

HISTORICA

VOLUMEN XLVII N.º 1 Julio 2023

DEPARTAMENTO DE
HUMANIDADES



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

HISTORICA

Vol. XLVII, N.º 1, julio de 2023
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades
<http://revistas.pucp.edu.pe/historica>

Fundador

Franklin Pease G. Y. (1939 –1999)

Director

Marco Curatola Petrocchi

Editor de reseñas

José Carlos de la Puente Luna
(Texas State University, San Marcos)

Comité Editorial

José de la Puente Brunke (director emérito), Pedro M. Guibovich Pérez (director emérito), Carlos Gálvez Peña, Francisco Hernández Astete, Cecilia Méndez (University of California, Santa Barbara), Cécile Michaud, Gabriela Ramos (University of Cambridge), Margarita Suárez Espinosa

Comité Científico Internacional

Carlos Aguirre (University of Oregon, Eugene), Ananda Cohen-Aponte (Cornell University, Ithaca, New York), Nancy E. van Deusen (Queen's University at Kingston, Ontario), Paulo Drinot (UCL – University College London), Alan Durston (York University, Toronto), Karen Graubart (University of Notre Dame, Indiana), Ascensión Martínez Ríaza (Universidad Complutense, Madrid), Xochitl Inostroza Ponce (Universidad de Santiago de Chile), Ana María Presta (Universidad de Buenos Aires), Jan Szemiński (Hebrew University of Jerusalem), Nathan Wachtel (Collège de France, París), Charles F. Walker (University of California, Davis)

Asistentes editoriales

Marilyn Céspedes Sobrino (gestión)
Diego Mamani Apolinario (edición de textos)

Histórica está orientada a investigadores y un público especializado y publica trabajos que constituyen un aporte original al conocimiento de la historia peruana, andina y amazónica, así como de la historia latinoamericana y la historia global directamente relacionadas con la historia de la región andina. Además de trabajos de historia y etnohistoria, la revista incluye trabajos de historia del arte, antropología histórica, lingüística histórica, geografía histórica, demografía histórica, estudios de la memoria y de toda otra disciplina, subdisciplina y campo de estudio de las Humanidades y las Ciencias Sociales que pueda contribuir a la reconstrucción del pasado, y a la comprensión de los procesos históricos y culturales del Perú, los Andes y la Amazonía, desde la antigüedad hasta el presente, así como fomentar el diálogo inter y transdisciplinario, el debate científico y la reflexión teórico-metodológica y epistemológica entre los investigadores.

Histórica publica artículos inéditos (evaluados por pares) en castellano o en inglés, notas historiográficas varias y reseñas de libros, y alterna números misceláneos con números de carácter temático.

Histórica es una revista de periodicidad semestral.

La revista *Histórica* se registra en los siguientes índices, catálogos, directorios y bases de datos: Historical Abstracts, Latindex, Dialnet, Handbook of Latin American Studies, CLASE, Gale Cengage Learning, WorldCat, CIBERA, ERIH Plus, Ebsco Publishing y Hispanic American Periodical Index (HAPI).

Correos electrónicos: Director <revista.historica@pucp.edu.pe>; Editor de reseñas <revista.historica-resenas@pucp.edu.pe>

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2023
Av. Universitaria 1801, Lima 32 – Perú
Teléfono: (511) 626-2650, Fax: (511) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

e-ISSN 2223-375X ISSN 0252-8894

Hecho el Depósito Legal N° 95-0865 en la Biblioteca Nacional del Perú

Contenido

ARTÍCULOS

- Sergio Barraza Lescano*. Las tierras estatales y de culto incaicas en los valles de Chancay y Fortaleza, costa norcentral peruana 9
- Gonzalo Lamana*. La materialidad de los muertos vivos. La carta-relación del licenciado Polo Ondegardo al arzobispo Jerónimo de Loaysa de 1566 y su contexto 77
- Carta-relación del licenciado Polo Ondegardo al arzobispo Jerónimo de Loaysa sobre creencias y prácticas mortuorias de los pueblos indígenas del Perú* (ca. 1566) 137
- Sara Guengerich*. Las mujeres de Vilcabamba 173
- Xochitl Inostroza Ponce*. Mujeres en espacios étnicos: Relaciones prácticas, roles y estrategias (cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa, 1759-1803) 203

NOTAS

- In memoriam* de Donato Amado Gonzales
- Nota sobre los aportes historiográficos de Donato Amado Gonzales, por *Jan Szemiński* 241
- Bibliografía de Donato Amado Gonzales, compilada por *Marco Curatola Petrocchi* 248

RESEÑAS

- Ramírez, Susan. *In Praise of the Ancestors. Names, Identity, and Memory in Africa and the Americas*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2022, 248 pp. (Frank Salomon) 257
- León Llerena, Laura. *Reading the Illegible: Indigenous Writing and the Limits of Colonial Hegemony in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press, 2023, 264 pp. (Sabine Dedenbach) 264

- De la Puente Luna, José Carlos. *En los reinos de España. Viajeros andinos, justicia y favor en la corte de los Austrias*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2022, 400 pp. (Renzo Honores) 268
- Ramos, Gabriela. *El cuerpo en palabras: Estudios sobre religión, salud y humanidad en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2020, 193 pp. (Katy Kole de Peralta) 272
- Molinié, Antoinette. *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*. Lima: Fondo Editorial PUCP e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2022, 457 pp. (Pablo Sendón) 276
- Normas de *Histórica* para autor@s 284

Artículos

Las tierras estatales y de culto incaicas en los valles de Chancay y Fortaleza, costa norcentral peruana*

Inca state and cult lands in the Chancay and Fortaleza valleys,
north-central Peruvian coast

SERGIO BARRAZA LESCANO

Pontificia Universidad Católica del Perú

barraza.sa@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-9029-0683>

RESUMEN

A partir de un análisis de documentos de archivo complementado con la revisión de evidencias materiales de filiación inca reportadas en los valles costeros de Chancay y Fortaleza, en este artículo abordaremos el estudio de la ocupación inca de ambos valles, focalizando nuestra atención en las tierras que allí eran trabajadas para el Estado inca.

Palabras clave: chacras incas, tierras del Sol, mitmas, Chancay, Paramonga

ABSTRACT

Based on an analysis of archival documents, complemented by a review of material evidence of Inca affiliation reported in the coastal valleys of Chancay and Fortaleza, in this article we will study the Inca occupation of both valleys, focusing our attention on the lands worked for the Inca State.

Keywords: Inca farms, Sun lands, mitmas, Chancay, Paramonga

* El presente estudio forma parte del proyecto de investigación “De chacras y mitmas: la administración inca de tierras y mano de obra especializada en localidades costeras del Chinchaysuyu. Una aproximación desde la etnohistoria y la arqueología”, que el autor viene desarrollando en el marco del Doctorado en Historia con mención en Estudios Andinos, de la Escuela de Posgrado, PUCP.

HISTORICA XLVII.1 (2023): 9-75 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202301.001>

La cabal comprensión de la economía política y las dinámicas expansivas de un gran «Imperio agrario» como el inca,¹ conlleva familiarizarse con el sistema de manejo de tierras que desarrolló y con las nociones de tenencia a las que se veían sujetas. Y es que tan enraizadas se encontraban las prácticas agrícolas en las políticas estatales cuzqueñas, que no exageró el historiador español Sebastián Lorente al señalar que los incas «se creyeron llamados a triunfar de la tierra con el cultivo, de la misma manera que vencían la barbarie con sus conquistas».²

Considerando la importancia de esta temática, no es de extrañar que la pretendida división tripartita de las tierras (para el Inca, el culto y el común del pueblo) realizada por el *Sapa Inca* en todo su imperio, según se puede leer en diversas fuentes coloniales,³ haya concitado la atención de los investigadores andinistas desde mediados del siglo XIX. Sin embargo, cualquier intento por evaluar la administración de las tierras desarrollada en los valles costeros integrados al Tahuantinsuyu tropezará con la casi total ausencia, salvo algún caso excepcional,⁴ de fuentes coloniales conocidas que permitan, por lo menos, situar espacialmente aquellas áreas cultivadas para el Inca o el culto estatal en estos territorios.

Pese a esta situación, la antigua especialización agrícola (particularmente maicera) que poseían las sociedades asentadas en la costa peruana prehispánica,⁵ y sus avanzados conocimientos de ingeniería hidráulica, que motivaron el desplazamiento de algunos grupos norteños en calidad de *mitmas* para la implementación de obras de irrigación en otras regiones bajo control inca,⁶ invitan a conjeturar, hipotéticamente, el destacado rol que los fértiles valles costeros habrían cumplido dentro de la economía, política y culto imperial cuzqueño.

¹ Cooper 1917: 10.

² Lorente 1860: 312-313

³ Véase Santillán 1879 [1563]: 47-48; Ondegardo 1916 [1571]: 56-71; Acosta 2002 [1590]: 395-396; Garcilaso 2005 [1609], I: 254; Cobo 1956-1964 [1653], II: 120.

⁴ Crespo 1974.

⁵ Haas *et al.* 2013: 4945 y Tung *et al.* 2020: 32308.

⁶ Rostworowski 2006: 98; Kosiba 2018: 233.

Sin perder de vista esta idea, a partir de la información contenida en algunos documentos de los siglos XVI y XVII generados en el marco de litigios por tierras y como parte de los títulos de propiedad de algunas heredades, en este artículo abordaremos el estudio de la ocupación inca de dos valles costeros pertenecientes al Chinchaysuyu: Chancay y Fortaleza, focalizando nuestra atención en las tierras que allí eran trabajadas para el Estado inca. A partir del cuidadoso análisis de estas fuentes, complementado con la revisión de las evidencias materiales de filiación inca reportadas en ambos valles, intentaremos localizar aquellas áreas bajo explotación agrícola que sustentaban a los funcionarios, especialistas religiosos y ejércitos en campaña encargados de la ejecución de los proyectos políticos estatales y de la materialización del aparato ideológico que justificaba el régimen inca.

Asimismo, evidenciaremos la contribución que este tipo de estudios puede ofrecer para el entendimiento de las diversas estrategias de gobierno que el Estado inca empleó con los distintos grupos costeros que incorporó al Tahuantinsuyu. Al respecto, sabemos que el nivel e intensidad de control que los incas ejercían sobre estas poblaciones podía variar notablemente,⁷ y que, según lo constató Dorothy Menzel hace más de seis décadas,⁸ el análisis de la ocupación inca de la actual costa peruana debe ser abordado prácticamente valle por valle, ya que el tipo de relación que sus pobladores mantenían con el Cuzco podía depender de variables específicas, tales como las particularidades históricas y sociales de cada valle, la valoración otorgada por los incas a determinados espacios provinciales con una antigua carga de sacralidad o poder político,⁹ los

⁷ Stanish 2001: 230.

⁸ Menzel 1959: 131, 139-141.

⁹ Estudios efectuados en diversas regiones del antiguo Tahuantinsuyu han hecho patente el esfuerzo desplegado en ocasiones por los incas para dejar huella de su presencia imperial en sitios con una arraigada sacralidad entre las poblaciones locales, ya tuvieran estos un prestigio regional o mucho más focalizado (véase Narváez 1996: 96-97; Makowski 2016: 193; Acuto y Leibowicz 2020: 321-322; Hernández 2020: 293); se trataba de lugares con especial significado para la creación y consolidación de identidades comunales, que facilitaban la participación cohesionada de estas poblaciones dentro de las prácticas estatales. En otros casos, como lo ha reportado Steve Kosiba en el área nuclear

saberes tecnológicos locales, y la naturaleza de los recursos disponibles para los intereses imperiales en los diferentes sectores de cada valle.

LA TENENCIA DE TIERRAS ENTRE LOS INCAS

El interés por la tenencia, distribución y uso que se daba a las tierras de cultivo en el Tahuantinsuyu ha estado presente entre los investigadores andinistas desde, por lo menos, mediados del siglo XIX. Uno de los primeros en emprender el estudio de esta temática fue el diplomático, explorador y arqueólogo aficionado estadounidense Ephraim George Squier, quien en 1853 sugirió la existencia de ciertas ideas socialistas en la división tripartita de las tierras que, de acuerdo a diversas fuentes coloniales, efectuaron los incas en todo su imperio.¹⁰

Planteamientos similares, marcados por un pretendido socialismo practicado por los incas al repartir y explotar las tierras, estarían presentes entre diversos investigadores hasta la década de 1930. Destaca el trabajo del sociólogo alemán Heinrich Cunow, quien por el año 1898 precisó varios aspectos sobre la tenencia y distribución inca de las tierras a partir de la revisión de crónicas y relaciones de los siglos XVI y XVII, llegando a señalar, por ejemplo, el predominante consumo de las cosechas obtenidas en las «tierras del Inca» por parte de los ejércitos y guarniciones armadas estatales, la contigüidad espacial de las tierras dedicadas al culto y los templos, la pertenencia de las denominadas «tierras del Inca y del Sol» a los *curacas* y comunidades locales, encontrándose solo en posesión del Estado inca el usufructo de las mismas, etc.¹¹

Asimismo, debemos mencionar el estudio del jurista y economista francés Louis Baudin, quien evidenciaría en 1928 la complejidad del tema. Baudin rastreó algunas «huellas de propiedad individual» desarrollada por la sociedad inca que le llevaron a concluir que en el Tahuantinsuyu coexistieron tres tipos de propiedades de la tierra: estatal, colectiva

del Imperio, los incas valoraron ciertos componentes materiales de asentamientos más antiguos y los reutilizaron para impregnar ancestralidad en los nuevos espacios sagrados que construyeron (2019: 138-139).

¹⁰ Squier 1853: 10.

¹¹ Cunow 1933 [1898]: 97-102.

(de las comunidades) y privada, reservando esta última para las tierras adquiridas por donación.¹²

Algunas décadas más tarde, en 1958, la antropóloga estadounidense Sally Falk Moore estudiaría extensamente las formas incaicas de tenencia de la tierra. Tras señalar que la sociedad chimú de la costa norte peruana practicó una tenencia de la tierra de tipo feudal,¹³ en la que el señor principal del reino era propietario de todas las tierras y rentaba algunas de ellas a grupos de agricultores que le pagaban con parte de su producción, Moore pasa a explicar las distintas reparticiones de tierras de cultivo mencionadas en la fuentes coloniales (tierras del Sol, del Inca, de la Comunidad, de los *curacas* locales, de los oficiales y gobernadores incas, etc.) y por quiénes eran trabajadas.¹⁴

Con la publicación del artículo «Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario», en 1962, María Rostworowski incentivó el debate académico sobre la posible existencia de tierras de propiedad privada entre las élites incas. En su concepto, la «somera» tripartición de las tierras entre el Inca, el culto y el común del pueblo transmitida por las crónicas indianas imposibilitaría reconocer la existencia de distintos tipos de tenencias; en el caso específico de las denominadas «tierras del Inca», Rostworowski identifica el manejo de tres modalidades: las llamadas tierras generales del Inca (es decir, las tierras del Estado), las tierras en poder de los *ayllus* reales, y, por último, las tierras adscritas a la persona de un determinado soberano, que formaban la hacienda privada del Inca cuyos productos incrementaban sus rentas personales.¹⁵

Si bien inicialmente Rostworowski señaló que la ubicación de las tierras poseídas por los *ayllus* reales en calidad de propiedades privadas se restringía a las cercanías del Cuzco,¹⁶ el hallazgo de un documento redactado en 1582 en el que se registraba la existencia de coteles pertenecientes a varios incas y a la madre de uno de ellos en las cercanías de

¹² Baudin 1962 [1928]: 163, 171.

¹³ Moore 1958: 18.

¹⁴ *Ib.*: 21-37.

¹⁵ Rostworowski 1962: 130.

¹⁶ *Ib.*: 132.

la localidad liberteña de Simbal, en la costa norte peruana, le llevaron a reconocer que las élites cuzqueñas «no solo poseían tierras en los contornos de la capital, sino en provincias lejanas y lugares apartados».¹⁷

John V. Murra, por su parte, al referirse a la tenencia de tierra en el marco de sus estudios sobre la organización económica del Estado inca, destacó el intenso apego que en tiempos prehispánicos se tenía por las tierras de cultivo, debido a que se las identificaba con los vínculos de parentesco inherentes a los *ayllus* que las controlaban.¹⁸ En su opinión, aún desconocemos los diferentes tipos de resistencia que suscitó la política colonizadora inca. Tras su anexión al Tahuantinsuyu, cada provincia habría sido visitada por «pacificadores» enviados desde el Cuzco, denominados *cacir capac*, ‘inspector general de tierras y pastos’, que se encargaban de dividir equitativamente las tierras; aquellas reservadas para el Inca y el culto solar podían ser tomadas de las que pertenecieron a los *curacas* provinciales o a sus comunidades.¹⁹

Murra llegó a reconocer la existencia de dos categorías generales de tierras cultivadas bajo el régimen inca: aquellas trabajadas por los pobladores como parte de un «sistema de tenencias étnicas», que precedió al control cuzqueño (destinadas para el autoconsumo), y aquellas integradas por «unidades agrícolas productoras de rentas», destinadas para el Estado y el culto solar. Distinguió, además, otras cuatro modalidades de tenencia: dominios sobre tierras usufructuadas por señores étnicos locales (como entre los *curacas* chimúes y de Chucuito), dominios otorgados por el Inca a ciertos individuos y sus linajes por servicios especiales prestados, dominios reales asignados a cada Inca (vivo o muerto) y a sus linajes, y tierras asignadas a grupos *mitmas* en servicio al Estado.²⁰

En su ensayo «La noción de propiedad entre los incas: una aproximación», Franklin Pease escribió igualmente sobre esta temática.²¹ Allí cita las *Ordenanzas de Indios* elaboradas en 1566 por el visitador de Trujillo

¹⁷ Rostworowski 2004 [1977]: 278.

¹⁸ Murra 1987 [1978]: 62.

¹⁹ *Ib.*: 67-68.

²⁰ *Ib.*: 72-73.

²¹ Pease 1986.

Gregorio González de Cuenca en las que se precisa claramente que los *curacas* no debían vender las tierras de sus repartimientos, porque tanto estas como el agua pertenecían a sus comunidades, no a los caciques. A la luz de este y otros testimonios similares, Pease descartó la existencia de algún tipo de «propiedad» de los *curacas* previa a la conquista española y dejó escrito: «Podríamos asumir que la noción de propiedad no existía entonces en los Andes, ya que la tierra era fundamentalmente un bien sagrado, por lo tanto común, que producía (otorgaba, generaba) bienes diversos... con el cual debía mantenerse una relación religiosa que obligaba a la transformación ritual del trabajo. La tierra es un pariente, con el cual se establecen vínculos de reciprocidad».²²

Desde la década de 1990, en esta misma línea, la historiadora Susan Ramírez ha cuestionado la existencia del concepto de propiedad de la tierra entre las sociedades prehispánicas andinas. A partir de la revisión de fuentes documentales locales (casos judiciales, peticiones y testamentos), principalmente generadas en la costa norte peruana, ha podido constatar que «los señores nativos no dejaron [en herencia] parcelas específicas a los que les sobrevivían sino hasta 30 años después de la conquista, cuando se inició el asentamiento sistemático y a gran escala de los españoles en la zona»;²³ cuando en sus testamentos se hacía mención al traspaso de *chacras*, el contexto de aparición de esta última palabra dejaba en claro que se refería exclusivamente a las plantas o cultivos de maíz.²⁴

Como bien lo precisa Ramírez, en la documentación estudiada «no se menciona los campos en que estaba sembrado el maíz, que no fueron ni vendidos ni legados a nadie»,²⁵ lo que trae a la memoria las siguientes afirmaciones transmitidas por el cronista jesuita Bernabé Cobo en el siglo XVII referidas a las reparticiones de tierras efectuadas por el Inca: «... y la tal tierra concedida a persona particular, pasaba a sus descendientes, mas, con tal condición que ni el primer poseedor ni los sucesores la podían enajenar, tocar, partir ni disponer della por ninguna vía ni manera; salvo

²² Pease 1986: 11.

²³ Ramírez 2002 [1996]: 98.

²⁴ *Ib.*: 98-99.

²⁵ *Ib.*: 101.

que uno que representaba siempre la persona del ayllu y linaje, como pariente mayor, la tenía en su cabeza y dividía cada año entre los deudos conforme a su costumbre, de suerte que todos gozasen de su fruto».²⁶

A los documentos citados por Ramírez, particularmente al testamento de un principal de Túcume redactado en 1574 en el que «se mandaba cosechar y vender el maíz para entregarlo a un heredero, pero no se disponía de la chacra y la tierra donde se sembraba el maíz»,²⁷ y a un testimonio consignado en el denominado *Manuscrito quechua de Huarochiri* citado por Frank Salomon, en el que se alude al maíz del Inca proveniente de unas tierras que no pertenecían al gobernante, pues eran de *sapçi* o comunales,²⁸ queremos añadir otra fuente que confirma la inexistencia en tiempos prehispánicos del concepto de propiedad privada en su sentido occidental. Se trata de un litigio por tierras entablado en 1605 por el cacique de Huarmey y sus indios reducidos en el pueblo de Laupaca, localizado en el valle de Pativilca, contra el español Gonzalo López. En el contexto de este pleito, un informante fue categórico al señalar que «antiguamente [los indios comunes] no tenían propiedad de tierras sino el uso de las que sus caziques necesariamente les señalaban para cultivar y bibir».²⁹

Por consiguiente, resulta claro que las denominadas tierras del Inca y del Sol de ninguna manera constituían propiedades del gobernante cuzqueño o de los especialistas religiosos encargados del culto estatal, si bien las cosechas allí producidas se encontraban destinadas para su sustento y el de su entorno social, así como para la ejecución de ceremonias políticas y religiosas auspiciadas por el Estado. Estas chacras eran trabajadas rotativamente por las poblaciones comarcanas bajo el sistema de la *mit'a* y por grupos especializados (*yanaconas*, *acllaconas* y *mitmas*) trasladados desde sus lugares de origen para que residieran permanente-

²⁶ Cobo 1956-1964 [1653], II: 122.

²⁷ Ramírez 2018: 287; ver también Ramírez 2002 [1996]: 100.

²⁸ Pease 2004: 45.

²⁹ Ejecutoria de las sentencias de vista y revista y autos [...] (1605), BNP, Fondo Colección General, Manuscritos, signatura B1289: fol. 4v.

mente en las cercanías de los campos de cultivo;³⁰ las cosechas obtenidas eran almacenadas en depósitos estatales ubicados en las proximidades o eran movilizadas hacia complejos de almacenamiento asociados a centros administrativos o ceremoniales mayores.

En lo que respecta propiamente a los valles costeros del actual territorio peruano, si bien contamos con referencias documentales dispersas de tiempos coloniales y republicanos que refieren la existencia de antiguas tierras del Inca y del Sol en valles como el de Sama y posiblemente el Caplina, en el departamento de Tacna,³¹ o el de Jequetepeque, en el departamento de La Libertad,³² la información es generalmente tan escueta que constituye una ardua tarea el poder ubicar las áreas de cultivo con precisión. Solo en contadas ocasiones, como en el caso del valle de Chicama,³³ la información etnohistórica ha sido cuidadosamente confrontada con la evidencia arqueológica para ofrecer un panorama coherente de la administración de las tierras y mano de obra desplegada por los incas en el valle.³⁴

En este contexto, frente a la escasez de visitas u otra documentación administrativa producida en la costa peruana en tiempos coloniales tempranos disponible para emprender este tipo de dialéctica entre las fuentes escritas y materiales, y a la constatación de que la lectura de las tradicionales crónicas «Cuzco céntricas» resulta insuficiente para interpretar el impacto que la ocupación inca tuvo en los curacazgos costeros, decidimos dirigir nuestra atención hacia otras fuentes provinciales «alternativas» conservadas en los archivos y bibliotecas nacionales. Los resultados de nuestras pesquisas focalizadas en los valles de Chancay y Fortaleza serán presentados en los siguientes acápitales.

³⁰ Assadourian 1994: 114-115; Hefferman 1996: 108; Cañedo-Argüelles 2004: 59.

³¹ Cavagnaro 1986: 116.

³² Ramírez 2016: 276.

³³ Ramírez 1995: 261, 264

³⁴ Zavaleta *et al.* 2023: 166-169.

EL VALLE DE CHANCAI**Antecedentes**

Como ha sido resaltado por el arqueólogo polaco Andrzej Krzanowski, hasta la década de 1990 la inusual presencia de evidencias materiales incaicas en el valle de Chancay, reportadas por ejemplo en el sitio Huaquería localizado en la cercana quebrada de Quilca,³⁵ motivó que se argumentara que la influencia imperial en la región había sido nula, mínima o, por lo menos, escasa.³⁶ Esta interpretación comenzó a ser reevaluada a fines del siglo pasado tras constatarse la existencia de alfarería Inca Imperial, Inca Provincial, Chimú-Inca y Chancay-Inca en sitios del valle como Lauri, Pampa Hermosa y Pisquillo Chico, lo que fue considerado una evidencia de que la ocupación inca del territorio chancayano tuvo un «carácter más bien pacífico y que en su gobierno se apoyaban en la elite local».³⁷ El hecho de que la cerámica inca procediera principalmente de Lauri y Pisquillo Chico, los dos centros administrativo-religiosos más grandes del valle, parecía confirmar la interacción mantenida entre las elites chancay e inca.

A estas evidencias alfareras vinieron a sumarse posteriormente otras de carácter arquitectónico que demostraron que, si bien el Estado inca no realizó notorias inversiones de recursos para la construcción de grandes centros administrativos en el valle, presumiblemente debido al tipo de control indirecto que desarrolló,³⁸ en sitios como Pisquillo Chico sí realizó algunas remodelaciones arquitectónicas, reconocibles por la superposición de tapias sobre el adobe y por la presencia de construcciones levantadas con tapias en las laderas de los cerros aledaños al asentamiento.³⁹ En Lumbra, de forma similar, algunas construcciones del sitio fueron cercadas con un gran muro perimétrico construido con tapias, configurando un gran recinto de planta cuadrangular o «gran

³⁵ Buse 1962: 202, 218.

