human Communication. A study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*. Nueva York: Norton & Company.

Zavala, Silvio. 1978. *El servicio personal de los indios en el Perú*. Ciudad de México: Colegio de México.

Fecha de recepción: 07/02/2025

Fecha de aprobación: 16/06/2025