³⁶ Krzanowski 1991a: 190-191.

³⁷ *Ib.*: 211.

³⁸ Van Dalen 2011: 79.

³⁹ Guzmán 2011: 155.

cuadrilátero»; asimismo, se construyeron estructuras de clara filiación incaica, como un pequeño *ushnu* y dos *canchas*.⁴⁰

Junto a la cerámica y a las remodelaciones o acotadas construcciones arquitectónicas que hemos mencionado, otros de los indicadores materiales de la presencia inca en el valle reportados son la infraestructura vial asociada al Qhapaq Ñan, los textiles provistos de diseños iconográficos incaicos, y el hallazgo de cuerdas anudadas de registro o *quipus*.⁴¹

El Estado inca efectuó, además, tres transformaciones en el valle de Chancay que impactaron tanto en su composición demográfica como en el manejo de sus tierras de cultivo, pero que, debido a su naturaleza, resultan más difíciles de identificar en el registro material y solo nos resultan conocidas por su mención en la documentación colonial.

La primera de estas transformaciones fue la reorganización de la población del valle, que pasó a ser distribuida en tres *guarangas* o unidades sociopolíticas integradas cada una por mil unidades domésticas-tributarias (representada por sus jefes de familia), estas recibían los nombres de Pasamayo, Sullatambo y Chancay;⁴² todas ellas se encontraban bajo la administración del cacique del valle de Huaura quien era considerado «la persona principal de todo Chancay y la Barranca y Guaura». ⁴³ Aún por el año 1561, la población indígena del valle de Chancay se encontraba dispersa residiendo en veinte pueblos.⁴⁴

La segunda transformación fue el reasentamiento en el valle de *mitmas* norteños, identificados en las fuentes documentales como «mochicas» procedentes de los valles de Santa y Casma, quienes pasaron a integrar la *guaranga* chancayana de Sullatambo (posteriormente denominada Tambo Blanco), en tierras del *curaca* local Quyna Ungo.⁴⁵ Los colonos fueron reubicados por el cacique Guachapayco, señor del vecino valle

⁴⁰ Van Dalen 2011: 84-85.

⁴¹ *Ib.*: 93-95.

⁴² Rostworowski 1978: 126.

⁴³ *Ib.*: 127.

⁴⁴ Juan Díaz, fraile, en nombre del Convento de Santo Domingo [...] (1561), AGN, Archivo Colonial, signatura N_1_PEN1_32,34_41-46v: fol. 1r [41r].

⁴⁵ Rostworowski 1978: 126-127.

de Huaura, en las cercanías del litoral para que entregaran pescados y machas al Inca cuando pasara con sus tropas por aquella región.⁴⁶

Finalmente, la tercera transformación, que pasaremos a exponer más detalladamente, conllevó la repartición de algunas tierras del valle para el usufructo del Inca y de su mayordomo en la región, así como para el mantenimiento del culto solar.

Registro documental

Dentro de la sección «Títulos de Propiedad» del fondo Campesinado del Archivo Colonial, que forma parte del Archivo General de la Nación (Lima), se conserva una *Merced de tierras hecha por el primer Marqués de Cañete a Juan García en el valle de Chancay* redactada a fines de la década de 1550, documento en el que se menciona la existencia de unas tierras del Inca, del Sol y de Yaucaguallan (mayordomo del Inca) en el valle de Chancay.⁴⁷

Publicado por Robert G. Keith como parte de su estudio sobre la aparición del sistema de haciendas en el valle de Chancay,⁴⁸ el documento no ha recibido desde entonces mayor atención de los investigadores andinistas a pesar de la valiosa información que consigna. Transcribiremos a continuación aquellos párrafos de la *Merced de tierras* y de los *Autos de posesión* que ofrecen noticias sobre las referidas tierras cultivadas para los incas.

Merced:

Don Hurtado de Mendoza marqués de Cañete, guarda mayor de la ciudad de Cuenca, visorrey e capitán general de estos reynos e provincias del Perú por su magestad; por quanto a pedimento de Juan García di una mi provisión para que fray Agustín Juarez de la orden de los predicadores viesse en el valle

⁴⁶ *Ib.*: 127.

⁴⁷ Provisión otorgada por Andrés Hurtado de Mendoza [...] (1558), AGN, Cuaderno 6, Archivo Colonial, signatura GO_BI_BI1_022, 1. Hemos podido consultar una transcripción de este documento redactada en 1563 que se conserva en la Biblioteca Nacional del Perú formando parte del Traslado de los recaudos tocantes a la heredad de Chancay [...] (1563), BNP, Fondo Colección General, Manuscritos, signatura A345: fols. 5-12.

⁴⁸ Keith 1968: 37-40; 1976: 101-104.

de Chancay un pedazo de tierra que estan por bajo del paso del Guaral al pie de un cerro e a la redonda de unos p[ar]edones que solía tener ocupados Mateo Guerra con ciertas vacas, e otras tierras que ay en el dicho valle de Chancay que dice de Huaral; e hiziese información e averiguase ciertas cosas contenidas en la dicha provisión e con su parecer me lo embiase, la qual por mi (vista) se probeyese lo que más conviniese. El qual dicho Fray Agustín Juarez parece que en virtud de la dicha provisión vió las dichas tierras e hizo cierta información con ciertos principales e otros indios por la cual parece que **en el dicho valle de Chancay ay tres pedazos de tierras, que el uno diz que solía ser del ynga y el otro del sol y el otro de Yauca guallan, mayordomo del ynga**, que tiene por linderos tierras de los indios de Chancay que estan encomendados en Jeronimo de Aliaga [guaranga Chancay] y en Ruy Barba [guaranga Sullatambo o Tambo Blanco] por la cabezada, e por la otra parte el rio, y por la otra parte una cienaga donde sale mucha agua e grandes cañaverales, e por la parte de abajo unos cerros los quales van a juntar con los cañaverales del rio, e que tambien lindan con las dichas tierras otras tierras de Don Felipe, curaca del repartimiento que esta en la corona real, por la parte de la cabezada que lindan junto al rio, e que a causa de los pocos indios que ay en los dichos repartimientos no las pueden labrar ni beneficiar; de que se hizo ante mi presentación, e por mi vista la dicha información di el presente por el qual en nombre de su magestad **hago merced al dicho Juan García de veinte fanegadas [aproximadamente 12,92 hectáreas] de sembradura de indios en uno de los dichos tres pedazos de tierras que fueron del sol o del ynga o del mayordomo del ynga que ay en el dicho valle de Chancay**, que comienzan desde la parte de abajo cabo del dicho pedazo e yendo hacia el valle arriba donde el dicho Juan García señalare, para que la tenga e use de ello como de cosa suya propia siendo sin perjuicio de naturales [...] Hecho en los Reyes a veynte e ocho dias del mes de setiembre de mill e quinientos e cinquenta e ochos años, por mandato de su excelencia Juan Muñoz Rico.⁴⁹

Autos de posesión:

E presentada, pidió e requirió al dicho señor Francisco Camacho que la vea, e vista, la cumpla como en ella se contiene, y en cumplimiento de ella le mida las dichas veinte fanegadas de tierra que tiene la dicha merced, e medidas, **le de la posesión de ellas, e que presto señalare una de las tres partes que dize la dicha provisión, que es en la tierra que fue del ynga**

⁴⁹ Transcripto en Keith 1976: 101-102, resaltado nuestro; Traslado de los recaudos tocantes a la heredad de Chancay [...] (1563), BNP, Fondo Colección General, Manuscritos, signatura A345: fols. 5-7.

que es sin perjuicio e cañaveral e gramadal rotas e lo pidió por testimonio, testigos Anton Texeda e Pedro Diaz Melchor de Ocaña escrivano de su magestad. E luego el dicho señor Francisco Camacho dijo que esta presto e apezado de hazer cumplir la dicha provisión como su excelencia lo manda; y fue con los dichos testigos y el dicho Juan García, *y en un pedazo de tierras que dijeron que era la que la provisión dize del ynga, que alinda por la una parte por una acequia vieja que sale de la acequia principal que va a Supillán,* yndios de Barba, que la dicha acequia vieja hace una encrucijada, que sale otra de ella junto a dos pacaes donde se hizieron en el uno una cruz y en el otro cortaron un pedazo, que pasa por allí un camino que va a Supillan, e por otra parte el cañaveral de una cienaga hacia el rio, e por otra parte unas sierras que estan dos de cada parte, vermejas, e en medio una loma donde esta una quebrada de arena blanca, e por otra parte la dicha acequia grandes de Supillan; y en este dicho pedazo de tierra, con una sogá que es del tamaño de una quadra de la ciudad de los Reyes, desde una esquina hasta otra se empezó a medir desde la dicha acequia que esta crucijada e pacaes; e va corriendo hasta unos p[ar]edones e corrales antiguos donde hubo seis sogas, e allí se hicieron tres cruces, e por bajo está el cañaveral de la cienaga; e desde allí va atravezando hasta llegar cerca de los cerros vermejos donde esta la loma e unos cercados de p[ar]edones antiguos que estan en medio de los cerros vermejos frontero de la loma, donde se hizieron en otra p[ar]edon otras tres cruces, e se puso un mojon de piedra y se midieron siete sogas poco menos; e desde aqui va a dar con el acequia principal, donde se midieron otras seis sogas, y en unos p[ar]edones cerca de la dicha acequia se hicieron otras tres cruces e se puso otro mojón; e desde allí va a dar a los dichos pacaes e las esquinas suso dichas donde hubo otros siete sogas escasas; en la qual dicha tierra suso declarada el dicho. Francisco Camacho dijo que eran las dichas veinte fanegadas de tierras de que su excelencia tiene hecho merced al dicho Juan García; a la qual fueron testigos Anton Texeda e Pedro Diaz; y el dicho Francisco Camacho lo señaló de sus rubricas ante mi Melchior de Ocaña, escrivano de su magestad.⁵⁰

Las Tierras del Inca en el valle de Chancay

Como fuera señalado por Keith, las tierras del Inca concedidas a Juan García en el valle de Chancay se localizaban dentro de los linderos de

⁵⁰ Transcrito en Keith 1976: 102-103, resaltado nuestro; Traslado de los recaudos tocantes a la heredad de Chancay [...] (1563), BNP, Fondo Colección General, Manuscritos, signatura A345: fols. 10-12.

lo que posteriormente serían las haciendas Jesús del Valle y La Huaca;⁵¹ diversas referencias geográficas, viales, hidráulicas y de la organización sociopolítica local, reflejadas por los hitos naturales, caminos, acequias y encomiendas mencionados en la *Merced de tierras* y en los *Autos de posesión* citados así lo confirman.

Para el año 1562, estas tierras ya habían sido vendidas a Juan Martínez Rengifo,⁵² quien formó la hacienda Jesús del Valle, que incluía la hacienda Cañaverale de Santa María de Puquio popularmente conocida como La Huaca. Todas estas tierras serían donadas por Martínez y su esposa, doña Bárbara Ramírez de Cartagena, al Colegio San Pablo de la Compañía de Jesús pocos años más tarde. En la escritura de dotación a favor de los jesuitas, redactada en la ciudad de Lima el 23 de agosto de 1581, se consigna información que viene a complementar la registrada en los documentos previamente mencionados:

Y para fundación y dotación del dicho colegio damos y señalamos a la dicha Compañía un mil y dozientas hanegas de tierras de sembradura, pocas más o menos, que tenemos en el valle de Chancay con una casa y un molino... linderos de la dicha heredad, por la una parte el río desde la boca a las acequias que van a la villa de Arnedo, y a la otra parte el camino que va al pueblo de Guaral, todo el río abaxo hasta dar en un cerro redondo que divide las dichas tierras de otras de Alonso Pérez, que tiene por baxo el dicho cerro redondo, y por la otra parte de arriba una sierra y por la halda della va hasta dar en un montón de tierra grande [¿una huaca?] que está entre unos cañaverales junto al camino que lleva desde el pueblo de Guaral a la dicha villa de Arnedo, y bolviendo del dicho montón de tierra para arriba, alindan con tierras de los dichos indios del dicho pueblo de Guaral hasta dar en un corral grande, que fue de Diego Camacho, que está cerca del dicho pueblo de Guaral y junto a la acequia donde al presente tiene puesta una güerta don Francisco Qinaongo, cacique de los indios de Ruibarva, y desde el dicho corral hasta dar en el acequia grande que viene del molino y luego toda la acequia adelante hasta la boca della.⁵³

⁵¹ Keith 1968: 16; 1976: 74.

⁵² Keith 1976: 74.

⁵³ Egaña 1961: 51-52.

A partir de la detallada descripción documental disponible, podemos inferir que las tierras en cuestión se extendían desde el camino que conducía de Supillan (fundo Galeano) al pueblo de Huaral, límite norte, hasta el río Chancay o Pasamayo, límite sur; al este colindaba con tierras de los indios de Huaral encomendados en Jerónimo de Aliaga y al suroeste con el Cerro Macatón, donde en la carta nacional de Chancay se registra la «Pampa del Ynca»,⁵⁴ conocida antiguamente como las «Lomas de la Huaca».⁵⁵ Este cerro, sin lugar a dudas, corresponde con aquel mencionado en la *Merced de tierras* a cuyos pies se localizaban no solo las tierras del Inca sino también unos paredones y corrales antiguos.

Cerro Macatón es el promontorio más elevado (614 m s.n.m.) del valle bajo de Chancay, por consiguiente, no resulta extraño que se constituyera en un elemento sagrado dentro del paisaje circundante, y que fuera considerado la *pacarina* o lugar de origen de los antiguos pescadores de Chancay.⁵⁶

Se han identificado dos fases de ocupación en Cerro Macatón. La primera se encuentra relacionada exclusivamente a las actividades funerarias realizadas al pie del cerro tutelar desde fines del período Horizonte Medio y durante casi todo el período Intermedio Tardío; hasta este sitio habrían llegado los moradores de las poblaciones cercanas para enterrar a sus muertos. La segunda se inicia a fines del Intermedio Tardío y continúa durante el Horizonte Tardío, se caracteriza por la construcción de conjuntos arquitectónicos mediante el uso de tapias, incluso sobre algunos espacios empleados previamente con fines funerarios.⁵⁷ A esta segunda fase, pertenecen algunos tiestos de estilo Chimú-Inca hallados en el sitio,⁵⁸ y aquellos correspondientes a imitaciones de la cerámica inca, en un estilo híbrido Chancay-Inca,⁵⁹ Inca ordinario o Inca Local.⁶⁰

⁵⁴ IGN 2001 [1971].

⁵⁵ Gamio 1924.

⁵⁶ Rosas 1976: 66; Mármol 2007: 366; Van Dalen 2012: 260.

⁵⁷ Apaico 2012: 62, 114-116.

⁵⁸ Van Dalen 2012: 269.

⁵⁹ Apaico 2012: 120.

⁶⁰ Santiago Agurto y Alfredo Sandoval, citados en Van Dalen 2012: 264, 269.

Durante el período Horizonte Tardío, el área de Cerro Macatón se encontraba dividida en tres sectores claramente diferenciados: uno de carácter residencial (A) y dos de uso funerario (B y C). El Sector A, localizado en el extremo norte del cerro, estaba constituido por aproximadamente ciento cincuenta recintos de planta rectangular construidos con tapias sobre una antigua área funeraria; fotografías aéreas de mediados del siglo pasado permiten reconocer que en este sector existió una plataforma con rampa y un pequeño conjunto residencial aislado que desaparecieron en tiempos modernos con el crecimiento del centro poblado El Ángel.⁶¹ El Sector B, ubicado al suroeste del anterior, corresponde a un área de entierros de la sociedad chancay que cuenta con algunas cámaras funerarias construidas con adobes. Finalmente, el Sector C, localizado en una quebrada ubicada detrás del Sector A, presenta una pequeña área funeraria provista de fosas excavadas sobre terreno cascajoso.⁶²

En lo que respecta a la calidad de las tierras agrícolas de este sector del valle, la presencia de los cerros Macatón y La Mina origina una situación particular, ya que las formaciones rocosas de sus estribaciones actúan a modo de tapón, impidiendo la circulación normal de las aguas de desagüe y filtraciones, que terminan por acumularse en su entorno. De ello se ven beneficiadas las tierras de Chancayllo, Jecuán, Esquivel Bajo, Quepe Pampa y Laure, que son cultivadas con este recurso, en ocasiones complementado con riego por aguas superficiales canalizadas con acequias. La elevada salinidad que poseen las aguas de estas filtraciones, sin embargo, condiciona los tipos de cultivos obtenidos con ellas, que deben ser muy resistentes a los excesos de sal.⁶³

El hallazgo de instrumentos de labranza elaborados de madera junto a los fardos de algunos individuos enterrados en las faldas de Cerro Macatón durante el período Intermedio Tardío,⁶⁴ acompañados de cerámica estilo Chancay Negro sobre Blanco, sugiere que las chacras

⁶¹ *Ib.*: 268.

⁶² *Ib.*: 269-270.

⁶³ IICA 1968: 10.

⁶⁴ Fung 1960: 78, 111, lám. VIa; Mármol 2007: 365; Van Dalen 2021: 136-137, fig. 20.

cercanas habrían sido cultivadas por agricultores locales. Esta situación podría proyectarse incluso para tiempos de la ocupación inca del valle. Al respecto, Van Dalen ha señalado:

El área funeraria de Macatón y sitios chancay cercanos están rodeados de extensos y productivos terrenos agrícolas. Estos eran los espacios donde se desarrollaba una agricultura intensiva, con cultivos regados con agua derivada del río Chancay mediante canales de irrigación... Las evidencias arqueológicas en esta sección del valle de Chancay señalan que los principales productos agrícolas durante el desarrollo de la cultura Chancay [y seguramente también en tiempos incaicos] fueron el maíz y el algodón, siendo por lo tanto, principalmente un valle maicero y algodnero.⁶⁵

Efectivamente, en los reportes arqueológicos suele consignarse la presencia de restos de maíz (*Zea mays*), representado por corontas, granos, tallos y pancas, así como de algodón (*Gossypium barbadense*) pardo y blanco, formando parte de las asociaciones de los contextos funerarios excavados en el sitio.⁶⁶ Mención especial merecen, igualmente, el paca (*Inga feuillei*), representado por semillas, vainas, frutos, tallos y hojas que eran empleadas como cobertura y relleno de los fardos,⁶⁷ la lúcuma (*Pouteria lucuma*), el maní (*Arachis hypogaea*), el mate (*Lagenaria siceraria*), el frijol (*Phaseolus vulgaris*), el ají (*Capsicum sp.*), el camote (*Ipomoea batatas*), y notablemente con menor presencia, la coca (*Erythroxylum coca*).⁶⁸

Es posible que, tal como ocurrió en tiempos coloniales y republicanos en este sector del valle de Chancay, la gran productividad agrícola de las «tierras del Inca» se encontrara sustentada en su fertilización con guano de aves marinas extraído de las islas próximas. Algunos testimonios transmitidos por los extirpadores de idolatrías Pablo Joseph de Arriaga y Fernando de Avendaño dan cuenta de la sacralidad que poseían las islas

⁶⁵ Van Dalen 2021: 180.

⁶⁶ Fung 1960: 78; Apaico 2012: 108; Van Dalen 2012: 295; 2021: 126, 136; Huamaní 2020: 53, 55, 78-79, 82-87, figs. 22-24, 31-32

⁶⁷ Fung 1960: 77-78; Apaico 2012: 76, 79, 84, 108; Van Dalen 2012: 263, 277, 281, 285, 295; 2021: 126; Huamaní 2020: 54, fig. 34.

⁶⁸ Van Dalen 2012: 295; Huamaní 2020: 78, 81, figs. 26, 28, 40, 129, 217.

y la ritualidad involucrada en cada viaje que se realizaba para obtener guano;⁶⁹ es oportuno señalar que el primero de estos religiosos registra información recogida en el vecino pueblo de Huacho. Complementariamente, en un «Derrotero» elaborado por el año 1675, puede leerse: «en este puerto de Chancay los nativos que a él vienen, algunos de ellos cargan guano para las sementeras de maíz».⁷⁰

Las Tierras de Yaucaguallan, mayordomo del Inca en el valle de Chancay

Como ya lo hemos señalado, en la documentación colonial revisada, se indica que uno de los «tres pedazos de tierras» cultivados para el Estado inca en el valle de Chancay se encontraba reservado para Yaucaguallan, el mayordomo del Inca residente en la región. Si bien en estas fuentes no se consigna ninguna referencia adicional que permita identificar el área en la que se ubicaban dichas tierras, podemos realizar algunas inferencias al respecto a partir de un análisis del concepto de «mayordomo», tal como era definido en tiempos coloniales, y de las tareas que estos personajes cumplían bajo el régimen inca.

Al respecto, en su *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Sebastián de Covarrubias escribiría en las primeras décadas del siglo XVII: «MAYORDOMO, el que tiene cuidado del gobierno de la casa de un señor, quasi *maior domus*... Estiendese también a otros ministerios, como mayordomo de cofradía, mayordomo de hacienda».⁷¹ Esta definición, se ve ampliada por aquella incluida un siglo más tarde en el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española, donde se consigna la siguiente entrada:

MAYORDOMO. s. m. El Xefe principal de alguna Casa ilustre, a quien están sujetos y subordinados los demás criados, y a cuyo cargo está el gobierno económico de ella. Llamóse assi quasi *Major domus* [...] Toca

⁶⁹ Arriaga 1621: 31; Avendaño 1648: 57v.

⁷⁰ Citado en Rostworowski 2005: 91.

⁷¹ Covarrubias 1611: 533v.

al *Mayordomo* saber del Veedor lo que gasta el Despensero en el gasto ordinario...⁷²

La revisión de vocabularios coloniales de la lengua quechua, por su parte, permite constatar que existían varias voces que podía ser empleadas para referirse a estos guardianes-administradores imperiales:

Camayoc ‘Oficial, o mayordomo, el que tiene a su cargo haciendas, o alguna chacara’.⁷³

Pachaca ‘Mayordomo mayor del Inca que tenía a cargo sus haziendas’.⁷⁴
‘Siervo o criado principal sobre todos los siervos y haciendas y de confianza. El que a su cargo tiene, y el que guarda todo lo que tiene su amo, o mayordomo o despensero, o procurador de la hazienda’.⁷⁵

Sayapayak ‘El mayordomo de las haziendas que las guarda’.⁷⁶ Bajo la forma *sayapayac* ‘mayordomo de otro’, ‘curador de alguno’.⁷⁷

Tocric ‘Mayordomo de otro’.⁷⁸ Bajo la forma *tocricoc* ‘veedor’, ‘administrador de algun officio’.⁷⁹

Este repertorio léxico puede ser mejor entendido al confrontarlo con la información presentada en otras fuentes escritas coloniales. La lectura del tratado de extirpación de idolatrías escrito por el jesuita Pablo Joseph de Arriaga, por ejemplo, viene a precisar que la voz *pachaca* no se encontraba circunscrita únicamente al cuidado y administración de los bienes del Inca o de alguna otra autoridad política, ya que también podía ser aplicada al «mayordomo de las chacaras de las Huacas».⁸⁰

⁷² Real Academia Española 1734: 519.

⁷³ González Holguín 1989 [1608]: 48.

⁷⁴ *Ib.*: 270.

⁷⁵ *Ib.*

⁷⁶ *Ib.*: 324.

⁷⁷ Santo Thomas 1560: 73r, 166v.

⁷⁸ *Ib.*: 73r.

⁷⁹ *Ib.*: 175v.

⁸⁰ Arriaga 1621: 91.

En realidad, al tratarse del «mayordomo mayor», el *pachaca* del Inca residente en una provincia inca se encontraba por sobre todos los *camayocs* u oficiales especializados en determinadas actividades (productivas o artesanales), que también tenían a su cargo «la guarda y beneficio» de todas las haciendas del gobernante o la deidad.⁸¹ Se puede reconocer que existía una diferencia jerárquica entre el *pachaca*, que podía también ser identificado como un *toctic* o *totrico* ‘veedor’, y su subordinado *camayoc*, o más precisamente *tocticamayoc*, ‘administrador de algun officio’, ‘oficial’ o ‘sobrestante’.

Respecto a este punto, al analizar la documentación de una disputa legal desarrollada en la década de 1590 entre los caciques don Miguel Ramos y don Sebastián Ninalingón, quienes buscaban obtener el control de los descendientes de un grupo de *mitmas* ollereros trasladados desde el pueblo costeño de Collique al paraje cajamarquino de Xultin, Geoffrey Spurling cita un testimonio que resulta esclarecedor. Se trata de las siguientes afirmaciones del cacique Ninalingón:

[...] Guacrachin fue aguero del dicho Miguel Ramos el qual tubo el dicho cargo de tucoamayo [sic: *tocticamayoc*] ques como decir sobreestante mandador que tiene cuidado de mandar y hacer trabaxar y ver las obras que se haçian si yban bien o mal hechas y este fue el officio del dicho Guacrachin y el gobierno que tubo y no otro alguno porque no fue governador sino tucricamayo o sobreestante.⁸²

Como bien lo señala Spurling, Ninalingón fue bastante cuidadoso al aclarar que Guacrachin fue un *tocticamayoc* encargado de supervisar los servicios laborales prestados al Inca y no un gobernador de provincia o *totrico*.⁸³

Conocemos algunos ejemplos de mayordomos del Inca que cumplieron funciones gubernativas en provincias imperiales y, pese a que Rostworowski sitúa a esta categoría de funcionarios junto a los jefes

⁸¹ Testimonio de pobladores de Yucay (Cuzco), citado en Ruiz de Navamuel y Loarte 1874 [1571]: 142.

⁸² Citado en Spurling 1992: 249.

⁸³ *Ib.*

locales de menor jerarquía,⁸⁴ su importancia política parece haber sido del más alto nivel, actuando como representante del Inca en aquellas etnias en las que el Estado inca desarrolló un control indirecto, que descansaba en el gobierno de las élites locales aliadas. Así ocurrió en el valle de Chíncha, donde «puesto que los Ingas no privaron del señorío a los caciques y principales, pusieron su delegado o mayordomo mayor en el valle»;⁸⁵ según se indica en la *Relación de Chíncha* escrita por Diego de Ortega Morejón y Cristóbal de Castro en 1558, este delegado o *sayapayac* ‘mayordomo’ cumplía la función de *tocorico* y tenía injerencia directa tanto en la administración de las haciendas del Inca como en el control de las *acllas* y *yanaconas* que prestaba servicios al gobernante cuzqueño y al culto solar.

[...] Uno curaca señor del valle el qual Uno podía castigar y matar a los atunlun(a)s a el sujetos eçe[p]to a los yanacon(a)s (y) mamacon(a)s del Inga y Sol que en esto entendia el tocorico y en todo lo dem(a)s que convenia a la hazienda del Inga q(ue)s el ofiçio que entre nosotros se llama veedor y en el hazer de las chacaras ropa y todo lo dem(a)s que tocava al tributo los curacas lo tenian a cargo...

... y este era el tributo que se averigua dar y en este valle y su comarca siempre se entendía una casa marido y muger y hijos hasta q(ue) los hijos tenian chacara a(u)nque fuesen (h)onbres al tocorico o sayapaya o micho **ques todo una cosa que quiere decir (h)onbre que tiene cargo en este valle le davan los curacas comida y ropa necesaria pa(ra) su vestir...**⁸⁶

Otro caso es el de Gerónimo Pomachagua, cacique de la *guaranga* de Yaucha del pueblo de San Mateo de Huanchor, localizado en la provincia limeña de Huarochirí. Representado en uno de los dibujos de la *Nueva corónica* de Felipe Guaman Poma rindiendo cuentas con un *quipu* al Inca Tupac Yupanqui junto a sus *collicas* o depósitos de almacenamiento, con el título de «Administrador Suyuyuc Apo Pomachagua»,⁸⁷ sabemos

⁸⁴ 1977: 253-254.

⁸⁵ Cieza 1995 [1553]: 220.

⁸⁶ Transcrito en Crespo 1974: 96-97, 102; resaltado nuestro.

⁸⁷ Guaman Poma 2008 [1615], I: fol. 335.

que este personaje llegó a ser «quipocamayoc y mayordomo de todas las [h]aciendas del Ynga Topa», cargo que había heredado de su padre, siendo «camachico (administrador) de los yndios que guardaban los ganados del ynga y ansimismo tenía cuidado de guardar los cunbis [textiles finos] y maizes y papas y demas cosas del dicho ynga». ⁸⁸ Tenemos conocimiento, asimismo, que al igual que el mayordomo del Inca residente en el valle de Chancay, Pomachagua contaba con una casa y una chacra cultivada para él. ⁸⁹

Esta función de *quipucamayoc* de las «haciendas reales» cumplida por los mayordomos del Inca y su participación directa en el acopio, registro y almacenamiento de la tributación entregada al gobernante en las provincias imperiales, son mencionadas por algunos cronistas:

En este pueblo [Latacunga] tenían los señores Ingas puesto mayordomo mayor: que tenía cargo de coger los tributos de las provincias comarcanas, y recogerlos allí: adonde asimismo avía gran cantidad de Mitimaes... que tenían cargo de hazer lo que por el mayordomo del Inga les era mandado...

[...] Los mayordomos de los Ingas tenían cuidado de cobrar tributos ordinarios: y las comarcas acudían con sus servicios a estos palacios. Quando los reyes Ingas mandaban que pareciesen personalmente los señores de las provincias en la corte del Cuzco, lo hazían. ⁹⁰

En estas tierras de la Religión y de la Corona Real tenía el Inca puestos mayordomos y administradores que, con gran cuidado, las hacían cultivar y coger los frutos y ponerlos en los depósitos...

En lugar de escritura usaban de unos ramales o cordones de lana delgados, como los que ensartamos rosarios, a los cuales llaman *quippo*, y por estos memoriales y registros conservaban la memoria de sus hechos y daban cuenta del recibo y gasto los mayordomos y contadores del Inca. ⁹¹

Por consiguiente, debemos colegir que Yaucaguallan, al desempeñarse como mayordomo del Inca, cumplía funciones de *tocric* o gobernador

⁸⁸ Espinoza 1984: 188; Salomon 2003: 257-259; 2006: 146.

⁸⁹ Espinoza 1984: 188.

⁹⁰ Cieza 1995 [1553]: 134-135, 233.

⁹¹ Cobo 1956-1964 [1563], II: 120, 143.

provincial residente en el valle de Chancay, y de *quipucamayoc* o administrador de las haciendas del gobernante cuzqueño. Esta información es relevante, pues sugiere que las tierras reservadas para el mayordomo imperial debieron localizarse en las proximidades de las tierras de cultivo y los almacenes del Inca.

Al respecto, hasta el siglo XIX, en la tradición oral del valle de Chancay se conservaron noticias sobre la existencia de las *colcas* o almacenes del Inca localizados en unos arenales próximos al litoral dentro de los linderos de la hacienda Chancayllo. En una *Carta de las costas desde el Callao hasta Santa en el Reyno del Perú* elaborada en 1819 por el piloto y cartógrafo gallego Andrés Baleato, puede observarse la ubicación de las «Colcas», a la vera de un camino transversal que conectaba la hacienda Chancayllo con el Camino de los Llanos inca, a la altura de la playa de Lachay o de Pescadores.⁹² Sobre estas estructuras de almacenamiento, el explorador británico William Bennet Stevenson escribiría en 1825:

A corta distancia [de la villa de Chancay] está Torre Blanca, el asiento del Conde de Torre Blanca, Marqués de Lara, y una excelente casa hacienda en Chancayllo; no muy lejos de la cual y próximas al mar están las *colcas*, pozos profundos excavados en la arena. Estos pozos han sido circundados con adobes, ladrillos de barro secados al sol, y se cuenta que eran graneros pertenecientes al ejército de Pachacútec, cuando este Inca estuvo ocupado en la conquista de los chimúes de Mansiche.⁹³

La escueta descripción que Stevenson registra de estos almacenes, mencionados también por otros viajeros e investigadores del siglo XIX,⁹⁴ permite deducir que se trataba de fosas simples excavadas en la arena en las que se depositaban directamente las mazorcas de maíz, siguiendo la antigua técnica del «encolcamiento», mencionada por el jesuita Bernabé Cobo.⁹⁵

⁹² Andrés Baleato. *Carta de las costas desde el Callao [...] (1819)*, MNM, Signatura 35-A-2.

⁹³ Stevenson 1825: 374; traducción nuestra.

⁹⁴ Véase Tschudi 1847: 224; Paz Soldán y Paz Soldán 1862: 323; Lorente 1879: 243

⁹⁵ 1956-1964 [1563], I: 118.

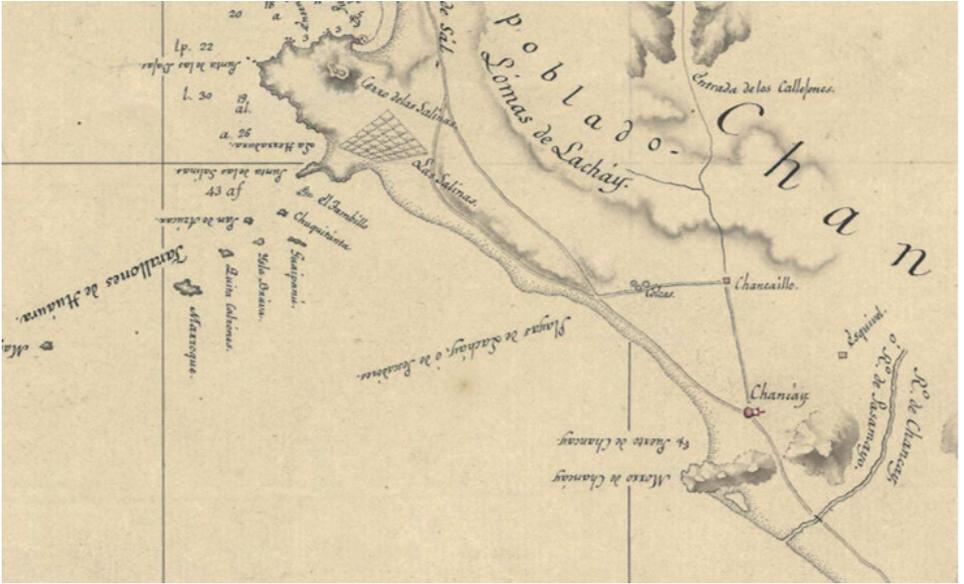


Figura 1. Detalle de la *Carta de las costas desde el Callao hasta Santa en el Reyno del Perú* (1819) de Andrés Baleato en el que figuran las «Colcas» del Inca situadas al oeste de Chancayllo (MN, Signatura 35-A-2).

Esta técnica de almacenamiento, practicada en la costa peruana desde aproximadamente los años 1800 a 1500 a.C., correspondientes al período Precerámico VI,⁹⁶ parece haber sido ampliamente utilizada en el valle de Chancay y territorios comarcanos,⁹⁷ incluso en tiempos coloniales, no solo entre la población indígena, sino también por los propios españoles, como puede observarse en una carta de venta redactada el 27 de noviembre de 1597 con la que Pedro Balaguer de Salcedo vende a Juan de Lara mil quinientas fanegas de maíz «bueno, limpio y seco... de la cosecha deste presente año puesto en la costa, que tubo Juan de Mendoza... en my chacara nombrada Caqui en termyno de Chancay [en Aucallama] y cubierto con arena bien tapado».⁹⁸

⁹⁶ Bonavia y Grobman 1979: 31.

⁹⁷ Cfr. Flores 2007.

⁹⁸ Pedro Balaguer de Salcedo, secretario, vecino de Lima, vende a Juan de Lara [...] (1597), AGN, Archivo colonial, signatura N_1_FRB1_14,385_1542v-1543v 1597: fol. 1r.

Resulta particularmente interesante que, en otro documento de las primeras décadas del siglo XVIII referente a los linderos de la hacienda Torre Blanca, propiedad mencionada en la cita de Stevenson transcrita previamente, se haga referencia a «la colca de Laure»,⁹⁹ pues abre la posibilidad de que las aludidas fosas de almacenamiento próximas a Chancayllo antiguamente se hubieran visto vinculadas al cercano poblado prehispánico de Laure o Lauri.

Localizado en la margen derecha del valle bajo de Chancay, al pie de los cerros La Calera y La Mina, el sitio arqueológico de Lauri, también conocido como Pampa Libre o Pampa de los Huacos, ha sido caracterizado como un «gran centro administrativo-ceremonial»,¹⁰⁰ como un «centro urbano multifuncional» o «gran centro ceremonial y de poblamiento»,¹⁰¹ y como un «sitio político-administrativo».¹⁰²

Lauri presenta una ocupación continua desde el período Horizonte Medio hasta la etapa colonial temprana.¹⁰³ Además de la típica cerámica Chancay Negro sobre Blanco producida durante el Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío, como ya lo hemos indicado, en este sitio se han recuperado notables ejemplares de alfarería Inca Imperial, Inca Provincial, Chimú-Inca y Chancay-Inca.¹⁰⁴

El sitio cuenta con dos sectores claramente diferenciados: un sector central, conformado por estructuras construidas con tapiales y adobes; y un sector periférico de carácter funerario, conformado por grandes cementerios.¹⁰⁵ En el primero de estos sectores se ha reportado la presencia de, por lo menos, ocho grandes construcciones correspondientes a montículos piramidales provistos de una rampa en el lado sur (frecuentemente

⁹⁹ Remensura y deslinde de la hacienda Torre Blanca [...] (1711), AGN, Títulos de Propiedad. Legajo N°31, cuadernos N° 601: fol. 213v [319v].

¹⁰⁰ Krzanowski 1991b: 39.

¹⁰¹ Guzmán 2011: 90-91.

¹⁰² Van Dalen 2014: 73; 2016a: 31.

¹⁰³ Ishida *et al.* 1960: 453; Van Dalen 2016a: 32.

¹⁰⁴ Krzanowski 1991a: 198-211, figs. 5B, 7E-F, 8H, 10H.

¹⁰⁵ Guzmán 2011: 91.

la cara frontal) que permitía el acceso a la plataforma superior de los edificios,¹⁰⁶ además de plazas y «despachos» contiguos.¹⁰⁷

Estos montículos piramidales, construidos con adobes cuadrangulares y rectangulares durante el período Intermedio Tardío, se ven acompañados por grandes recintos de planta cuadrangular cercados por muros de tapiales; de acuerdo a Van Dalen, en estos últimos, levantados durante el período Horizonte Tardío y denominados en ocasiones «cuadriláteros», se habrían desarrollado actividades administrativas.¹⁰⁸

El hallazgo en Lauri de artefactos pertenecientes al período inca empleados con fines administrativos, como un *quipu* provisto de un asa de madera tallada con la representación de una mazorca de maíz,¹⁰⁹ y balanzas de suspensión central con sus pesas,¹¹⁰ que podrían haber sido empleadas para controlar y mantener estándares de peso de algunos recursos tributados (como por ejemplo metales nobles, pigmentos o fibras entregadas para ser hiladas), confirmarían la función administrativa atribuida a este sitio arqueológico y lo presentan como el lugar idóneo para que allí residiera el *quipucamayoc* y administrador principal de los bienes del Inca.

En lo que respecta a los recursos agrícolas producidos en las cercanías del sitio y accesibles para sus pobladores, en los contextos funerarios excavados en Lauri se han recuperado restos de maíz (*Zea mays*) y frijol común (*Phaseolus vulgaris*), dos cultivos frecuentemente vinculados entre los antiguos agricultores debido a las propiedades fijadoras de nitrógeno del segundo de ellos y al complemento nutricional que establecen,¹¹¹ además de canavalia (*Canavalia ensiformis*), pallares (*Phaseolus lunatus*), algodón (*Gossypium barbadense*), coca (*Erythroxylum coca*), maní (*Arachis hypogaea*), paca (*Inga feuillei*) y lúcuma (*Pouteria lucuma*).¹¹²

¹⁰⁶ Carrillo 1997: 7-8; Van Dalen 2014: 59.

¹⁰⁷ Krzanowski 1991b: 44.

¹⁰⁸ 2016a: 62.

¹⁰⁹ Van Dalen 2007.

¹¹⁰ Iwata 1985: 24-26.

¹¹¹ Horkheimer 1973: 84-85M; Bardolph 2017: 139. Representaciones escultóricas de mazorcas de maíz y vainas de frijol han sido reportadas en las colecciones de cerámica recuperadas en Lauri (Hodnett 1978: 8, 13, 33, moldes N°128 y 129).

¹¹² Friedberg 1958: 406, 417, 420-423, 425-430; 1959: 410-411, 422-424.

Las Tierras del Sol en el valle de Chancay

Al igual que en el caso anterior, la documentación colonial consultada no precisa en qué lugar del valle de Chancay se localizaban las tierras destinadas por los incas para el culto solar; sin embargo, ciertas evidencias toponímicas e históricas, estas últimas relacionadas a las primeras repariciones de tierras realizadas en el valle en tiempos coloniales tempranos, permiten realizar algunas inferencias al respecto. Iniciaremos este acápite revisando el destino que tuvieron las tierras del Sol incaicas en otras regiones del antiguo Tahuantinsuyu una vez producida la conquista hispana.

En su estudio «Los derechos a las tierras del Inca y del Sol durante la formación del sistema colonial», Carlos Sempat Assadourian ha señalado que tan tempranamente como en 1534, la Corona Española comenzó a expresar su interés por destinar al mantenimiento de la Iglesia Católica los recursos que en tiempos prehispánicos se empleaban para sustentar los cultos de las poblaciones indígenas de sus colonias americanas. Así, en una provisión real despachada a Nueva España aquel año, se solicitaba recabar información sobre «las tierras que los indios tenían adjudicadas a los templos vanos suyos y papas... y quien las posee agora y con qué título y si convendrá dar parte de los frutos de que se cogiere en las dichas tierras, así para las fabricas como para sustentación del clero».¹¹³

En el área andina, la documentación más temprana referente a esta temática que ha llegado hasta nosotros son las *Instrucciones* remitidas por el rey de España al gobernador Cristóbal Vaca de Castro desde Madrid el 15 de junio de 1540; en ellas se indica:

[...] os ynformareis que tierras y heredades ay en la dicha provincia que los naturales della tuviesen ofrescidas y aplicadas a las cassas del Sol o para otros ritos o sacrificios de su gentilidad... y en que parte de la dicha provincia estan y si sera bien que se apliquen para las yglesias y monesterios questa dicha provincia tuviere [...].¹¹⁴

¹¹³ Citado en Assadourian 1994: 102-103.

¹¹⁴ Instrucciones a Cristóbal Vaca de Castro (1540), AGI, Indiferente, 415, L. 2: fols. 376r-376v [81r-81v].

Además de la Iglesia, en otras ocasiones las denominadas tierras del Sol incaicas podían ser adquiridas por representantes de la Corona, por los vecinos españoles residentes en las ciudades fundadas en sus cercanías, o ser recuperadas por las poblaciones indígenas locales para emplearlas como tierras de la comunidad;¹¹⁵ esto último conllevaba entablar largos litigios con los nuevos propietarios a quienes las autoridades coloniales se las habían asignado, tal como ocurrió a mediados del siglo XVI en el Cuzco entre el *curaca* principal de Ollantaytambo, Don Francisco Mayontopa, y el Monasterio de Santa Clara.¹¹⁶

Con respecto al caso que venimos estudiando, resulta pertinente resaltar el privilegiado acceso que durante las primeras décadas de la Colonia tuvo la Orden de los Predicadores o Dominica a las casas (templos) y tierras dedicadas en tiempos incaicos al culto solar. Es ampliamente conocido que, gracias a una concesión realizada por el marqués Francisco Pizarro, en noviembre de 1538 el dominico fray Juan de Olías fundó en el Cuzco el primer convento de su orden en territorio andino, específicamente en el antiguo Templo del Sol (Coricancha) inca.¹¹⁷ Dos años más tarde, en 1540, fray Tomás de San Martín fundaría el convento dominico del valle de Chíncha,¹¹⁸ en un lugar donde «se asegura hubo un templo del Sol».¹¹⁹

En este contexto, resulta muy significativo que el 10 de octubre de 1539, Francisco Pizarro concediera a los frailes dominicos una estancia ubicada en las cercanías del pueblo de Aucallama, en el valle de Chancay, la cual se extendía desde el área donde posteriormente se fundaría

¹¹⁵ Zuloaga 2012: 132.

¹¹⁶ Kosiba 2015: 191-193.

¹¹⁷ Cieza 1995 [1553]: 315-316; Contreras y Valverde 1983 [1649]: 173. Como fuera sugerido por Jeanette Sherbondy (1987: 151), además del Coricancha, en aquella oportunidad los dominicos recibieron tierras dedicadas al culto solar próximas al templo; así lo confirma el cronista fray Reginaldo de Lizárraga, miembro de esta orden, cuando señala: «La huerta de nuestra casa [en el Cuzco] era la Huerta del Sol, y la tierra della dicen fue traída en hombros de indios del valle de Chíncha, por muy buena» (Lizárraga 2002 [ca. 1607]: 170).

¹¹⁸ Millé 1964: 89.

¹¹⁹ Rivero y Tschudi 1851: 292, nota 1; cfr. Córdova y Urrutia 1877 [1840]: 239.

la hacienda Santa Catalina Mártir de Palpa hasta Lumbrá.¹²⁰ Esta última entrega adquiere mayor notoriedad cuando nos detenemos a analizar el topónimo Palpa.

El término *palpa*, también registrado como *pallpa* o *phallpha*, proviene de la lengua aimara, aparece en el vocabulario colonial del jesuita Ludovico Bertonio como raíz a partir de la cual se estructuran algunas voces vinculadas al sol poniente:¹²¹

<i>Pallpalli</i>	‘A puesta de sol’
<i>Inti pallpallinqui</i>	‘Estar por ponerse el sol’
<i>Phallphalli</i>	‘Puesta del sol’
<i>Phalphallina puritha</i>	‘Llegar a esta hora [de la puesta del sol]’

El hecho de que Bertonio incluya en su vocabulario la entrada *Pallpallitha* con el significado de «cantar sembrando las papas»,¹²² sugiere que el culto al sol poniente tenía un significado especial dentro de los rituales de siembra de las sociedades andinas prehispánicas. Este vínculo también podría extenderse a los rituales de cosecha de maíz, pues según lo relata el padre Bernabé Cobo, refiriéndose a los adoratorios del Cuzco, en el venerado cerro Mantocalla, donde existía un templo solar (Chuquimarca) y «decían que bajaba a dormir el Sol muchas veces» —esta última una posible alusión a la puesta del astro—,¹²³ solían quemarse ofrendas constituidas por haces de leña labrada «al tiempo de desgranar el maíz».¹²⁴

En todo caso, resulta particularmente revelador que los nombres de algunas tierras incaicas dedicadas al culto solar presenten la raíz *pallpa*. Es ampliamente conocido el caso del templo del Sol de Vitcos o Rosaspata, en Vilcabamba, identificado desde tiempos coloniales con el nombre de Chuquipallpa, también registrado como Choquepalta.¹²⁵ Este santuario

¹²⁰ Torres Saldamando *et al.* 1900: 440; Vargas Ugarte 1953: 205; Keith 1968: 14; Ipinze 2005: 121.

¹²¹ 2006 [1612]: 361, 630.

¹²² *Ib.*: 630.

¹²³ Bauer y Dearborn 1998: 107.

¹²⁴ Cobo 1956-1964 [1653], II: 176.

¹²⁵ Cosío 1913: 15, 18; Kaupp y Fernández 2010: 136-140.

cuenta con una gran roca de granito blanco tallada, conocida como Yurac Rumi o Ñusta Ispana, que habría sido empleada como observatorio astronómico desde el que se avistaba la salida y puesta solar,¹²⁶ y que, de acuerdo al testimonio del agustino Antonio de la Calancha que a continuación citamos, constituía un oráculo: «[...] este es el Idolo que dejamos dicho [decía que era el Sol], que en el parage de Chuquipalpa junto a Vitcos, estava en la casa i templo del Sol, Demonio que dava respuestas en una piedra o peña blanca».¹²⁷

Mencionaremos, asimismo, las tierras de cultivo de Pallpanccay, ubicadas en la comunidad de Sucusu Auccaille, en el distrito cuzqueño de San Jerónimo. De acuerdo a las investigaciones documentales realizadas por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama, en esta localidad, situada junto al manantial Pallpanccay puquio que era venerado como huaca, existía «tierra de andenes... que fueron del Sol».¹²⁸

La información hasta aquí presentada nos lleva a proponer que las Tierras del Sol cultivadas en el valle de Chancay posiblemente se localizaban dentro de la jurisdicción de lo que posteriormente sería la hacienda dominica de Palpa, más precisamente en el área conocida antiguamente como Palpa Viejo.¹²⁹

En esta zona, el sitio arqueológico con ocupación inca más importante es Piquillo Chico, identificado como un gran centro administrativo-ceremonial,¹³⁰ que cuenta con un área construida de aproximadamente cuarenta hectáreas emplazadas en una gran terraza localizada entre los cerros Pisquillo.¹³¹ En líneas generales, se ha planteado una subdivisión del sitio en tres sectores funcionalmente diferenciados: un sector funerario localizado al sureste, otro residencial-administrativo ubicado al noreste y, finalmente, un sector ceremonial que corresponde a la parte central del asentamiento. En este último, destaca la presencia de edificios de planta

¹²⁶ Kaupp y Fernández 2010: 137-138.

¹²⁷ Calancha 1638: 807.

¹²⁸ Escalante y Valderrama 2020: 168, 170.

¹²⁹ Gamio 1924.

¹³⁰ Krzanowski 1991b: 39.

¹³¹ Alvino 2013: 158.

rectangular delimitados por grandes muros perimétricos, conectados por calles y articulados a plazas distribuidas en dos «barrios» (Norte y Sur); al interior de dieciséis de estos recintos, construidos principalmente con adobes de barro durante el período Intermedio Tardío y ocupados posiblemente aún en tiempos incaicos, se ubican edificios troncocónicos con patio de ingreso y una estrecha rampa frontal (frecuentemente denominados «pirámides con rampa») que llegan a medir hasta ocho metros de altura.¹³²

Como ya lo hemos señalado al registrar los antecedentes de la ocupación inca en el valle de Chancay, en Pisquillo Chico la presencia imperial se hace manifiesta por el frecuente hallazgo de cerámica vinculada al estilo Inca,¹³³ y en ciertas remodelaciones arquitectónicas, que incluyeron la superposición de tapias sobre el adobe, la construcción con tapias de una gran sala rectangular techada (imprecisamente denominada *kallanka*) sobre un montículo con rampa más antiguo, además de la construcción de estructuras de tapial en las laderas de los cerros aledaños al sitio.¹³⁴

La gran fertilidad de las tierras chancayanas de Pisquillo y Palpa, donde se cultivaba principalmente maíz y frijoles, fue resaltada en un memorial redactado en 1653 al señalarse que allí se localizaban «las mejores haciendas y más grandiosas que hay en todo este arzobispado [de Lima]»,¹³⁵

Hemos indicado que la estancia entregada en 1539 a los dominicos en Chancay incluía las tierras de Palpa extendiéndose hasta Lumbra, localidad en la que existe un importante asentamiento arqueológico ocupado desde el período Intermedio Tardío hasta la Colonia. Al instalarse en el sitio, durante el período Horizonte Tardío, los incas cercaron una plataforma con rampa central preexistente y sus recintos próximos con un gran muro perimétrico de tapial, configurando un «gran cuadrilátero»; construyeron con tapias, asimismo, dos *canchas* y por lo menos

¹³² Krzanowski 1991b: 39, 42; Guzmán 2011: 108; Alvino 2013: 160; Van Dalen 2014: 55, figs. 2-6.

¹³³ Ver también Van Dalen y Castillo 2004: 11.

¹³⁴ Guzmán 2011: 155 y Van Dalen 2014: 55.

¹³⁵ Citado en Mazín 2017: 266-267.

una plataforma ceremonial *ushnu*.¹³⁶ En las cercanías de esta última, se ha reportado el hallazgo de dos *quipus*,¹³⁷ que han sido vinculados a posibles actividades de recolección de tributos por parte del Estado inca en el sitio,¹³⁸ además de algunos contextos funerarios pertenecientes a agricultores que incluyeron fragmentos de cerámica estilo Chancay-Inca o Inca Local y restos de maíz (*Zea mays*).¹³⁹

Mención aparte merece la infraestructura hidráulica y agrícola acondicionada en Lumbrá por la sociedad chancay y reutilizada por los incas, quizás con algunas innovaciones aún no identificadas; estas instalaciones incluyen huertas delimitadas por muros de limo, terrazas escalonadas, andenes de cultivo, un canal matriz que se ramifica en varias acequias, un tanque o reservorio, diques, una represa y un muro de protección.¹⁴⁰ Junto al maíz, en el sitio se ha registrado el hallazgo de restos botánicos correspondientes a coca (*Erythroxylum coca*), mate (*Lagenaria siceraria*), zapallo (*Cucurbita maxima*), paca (*Inga feuillei*), maní (*Arachis hypogaea*), ají (*Capsicum sp.*); frijol (*Phaseolus vulgaris*), habas (*Phaseolus sp.*), lúcuma (*Pouteria lucuma*), algodón (*Gossypium barbadense*), palta (*Persea americana*), camote (*Ipomoea batatas*), totora (*Typha domincensis*), entre otros cultivos y árboles frutales.¹⁴¹

EL VALLE DE FORTALEZA

Antecedentes

Las primeras referencias sobre la ocupación inca del valle bajo de Fortaleza proceden de cronistas de los siglos XVI y XVII como Cieza de León y el Inca Garcilaso de la Vega, quienes al relatar la dominación del reino

¹³⁶ Van Dalen 2011: 84-85; 2017: 73.

¹³⁷ Van Dalen y Grados 2014.

¹³⁸ Van Dalen 2016b: 374.

¹³⁹ Van Dalen 2017: 78, 82-83. En Lumbrá, se han encontrado representaciones escultóricas de maíz aplicadas en cerámica de estilo Chancay-Inca o Inca Local (Van Dalen 2016b: 257, fig. 131).

¹⁴⁰ Buse 1962: 215; Horkheimer 1973: 146-147; Engel 1987: 152-153, fig. VA-1; Krzanowski 1991b: 49; Van Dalen 2014: 45-46.

¹⁴¹ Van Dalen 2016b: 239, 266-306, 338.



Figura 2. Mapa de ubicación de las tierras del Sol, el Inca y el mayordomo Yaucaguallan en el valle de Chancay (elaborado por Fiorella Rojas Respaldiza).

Chimú por las tropas incaicas, dirigidas por el Inca Tupa Yupanqui en opinión del primero y por el Inca Pachacuti en la versión del segundo, coinciden en atribuirles la construcción de la denominada Fortaleza de Paramonga que dio nombre al valle «en memoria y trofeo de la victoria».¹⁴²

A partir de esta información temprana, algunos viajeros e investigadores del siglo XIX se inclinaron por reconocer el origen inca de esta monumental construcción;¹⁴³ otros, en cambio, no dudaron en identificarla como una fortaleza o puesto militar chimú que resguardaba la frontera meridional de este reino de la costa norte,¹⁴⁴ el hallazgo por

¹⁴² Cieza de León 1996 [1553]: 170; Inca Garcilaso de la Vega 2005 [1609], I: 404.

¹⁴³ Véase Córdova y Urrutia 1877 [1840]: 178; Raimondi 1899-1900 [1859]: 145; Middendorf 1973 [1894]: 199, 203.

¹⁴⁴ Véase Squier 1877: 102; Wiener 1993 [1880]: 81-87.

aquella época de algunas piezas completas de cerámica estilo Chimú en el sitio parecía confirmar esta interpretación.¹⁴⁵ Finalmente, un tercer grupo de estudiosos identificó esta obra arquitectónica como una construcción chimú reocupada y remodelada por los incas, quienes habrían dejado huellas de su presencia en los niveles superiores del monumento, incluyendo frescos policromos en sus paredes. Entre estos últimos podemos citar al ingeniero francés Paul Frederic Chalon, quien en 1884 escribió:

Nuestra opinión es que la Fortaleza [de Paramonga] ha sido edificada parte por los Chimus, parte por los Incas; creemos que los Chimus construyeron el castillo y los Incas los muros de circunvalación...

... Pachacutec deseando utilizar la fortaleza de Paramonga, completó el castillo y aumentó su resistencia levantando los muros en espiral que lo rodean. También hizo componer las estancias de la plataforma y colocar en los paramentos aquellas pinturas que, a juzgarse por los pocos vestigios conservados, fueron en su clase una de las más hermosas obras del antiguo Perú.¹⁴⁶

Esta propuesta fue compartida por varios investigadores durante la primera mitad del siglo pasado,¹⁴⁷ destacando entre ellos el general Louis Langlois (1938), quien realizó trabajos de excavación en el sitio Cerro de La Horca, localizado en las proximidades de la Fortaleza de Paramonga. Langlois reportó el hallazgo de un ídolo antropomorfo tallado en madera, posiblemente de algarrobo, en Cerro de La Horca; asimismo, resaltó la existencia de pinturas murales y de un friso conformado por escaques de colores blanco y rojo, acompañados de las representaciones figurativas de serpientes y otros animales, en la «fortaleza».¹⁴⁸

En las décadas siguientes, el sitio arqueológico de Paramonga concitaría esporádicamente la atención de algunos andinistas. Durante los años 1958 y 1959, Duccio Bonavia y Ernesto Tabío visitaron el monumento y confirmaron la presencia de cerámica estilo Inca Imperial asociada a su

¹⁴⁵ Wiener 1993 [1880]: 640, 668.

¹⁴⁶ Chalon 1884: 70-71.

¹⁴⁷ Véase Villar Córdova 1982 [1935]: 250-252; Tello 1937: 15; Giesecke 1939: 116.

¹⁴⁸ Langlois 1938: 13-14, 22, fig. 10.

arquitectura;¹⁴⁹ a partir de las evidencias registradas, el primero de estos investigadores señalaría:

Paramonga, aunque se ha dicho que es Chimú... es en realidad fundamentalmente incaica y no sabemos a ciencia cierta si fue templo o fortaleza o ambas cosas como sostenía Tello. De todos modos fue un lugar de control del incario, aunque en las últimas épocas debió ser abandonada, pues al decir de los cronistas al producirse la conquista ya el sitio estaba deshabitado.¹⁵⁰

Bonvia y Tabío reconocieron, asimismo, la existencia de «un camino inca de carácter secundario, que enlazaba con el camino de la costa (a la altura de Paramonga) con el de los valles interandinos»;¹⁵¹ se trataba de la vía empleada en 1533 por Hernando Pizarro para desplazarse desde Cajamarca hacia Pachacamac. De acuerdo a Tabío, se encontraba conformado por un terraplén construido con piedras sin trabajar de medianas y pequeñas dimensiones, y su ancho oscilaba entre los metro y medio y dos metros. Esta vía transversal, que recorre la margen derecha del río Fortaleza, efectivamente articulaba el Camino de los Llanos con el Camino Longitudinal de la Sierra o, propiamente, el Qhapaq Ñan inca, permitiendo ascender hacia la Cordillera Negra y a Catac.¹⁵²

En 1960, Jorge Zegarra Galdós llevó a cabo trabajos de limpieza y restauración en la Fortaleza de Paramonga, practicando también excavaciones en algunos otros sitios del valle,¹⁵³ uno de ellos fue el cementerio prehispánico de Tunán, en donde junto a Francisco Iriarte Brenner recuperaron cerámica de estilo Pativilca producida durante la fase 3 del período Horizonte Medio (800 – 850 d.C.) y el período Intermedio Tardío (1000 – 1450 d.C.).¹⁵⁴

Habrían de pasar casi cincuenta años para que, entre los años 2005 y 2007, en el marco del Proyecto Arqueológico Norte Chico, dirigido por Jonathan Hass, Winifred Creamer y Álvaro Ruiz, Manuel Perales

¹⁴⁹ Bonavia 1974: 141; 1985: 172.

¹⁵⁰ Bonavia 1972: 81.

¹⁵¹ Tabío 1965: 174.

¹⁵² Programa Qhapaq Ñan 2005: 96.

¹⁵³ Ramón 2019: 95.

¹⁵⁴ Albarrán 2007: 266.

Munguía realizara una prospección sistemática del valle bajo del río Fortaleza. Un exhaustivo estudio sobre los sitios con ocupación inca localizados en esta parte del valle, elaborado a partir de este reconocimiento de campo, ha sido publicado recientemente.¹⁵⁵

Perales reporta la existencia de ciento trece sitios vinculados a la ocupación inca de la región que, en el marco de su estudio, distribuye en cinco conjuntos. El primer conjunto, constituido por once sitios, cuenta con «estructuras arquitectónicas sobreelevadas que suelen tener aspecto piramidal trunco debido a la superposición de plataformas», estas presentan recintos construidos con adobes o tapial y se concentran en dos sectores: Cerro de La Horca-El Porvenir, en la margen derecha del valle (incluyendo los sitios Cerro de La Horca y la denominada Fortaleza de Paramonga); y Paramonga-Cerro Lampay, en la margen izquierda (incluyendo los sitios de Boca del Río y Quebrada La Carbonera).¹⁵⁶

El segundo conjunto, integrado por veinte sitios, consiste de agrupamientos de estructuras rectangulares con trazado reticular, construidas igualmente con adobe y tapial, visibles desde el sector de La Empedrada hasta Huáncar-Mandahuas, en la margen derecha del río Fortaleza, y desde el sector de Cerro Blanco hasta Shaura-Manás, en la margen izquierda. Dentro de este conjunto, puede distinguirse la existencia de restos de plataformas, terrazas y algunas construcciones funerarias saqueadas.¹⁵⁷

El tercer conjunto se encuentra conformado por treinta y ocho sitios caracterizados por presentar una gran concentración de estructuras de planta irregular (recintos aglomerados) construidas con piedras asentadas con mortero de barro; estos se distribuyen entre los sectores de Carrizal-El Huaco y Cerro Baúl-Cerro Huaquish, en la margen derecha, y entre los sectores Huaricanga-Monte Grande y San Marcos-Chasquitambo en la margen izquierda.

El cuarto conjunto consta de treinta y cuatro sitios que exhiben concentraciones de terrazas artificiales provistas de muros de contención levantados con piedras, en ocasiones asentadas con mortero de barro,

¹⁵⁵ Perales 2022.

¹⁵⁶ *Ib.*: 52-53.

¹⁵⁷ *Ib.*: 53.

sobre las cuales se construyeron algunas estructuras del mismo material; este tipo de terrazas tienen un amplio rango de distribución, que incluye los sectores Cerro de La Horca-El Porvenir y Cerro Baúl-Cerro Huaquish en la margen derecha, y Tunán-Naranjal y San Marcos-Chasquitambo en la margen izquierda. Asociados a estas construcciones, se han reportado restos de caminos prehispánicos, tal como ocurre en el sector San Marcos-Chasquitambo.

Finalmente, el quinto conjunto se ve integrado por siete sitios que presentan contextos funerarios saqueados; estos se concentran en los sectores Cerro de La Horca-El Porvenir y La Empedrada, en la margen derecha del valle, y Carrizal-El Huaco y Cerro Blanco en la margen izquierda. Adicionalmente, en los sectores Cerro Blanco y San Marcos-Chasquitambo, se registraron tres sitios que presentaron material precolonial tardío en superficie sin mayores asociaciones arqueológicas, por lo que podría tratarse de campamentos.¹⁵⁸

Es oportuno resaltar, como lo señala Perales,¹⁵⁹ que, a excepción de algunas construcciones localizadas en la plataforma superior de la denominada Fortaleza de Paramonga, en ninguno de estos sitios se observaron restos de arquitectura típicamente inca. Las evidencias imperiales en el valle se limitan, básicamente, a restos de cerámica con clara filiación incaica encontrados principalmente en asociación a las plataformas del primer conjunto en los sectores Cerro de La Horca-El Porvenir y Paramonga-Cerro Lampay, así como a los recintos aglomerados del tercer conjunto y a las terrazas artificiales con estructuras del cuarto conjunto en los sectores Cerro Baúl-Cerro Huaquish y San Marcos-Chasquitambo.¹⁶⁰

Además de esta cerámica vinculada al estilo Inca, hallada asimismo en los conjuntos segundo y quinto, aunque en menor cantidad, en algunos sitios prospectados en el sector inferior del valle también se recuperó alfarería con posible filiación chimú.¹⁶¹

¹⁵⁸ *Ib.*: 55, tabla 2

¹⁵⁹ *Ib.*: 55, 60.

¹⁶⁰ *Ib.*: 55.

¹⁶¹ *Ib.*: 61.

Los últimos trabajos arqueológicos efectuados hasta el momento en el valle bajo de Fortaleza, que permitieron recuperar evidencias correspondientes a los períodos prehispánicos tardíos, fueron llevados a cabo en el marco del Proyecto de rescate arqueológico parcial en Cerro La Horca, realizado el año 2015 bajo la dirección de Luis Valle Álvarez. Durante el desarrollo de este proyecto, se excavaron cuatrocientos cuarenta y dos contextos funerarios, algunos de ellos asociados a espacios arquitectónicos reducidos construidos con adobes e integrados por celdas, patios y corredores.¹⁶²

Los estilos alfareros y otros materiales registrados en estos contextos funerarios muestran que el sitio Cerro de La Horca fue ocupado desde fines del período Horizonte Medio (estilos Pativilca, Huaura, Santa y Teatino) hasta probablemente el período colonial,¹⁶³ reportándose también el hallazgo de cerámica perteneciente a varios estilos del período Intermedio Tardío (estilos Casma, Lambayeque, Chimú, Chancay, Chimú-Lambayeque y Chimú-Pativilca), así como de tejidos chimú y chancay.¹⁶⁴ Resulta, sin embargo, llamativa la casi total ausencia de evidencias arqueológicas atribuibles al período Horizonte Tardío (1450 – 1532 d.C.), es decir a la ocupación inca del valle, que se limitan únicamente a una camiseta o *uncu* de estilo Inca Provincial.¹⁶⁵

A partir de estos hallazgos y las evidencias arquitectónicas existentes en el sitio, Valle y sus colegas han interpretado que las construcciones más tardías de Cerro de La Horca habrían sido levantadas por miembros de la sociedad chimú,¹⁶⁶ precisando además que:

Pese a lo descrito y señalado por los cronistas, en especial Garcilaso de la Vega, acerca de una marcada presencia y reorganización inca en este valle, posterior a la conquista y expulsión de los chimú, siendo el sitio de la Fortaleza de Paramonga, presumiblemente, construido tras dicho acontecimiento, en *Cerro La Horca* no se han registrado entierros ni evidencias incas propiamente dichas en el sector excavado.¹⁶⁷

¹⁶² Valle *et al.* 2019: 32.

¹⁶³ *Ib.*: 53.

¹⁶⁴ Soto y Rodríguez 2019: 97, 120; Fernández y Valle 2020: 115.

¹⁶⁵ Fernández y Valle 2020: 117.

¹⁶⁶ Valle *et al.* 2019: 8, 57

¹⁶⁷ *Ib.*: 53.

En lo que respecta a las evidencias botánicas encontradas, en Cerro de La Horca se han recuperado restos de cinco plantas alimenticias cultivadas: maíz (*Zea mays*), maní (*Arachis hypogaea*), palta (*Persea americana*), lúcuma (*Pouteria lúcuma*) y paca (*Inga feuilleei*), las hojas de esta última eran empleadas también como relleno de los fardos funerarios; tres plantas cultivadas de uso artesanal: mate (*Lagenaria siceraria*), algodón (*Gossypium barbadense*) y totora (*Schoenoplectus californicus*), además de varias otras especies silvestres, entre las que destaca el sapote (*Capparis sp.*), de cuya madera se elaboraban herramientas agrícolas.¹⁶⁸

Registro documental

En el Archivo General de la Nación encontramos un documento redactado el 18 de enero de 1577 referente a un «pleito» por cien fanegadas (aproximadamente 64,60 hectáreas) de tierras localizadas en el valle de Paramonga. El litigio fue entablado por Miguel Otunga, indio principal de una *pachaca* del pueblo de La Barranca, contra Alonso Gómez, tesoroero de la Santa Iglesia.¹⁶⁹ En este documento se consigna el siguiente testimonio sobre unas «tierras del Linga» cultivadas en tiempos antiguos en la rinconada de Guata:

Este testigo sabe y ha visto las dichas tierras las cuales están mas de dos leguas y media del pueblo de La Barranca de la otra banda del rrio metidas en la rrinconada de Guata, rribera del rrio de Paramonga[...] **las tierras conthenydas en la pregunta son de antiguamente del Linga porque asy lo a oydo dezir a españoles e yndios comarcanos y antiguos** y no tienen nescesidad dellas por no poderlas sembrar ni averlas menester y asy parece ser tierras del Linga por aver muchos años que no se siembran por estar hecho exidos y chilcales [...].¹⁷⁰

Además de estas tierras del Inca, en un expediente conservado en la Biblioteca Nacional de Lima, que reúne sesenta y ocho folios con

¹⁶⁸ *Ib.*: 32, 53; Vásquez y Rosales 2019: 65.

¹⁶⁹ Miguel Otunga, indio principal de una pachaca del pueblo de La Barranca [...] (1577), AGN, Archivo colonial, signatura N_1_CYH1_28,62_90-92v.

¹⁷⁰ *Ib.*: fol. 1v [90v]; resaltado nuestro.

información escrita y trasladada desde otros documentos entre los años 1559 y 1583, se registran noticias sobre unas tierras del Sol localizadas en las proximidades de la denominada Fortaleza de Paramonga, monumento que, de acuerdo a esta documentación, correspondería en realidad a un templo solar inca.¹⁷¹ Si bien la transcripción de estos documentos fue publicada hace casi medio siglo por Waldemar Espinoza Soriano,¹⁷² ha pasado casi desapercibida entre los investigadores andinistas.

Transcribiremos a continuación algunos de los párrafos más informativos de este expediente.

[...] yo Juan de Grajales med[roto: i las] tierras en la caveça del valle de Parmonguilla por titulo y merced mas antigua de los que por aqui an parecido y an presentado ante mi fecha por el Marques de Cañete a Francisco de Cardenas de quarenta fanegadas de tierras [aproximadamente 25,84 hectáreas]... que es de largo dozientas y ochenta y ocho baras y de ancho ciento y quarenta e quatro [,] alindan la dichas tierras por la parte de arriba con un açequia que viene al molino de doña Ana de Ayala y de alli derecho a la Mar con tierras de Pativilca que son de la dicha doña Ana de Ayala y por la parte de la sierra con una çequia que ba del dicho molino azia Parmonguilla hasta llegar a la Caldera tierras del liçenciado [Álvaro de] Torres [,] la qual posesion posehe Mari Jimenez muger que fue de Juan Marquez difunto [...] (BNP 1582: fol. 14r).

Don Hernando de Mendoza Marquez de Cañete... por quanto a pedimento de Francisco de Cardenas di una mi provision para el padre Xptoal de Montalvo clerigo presbitero que informase y supiese cuyas [sic: cuales] han sido y son las tierras que estan en el valle de Parmonguilla linde con tierras que provey a Alonso Piçarro de la Rua e si de proveerse venia perjuicio a vecinos e de otras cosas e con su parecer me la enviase para que se proveyese lo que conviniere.

E agora se presento ante mi un parecer del dicho Xptoal de Montalvo clerigo presbitero e me fue pedido y suplicado que atento a el hiciese merced en

¹⁷¹ Juan Baptista Ponce contra los menores hijos de Juan Marquez [...] (1582), BNP, Fondo Colección General, Manuscritos, signatura A328. En la misma Biblioteca Nacional existe una fotocopia de otra versión de estos documentos, aparentemente los originales, que se conservan en el Archivo General de Indias, en Sevilla (Documentos sobre litigios [...]) (1559), BNP, Fondo Colección General, Manuscritos, signatura A639).

¹⁷² 1974: 13-19.

las dichas tierras de cinquenta fanegadas de tierras e por mi [fue] visto el dicho parecer el thenor del qual es el que se sigue:

Muy eçelente señor yo he visto las tierras de Parmonguilla por mandado de su excelencia muchas veces e me he ynformado de los caçiques naturales del dicho valle e de otros comarcanos e como es dicho que **esas tierras estan bacas muchos años y los yndios que las solian poblar e cultivar heran mitmas puestos por el Inga [para] el servicio de la Casa del Sol y Mamaconas que alli estavan** y todos los dichos yndios se an muerto y buelto a sus naturales y a esta causa puede Vuestra Excelencia hazer merced de las que el dicho Francisco de Cardenas pide porque no siento haver perjuicio alguno. [Firma] Xptoval de Montalvo (BNP 1582: fols. 37r-37v; resaltado nuestro).

[...] unas tierras que son el valle que lindan por la parte de azia la sierra con tierras de Alonso Piçarro de la Rrua y van por la barranca del rrio de Parmonguilla abaxo corriendo hazia la Mar e hazia unos paredones questan en el dicho valle derribados de tiempo antiguo y por el lado de avajo hazia la Mar tierras baldias del dicho valle e por la parte de hazia el rrio de la barranca con tierras baldias del dicho valle [...].¹⁷³

Las Tierras del Inca en el valle de Fortaleza

Según aparece registrado en la documentación consultada, las Tierras del Inca cultivadas en este valle se localizaban en la Rinconada de Guata. En la carta nacional de Barranca,¹⁷⁴ podemos observar la ubicación del cerro Huata en el valle medio de Fortaleza, en la zona donde confluye la quebrada de Julquillas con el río Fortaleza, próxima a los poblados de San Juan de Tunán y Pacayal.

A partir de información incluida en otro documento colonial, citado por el historiador Oswaldo Holguín,¹⁷⁵ sabemos que las tierras de Guata tenían como lindero un cerro alto «que tiene unas cercas a manera de fortaleza de tiempo antiguo y a donde viene a salir el camino que va de Laupaca a Totopon», además de la barranca del río de Paramonga (Fortaleza) y un cerro ubicado junto a un «jagüey» o pozo de agua.

¹⁷³ Juan Baptista Ponce contra los menores hijos de Juan Marquez [...] (1582), BNP, Fondo Colección General, Manuscritos, signatura A328: fol. 40r.

¹⁷⁴ IGN 1999 [1990].

¹⁷⁵ 2002: 190.

Si bien se ha escrito que en tiempos coloniales los ayllus de Huata y Tumán (actual Tunán), junto con los de Lampay y Parmunca, pertenecían a un curacazgo costeño con sede en Paramonga,¹⁷⁶ en el Archivo General de la Nación se conservan documentos escritos en los años 1631 y 1732, en los que el «valle de Guata», con sus tierras y chacras de San Juan de Tunán, Pacayal Grande y Pacayal Chico, figura como propiedad de los pobladores del repartimiento de Ocros, en la provincia serrana de Cajatambo.¹⁷⁷ Como lo evidencia el documento de 1577 citado en el acápite anterior, las tierras de Huata se vieron envueltas tempranamente en disputas por su posesión, quizás debido a la fertilidad de sus suelos y a su ubicación en una zona de transición hacia la sierra; respecto a la calidad de sus chacras, José María Córdova y Urrutia señalaba a mediados del siglo XIX: «[Las] pequeñas tierras nombradas Guata de feracidad extraordinaria, que aprovechando el terreno un solo riego produce cuanto se siembra».¹⁷⁸

En lo concerniente a las evidencias arqueológicas halladas en esta parte del valle, si bien Perales ha señalado la existencia de terrazas artificiales con estructuras que habrían sido construidas en tiempos incaicos en el sector comprendido entre Tunán y Naranjal,¹⁷⁹ los restos arqueológicos más significativos reportados en esta área corresponden a plataformas aterrazadas con patio-plataforma antepuesto y patio cuadrangular hundido (sitio Tunán) pertenecientes al período Formativo Temprano (1700 a 1200 a.C.),¹⁸⁰ parcialmente equivalente al Período Inicial definido por Rowe y sus discípulos, y a cerámica de estilo Pativilca producida desde el período Horizonte Medio 3, procedente de contextos funerarios hallados en Tunán.¹⁸¹

¹⁷⁶ Ipinze 2005: 41.

¹⁷⁷ Urteaga y Angulo 1928: 69; 1929: 216.

¹⁷⁸ Córdova y Urrutia 1877 [1840]: 178.

¹⁷⁹ Perales 2022: 54.

¹⁸⁰ Vega-Centeno *et al.* 1998: 223, 230.

¹⁸¹ Albarrán 2007: 266.

Las Tierras del Sol en el valle de Fortaleza

En lo que concierne a la ubicación de las tierras del Sol cultivadas para sustentar a los especialistas religiosos residentes en la Casa del Sol (templo solar) y en la de las *mamaconas* (*acllabuasi*) de Paramonga, la documentación de la segunda mitad del siglo XVI consultada no ofrece mayores detalles. Sin embargo, con mucho acierto a nuestro entender, Waldemar Espinoza (1974) ha identificado el aludido templo con la denominada Fortaleza de Paramonga; si este fue el caso, es posible que las chacras del Sol se hubieran localizado en las proximidades de este monumento.

Al respecto, algunos investigadores han señalado la contigüidad o proximidad espacial que existía entre los templos del Sol incaicos y las tierras dedicadas a este culto estatal;¹⁸² conocemos varios casos tanto en el área nuclear del Tahuantinsuyu como en territorios provinciales en los que ocurre esta situación. Uno de ellos lo constituye la imprecisamente denominada Fortaleza de Sacsayhuaman, que correspondería en realidad al gran templo o Casa del Sol de la parcialidad de Hanan Cuzco;¹⁸³ al norte de este conjunto arqueológico, de acuerdo a la información consignada en algunos litigios de tierras coloniales, se habrían localizado unas tierras del Sol que según se puede inferir a partir de las evidencias aún visibles, incluían andenes agrícolas, canales de irrigación y rocas trabajadas.¹⁸⁴

Fuera del Cuzco, en el valle costeño de Cañete, Eugenio Larrabure y Unanue registró la existencia de un templo del Sol y posiblemente un *acllabuasi* en el área ocupada por el complejo arqueológico de Vilcahuasi (también conocido como Huacones), cuyo nombre aimara-quechua significa precisamente ‘Casa del Sol’.¹⁸⁵ De acuerdo a un testimonio expedido en 1559, en el marco de la adjudicación de unos terrenos al alcalde ordinario don Diego de Mesa por parte de don Gerónimo de Zurbano, en las proximidades de este templo habría existido una «Chacra

¹⁸² Véase Cunow 1933 [1898]: 97; Maldonado 1956: 181; Varallanos 1959: 87; Suárez de Castro 1965: 58; Sherbondy 1987: 151; MacCormack 1991: 170.

¹⁸³ Mar y Beltrán-Caballero 2014: 9, 33.

¹⁸⁴ Beltrán-Caballero 2018: 931.

¹⁸⁵ Larrabure y Unanue 1935 [1893]: 306, 314-315.

del Sol», conformada por veinte fanegadas de tierras [aproximadamente 12,92 hectáreas].¹⁸⁶

Algo más al norte, en el Santuario de Pachacamac, encontramos el área de cultivos denominada por Max Uhle «Inti chajra», próxima al Templo del Sol y aún más al *acllahuasi* del sector Mamacona.¹⁸⁷ Según es descrito en un testimonio de las primeras décadas del siglo XVII, en las tierras cercanas al templo

[...] en los [andenes] mas bajos, adonde podía subir el agua del río, que passa por medio deste valle [de Pachacama] sembravan muchas legumbres, y mayz, y frisoles, y mani, y otras cosas: y avia un gran monasterio de Mamaconas... y en todo el valle sembravan muchas chacaras (que assi se llaman las sementeras) para sustento destas Monjas, y de los demas ministros del templo [...].¹⁸⁸

Los tres casos comparativos que hemos mencionado permiten inferir que las tierras del Sol del valle bajo de Fortaleza podrían haberse localizado en las inmediaciones de la imprecisamente denominada «fortaleza» de Paramonga. Siguiendo esta idea, y regresando a la información consignada en el expediente de la Biblioteca Nacional previamente citado, los «paredones questan en el dicho valle derribados de tiempo antiguo» próximos a la barranca del río Parmonguilla [Fortaleza] con dirección al mar, que habrían marcado uno de los linderos de estas tierras dedicadas al culto, podrían ser correlacionados con los restos discontinuos de dos muros paralelos representados al oeste del referido monumento (señalizados con la letra H) en un croquis de la zona publicado a fines de la década de 1930 por Louis Langlois,¹⁸⁹ y acompañados de la anotación «muros» en otro croquis elaborado pocos años más tarde posiblemente por Luis Ccosi Salas.¹⁹⁰ De ser así, las tierras del Sol se habrían localizado al oeste de la «fortaleza» de Paramonga, extendiéndose en dirección hacia el Cerro de La Horca y el litoral.

¹⁸⁶ *Ib.*: 319.

¹⁸⁷ Uhle 1991 [1903]: 11, 98.

¹⁸⁸ Loayza 1618: 300.

¹⁸⁹ 1938: fig. 1.

¹⁹⁰ Sotelo 2015: 111.



Figura 3. Vista del templo solar inca de Paramonga y su entorno agrícola aledaño. Fotografía tomada en 1950 por el geógrafo catalán Gonzalo de Reparaz Ruiz (Institut Cartogràfic i Geològic de Catalunya, Fons Reparaz, RF. 49813).

DISCUSIÓN

Hace veinte años, al referirse a las tierras de cultivo cosechadas para el Estado inca en territorio costeño, Alan Covey propuso un modelo de explotación agrícola que toma en cuenta el grado de especialización laboral y el desarrollo tecnológico (evidenciado en la infraestructura productiva) alcanzado por los grupos locales:

Entidades políticas como los señoríos de Chincha y Guarco desarrollaron ideologías y jerarquías de élite, trabajo especializado e infraestructura productiva (incluyendo caminos y sistemas de irrigación); por consiguiente, la estrategia administrativa inca parece haber sido mucho menos invasiva que para los gobiernos pre-estatales. En general, la administración inca habría dejado muchas áreas costeñas bajo el liderazgo de las élites locales, desarrollando cada vez más una administración intensiva de las tierras de



Figura 4. Mapa de ubicación de las tierras del Sol y del Inca en el valle de Fortaleza (elaborado por Fiorella Rojas Respaldiza).

coca y maíz localizadas en el valle medio y de áreas de pastoreo en la sierra que los grupos costeros nunca controlaron directamente.¹⁹¹

Si bien el planteamiento de Covey podría reflejar con precisión lo ocurrido en algunos valles costeros tras la conquista inca, los casos que acabamos de revisar en Chancay y Fortaleza evidencian que la circunscripción de las tierras explotadas por los incas a las zonas de *chaupiyunga* de estos valles se encontraba lejos de constituir una regla, y que, si bien el cultivo de la coca y sobre todo del maíz concitaron especial interés del Estado inca, sus prácticas agrarias estuvieron orientadas a una mayor diversificación productiva.

En el caso del valle de Chancay, hemos visto que tanto las tierras del Inca como aquellas dedicadas para su mayordomo Yaucaguallan y para

¹⁹¹ Covey 2003: 186; traducción nuestra.

el culto solar, posiblemente se localizaron en el valle bajo; si bien las últimas que hemos mencionado se ubicaban algo distanciadas de las otras dos, a unos diez kilómetros, se encontraban aún lejos (aproximadamente a unos cuarenta kilómetros) de la zona *chaupiyunga* del valle.

El hecho de que los sitios Cerro Macatón, Lauri y Pisquillo Chico/Lumbra, asociados respectivamente a las tierras del Inca, de Yaucaguanllan y del Sol, presenten ocupaciones que preceden al control inca de la región, correspondientes a grupos de agricultores de la sociedad chancay con antecedentes que en algunos casos se remontan al período Horizonte Medio, y que dos de estos sitios cuenten con infraestructura hidráulica preinca (Macatón y Lumbra) reutilizada bajo el nuevo régimen para irrigar los campos de cultivo imperiales, evidencia el criterio selectivo empleado por el Estado inca al escoger áreas con un manejo agrícola previo.¹⁹² Al mismo tiempo, contradice la difundida idea de que los incas, al incorporar nuevos territorios a su imperio, evitaban afectar la organización productiva de los grupos locales y emprendían la tarea de habilitar áreas de cultivo previamente yermas.

Aún más sugerente resulta el que las tierras del Inca fueran emplazadas en el entorno de un lugar sagrado para los pobladores locales, el Cerro Macatón, *pacarina* de los pescadores chancayanos. Este hecho debió conllevar necesariamente una intensificación de las actividades agrícolas en este sector del valle, aún no detectada arqueológicamente, involucrando además la extensiva participación de los pescadores en el abastecimiento de guano de las islas para estercolar los campos de cultivo.¹⁹³

Por otra parte, la reutilización de componentes arquitectónicos remodelados empleando mano de obra local, de infraestructura hidráulica e, incluso, de técnicas de almacenamiento costeñas, como el «encolcamiento» de maíz en arena reportado en el área de Chancayllo, evidencia la practicidad y notable facilidad con que el Estado inca podía adaptarse

¹⁹² Como lo ha señalado Steve Kosiba (2018: 230) al referirse a las estrategias empleadas por los incas para intensificar la actividad agrícola en los valles costeños, es probable que el control de estos sistemas de irrigación se hubiera conseguido tras intensas negociaciones entre las autoridades estatales, encabezadas por el mayordomo del Inca, y las comunidades locales.

¹⁹³ Kelly 1965: 336.

a los contextos locales. Esta práctica de conservación de alimentos bajo arena permite explicar, asimismo, la escasa presencia de infraestructura de almacenamiento inca en la costa, particularmente a lo largo del Camino de los Llanos, situación advertida por Timothy Earle.¹⁹⁴

En el caso del valle de Fortaleza, a diferencia de lo registrado en Chancay, las tierras del Inca se localizaban hacia el oriente, en el límite entre las zonas media y baja del valle, y las dedicadas al Sol en las cercanías del litoral. Esta última ubicación se habría visto motivada por la directa vinculación que estos campos de cultivo tenían con el Templo del Sol de Paramonga, acondicionado en las proximidades de lo que posiblemente fue un antiguo centro administrativo-ceremonial local, Cerro de La Horca.¹⁹⁵ Al igual que Pachacamac en Lurín y otros sitios ocupados por los incas en el litoral pacífico, como El Salitre en Mala, Cerro Bandurria en Chilca y El Huarco en Cañete, Paramonga fue incluido dentro del proyecto imperial de instituir el culto solar dentro de paisajes sacralizados locales.¹⁹⁶

De otro lado, confirmando el testimonio del licenciado Polo de Ondegardo, quien señaló que en todo el Imperio la tierra dedicada al Inca «era la mayor» durante las reparticiones de áreas de cultivo,¹⁹⁷ en el valle de Fortaleza las chacras del Inca cubrían una extensión de 64,60 hectáreas mientras que las del Sol alcanzaban las 25,84 hectáreas.

Respecto a los recursos que podrían haberse cultivado para los incas en estas tierras, a lo largo del artículo hemos señalado las especies que formaron parte de las muestras arqueobotánicas recuperadas por distintos colegas en los sitios Cerro Macatón, Lauri y Lumbra, en el valle de Chancay, así como en Cerro de La Horca, en el valle de Fortaleza (ver Tabla 1); si bien se trata únicamente de una enumeración de las especies reportadas sin datos cuantificables que permitan, por ejemplo, establecer comparaciones de densidad y ubicuidad de los restos entre los sitios y valles, la sola presencia de estas especies evidencia la gran diversidad de recursos que estuvieron disponibles para los fines imperiales en ambos valles.

¹⁹⁴ 1992: 330.

¹⁹⁵ Perales 2022: 61.

¹⁹⁶ Campos 2010.

¹⁹⁷ Ondegardo 1916 [1571]: 59.

Cultivos y otros recursos vegetales reportados	Valle de Chancay			Valle de Fortaleza
	Cerro Macatón	Lauri	Lumbra	Cerro de La Horca
Ají (<i>Capsicum sp.</i>)	X		X	
Algodón (<i>Gossypium barbadense</i>)	X	X	X	X
Camote (<i>Ipomoea batatas</i>)	X		X	
Canavalia (<i>Canavalia ensiformis</i>)		X		
Coca (<i>Erythroxylum coca</i>)	X	X	X	
Frijol (<i>Phaseolus vulgaris</i>)	X	X	X	
Lúcuma (<i>Pouteria lucuma</i>)	X	X	X	X
Maíz (<i>Zea mays</i>)	X	X	X	X
Maní (<i>Arachis hypogaea</i>)	X	X	X	X
Mate (<i>Lagenaria siceraria</i>)	X		X	X
Pacae (<i>Inga feuilleei</i>)	X	X	X	X
Pallares / habas (<i>Phaseolus lunatus</i>) (<i>Phaseolus sp.</i>)		X	X	
Palta (<i>Persea americana</i>)			X	X
Sapote (<i>Capparis sp.</i>)				X
Totora (<i>Schoenoplectus californicus</i>) (<i>Typha domincensis</i>)	X		X	X
Zapallo (<i>Cucurbita maxi-ma</i>)			X	

Tabla 1. Especies vegetales recuperadas en los sitios arqueológicos incluidos en el presente estudio

En lo que concierne al maíz, la coca, el ají y el algodón, cuyos restos han sido en ocasiones hallados al interior de depósitos de almacenamiento en sitios costeros ocupados por los incas,¹⁹⁸ es ampliamente conocido el importante papel que cumplieron en diversos contextos sociales, políticos y religiosos incaicos,¹⁹⁹ y su empleo como «monedas mercancías» con gran valor de cambio en los Andes prehispánicos.²⁰⁰

En contraste, conocemos muy poco sobre el rol que jugaban dentro de las prácticas estatales cultivos como el maní y frutos como la lúcuma o el pacaé, por citar algunas de las otras especies inventariadas con presencia en los cuatro sitios mencionados. Si bien esta temática amerita un estudio exhaustivo, podemos adelantar que algunas fuentes del siglo XVI colocan a estos tres cultivos dentro del grupo de aquellos recursos secos, fácilmente almacenables durante largas temporadas, que el Estado inca conservaba en sus depósitos provinciales para emplearlos en sus ceremonias redistributivas, incluyendo las negociaciones diplomáticas.²⁰¹

Así ha quedado evidenciado en el reclamo que los curacas jaujinos Francisco Guacrapaucar, Francisco Cusichaca (Surichauqui) y Carlos Apo Alaya realizaron al Rey de España en 1558, solicitando el pago por las vituallas y pertrechos que habían proporcionado a Francisco Pizarro para apaciguar el levantamiento de Hernández Girón, vituallas que incluían «313 T.m. de frutas secas en su casi totalidad de pacay y

¹⁹⁸ Véase Trimborn 1988: 41; Villacorta 2004: 550, fig. 5; Díaz 2013: 135, tabla 2; Eeckhout y Luján 2013: 244; Ramírez 2013: 274-275, 280-281; Obregón 2014: 72, 106, 137; Urton y Chu 2015: 520, 524; Salazar 2017: 36-37.

¹⁹⁹ Peña 1972; Morris 2013 [1979]; Murra 2002 [1960], 2002 [1962]; Barraza *et al.* 2022: 242-245.

²⁰⁰ Espinoza 1987, II: 67-131.

²⁰¹ Respecto a este punto, es oportuno señalar que en la costa central y surcentral peruana se ha registrado el hallazgo de restos de maní al interior de depósitos de almacenamiento en sitios como Pachacamac, Huaycán de Cieneguilla, Incahuasi de Lunahuaná y en diversas *colcas* del valle medio de Cañete (Horkheimer 1973: 86; Díaz 2013: 135, tabla 2; Eeckhout y Luján 2013: 244-245, 286; Ramírez 2013: 274-275; Urton y Chu 2015: 520, 524; Salazar 2017: 36, 38), en todos los casos durante su ocupación por los incas. Asimismo, restos de lúcuma y pacaé han sido encontrados en los depósitos de casi todos estos sitios, excepto en Huaycán de Cieneguilla (Eeckhout y Luján 2013: 244-245; Ramírez 2013: 274-275, 280-281; Obregón 2014: 106, 137; Salazar 2017: 36-37).

lucma». ²⁰² Tres años más tarde, Cusichaca junto a Cristóbal Canchaya y Diego Enaupari señalarían que durante los primeros años de la conquista las huestes españolas robaron de los almacenes jaujinos «mil e ciento e treinta e un *putres* [petaquillas o cajitas] de pacayes secos e maní». ²⁰³

Con referencia a las guabas o pacaes, que «pasados al Sol se guardan largo tiempo», ²⁰⁴ su empleo como bien de intercambio diplomático fue observado por Pedro Pizarro en Poechos, Piura, cuando un espía inca intentó iniciar conversaciones con Hernando Pizarro. ²⁰⁵ La lúcuma o *lucma*, por su parte, si bien fue calificada por el Inca Garcilaso de la Vega como una fruta «grosera», ²⁰⁶ era cultivada en las propiedades reales de los gobernantes cuzqueños, dando nombre incluso a algunos campos o *moyas* como ocurría en la región de Pachachaca (Abancay) con Lucmapampa. ²⁰⁷

Al igual que el paca, el maní era utilizado como un bien de intercambio diplomático entre los incas, quizás acogiendo el añejo prestigio que gozaba entre las poblaciones de la costa norte peruana, ²⁰⁸ así lo atestiguó el español Diego Rodríguez de Figueroa en 1565 cuando, al ser enviado a Vilcabamba como emisario del virrey Lope García de Castro para que negociara el fin del levantamiento del Inca Titu Cusi Yupanqui, recibió como obsequio cuatro petacas con maní. ²⁰⁹ Cultivado en tierras del Inca como las de Paca en el valle de Yucay, en Cuzco, y las de Payacollo en Cochabamba, ²¹⁰ el maní también era empleado en el ámbito ritual como ofrenda funeraria, ²¹¹ y, una vez quemado y mezclado con otros elementos, como ofrenda dirigida a la deidad Viracocha en el marco de la fiesta denominada Camay. ²¹²

²⁰² Antúnez de Mayolo 1997: 78.

²⁰³ Transcrito en Pärssinen y Kiviharju 2004: 230.

²⁰⁴ Garcilaso 2005 [1609], II: 519.

²⁰⁵ Pizarro 1986 [1571]: 27.

²⁰⁶ Garcilaso 2005 [1609], II: 519.

²⁰⁷ Espinoza 1973: 231; Gyarmati 1998: 157-158.

²⁰⁸ Masur *et al.* 2018.

²⁰⁹ Relación del camino e viaje [...] (París, 1565), BNF, Département des Manuscrits, Espagnol 325, N°29: fols. 206v, 208v.

²¹⁰ Espinoza 2003 [1993]: 201; y Villanueva 1970: 39.

²¹¹ Ceruti 2004: 113, 118.

²¹² Cobo 1956-1964 [1653], II: 213.

Concluiremos estas líneas resaltando la posibilidad que la lectura de documentos coloniales provistos de referencias —incluso mínimas— sobre la tenencia de tierras bajo el régimen inca ofrece para adentrarnos en el estudio de estos campos de cultivo provinciales, verdaderos espacios de negociación donde los *mitayos* originarios junto a sus líderes étnicos, los *mitmas* y *yanaconas* movilizados, y los administradores estatales representantes del Inca tomaban parte en la constante remodelación del paisaje natural y social de la localidad.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Instrucciones a Cristóbal Vaca de Castro (Madrid, 15 de junio de 1540). Indiferente, 415, L. 2, ff. 365r-378r.

Archivo General de la Nación, Lima (AGN)

Provisión otorgada por Andrés Hurtado de Mendoza, [Primer] Marqués de Cañete, virrey del Perú, relativa a la merced que se otorgó a Juan García de unas fanegadas de tierras en Chancay, por debajo del paso de Huaral, que según Agustín Juárez, fraile de la Orden de Santo Domingo, pertenecían a los incas (1558). Títulos de Propiedad, Cuaderno 6. Archivo Colonial, signatura GO_BI_BI1_022,1.

Juan Díaz, fraile, en nombre del Convento de Santo Domingo, residente en el asiento de Palpa, y los indios del repartimiento de Chancay hacen compañía por la cual estos trabajarán una sementera de maíz (1561). Archivo Colonial, signatura N_1_PEN1_32,34_41-46v.

Miguel Otunga, indio principal de una pachaca del pueblo de La Barranca, se aparta en el pleito que tiene contra Alonso Gómez, tesorero de la Santa Iglesia, y Juan de Lumbreras en su nombre, en razón de la propiedad de cien fanegas de tierra en el valle de Paramonga (1557). Archivo colonial, signatura N_1_CYH1_28,62_90-92v.

Pedro Balaguer de Salcedo, secretario, vecino de Lima, vende a Juan de Lara, residente en esta ciudad, 1500 fanegas de maíz de la chacara de Caquí, en Chancay, a 19 reales de plata cada fanega (1597). Ciudad de Los Reyes, 27 de noviembre de 1597. Archivo colonial, signatura N_1_FRB1_14,385_1542v-1543v.

Remensura y deslinde de la hacienda Torre Blanca, en el valle de Chancay, jurisdicción de la Villa de Arnedo, que mandó practicar el año 1711 el capitán Juan Antonio de Urrea, juez subdelegado para la visita, venta y composición de tierras en aquel partido, por comisión del señor licenciado Don Gonzalo Ramírez de

Baquedano, oidor de la Real Audiencia de Lima y juez privativo de dicha visita en los términos de su distrito. Se hizo este deslinde siendo administrador de la hacienda Torre Blanca el capitán Francisco Real (1711). Títulos de Propiedad. Legajo N°31, cuadernos N° 601, 7 folios.

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

Documentos sobre litigios de las tierras y huaca del Sol en el valle de Paramonga (1559). Fondo Colección General, Manuscritos, signatura A639.

Traslado de los recaudos tocantes a la heredad de Chancay, que Juan Martínez de Rengifo compró a Francisco Fajardo, albacea de los bienes que quedaron por muerte de Juan García (1563). Fondo Colección General, Manuscritos, signatura A345.

Juan Baptista Ponce contra los menores hijos de Juan Marquez sobre el derecho a unas tierras sitas en el valle de Parmonquilla (1582). Fondo Colección General, Manuscritos, signatura A328.

Ejecutoria de las sentencias de vista y revista y autos pronunciados por esta Real Audiencia en la causa que en ella han tratado el cacique e indios de Laupaca reducidos en Huarmey (1605). Fondo Colección General, Manuscritos, signatura B1289.

Bibliothèque Nationale de France, París (BNF)

Relación del camino e viaje que Diego Rodrigues hizo desde la ciudad del Cuzco a la tierra de guerra de Mango Ynga que esta en los Andes alçado contra el servicio de Su Magestad y de las cosas que con el trató por modo y manera de paz y también para que recibiese la doctrina evangelica de nuestro Señor Jesucristo (1565). Département des Manuscrits, Espagnol 325, N°29.

Museo Naval de Madrid (MN)

Andrés Baleato. Carta de las costas desde el Callao hasta Santa en el Reyno del Perú, con la carrera de valles, o caminos de la costa, y el que va desde Chancay hasta la Cordillera de Paria siguiendo un brazo del río Huaura (1819). Signatura 35-A-2.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de. 2002 [1590]. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: DASTIN.

Acuto, Félix A. e Iván Leibowicz. 2020. «In pursuit of the sacred: Understanding Inka colonialism in the Andes». En Axel T. Paul y Matthias Leanza (eds.), *Comparing Colonialism: Beyond European Exceptionalism*. Leipzig: Leipziger Universitätverlag, 313-326.

- Albarrán, Yanitza. 2007. «Aproximación interpretativa de dos ceramios de Tunan-Paramonga (Lima-Perú)». *Boletín Antropológico* 70: 265-276.
- Alvino Loli, Jorge Carlos. 2013. «Arquitectura chancay: conjuntos de edificios con rampa central». *Investigaciones Sociales* 17 (30): 155-178.
- Antúnez de Mayolo, Santiago Erik. 1997. *La nutrición en el antiguo Perú*. Lima: Juan Gutemberg Editores Impresores.
- Apaico Flores, Aníbal. 2012. *Período Intermedio Tardío y Horizonte Tardío en Makaton-Huaral*. Tesis de licenciatura en Arqueología. Lima: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Arriaga, Pablo Joseph de. 1621. *Extirpación de la idolatría del Piru*. Lima: Geronymo de Cotreras.
- Assadourian, Carlos Sempat. 1994. «Los derechos a las tierras del Inca y del Sol durante la formación del sistema colonial». En Carlos Sempat Assadourian (ed.), *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y El Colegio de México, 92-150.
- Avendaño, Fernando de. 1648. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y la general del Inca*. Lima: Iorge Lopez de Herrera.
- Bardolph, Dana Nicole. 2017. *Reimagining Ancient Agricultural Strategies and Gendered Labor in the Prehispanic Moche Valley of North Coastal Peru*. Tesis de doctorado en Antropología. Santa Barbara: University of California.
- Barraza Lescano, Sergio; Rodrigo Areche Espinola y Giancarlo Marcone Flores. 2022. «By stones and by knots: The counting and recording of chili peppers stored during the Inca occupation of the Guarco administrative center of Huacones-Vilcahuasi, Lower Canete Valley, Peru». *Andean Past* 13: 221-264.
- Baudin, Louis. 1962 [1928]. *El imperio socialista de los incas*. Santiago de Chile: Empresa Editora Zig-Zag.
- Bauer, Brian S. y David S. Dearborn. 1998. *Astronomía e imperio en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Beltrán-Caballero, José Alejandro. 2018. «Cusco: la reconstrucción del paisaje inka». En Manuel Alcántara; Mercedes García Montero y Francisco Sánchez López (coords.), *Arqueología. Memoria del 56° Congreso Internacional de Americanistas (Salamanca 2018)*. Salamanca: Universidad de Salamanca-Aquilafuente, 928-946.
- Bertonio, Ludovico. 2006 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Bonavia Berber, Duccio. 1972. «Factores ecológicos que han intervenido en la transformación urbana a través de los últimos siglos de la época precolombina». En Rosalía Avalos de Matos y Ramiro Matos Mendieta (eds.), *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima. Volumen 2: El proceso*

- de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 79-97.
- Bonavia Berber, Duccio. 1974. *Ricchata quellccani: pinturas murales prehispánicas*. Lima: Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú.
- Bonavia Berber, Duccio. 1985. *Mural Painting in Ancient Peru*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bonavia Berber, Duccio y Alexander Grobman. 1979. «Sistema de depósitos y almacenamiento durante el período Precerámico en la costa del Perú». *Journal de la Société des Américanistes* 66: 21-43.
- Buse de la Guerra, Hermann. 1962. *Perú 10,000 años*. Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva.
- Calancha, Antonio de la. 1638. *Coronica moralizada del orden de San Augustin en el Perú*. Barcelona: Pedro Lacavalleria.
- Campos Napán, Carlos. 2010. «Sacralización del paisaje, culto solar y poder en los Andes: una aproximación desde la arquitectura inka de la costa sur central». *Inka Laqta* 1 (1): 79-101.
- Cañedo-Argüelles Fábrega, Teresa. 2004. «El Colesuyo. La historia antigua de un espacio multiétnico». En Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega (coord.), *Al sur del margen: avatares y límites de una región postergada Moquegua (Perú)*. Madrid: Instituto de Estudios Peruanos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 21-78.
- Carrillo Bustamante, Hernán. 1997. *Investigación en el sitio arqueológico de Lauri*. Tesis de licenciatura en Arqueología. Huamanga: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Casaverde Ríos, Guido. 2020. «Proyecto de investigación arqueológica con excavaciones para identificación y registro del camino longitudinal de la costa entre los valles de Nepeña y Huarmey, región Ancash». En Ministerio de Cultura del Perú, *Actas del IV Congreso Nacional de Arqueología*. Volumen I. Lima: Ministerio de Cultura y Cálidda, 49-62.
- Cavagnaro, Luis. 1986. *Materiales para la historia de Tacna. Tomo I: Cultura autóctona*. Tacna: Fondo de Desarrollo Cultural de la Cooperativa San Pedro de Tacna y JA Cuzzi Impresores.
- Ceruti, Constanza. 2004. «Human bodies as objects of dedication at Inca mountain shrines (North-Western Argentina)». *World Archaeology* 36 (1): 103-122.
- Cieza de León, Pedro de. 1995 [1553]. *Crónica del Perú. Primera parte*, ed. de Franklin Pease García-Yrigoyen. Lima: Fondo Editorial PUCP y Academia Nacional de la Historia.
- Cieza de León, Pedro de. 1996 [1553]. *Crónica del Perú. Segunda parte*, ed. de Francesca Cantú. Lima: Fondo Editorial PUCP y Academia Nacional de la Historia.

- Cobo, Bernabé. 1956-1964 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*, ed. de Francisco Mateos, 2 tomos (*Biblioteca de Autores Españoles*, 91-92). Madrid: Ediciones Atlas.
- Contreras y Valverde, Vasco de. 1983 [1649]. *Relación de la ciudad del Cuzco*, ed. de María del Carmen Martín Rubio. Cuzco: Imprenta Amauta.
- Cooper, Clayton Sedgwick. 1917. «Cuzco and the Incas of to-day». *Travel* 28 (4): 9-16.
- Córdova y Urrutia, José María. 1877 [1840]. *Noticias históricas, geográficas y estadísticas de las provincias de Chancay, Cañete, Huarochirí, Canta, Ica y Yauyos*. En Manuel de Odrizola (comp.), *Documentos literarios del Perú*. Tomo XI. Lima: Imprenta del Estado, 151-257.
- Cosío Medina, José Gabriel. 1913. «Informe elevado al Ministerio de Instrucción por el doctor don José Gabriel Cosío, Delegado del Supremo Gobierno y de la sociedad Geográfica de Lima, ante la Comisión Científica de 1912 enviada por la Universidad de Yale, acerca de lo trabajos realizados por ella en el Cuzco y Apurímac». *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad del Cuzco* 5: 2-34.
- Covarrubias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- Covey, R. Alan. 2003. *The Vilcanota Valley, Peru. Inka State Formation and the Evolution of Imperial Strategies*. Tesis de doctorado en Antropología. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Crespo, Juan Carlos. 1974. «La Relación de Chíncha (1558)». *Historia y Cultura* 8: 91-104.
- Cunou, Heinrich. 1933 [1898]. *La organización social del Imperio de los Incas (Investigaciones sobre el comunismo agrario en el antiguo Perú)*. Lima: Editorial Peruana de Domingo Miranda.
- Chalon, Pablo F. 1884. *Los edificios del antiguo Perú: su descripción y clasificación cronológica*. Lima: Carlos Paz Soldán Editor.
- Díaz Carranza, José Luis. 2013. «Hallazgos de coca en colcas del valle medio del río Cañete correspondientes al Horizonte Tardío». *Cuadernos del Qhapaq Ñan* 3: 128-147.
- Earle, Timothy. 1992. «Storage and the Inka imperial economy: Archaeological research». En Terry L. LeVine (ed.), *Inka Storage Systems*. Norman: University of Oklahoma Press, 327-342.
- Eeckhout, Peter y Milton Luján Dávila. 2013. «Un complejo de almacenamiento del período Inca en Pachacamac». *Revista Studium Veritatis* 17: 227-286.
- Egaña, Antonio de. 1961. *Monumenta Peruana III (1581-1585)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

- Engel, Frederic André. 1987. *De las begonias al maíz: vida y producción en el Perú antiguo*. Lima: Centro de Investigaciones de Zonas Áridas (CIZA) y Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. 2020. «Ayllus incas, tierras del sol y agua del Huanacauri en Sucusu Aucaille, San Jerónimo, Cusco». *Anthropológica* 38 (45): 161-185.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1963. «La *guaranga* y la reducción de Huancayo». *Revista del Museo Nacional* 32: 8-80.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1973. «Colonias de *mitmas* múltiples en Abancay, siglos XV y XVI». *Revista del Museo Nacional* 39: 225-299.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1974. «El templo solar de Paramonga y los acuarios de Pachacamac: dos incógnitas despejadas». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 3 (2): 1-22.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1984. «Los señoríos de Yaucha y Picoy en el abra del medio y alto Rímac: el testimonio de la etnohistoria». *Revista Histórica* 34: 156-279.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1987. *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI*. 2 tomos. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 2003 [1993]. «Los mitmas ajiceros-maniceros y los plateros de Ica en Cochabamba». En Waldemar Espinoza Soriano, *Temas de etnohistoria boliviana*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés; Colegio de Historiadores de Bolivia y Producciones CIMA, 197-225.
- Fernández López, Arabel y Luis Valle Álvarez. 2020. «Las relaciones interculturales vistas a través de los textiles del Cerro La Horca, durante el Periodo Intermedio Tardío y Horizonte Tardío, valle de Fortaleza-Perú». En Lena Bjerregaard y Ann Peters (eds.), *Centre for Textile Research, Pre Columbian Textile Conference VIII / Jornadas de Textiles Pre Colombinos VIII (2019)*. Lincoln: Zea Books, 99-120.
- Flores Blanco, Luis Ángel. 2007. «Un granero doméstico: tecnología de almacenamiento perteneciente a la cultura Chancay en Caral, valle de Supe». *Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y en el Norte Chico* 3: 149-159.
- Friedberg, Claudine. 1958. «Contribution a l' étude ethnobotanique des tombes précolombiennes de Lauri (Pérou)». *Journal d' Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée* 5 (6-7): 397-428.
- Friedberg, Claudine. 1959. «Contribution a l' étude ethnobotanique des tombes précolombiennes de Lauri (Pérou)». *Journal d' Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée* 6 (8-9): 405-435.
- Fung Pineda, Rosa. 1960. «Huaral: inventario de una tumba saqueada». *Etnología y Arqueología* 1: 74-129.

- Gamio, Luis M. 1924. *Plano catastral de los valles de Huaral y Chancay*. Escala 1: 50 000. Lima: Litografía e Imprenta T. Scheuch (Serie A. 9).
- Garcilaso de la Vega, Inca. 2005 [1609]. *Comentarios reales de los incas*, ed. de Carlos Aranibar, 2 tomos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Giesecke, Alberto. 1939. «Las ruinas de Paramonga». *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 56: 116-123.
- González Holguín, Diego. 1989 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 2008 [1615]. *Nueva corónica y buen gobierno*, ed. de Franklin Pease García-Yrigoyen, 3 tomos. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Guzmán Juárez, Miguel Ángel. 2011. *Organización espacial y patrones arquitectónicos en la antigua sociedad chancay a partir de Pisquillo Chico*. Tesis de maestría en Arqueología Andina. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Gyarmati, János. 1998. «Tierras de la guerra. Chacras militares en el Tawantinsuyu». *Anales del Museo de América* 6: 147-164.
- Haas, Jonathan; Winifred Creamer, Luis Huamán Mesía, David Goldstein, Karl Reinhard y Cindy Vergel Rodríguez. 2013. «Evidence for maize (*Zea mays*) in the Late Archaic (3000-1800 BC.) in the Norte Chico region of Peru». *Proceedings of the National Academy of Science* 110 (13): 4945-4949.
- Hefferman, Ken. 1996. *Limatambo: Archaeology, History and the Regional Societies of Inca Cusco*. Oxford: Tempus Reparatum y Bar International Series, 644.
- Hernández Garavito, Carla. 2020. «Producing legibility through ritual: The Inka expansion in Huarochirí (Lima, Peru)». *Journal of Social Archaeology* 20 (3): 292-312.
- Hodnett, Mary Katherine. 1978. *Moldes utilizados en la cerámica de Chancay: técnicas en el arte del antiguo Perú*. Lima: Museo Amano.
- Holguín Callo, Oswaldo. 2002. *Poder, corrupción y tortura en el Perú de Felipe II: el doctor Diego de Salinas (1558-1595)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Horkheimer, Hans. 1965. «Identificación y bibliografía de importantes sitios prehispánicos del Perú». *Arqueológicas* 8: 1-51.
- Horkheimer, Hans. 1973. *Alimentación y obtención de alimentos en el Perú prehispánico*. Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Huamaní Perlacios, Joe Melanio. 2020. *Significación social del ritual funerario Chancay en Cerro Macatón durante los periodos tardíos (1200 – 1532 d.C.)*. Tesis de licenciatura en Arqueología. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Instituto Geográfico Nacional (IGN). 1999 [1990]. *Barranca (Hoja 22-h)*. Carta Nacional 1: 100 000. Lima: Instituto Geográfico Nacional.
- Instituto Geográfico Nacional (IGN). 2001 [1971]. *Chancay (Hoja 24-i)*. Carta Nacional 1: 100 000. Lima: Instituto Geográfico Nacional.
- Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA), Zona Andina. 1968. *Curso nacional de programación del desarrollo en un área de reforma agraria (junio 24 – agosto 31, 1968). Proyecto Chancay-Huaral*. Volumen I. Lima: Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas y Organización de Estados Americanos.
- Ipíñe Jordán, Jesús Elías. 1936. *Apuntes para la historia de la provincia de Chancay: la asamblea deliberante de Huaura, 1836*. Lima: Editorial Atlántida.
- Ipíñe Jordán, Jesús Elías. 2005. *La antigua provincia de Chancay, siglos XVI-XVIII*. Compilación de Filomeno Zubieta Núñez. Huacho: Ediciones Hoyos.
- Ishida, Eiichiro; Koichi Aki, Taiji Yazawa, Seiichi Izumi, Hisashi Sato, Iwao Kobori, Kazuo Terada, Taryo Obayashi y Manuel Chávez Ballón. 1960. *Andes: The Report of the University of Tokyo Scientific Expedition to the Andes in 1958*. Tokyo: University of Tokyo, Bijutsu Shuppan-Sha.
- Iwata, Shigeo. 1985. «Ancient peruvian mass standard and scales». *Bulletin of the Society of Historical Metrology* 7 (1): 23-33.
- Kaupp, Robert von y Octavio Fernández Carrasco. 2010. *Vilcabamba desconocida*. Cuzco: Instituto Nacional de Cultura y Región Cusco.
- Keith, Robert G. 1968. *Origen del sistema de hacienda en el valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Keith, Robert G. 1976. «Origen del sistema de hacienda: el valle de Chancay». En José Matos Mar (ed.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 53-104.
- Kelly, Kenneth. 1965. «Land-use regions in the central and northern portions of the Inca empire». *Annals of the Association of American Geographers* 55 (2): 327-338.
- Kosiba, Steve. 2015. «Of blood and soil: Tombs, wak'as and the naturalization of social difference in the Inka heartland». En Tamara L. Bray (ed.), *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, 167-212.
- Kosiba, Steve. 2018. «Cultivating empire: Inca intensive agricultural strategies». En Sonia Alconini y R. Alan Covey (eds.), *The Oxford Handbook of the Incas*. Nueva York: Oxford University Press, 227-246.
- Kosiba, Steve. 2019. «El valor dentro de la *huaca*: construyendo seres sagrados en el mundo inca». En Marco Curatola Petrocchi (ed.), *El estudio del mundo andino*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 133-146.
- Krzanowski, Andrzej. 1991a. «Influencia inca en los valles de Huaura y Chancay». En Andrzej Krzanowski (ed.), *Estudios sobre la cultura Chancay, Perú*. Cracovia: Uniwersytet Jagielloński, 189-213.

- Krzanowski, Andrzej. 1991b. «Observaciones sobre la arquitectura y patrón de asentamiento de la cultura Chancay». En Andrzej Krzanowski (ed.), *Estudios sobre la cultura Chancay, Perú*. Cracovia: Uniwersytet Jagielloński, 37-56.
- Langlois, Louis. 1938. *Paramonga*. Traducido del original inédito en francés por José Eugenio Garro. Lima: Imprenta del Museo Nacional.
- Larrabure y Unanue, Eugenio. 1935 [1893]. *Manuscritos y publicaciones*. Tomo II: Historia y arqueología. Lima: Imprenta Americana.
- Larraín Barros, Horacio. 1980. *Demografía y asentamientos indígenas en la sierra norte del Ecuador en el siglo XVI. Estudio etnohistórico de las fuentes tempranas (1525-1600)*. Primera parte. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Lizárraga, Reginaldo de. 2002 [c. 1607]. *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, ed. de Ignacio Ballesteros. Madrid: DASTIN.
- Loayza, Rodrigo de. 1618. *Victorias de Christo nuestro redemptor, y trinfo de su esposa la Santa Yglesia*. Primera parte. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra.
- Lorente, Sebastián. 1860. *Historia antigua del Perú*. Poissy: Imprenta Arbieu.
- Lorente, Sebastián. 1879. *Historia de la civilización peruana*. Lima: Imprenta Liberal.
- MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Makowski Hanula, Krzysztof. 2016. «Pachacamac y la política imperial inca». En Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński (eds.), *El Inca y la huaca: la religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial PUCP y The Hebrew University of Jerusalem, 153-208.
- Maldonado, Abraham. 1956. *Derecho agrario: doctrina, historia, legislación*. La Paz: Editorial e Imprenta «Nacional».
- Mar, Ricardo y José Alejandro Beltrán-Caballero. 2014. «El conjunto arqueológico de Saqsaywaman (Cusco): una aproximación a su arquitectura». *Revista Española de Antropología Americana* 44 (1): 9-38.
- Mármol, Andrés. 2007. «Nuestro patrimonio arqueológico está en peligro de desaparecer». *Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y en el Norte Chico* 3: 364-367.
- Masur, Lindi J.; Jean-François Millaire y Michael Blake. 2018. «Peanuts and power in the Andes: The social archaeology of plant remains from the Virú valley, Peru». *Journal of Ethnobiology* 38 (4): 589-609.
- Mazín, Óscar. 2017. *Gestores de la Real Justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas en la corte de Madrid. Tomo II: El Ciclo de las Indias, 1632-1666*. Ciudad de México: Centro de Estudios Históricos y El Colegio de México.
- Menzel, Dorothy. 1959. «The Inca occupation of the south coast of Peru». *Southwestern Journal of Anthropology* 15 (2): 125-142.
- Middendorf, Erns W. 1973 [1894]. *Perú, observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años. Tomo II: La costa*. Lima: Dirección

- Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Millé Giménez, Andrés. 1964. *Itinerario de la orden dominicana en la conquista del Perú*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Moore, Sally Falk. 1958. *Power and Property in the Inca Peru*. Nueva York: Columbia University Press.
- Morris, Craig. 2013 [1979]. «La cerveza de maíz en la economía, política y religión del Imperio inca». En Craig Morris (ed.), *El palacio, la plaza y la fiesta en el Imperio inca*. Lima y Nueva York: Fondo Editorial PUCP e Institute of Andean Research, 101-113.
- Murra, John V. 1987 [1978]. *La organización económica del Estado Inca*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Murra, John V. 2002 [1960]. «Maíz, tubérculos y ritos agrícolas». En John V. Murra, *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Fondo Editorial PUCP e Instituto de Estudios Peruanos, 143-152.
- Murra, John V. 2002 [1962]. «La función del tejido en varios contextos sociales y políticos». En John V. Murra, *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Fondo Editorial PUCP e Instituto de Estudios Peruanos, 153-170.
- Narváez, Alfredo. 1996. «Las pirámides de Túcume: el sector monumental». En Thor Heyerdahl; Daniel H. Sandweiss, Alfredo Narváez y Luis Millones. *Túcume*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 83-151.
- Obregón Cadillo, Gladys Rocío. 2014. *Áreas de depósitos y tecnologías de almacenaje del Subsector 3, Sector A, sitio arqueológico de Incahuasi – valle de Cañete - Lima*. Tesis de licenciatura en Arqueología. Huaraz: Universidad Nacional «Santiago Antúnez de Mayolo».
- Ondegardo, Polo de. 1916 [1571]. «Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros». En Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, ed. de Horacio Urteaga y Carlos A. Romero. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti, 45-188.
- Pärssinen, Martti y Jukka Kiviharju. 2004. *Textos andinos: corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Volumen 1. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.
- Paz Soldán, Mateo y Mariano Felipe Paz Soldán. 1862. *Geografía del Perú*. París: Librería de Fermín Didot Hermanos, Hijos y Compañía.
- Pease García-Yrigoyen, Franklin. 1986. «La noción de propiedad entre los incas: una aproximación». En Shozo Masuda (ed.), *Etnografía e historia del mundo andino: continuidad y cambio*. Tokio: Universidad de Tokio, 3-34.
- Peña Begué, Remedios de la. 1972. «El uso de la coca entre los incas». *Revista Española de Antropología Americana* 7: 277-306.

- Perales Munguía, Manuel. 2022. «La ocupación inca en los valles bajos de Fortaleza y Pativilca: una aproximación preliminar desde el estudio de los patrones de asentamiento». En Omar Pinedo Pérez (ed.), *Los incas en Lima*. Volumen 1. Lima: Avqui Editores, 43-78.
- Pizarro, Pedro. 1986 [1571]. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, ed. de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Programa Qhapaq Ñan. 2005. *Informe por cuencas hidrográficas del registro de tramos y sitios: campañas 2003-2004*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Raimondi, Antonio. 1899-1900 [1859]. «Itinerario de los viajes de Raimondi en el Perú. De Lima a Trujillo por tierra (1859)». *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 9 (4-6): 131-170.
- Ramírez, Susan. 1995. «De pescadores y agricultores: una historia local de la gente del valle de Chicama antes de 1565». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 24 (2): 245-279.
- Ramírez, Susan. 2002 [1996]. *El mundo al revés: contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ramírez, Susan. 2016. «Evidencias históricas del dominio incaico de las poblaciones de la costa norte». En Antonio Aimi, Krzysztof Makowski y Emilia Perassi (eds.), *Lambayequ: nuevos horizontes de la arqueología peruana*. Milano: Ledizioni, 265-293.
- Ramírez, Susan. 2018. «Despedazando lo común: de testimonios orales a títulos escritos». En María de los Ángeles Muñoz Collazos (ed.), *Interpretando huellas: arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus tierras bajas*. Cochabamba: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón y Grupo Editorial Kipus, 287-304.
- Ramírez Muñoz, Favio. 2013. «Sistemas de almacenamiento en el valle medio de Cañete y su importancia para el mantenimiento del Estado Inka». *Arqueología y Sociedad* 26: 265-288.
- Ramón Joffré, Gabriel. 2019. «Ilustrar el pasado precolonial andino: el caso de Jorge Zegarra Galdós». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 48 (1): 83-108.
- Rivero, Mariano Eduardo de y Juan Diego de Tschudi. 1851. *Antigüedades peruanas*. Viena: Imprenta Imperial de la Corte y del Estado.
- Rosas Cuadros, Emilio E. 1976. *La provincia de Chancay en la Colonia y Emancipación (Chancay-Huaral)*. Lima: Editorial Gráfica Industrial N. C. Tió.
- Rostworowski, María. 1962. «Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el incario». *Revista del Museo Nacional* 31: 130-164.
- Rostworowski, María. 1977. «La estratificación social y el hatun curaca en el mundo andino». *Histórica* 1 (2): 249-286.
- Rostworowski, María. 1978. *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Rostworowski, María. 2004 [1977]. «Plantaciones prehispánicas de coca en la vertiente del Pacífico». En María Rostworowski, *Obras completas III. Costa peruana prehispánica. Prólogo a Conflicts over Coca Fields in XVIth Century Peru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 255-282.
- Rostworowski, María. 2005. «Las islas del litoral peruano y el guano». En María Rostworowski, *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI-XVII. Curacas y sucesiones, costa norte*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 77-116.
- Rostworowski, María. 2006. «Sistemas hidráulicos de los señoríos costeros prehispánicos». En María Rostworowski, *Ensayos de historia andina II: Pampas de Nasca, género, hechicería*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 93-112.
- Ruiz de Navamuel, Álvaro y Gabriel de Loarte. 1874 [1571]. *Información de las idolatrías de los Incas e indios y de como se enterraban, etc.* En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del Reino y muy especialmente del de Indias*. Tomo XXI. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández, 131-220.
- Salazar Guerra, Carlos Enrique. 2017. *Reconstrucción paleoambiental en base a evidencias palinológicas y macrorestos botánicos encontrados en colcas de tres sitios arqueológicos en Cañete, Lima*. Tesis de licenciatura en Biología. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Salomon, Frank. 2003. «Testimonios en triángulo: personajes de la Nueva Crónica de Guaman Poma y del manuscrito quechua de Huarochirí en el pleito sobre el cacicazgo principal de Mama (1588-1590)». *Chungara. Revista de Antropología Chilena*. 35 (2): 253-268.
- Salomon, Frank. 2004. «Collca y *sapçi*: una perspectiva sobre el almacenamiento inka desde la analogía etnográfica». *Boletín de Arqueología PUCP* 8: 43-57.
- Salomon, Frank. 2006. *Los Quipocamayos: el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Santillán, Hernando de. 1879 [1563]. *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*. En Marco Jiménez de la Espada, *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento e Imprenta y Fundación M. Tello, 1-133.
- Santo Thomas, Domingo de. 1560. *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Peru*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdova.
- Sherbondy, Jeanette E. 1987. «Organización hidráulica y poder en el Cuzco de los incas». *Revista Española de Antropología Americana* 17: 117-153.
- Sotelo Sarmiento, Carina (ed.). 2015. «Arqueología del territorio chancay». *Cuadernos de Investigación del Archivo Tello* 11: 1-138.

- Soto Velarde, Alejandro y Sonia Rodríguez Carhuayo. 2019. «La cerámica en Cerro La Horca». En Luis Valle Álvarez (ed.), *Rescate arqueológico parcial en Cerro La Horca. Red Vial 4, distrito de Paramonga, provincial de Barranca, Lima*. Tomo II: análisis. Lima: Ministerio de Transporte y Comunicaciones; Qetzal S.A.C. Arqueología & Gestión Ambiental; y Autopista del Norte, 97-121.
- Spurling, Geoffrey Eugene. 1992. *The Organization of Craft Production in the Inka State: The Potters and Weavers of Milliraya*. Tesis de doctorado en Antropología. Ithaca: Cornell University.
- Squier, E. George. 1853. «Ancient Peru. Its people and its monuments». *Harper's New Monthly Magazine* 7: 7-38.
- Squier, E. George. 1877. *Peru, Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. Nueva York: Harper & Brothers Publishers.
- Stanish, Charles. 2001. «Regional research on the Inca». *Journal of Archaeological Research*. 9 (3): 213-241.
- Stevenson, William Bennet. 1825. *A Historical and Descriptive Narrative of Twenty Years' Residence in South America*. Volumen I. Londres: Hurst, Robinson, and Company.
- Suárez de Castro, Fernando. 1965. *Estructuras agrarias en la América Latina*. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la Organización de Estados Americanos.
- Tabío, Ernesto. 1965. *Excavaciones en la costa central del Perú (1955-58)*. La Habana: Departamento de Antropología, Academia de Ciencias.
- Tello Rojas, Julio C. 1937. «La civilización de los incas». *Letras* 3 (6): 5-37.
- Torres Saldamando, Enrique; Pablo Patrón y Nicanor Boloña. 1900. *Libro primero de cabildos de Lima. Parte primera. Actas desde 1535 a 1539: anotaciones*. París: Imprimerie Paul Dupont.
- Trimborn, Hermann. 1988. «La arqueología de la Quebrada de la Vaca y sus contornos». En Hermann Trimborn, *Quebrada de la Vaca: investigaciones arqueológicas en el sur medio del Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 11-129.
- Tschudi, Johann Jakob von. 1847. *Travels in Peru, during the Years 1838-1842, on the Coast, in the Sierra, across the Cordilleras and the Andes, into the Primeval Forests*. Londres: David Bogue.
- Tung, Tiffany A.; Tom D. Dillehay, Robert S. Feranec y Larisa R. G. DeSantis. 2020. «Early specialized maritime and maize economies on the north coast of Peru». *Proceedings of the National Academy of Science* 117 (51): 32308-32319.
- Uhle, Max. 1991 [1903]. *Pachacamac. A reprint of the 1903 edition by Max Uhle*, ed. de Izumi Shimada. Filadelfia: The University Museum of Archaeology and Anthropology y University of Pennsylvania.

- Urteaga, Horacio H. y Domingo Angulo. 1928. «Índice del Archivo Nacional. Sección: Derecho Indígena (Legajos V, VI y VII)». *Revista del Archivo Nacional del Perú* 6 (1): 65-93.
- Urteaga, Horacio H. y Domingo Angulo. 1929. «Índice del Archivo Nacional. Sección: Derecho Indígena y Encomiendas (Legajo IX)». *Revista del Archivo Nacional del Perú* 7 (1): 209-229.
- Urton, Gary y Alejandro Chu. 2015. «Accounting in the king's storehouse: The Inkawasi khipu archive». *Latin American Antiquity* 26 (4): 512-529.
- Valle Álvarez, Luis. 2019. «Cerro La Horca: ¿un nuevo oráculo por descubrir?». En Luis Valle Álvarez (ed.), *Rescate arqueológico parcial en cerro La Horca. Red vial 4, distrito de Paramonga, provincial de Barranca, Lima. Tomo III: cambios y continuidades*. Lima: Ministerio de Transporte y Comunicaciones; Qetzal S.A.C.; Arqueología & Gestión Ambiental; y Autopista del Norte, 5-57.
- Valle Álvarez, Luis; José Montalvo Coraje y Daniela Touzet Málaga. 2019. «Excavaciones arqueológicas en Cerro La Horca, valle de Fortaleza». En Luis Valle Álvarez (ed.), *Rescate arqueológico parcial en Cerro La Horca. Red Vial 4, distrito de Paramonga, provincial de Barranca, Lima*. Tomo I: Excavaciones. Lima: Ministerio de Transporte y Comunicaciones; Qetzal S.A.C.; Arqueología & Gestión Ambiental; y Autopista del Norte, 13-53.
- Van Dalen Luna, Pieter. 2007. «Análisis de un quipu Tahuantinsuyo procedente de Lauri, valle de Chancay». *Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y en el Norte Chico* 3: 217-242.
- Van Dalen Luna, Pieter. 2011. «El Tawantinsuyu en la costa norcentral peruana: valles de Chancay y Huaura». *Investigaciones Sociales* 15 (27): 77-103.
- Van Dalen Luna, Pieter. 2012. «Contextos funerarios chancay en Macatón, valle de Chancay-Huaral». *Arqueología y Sociedad* 25: 259-302.
- Van Dalen Luna, Pieter. 2014. «Las plataformas con rampa de la cultura Chancay». *Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y en el Norte Chico* 7: 25-78.
- Van Dalen Luna, Pieter. 2016a. *La provincia de Huaral en la historia*. Lima: Juan Gutemberg, Editores e Impresores.
- Van Dalen Luna, Pieter. 2016b. *Estrategias de dominación Tawantinsuyu en el complejo arqueológico Lumbrá, valle medio del río Chancay, provincia de Huaral*. Tesis de maestría en Arqueología Andina. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Van Dalen Luna, Pieter. 2017. «Contextos funerarios asociados al ushnu en el complejo arqueológico de Lumbrá, valle medio del río Chancay-Huaral». *Investigaciones Sociales* 21 (38): 71-85.
- Van Dalen Luna, Pieter. 2021. «Análisis de fardos de tejedoras chancay procedentes de cerro Macatón, Huaral». *Ñawpa Marca* 1 (2): 121-188.

- Van Dalen Luna, Pieter y Miguel Castillo Rodríguez. 2004. «Arqueología de la región de Quilca: zona de interacción prehispánica entre los valles de Chillón y Chancay». *Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y en el Norte Chico* 1: 3-21.
- Van Dalen Luna, Pieter y Hans Grados Rodríguez. 2014. «Los quipus del complejo arqueológico de Lumbra, Huaral». *Guara. Revista de investigación científica y cultural* 18: 19-27.
- Varallanos, José. 1959. *Historia de Huánuco*. Buenos Aires: Imprenta López.
- Vargas Ugarte, Rubén. 1953. *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Tomo I. Lima: Imprenta Santa María.
- Vásquez Sánchez, Víctor y Teresa Rosales Tham. 2019. «Fauna y vegetales en Cerro La Horca». En Luis Valle Álvarez (ed.), *Rescate arqueológico parcial en Cerro La Horca. Red Vial 4, distrito de Paramonga, provincial de Barranca, Lima. Tomo II: análisis*. Lima: Ministerio de Transporte y Comunicaciones; Qetzal S.A.C. Arqueología & Gestión Ambiental; y Autopista del Norte, 45-65.
- Véga-Centeno Sara-Lafosse, Rafael; Luis Felipe Villacorta Ostolaza, Luis Cáceres Rey y Giancarlo Marcone Flores. 1998. «Arquitectura monumental temprana en el valle medio de Fortaleza». *Boletín de Arqueología PUCP* 2: 219-238.
- Villacorta Ostolaza, Luis Felipe. 2004. «Los palacios en la costa central durante los periodos tardíos: de Pachacamac al Inca». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 33 (3): 539-570.
- Villanueva Urteaga, Horacio. 1970. «Documentos sobre Yucay en el siglo XVI». *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* 13: 1-148.
- Villar Córdova, Pedro. 1982 [1935]. *Arqueología del departamento de Lima*. Lima: Ediciones Atusparia.
- Wiener, Charles. 1993 [1880]. *Perú y Bolivia, relatos de viaje*. Edición de Edgardo Rivera Martínez. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Zavaleta Paredes, Enrique; Leonardo Murga Pastor, Liz Ramírez Aguilar, Diana Zagastizábal Ruiz y Romina Mogollón Flores. 2023. «Evidencias de la presencia inca en el valle de Chicama: apachetas, huancas y cerámica en Cerro El Sapo, costa norte del Perú». *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 31: 131-184.
- Zuloaga Rada, Marina. 2012. *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Fecha de recepción: 26/04/2023

Fecha de aprobación: 16/08/2023

La materialidad de los muertos vivos La carta-relación del licenciado Polo Ondegardo al arzobispo Jerónimo de Loaysa de 1566 y su contexto

The materiality of the living dead. The *carta-relación* of licenciado Polo Ondegardo to archbishop Jerónimo de Loaysa of 1566 and its context

GONZALO LAMANA

University of Pittsburgh

lamana@pitt.edu

<https://orcid.org/0000-0003-0347-9822>



RESUMEN

A principios de 1566, el licenciado Polo Ondegardo, un reconocido experto en asunto indígenas, envió al arzobispo Jerónimo de Loaysa una detallada carta-relación —desconocida hasta hoy— sobre ideas y prácticas nativas relacionadas con la muerte. Polo respondió así al pedido expreso de Loaysa, lo cual requiere una explicación, pues en 1559 ya le había entregado un extenso tratado sobre religiones indígenas. Este ensayo busca posibles respuestas examinando en detalle el debate sobre la explotación de las huacas y enterramientos, el Taqui Onqoy, y el cambio progresivo de la primera a la segunda evangelización del territorio andino.

Palabras clave: Polo Ondegardo, Taqui Onqoy, muertos vivos, materialidad, Jerónimo de Loaysa.



ABSTRACT

In early 1566, licenciado Polo Ondegardo, a reputed expert in Indigenous matters, sent archbishop Jerónimo de Loaysa a detailed —and until today unknown — carta-relación about native ideas and practices related to death. Polo wrote it at Loaysa's request, a fact which requires explanation, given that he had already sent him an extensive treaty on Indigenous religions in 1559. This essay searches for answers by examining the debate on the exploitation of huacas and burials, the Taqui Onqoy, and the progressive shift from the first to the second evangelization in the Andean territory.

Keywords: *Polo Ondegardo, Taqui Onqoy, living dead, materiality, Jerónimo de Loaysa.*

Dentro del conjunto de pensadores de influencia en los Andes coloniales del siglo XVI, sobresale la figura del licenciado Polo Ondegardo. Jurista de formación, llegó a Perú en 1544, vivió parte las guerras abiertas entre conquistadores y la Corona, ocupó cargos de importancia en la administración colonial, fue un exitoso encomendero y comerciante, y fue, además, parte de un selecto grupo de expertos en asuntos indígenas, cuya opinión siempre fue solicitada cuando la coyuntura requería tomar decisiones importantes, más allá de quién fuera el que ejerciese el poder y cuál fuera la materia que estaba siendo objeto de debate. Es común encontrar en cartas, disposiciones, reportes u ordenanzas de altas autoridades civiles y eclesiásticas tanto citas de fragmentos de obras de Polo como la referencia a su opinión e ideas. Sus escritos, que fueron a la vez eruditos y prácticos, tocaron, entre otros temas tan diversos, las creencias y prácticas religiosas indígenas (*Tratado y averiguación*, 1559, escrito para el virrey Andrés Hurtado de Mendoza y el arzobispo Jerónimo de Loaysa), la organización económica y social de las comunidades andinas (*Informe... sobre la perpetuidad de las encomiendas*, 1561, para el comisario Briviesca de Muñatones), los fueros y costumbres de los pueblos indígenas de la sierra (*Las razones*, 1571, para el virrey Francisco de Toledo) o la conveniencia de la guerra

contra los chiriguano (*Parecer*, 1573, para el mismo virrey).¹ Paradójicamente, tal vez por el mucho valor que tenían, algunos se han perdido y los que han sobrevivido han llegado hasta nosotros a través de copias. A la lista de materiales de gran valor producidos por el licenciado, se puede desde hoy agregar una extraordinaria y desconocida carta-relación sobre las costumbres y creencias mortuorias de los pueblos indígenas del virreinato, escrita hacia principios de 1566 a pedido del arzobispo de Lima, el dominico Jerónimo de Loaysa.

El manuscrito, cuya transcripción este estudio introductorio acompaña, es un documento suelto que recientemente adquirió la biblioteca de la sede de Urbana-Champaign de la Universidad de Illinois.² El documento, que consta de dieciséis folios cosidos, es una copia anónima en letra humanística del siglo XVII, tiene una foliación original continua con números arábigos que van del 248 al 263, y una discontinua que va del 4 al 7. Si bien la primera indica que en algún momento fue parte de un corpus mayor, nada se puede saber del mismo, ya que es el único documento relacionado a los Andes en la colección privada de la cual provino.³ La copia no tiene destinatario indicado ni firma, ni dato alguno que permita saber quién la hizo, cuándo, por qué, ni para quién. Sí se puede establecer que hubo más de una persona detrás de la misma, pues

¹ Para una biografía de Polo Ondegardo, véase Hampe 2012; Presta y Julien 2016. Para distintas apreciaciones de su obra e ideas, véase Del Pino Díaz 1995 y 2006; Lamana 2012; Sosa Miatello 2000.

² El mérito de adquisición le corresponde al doctor Antonio Sotomayor, profesor asociado de la biblioteca de la Universidad y de los departamentos de Historia, Español y Portugués, y bibliotecario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños. A su vez, fue el profesor Nils Jacobsen el que me alertó de la reciente adquisición en noviembre de 2022, cuando di una charla en el campus, invitado por la profesora Anna María Escobar y el Centro de Estudios Latinoamericanos y Caribeños. Agradezco a Roxana Boixadós su ayuda al revisar la transcripción e intentar solucionar los problemas que el original presenta, y a Mark Possanza el compartir conmigo su sapiencia a la hora de traducir las frases latinas del texto e identificar las fuentes clásicas a las que Polo hizo referencia.

³ Con el fin de saber si había otros manuscritos relativos al Perú colonial, me puse contacto con la dueña original de la colección, de quien no he recibido el permiso de divulgar su nombre, y con la intermediaria que la compró y vendió este documento a la Universidad, la señora Elena Gallego, de Elena Gallego Rare Books.

hay por lo menos dos letras distintas. La primera va del principio del manuscrito al folio 261v; la restante, del 262r al 263v.⁴

Por quién y para quién fue escrita originalmente la carta-relación (de aquí en adelante, CR) parece claro. Al final del documento, él o los copistas identifican a Polo Ondegardo como su autor, y las numerosas coincidencias con otros escritos del licenciado que se irán analizando en este estudio introductorio no dejan duda al respecto. En cuanto a su destinatario, a lo largo de la CR, Polo se refiere al mismo como «Vuestra Señoría Reverendísima». En el folio 257r, menciona una disposición incluida por «Vuestra señoría Reverendísima» en el «sínodo». Como Polo murió en 1575, y los dos concilios que tuvieron lugar antes de esa fecha fueron liderados por la misma persona, la referencia tiene que ser al arzobispo de Lima, el dominico Jerónimo de Loaysa. Pero Loaysa no fue solo el destinatario de la CR, sino también su causa primera. Hacia el final del texto, Polo le dice, «como no se trata de esto [de epitafios en tumbas europeas], ni es justo ocupar a Vuestra Señoría Reverendísima con más de lo que /261v/ es seruido que le embien, y así lo será recuiirlo mal conpuesto, pues siendo seruido recuiirlo de mi mano se a de entender que lo quiera con esta condición y falta».

Para poder analizar el contexto del texto de Polo y el pedido de Loaysa, es importante establecer la fecha del documento. Esto es más complejo de lo que puede parecer a simple vista. La referencia al «sínodo» sugeriría que la CR es posterior al Segundo Concilio Limense (1567-1568), pero sería una conclusión errónea. La frase completa es la siguiente: «Para remedio de estos sacrificios y males que a estos hazen en los cuerpos, muy bien probeyó Vuestra Señoría Reverendísima en el sígnodo que se hiziesen osarios donde se pusiesen todos juntos». Lo que hace que sea errónea la conclusión es que no hay referencia a osarios en las disposiciones del Segundo Concilio Limense, aunque sí la hay en el primero. Como parte de las instrucciones para curas de indios relativas a cómo deben ser enterrados los indios, la constitución 25 incluye lo siguiente:

⁴ Es posible que la nota en el verso final del pliego sea de mano de una tercera persona, aunque también puede ser de la segunda.

para los [indios] que no son cristianos, tenga a vista del pueblo o tambo un lugar público donde todos los cuerpos de los difuntos sean enterrados, y hagan a todos los indios cristianos que traigan los cuerpos de sus difuntos, que tienen en sus casas y en otros sepulcros grandes, a enterrar en el dicho lugar, por quitar los inconvenientes que de tenellos en sus casas se siguen.⁵

Una vez que queda claro que Polo se refería al Primer Concilio Limense, de 1551-1552, determinar la fecha de mínima de la CR se vuelve más complicado. El único dato incontrovertible es la mención a la muerte de Sayri Túpac, que ocurrió a mediados de 1561. Pero hay un par de referencias en las páginas sobre chiriguanos que sugieren que fue escrita unos años más tarde, entre 1566 y 1567. Polo dice más de una vez que lo que sabe sobre chiriguanos lo sabe por boca de Ñuflo de Chaues. La pregunta es cuándo habló con Chaues, dado que este estuvo activo en el área chiriguana desde por lo menos 1560 hasta su muerte en 1568, período durante el cual pasó más de una vez cerca de La Plata.

Para encontrar una respuesta, es útil la siguiente referencia a otro personaje relacionado con el área chiriguana:

Dicen que [los chiriguanos] no comen christianos por ciertas ymajinaciones que dizen que an tomado, aunque los matan en la guerra; yo no lo creía hasta aora que aquellos treinta y quatro que mataron con el capitán Mango no comieron ninguno.⁶

No conozco ninguna referencia a un capitán español llamado «Mango» que hubiera sido matado por chiriguanos junto con un número tan significativo de españoles. Pero en 1564, indígenas chiriguanos mataron al capitán Andrés Manso y arrasaron la población española del precario asentamiento que este había fundado.⁷ Manso y Chaues eran los líderes de la expansión colonial española en territorios colindantes, tan colindantes que había habido enfrentamientos entre ambos.⁸ Las preguntas

⁵ Vargas Ugarte 1951, I: 21.

⁶ F. 254v.

⁷ La diferencia entre una «g» y una «s» larga (/ʃ/) es algo menor considerando los numerosos errores del copista, los cuales detallo al explicar los criterios de transcripción.

⁸ Martínez 2014.

siguientes son cuándo llegaron las noticias de la masacre a La Plata y cuándo, en particular, entró Chaues en escena.

La mención más temprana en Charcas a la masacre está de una carta dirigida a Felipe II por la audiencia con sede en La Plata del 30 de octubre de 1564. La misma estima los muertos en cuarenta, explica que los chiriguanos tienen la costumbres de comer carne humana y que la información la trajo un español que no estaba en el lugar, y dice que se temía que algo parecido le hubiera pasado a Ñuflo de Chaues.⁹ En esta, y las subsecuentes cartas de la audiencia que mencionan el ataque, no se especifica si los «cristianos» fueron o no comidos, lo cual tuvo que ser información que Polo recibió de primera mano. Dadas las repetidas menciones al «jeneral Ñuflo de Chaues» (teniente general de la gobernación lindera a la de Manso) como fuente de información sobre los chiriguanos, es razonable asumir que Chaues fue la fuente de información de Polo sobre el ataque. Chaues entró en escena recién a fines de 1565, cuando —camino a Asunción— dio cuenta detallada del ataque, en persona, a la audiencia en la ciudad de La Plata. Uno de sus oidores, Juan de Matienzo, mencionó el reporte de Chaues a la audiencia en una carta del 2 de enero de 1566.¹⁰ Esta es, por lo tanto, la fecha más probable en la tuvo lugar la conversación entre Ñuflo de Chaues y Polo Ondegardo que este menciona en su CR.

Si 1566 es la fecha mínima del manuscrito original, ¿cuál es su fecha máxima? El hecho de que Polo se refiriese al Primer Concilio como «el sínodo», en singular, sugiere que el Segundo Concilio aún no había tenido lugar. De otro modo, Polo hubiera precisado a cuál de los dos concilios se refería. El Segundo Concilio, al cual atendieron representantes de Charcas, sesionó desde marzo de 1567 hasta enero de 1568. Si bien esto pondría la fecha de máxima a principios de 1567, la misma se puede precisar aún más. Por un lado, la convocatoria oficial al Segundo

⁹ Levillier 1918, I: 135-136. «Carta a SM de la Audiencia de Charcas con larga relación al alxamiento de los indios diaguitas y los obrado para su reducción» (Levillier 1918, I: 133-144). Está firmada por los licenciados Matienzo, López de Haro y Recalde.

¹⁰ «Carta a SM del licenciado Matienzo, oidor de Charcas, describiendo una parte de la tierra del distrito de la Audiencia...» (Levillier 1918, I: 169-179).

Concilio fue hecha en junio de 1566, y sería muy raro que Polo dejase de hacer referencia a un evento tan importante, considerando sus repetidas menciones a lo largo del texto a la necesidad de corregir los errores de las creencias indígenas y detener las prácticas idolátricas.¹¹ Por otro lado, en el texto de Polo brilla por su ausencia toda referencia al tratado de Acobamba, firmado entre Tito Cusi Yupanqui y el tesorero García de Melo (en representación del gobernador García de Castro) en agosto de 1566, a pesar de que Polo habla de Sayri Túpac y del «Inga que está en los andes»,¹² y dice que es necesario poner fin a las prácticas idolátricas indígenas, incluyendo las incaicas. La fecha más probable en la que Polo escribió esta CR es, por lo tanto, la primera mitad de 1566.

Es razonable pensar que Loaysa le pidiera a Polo Ondegardo que escribiera su CR como parte de los preparativos para la convocatoria al Segundo Concilio, y que lo haya hecho poco tiempo antes de la misma, dada la premura que confieren las líneas finales de Polo ya citadas. Pero esta posible respuesta al porqué del texto conduce a más preguntas. Que Loaysa quisiese contar con información de Polo no es excepcional, pero sí es extraño. No es excepcional porque Polo había sido un informante experto del arzobispo en materia de religiosidad indígena con anterioridad. Entre 1559 y 1560, cuando había sido corregidor del Cuzco, Polo había hecho una información y escrito un *Tratado y aueriguación* sobre las religiones indígenas por pedido explícito del dominico y del marqués de Cañete.

Ese texto desgraciadamente se ha perdido. Lo poco que sabemos al respecto proviene de lo escrito por Bernabé Cobo, quien tuvo el original en sus manos. Cobo explica que sus páginas sobre religión inca estaban basadas en diversas informaciones que se habían hecho en la ciudad del Cuzco y, en especial, en «la que, por mandado del Virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, y del primer arzobispo de Lima, d. fr. Jerónimo de Loaysa, hizo el licenciado Polo Ondegardo el año de 1559, siendo corregidor de la ciudad, haciendo junta para ella de

¹¹ Para las fechas de las sesiones y la convocatoria, véase Mateos 1947: 510.

¹² F. 258r.

todos los indios viejos que habían quedado del tiempo de su gentilidad, así de los Incas principales, como de los sacerdotes y quipocamayos o historiadores de los Incas». ¹³ Fue presuntamente en estos dos años en que Polo fue corregidor del Cuzco (por primera vez) cuando descubrió los cuerpos de la mayoría de los Incas y de las Coyas. ¹⁴

Cobo mencionó, también, que el Segundo y el Tercer Concilio Limense «abrazaron» todo lo que el *Tratado y averiguación* decía, y que fue la base para las instrucciones de extirpación de idolatrías. ¹⁵ Si bien una comparación de los breves extractos del *Tratado* incluidos en los complementos del Tercer Concilio Limense y la CR muestra que no hay prácticamente ni una línea repetida, no hay duda de que ambos textos tuvieron mucho en común. En distintos pasajes de esta última, Polo dice haber tratado este o aquel tema con anterioridad en el *Tratado* y deja entrever que era un texto extenso y detallado sobre creencias y prácticas religiosas indígenas. ¹⁶ Todo esto explica que un fraile le pidiera información a un lego sobre cuestiones religiosas, pero también genera una pregunta: si el arzobispo tenía en sus manos un texto como el *Tratado y averiguación* de 1559, ¿por qué le pidió hacia principios de 1566 que escribiese la CR? Contestar la pregunta requiere, necesariamente, entender qué es lo que pudo haber cambiado entre ambas fechas que hiciera imprescindible tener a mano la última información posible sobre las prácticas y creencias indígenas relacionadas con la muerte.

¹³ Cobo 1853, IV: 116-117, l. XII, cap. 2.

¹⁴ *Ib.*: 132, l. XII, cap. 4. Véase Hampe 1985 para un estudio detallado del hallazgo y traslado de las momias.

¹⁵ *Ib.*: 117-118.

¹⁶ Polo comienza la CR mencionando haber escrito con anterioridad sobre las costumbres de los indígenas «para efecto de sauer los impedimentos de su conversión y quitarlos por los mejores medios», cosa que repite más de una vez a lo largo del texto. El hecho de que había sido un trabajo extenso queda claro cuando, al hablar de la fiesta del Ytu, dice «que fue aquella de que yo hece relación en el libro primero» (f. 250v).

EL TEXTO Y SU CONTEXTO

La CR de Polo Ondegardo trata de «los cuerpos y los enterramientos» indígenas, tema que presentó como algo «necesario» que complementaba su *Tratado* de 1559. La estructura del texto sigue, en efecto, ese orden. Se puede distinguir una primera sección sobre cuerpos y una segunda sobre enterramientos indígenas, seguidas por una tercera sobre epitafios en tumbas españolas peninsulares. En las dos primeras secciones, Polo presentó el material siguiendo un criterio geográfico, desde Colombia hasta Chile y desde la costa hasta el territorio controlado por los chiriguano. Pero a lo largo del texto, Polo también desarrolló, aunque no de manera muy organizada, un argumento que tiene poco que ver con esta estructura. Este argumento fue sobre lo que —usando el vocabulario y mapa conceptual clásico y cristiano— uno puede llamar la relación entre el cuerpo y el alma; y desde el punto de vista indígena, a falta de mejor expresión, llamo los muertos vivos. Polo intentó formular un argumento claro sobre este tema, uno que fuese capaz de acomodar todo el increíble material que iba presentando, y así poder ofrecer al arzobispo una solución para los «errores de los indios». Pero, aunque lo intentó, las distintas «opiniones» de actores indígenas que el mismo Polo fue discutiendo página tras página pusieron en evidencia la imposibilidad de dar cuenta, a partir del marco conceptual mencionado, de la compleja realidad de la que él mismo daba testimonio.

La CR fue escrita a mediados de la década de 1560, década que —como numerosos estudios lo muestran— fue increíblemente convulsa en los Andes. Por mencionar solo algunos de los conflictos más salientes, durante estos años tuvieron lugar el debate por la perpetuidad de las encomiendas, la crisis del modelo temprano de producción, el fin de las alianzas entre señores étnicos y encomenderos, la caída de la producción minera, el aumento de las demandas de pretendientes españoles y la correspondiente bancarrota de la Real Hacienda, las cambiantes relaciones entre señores étnicos y frailes, el Segundo Concilio Limense, la instalación de los corregidores de indios, los rumores de levantamientos generales, las negociaciones con Vilcabamba, y cuatro administraciones

(Cañete, Nieva, García de Castro, y Toledo).¹⁷ Dentro de este complejo cuadro general, hacia 1565 en particular, sobresalen dos eventos relacionados con creencias y prácticas indígenas sobre la muerte, el debate sobre la explotación de las riquezas en los enterramientos y huacas (las llamadas compañías de huacas) y el Taqui Onqoy (Taki Onqoy). Aunque claramente distintos en sus características e implicaciones, ambos pusieron en juego con excepcional visibilidad un problema irresuelto de largo alcance que lo antecedía y sucedería: qué hacer con la intratable materialidad de los cuerpos vivos. Esa visibilidad excepcional, que puso a la Iglesia en el punto de mira justo antes del Segundo Concilio eclesiástico limense, provee un muy buen contexto para entender lo que pudo haber estado en juego al hacerle Loaysa el pedido y al pensar Polo su respuesta.

LAS COMPAÑÍAS DE HUACAS

La explotación de riquezas enterradas fue una actividad económica común en todo el territorio del virreinato y particularmente importante en las áreas costeras del norte. Desde sus inicios, la misma estuvo regulada por la corona, cuya legislación cambió numerosas veces en cuanto hacía al porcentaje que debía ser entregado a la Real Hacienda, pero no en cuanto hacía a la cuestión de fondo. De los numerosos documentos al respecto estudiados en detalle por Rocío Delibes,¹⁸ destaco algunos elementos que son relevantes para entender el contexto de la CR.

En primer lugar, lo obtenido de los «enterramientos, sepulturas o templos» pagaba un porcentaje mayor que lo obtenido por rescate o entrada. De acuerdo con la real cédula del 4-IX-1536, en el primer caso el impuesto era del 50 %, en tanto que, en el segundo, era de un 20 %.¹⁹ A lo largo de las primeras décadas de colonialismo en el virreinato, el porcentaje bajó y subió numerosas veces, pero siempre fue distinto del quinto. En segundo lugar, los documentos reales establecían que la

¹⁷ Listar todas las referencias relevantes excede el contexto de este trabajo. Algunos de los textos principales son Assadourian 1994, Hemming 1982 (caps. XV-XVII), Lohmann Villena 1957 y 1967, Spalding 1984 (cap. 5); Stern 1982 (cap. 3).

¹⁸ Delibes 2012: 164-181.

¹⁹ *Ib.*: 169.

propiedad de lo enterrado era de la Corona («todo lo que se hallare en las sepulturas es nuestro y por tal lo hemos mandado cobrar»),²⁰ la cual graciosamente le dejaba al que excavase un porcentaje en consideración de sus trabajos.²¹ En tercer lugar, los cabildos regularmente enviaban peticiones para intentar reducir el porcentaje de lo que se pagaba, solicitando que fuese igual al quinto que la Real Hacienda cobraba del oro y plata de minas.²² En cuarto lugar, la Corona no distinguía entre las riquezas obtenidas de «sepulturas» o «enterramientos» y las de «templos» o «huacas». Todas eran consideradas «tesoros», pagaban el mismo impuesto, y requerían el mismo tipo de licencia para ser explotadas. Los ingresos obtenidos por la Real Hacienda, que se incrementaron sensiblemente en la década de 1560, fueron tan significativos en las áreas costeras del norte del virreinato que la Corona no solo fomentó su explotación, sino que hizo que el derecho de posesión de una huaca o enterramiento estuviese supeditado a su labrado constante. En 1544, el plazo para perder los derechos era de un mes; en 1560, de tres días; en 1564, luego de varias peticiones al respecto, de diez.

Ninguno de los documentos escudriñados por Delibes establece claramente por qué la Corona se consideraba propietaria de lo encontrado. Algunas pistas las dio a mediados del siglo XVII Solórzano Pereyra, quien le dedicó un capítulo de su *Política indiana*, titulado «De los tesoros, huacas o enterramientos que se hallan en las Indias y de sus derechos y si es lícito cavarlos por esta causa».²³ Resalto tres elementos de su discusión. Primero, «tesoro» era un término específico que designaba una riqueza ocultada «por dueños de quien ya no se puede tener noticia».²⁴ Segundo, los tesoros eran considerados propiedad realenga, al igual que las minas, tanto en España como en América —aunque había diferencias en cuanto hacía al porcentaje que se debía pagar y a si era relevante o

²⁰ *Ib.*: 172.

²¹ Este era el caso independientemente del estatus legal de la tierra en la que el enterramiento o huaca se encontrase.

²² *Ib.*: 173, 175.

²³ Solórzano Pereyra 1996 [1647], III: 2314, l. 6, cap. V.

²⁴ *Ib.*: 2315.

no la propiedad de la tierra en la que se encontraban—. Tercero, según Solórzano, no hubo disputa alguna al respecto en el Consejo, pero sí hubo opiniones contrarias en el Perú en el caso de «los cuerpos de los indios muertos» que estaban «en huacas»,²⁵ objeciones que tomó de textos que analizaré más abajo.

Si bien en teoría la diferencia entre tumbas y adoratorios era legalmente nula, en la práctica podía volverse relevante, en especial en caso de litigio. Un ejemplo saliente fue el conflicto que se desató entre dos grupos de españoles y señores indígenas por la explotación de los tesoros de Yomayoguan, cerca de Trujillo, en la costa norte, analizado por Susan Ramírez.²⁶ Un elemento central del conflicto entre las partes españolas y el señor local, don Antonio Chayguaca, giró en torno a la definición de qué era Yomayoguan. La posición de don Antonio fue que había sido la casa de sus ancestros, incluyendo su padre y su abuelo, y era su tumba. Por lo tanto, era propiedad suya. Una de las partes españolas cuestionó esta caracterización del sitio. Era una huaca, como lo probaban las numerosas evidencias de sacrificios. Estas eran «ofrendas al diablo», hechas en tiempos antiguos por distintas personas, las cuales habían perdido todo derecho de propiedad porque «cada uno lo que allí ofrecio luego como lo ofrecio lo uvo por derelito y dexo de ser señor de aq[ue]llo que ofrecio y su voluntad fue ofrecio dallo y hazer señor dello al demonio».²⁷ Como pertenecían, por así decirlo, al diablo, lo que hubiese en la tumba/huaca era propiedad del que la descubría y declaraba primero. En otras palabras, si bien el que los «tesoros» fueran hallados en tumbas o huacas era en principio irrelevante, podía dejar de serlo si alguien declaraba ser descendiente de las personas enterradas o si había evidencia de ofrendas.

Es importante señalar que este pleito —de gran notoriedad pública— empezó en 1558 en Trujillo, en 1559 llegó a la Real Audiencia de Lima, y de allí pasó a España, donde fue resuelto por el Consejo de Indias recién en 1564. Al mismo tiempo que este caso iba siendo tratado, un grupo de religiosos en los Andes preparó un extenso documento que planteaba

²⁵ *Ib.*: 2322-2325.

²⁶ Ramírez 2002 (cap. 5).

²⁷ *Ib.*: 258.

doce dudas sobre las riquezas que los conquistadores habían adquirido y si debían restituirlas. Este documento, en el que la explotación de huacas y enterramientos, y la distinción entre unas y otros, tuvieron un papel importante, fue terminado a fines de 1560, llevado a España por uno de los religiosos (el dominico Bartolomé Vega), y entregado en mano a Bartolomé de Las Casas. Como respuesta, el influyente dominico escribió dos tratados radicales, *Las doce dudas* y el *De Thesauris* («Los tesoros»). En ambos, Las Casas dio extenso tratamiento a la cuestión de las riquezas enterradas, y de hecho las usó en el segundo como punto de partida para argumentar que los españoles no solo no tenían derechos a las mismas, sino que tampoco tenían derecho alguno al Perú.

Ambos tratados fueron terminados hacia fines de 1563, aunque existieron manuscritos avanzados de *Las doce dudas* ya a fines de 1561. Su impacto en Perú fue inmediato, tanto porque el problema había comenzado allí como porque circularon copias manuscritas de los tratados y de una carta de Las Casas respondiendo a los religiosos.²⁸ La década de 1560 fue, además, la del apogeo de la influencia de las ideas lascasianas en el Perú. Esto fue notorio, por ejemplo, en el debate por la perpetuidad de las encomiendas, cuando Las Casas y Domingo de Santo Tomás presentaron en 1560, en la corte, una oferta en nombre de los caciques e indios del Perú. La misma incluía entre sus condiciones el derecho preferencial a labrar sepulturas con el pago de solo 1/3, y a la vez una declaración de derechos y un intento de tomar control del trato de los cuerpos. Por último, como señala Lohmann Villena,²⁹ por estas fechas la influencia lascasiana se hizo sentir en las *Instrucciones para confesar conquistadores y encomenderos*,³⁰ las cuales resultaron en un gran número de restituciones testamentarias de riquezas indebidamente obtenidas durante la conquista. Entre ellas, las obtenidas del saqueo de huacas y enterramientos.

La duda 7 del texto original compuesto por los religiosos peruanos preguntaba si los españoles debían restituir las riquezas sacadas de huacas;

²⁸ Solo se sabe de su existencia porque la menciona Juan de Matienzo al rebatir los argumentos de Las Casas.

²⁹ Lohmann Villena 1966.

³⁰ Angulo 1920.

la 8, si debían restituir las riquezas sacadas de las sepulturas de los que habían sido señores en el Perú; y en caso afirmativo, a quién. Esta última duda incluía un par de observaciones importantes para entender la CR de Polo. En primer lugar, los señores solían enterrarse con grandes tesoros «por parezelles que era honra para los que morían, como para los que quedavan vivos, tener sepulturas muy ricas y de gran pompa». En segundo lugar, «pensaban que todas aquellas riquezas *habían de tener en la otra vida*, y así les parecía que quien llevaba muy mucho sería en la otra vida muy rico y muy temido, y quien no echava nada consigo en la sepultura sería allá pobre y abatido».³¹

En *Las doce dudas*, al responder conjuntamente ambas cuestiones, Las Casas eludió el problema religioso y adoptó un razonamiento de corte legal: todo lo sacado de huacas y sepulturas tenía dueños, vivos o muertos; por lo tanto, no eran «tesoros» ni podían ser tomados como si fueran propiedad abandonada. En el caso de los entierros, lo probó con numerosas citas que repetían la primera observación de la duda 8, pero que eludían la segunda: el objetivo de los señores al enterrarse con riquezas había sido el honor y la fama para ellos y para sus descendientes, al igual que lo era para los señores en España. Por lo tanto, los señores indígenas y los Incas, o sus herederos, eran sus legítimos dueños. No hizo mención alguna a «la otra vida». En el caso de las huacas, Las Casas usó un argumento teológico común en sus escritos: las riquezas allí encontradas tenían dueños «porque si a los ídolos los ofrecían era con intención y condición tácita, estimando que lo ofrecían a Dios verdadero, como el natural conocimiento aunque confuso que tenían los gentiles fuese a parar a buscar al verdadero Dios, pero que si Dios verdadero no era, no se lo ofrecían».³² Es decir, si los donantes hubiesen sabido que no era cierto lo que ellos asumían, entonces no hubieran hecho la donación. La analogía legal era que tenían dueño y debían ser restituidos los bienes de cualquier persona que los hubiera entregado como resultado de engaño

³¹ Las Casas 1992a: f. 141v, 28-29, énfasis mío.

³² Las Casas 1992b: f. 212r, 185.

o error. Por lo tanto, lo que habían ofrendado seguía siendo suyo —ni eran bienes abandonados ni del diablo— y debía ser restituido.³³

Las Casas presentó el mismo argumento en el *De Thesauris*, texto que trató exclusivamente de las riquezas enterradas en sepulturas y huacas. Menciono solo un par de detalles que son útiles para entender el texto de Polo. En primer lugar, luego de sustentar con ejemplos bíblicos e históricos que el procurar el honor y la fama es universal y lo ha sido a todos los pueblos, fieles o infieles, Las Casas citó la opinión de Aristóteles de que «no hay mayor injuria que puede hacerse a un muerto que arrastrar su cuerpo por tierra y entregarlo a los perros y bestias para que lo devoren»,³⁴ y «así son desgraciados los que no son sepultados». En segundo lugar, destacó que este «deseo innato» a la fama, el honor, y la memoria era particularmente cierto «cuanto más poderosos y opulentos en riquezas»³⁵ sean los muertos, y lo mismo hacían los reyes en Europa, incluyendo los mismísimos Reyes Católicos. Era un «deseo de vivir eternamente», cuyo objetivo fue reemplazado, al reconocer su imposibilidad, por «aquel género de vida que, en cierto modo, es semejante a la vida eterna..., vivir en la memoria y opinión de los hombres».³⁶ Como conclusión, a nadie le era lícito apropiarse de riquezas enterradas sin permiso «del rey Inca o de sus descendientes».³⁷

La influencia de Las Casas en Perú se manifestó no solo a través de los actos y discursos de sus seguidores, sino también de los de sus detractores. En el polo opuesto a la del dominico estuvo la opinión de Juan de Matienzo, oidor de la Real Audiencia de Charcas y vecino de Polo Ondegardo, a quien elogió más de una vez en sus escritos.³⁸ El capítulo

³³ En caso de que no se pudiese establecer su dueño, el provecho de encontrar accidentalmente las riquezas debía ser repartido entre el que las había encontrado y el dueño del terreno si eran indígenas; si eran españoles, también debían restituirlo.

³⁴ Las Casas 1992c: 19, f. 2r, énfasis mío. La referencia está en 5 *Ethicorum*.

³⁵ *Ib.*: 21, f. 2v.

³⁶ *Ib.*: 27, f. 4r.

³⁷ *Ib.*: 49, f. 95.

³⁸ Si bien Matienzo terminó el *Gobierno del Perú* en 1567, dada su proximidad con Polo resumo sus ideas antes de hablar de la CR para dar una idea del abanico de opiniones que la rodeaba.

XXXIX de la primera parte del *Gobierno del Perú*, intitulado «De las huacas y enterramientos de indios, y tesoros que en ellos hay: si los pueden sacar los españoles»,³⁹ respondió directamente a Las Casas. Al igual que este, Matienzo comenzó por poner a los «indios» en una perspectiva evolucionista histórica: como gentiles y judíos, los «indios» tenían la costumbre de enterrar con los cuerpos muertos todo tipo de riquezas, «y aún enterraban vivas las mujeres que tenían más queridas, y sus criados, porque pensaban que habían de resucitar y les habían... de servir con los mates y vasos que allí metían».⁴⁰ Los enterramientos en Trujillo, lugar de la tumba/huaca de Yomayoguan, eran prueba de todo esto.

Luego, Matienzo pasó a rebatir a Las Casas, en parte rechazando sus argumentos y en parte usándolos en su contra. En primer lugar, los Incas habían sido «tiranos», no «reyes naturales»; por lo tanto, «se pueden sacar tesoros de las huacas, pues el rey lo permite».⁴¹ Es decir, las leyes que valían eran las del rey español, no las del Inca. Más aún, estaba bien hacerlo «porque lo tenían por delito, y nadie se podía de ello aprovechar de los mismos bárbaros, mas a los españoles no les es vedado aprovecharse de ellos y sacarlo, porque aunque para los bárbaros eran lugares religiosos los sepulcros, pero no para los españoles».⁴² Dicho de otro modo, si de acuerdo con sus propias leyes los indios no lo podían hacer, se seguía que no tenían derecho alguno, lo cual no se aplicaba a los españoles. El argumento suponía que las tumbas eran, también, huacas, y valía aún en aquellos casos en los que se conociesen los sucesores de los que estaban enterrados, ya que «ellos se habían privado del señorío sobre aquellas cosas en metiéndolas, por tener creído y entendido que aquellos difuntos habían de resucitar y gozar de aquellos vasos y joyas preciosas, puédelas tomar cualquiera».⁴³ Al igual que Las Casas, el argumento consideraba las creencias religiosas indígenas; a diferencia de este, las consideraba como condenatorias, no como excusatorias.

³⁹ Matienzo 1967: 128.

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ *Ib.*: 130, itálica en el original.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Loc. cit.*

En tercer lugar, sacar los tesoros era útil y justo, para que «se les desarraigue esta falsa opinión que tienen, porque no cometan otra vez semejante maldad, y se vuelvan a su infidelidad, y por el pecado que cometen creyendo aquello y venerando los sepulcros... y en pena del merecieron que les quitasen *los cuerpos muertos*». ⁴⁴ Sobre el honor, «ni ellos tienen honor... ni lo hicieron por otra cosa sino por inducimiento del demonio», de otro modo «claro es que no los escondieran en lugares tan apartados y cubiertos [sino] en parte pública y patente, donde todos lo vieran». ⁴⁵ Lo que se sacase de las tumbas debía ser para el rey, en tanto que lo de las huacas debía ser para la iglesia, «porque los ofrecieron a las huacas pensando que eran sus dioses verdaderos, y en su honra», «como dice el mismo obispo». ⁴⁶

En la CR, Polo Ondegardo claramente tomó posición en el debate. Matienzo había alabado su tarea con los cuerpos de los Incas y las Coyas y el gran número de huacas que había descubierto, ⁴⁷ razón por la cual algunos estudiosos lo consideran un precedente de la extirpación de idolatrías. ⁴⁸ Sin embargo, Polo trazó un camino original a partir de ideas que fueron bastante lascasianas y demostró un amplio conocimiento de la obra del dominico. Por un lado, descubrió los cuerpos de muchos de los Incas y Coyas e intentó poner fin a su adoración, pero ni los quemó ni tomó control de sus propiedades como un extirpador lo hubiera hecho, ni se apoderó de las riquezas que los acompañaban como un huaquero. Por otro, Polo justificó sus decisiones con el razonamiento de que

al tiempo que hizimos estas aberiguaciones y descubrimientos de ydolatría, guacas y adoratorios o ýdolos, fue determinado por los relijiosos e yo que no se tratase de la hazienda de los cuerpos, considerando que sería ynconbeniente para que se concluyese; antes les dijimos que Su Magestad solo pretendía que fuesen christianos y cessasen tan grandes daños como se tenía. ⁴⁹

⁴⁴ *Loc. cit.*, mi énfasis.

⁴⁵ *Ib.*: 130-131.

⁴⁶ *Ib.*: 131.

⁴⁷ «Siendo corregidor en el Cuzco [Polo] averiguó todas las huacas e ídolos que tienen los indios, a que adoraban, por los quipos de los Ingas y supersticiones que usaban y haber eliminado múltiples huacas tanto allí como en La Plata ante el obispo Domingo de Santo Tomás» (Matienzo 1967: 119, cap. XXXVI).

⁴⁸ Duviols 2021: 129-139.

⁴⁹ F. 256v.

La explicación siguió el razonamiento lascasiano de que el mal ejemplo llevaba a los «indios» a malas conclusiones. En este caso, apropiarse de las riquezas y las propiedades asociadas a los cuerpos podía hacerles pensar que lo que estaba detrás no era el deseo de que fuesen cristianos, sino la codicia. Asimismo, Polo se alineó con *Las doce dudas* y el *De Thesauris* y contradujo las ideas de Matienzo al afirmar que «todos tienen de honra enriquecer los sepulchros y poner en ellos sus acañas y riquezas, y que quede memoria de ellos». ⁵⁰ Lo mismo puede decirse de la forma en que la CR explicó el origen de las adoraciones en los enterramientos. Polo no habló del diablo como causa, como lo hizo Matienzo, ni se limitó al deseo del honor, como lo hizo Las Casas en los textos ya vistos. En lugar de eso, siguió el pasaje 14 del «Libro de la sabiduría», y sostuvo que el origen de estas costumbres y creencias había sido el amor natural que sentían los padres por los hijos y viceversa, camino que Las Casas había tomado en la *Apologética historia sumaria*. ⁵¹ Por último, al igual que el dominico, Polo incluyó en la CR un paralelo con las costumbres españolas, señalando que en los epitafios en sus tumbas a menudo expresaban —al igual que las de los «indios»— el deseo de vivir eternamente en la memoria de los demás.

El último hilo de esta primera red de opiniones que dieron una visibilidad excepcional a los cuerpos de los antepasados indígenas por las fechas de la CR es lo que decidió hacer el destinatario y causa de la misma, el arzobispo Jerónimo de Loaysa. A mediados de 1566, el dominico anunció públicamente la convocatoria al Segundo Concilio provincial, el cual sesionó en Lima de marzo de 1567 a enero de 1568. La constitución 113 de la sección concerniente a «indios» estuvo enteramente dedicada a las riquezas en los enterramientos indígenas. Su título, «que nadie extraiga los cuerpos de los muertos de los infieles de sus tumbas y el castigo para los que lo hacen», ⁵² incluyó una tensión que anunciaba un compromiso: «nadie haga algo» y, al mismo tiempo, el castigo si lo hace.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ Las Casas 1992a: 1519, cap. 249.

⁵² Vargas Ugarte 1951, I: 215. Todas las traducciones del latín (incluyendo sus errores) son mías, hechas con la indispensable ayuda de mi estimado colega Mark Possanza. Aunque no sean perfectas, el intento es hacer accesible el texto original.

Al igual que los otros textos ya examinados, el decreto comenzó poniendo a los «indios» en una perspectiva histórica evolucionista, la de la preparación para el evangelio: todos los pueblos, no importa cuán bárbaros sean, tienen cuidado de que sus cuerpos sean enterrados «cuando dejan la vida» y que lo sean en lugares adecuados, porque «esto sea un deseo natural», o porque «los cuerpos son... vainas de las almas» o, tal vez, porque «aunque ignorantes, tienen sin embargo el presentimiento... de la resurrección en el futuro».⁵³ Como evidencia de este presentimiento —que ponía las costumbres en una luz mucho más positiva que asociarlas con el diablo— el concilio señaló las tumbas de los principales, las que son tan grandes «que parecen adorarlos [los cuerpos] más que honrarlos», y por eso los entierran con sus bienes de oro, plata, y piedras preciosas, «como si, habiendo perdido a sus mayores, quisieran perder todas sus posesiones más valiosas con ellos; además, están muy tristes si alguien intenta excavar las tumbas o desenterrar los cuerpos».⁵⁴ La elección de términos fue de una precisión quirúrgica. No hizo mención alguna al enterramiento de otras personas junto con los principales, como lo hicieron Polo, Matienzo y Las Casas en la *Apologética*, ni tampoco al deseo de inmortalidad, presente en *Las doce dudas* y el *De Thesauris*. Tampoco habló de «honra», y en lugar de eso destacó el posible «presentimiento» de la resurrección, coherente con las ideas de la primera evangelización. Al igual que todos los otros textos, consideró que las tumbas eran la evidencia de esas creencias, y juzgó el enterrar riquezas no como una cuestión de que las pudieran llevar a la otra vida, como lo habían hecho los autores de las doce dudas originales, sino de tristeza y de desaliento.

⁵³ *Loc. cit.* La perspectiva evolucionista al interpretar la relación entre las costumbres mortuorias indígenas y la resurrección (de la carne) aparecía también en el capítulo XII de la edición de 1555 (no censurada) de la *Historia* del cronista Agustín de Zárate. Zárate, que no habla ni de almas ni del más allá, dice que el problema no es el saqueo de las riquezas en los enterramientos en sí, sino «que no derramasen los huesos porque más presto y con menos pena pudiessen resucitar» (1995: 5, cap. XII). Sin embargo, como Cieza, también habla de la práctica de dar comida y bebida a los cuerpos (muertos para él), lo cual contradice su interpretación, y la conecta con la materialidad de los cuerpos vivos (idea que desarrollo más adelante).

⁵⁴ *Loc. cit.*

Luego de preparar el terreno de esa manera, la constitución 113 continuó con un dar-la-vuelta común en los textos lascasianos:

ha sido reportado a este sínodo que algunas personas... que han olvidado no solo su religión sino también su humanidad, llevados por una suerte de codicia diabólica, queriendo sacar el oro y la plata enterradas con los cuerpos, para gran ofensa de los indios, destruyen las tumbas, desenterrando los cuerpos y dejándolos para que sean acometidos por los perros y devorados por las aves.⁵⁵

Todo lo cual era execrado tanto por los decretos de los papas como por las leyes de los emperadores. Por lo tanto, «si alguien se atreve, con indignante audacia, a desenterrar los cuerpos de los infieles, deberá enterrarlos nuevamente en la tierra de inmediato para que no pase que sea despedazado por perros y aves».⁵⁶ No hay mención a crear osarios o algo parecido como la había habido en el Primer Concilio.

En otras palabras, el concilio intentó establecer un compromiso cuya relevancia va a quedar clara en la próxima sección: lo que hacían los huaqueros era atroz y condenado, y más obra de personas llevadas por el diablo que de cristianos; pero como el huaqueo ocurría, y además era legal, puso el foco en que los cuerpos fuesen disturbados lo menos posible y siempre permaneciesen enterrados *in situ* para evitar que fuesen devorados por animales, lo cual tanto el *De Thesauris* (ya citado) como la CR («le dejaban comer a los cóndores y bestias sin enterrar nunca los huesos»)⁵⁷ señalaban como la peor injuria que se le podía hacer a un cuerpo (muerto).

LA MATERIALIDAD, LOS MUERTOS VIVOS Y EL TAQUI ONQOY

Por las fechas de la CR, la cuestión de los cuerpos y los enterramientos de los antepasados indígenas tuvo una visibilidad excepcional no solo por las razones mayormente seculares ya vistas, sino también por motivos religiosos. Mas allá de sus diferencias, todos los textos analizados relativos al saqueo de huacas y enterramientos tuvieron un punto en común:

⁵⁵ *Ib.*: 215-216.

⁵⁶ *Ib.*: 216.

⁵⁷ F. 256v.

consideraban que de lo que se trataba era de «cuerpos muertos». En realidad, ese no parece haber sido el caso. De hecho, un problema central que enfrentaron los españoles en Perú —dejando de lado de momento si lo conceptualizaron así o no— fue que no parecía haber tal cosa. Todos los documentos tempranos registraron prácticas mortuorias indígenas, de las cuales dedujeron ideas sobre la vida y la muerte, las cuales pusieron a prueba verdades centrales del cristianismo. Algo de lo cual, sintomáticamente, ninguno quiso hablar con claridad hasta la CR.

Esto puede notarse en la preocupación constante de los textos tempranos de la Iglesia peruana por todo lo que tuviese que ver con los «cuerpos muertos» indígenas. El ejemplo más temprano al respecto lo da la *Instrucción* de Jerónimo de Loaysa de 1545/1549.⁵⁸ Sus secciones doctrinales señalaban que al hablar con «indios» era importante hacerles «entender como, aunque los cuerpos mueren, las ánimas son ynmobiles [sic, por inmortales] y los que son bautizados... quando mueren van a la gloria, platicándoles... sobre el estado de la bienaventuranza».⁵⁹ La necesidad no era solo catequética, como podría parecerlo, sino también práctica. Los pasajes con avisos o instrucciones para curas de indios incluyeron las siguientes instrucciones de lo que debía hacerse cuando moría un cacique o principal. En primer lugar, los curas tenían que tener cuidado de que el cuerpo no fuera desenterrado para ser llevado a otra parte y, «sobre todo... que no maten para enterrar con el cacique o principal... sus mugeres... ni otros de los yndios que le seruía siendo bivo».⁶⁰ También debían «hazerles entender como con la muerte las almas se apartan de los cuerpos y, de los que han sido buenos xpianos van sus almas a la gloria donde no tienen hambre ni sed, sino verdadero y eterno descanso y hartura viendo y gozando de dios, y las almas de los que han sido malos van al infierno».⁶¹ A esta necesidad de introducir los conceptos básicos de lo que en la tradición cristiana es «el más allá» —que era usual hasta cierto punto en textos

⁵⁸ La fecha es doble porque fue terminada originalmente en 1545, pero al final de la versión que conocemos dice que fue revisada en 1549 por el gobernador Pedro de La Gasca.

⁵⁹ 1943: 136.

⁶⁰ *Ib.*: 143.

⁶¹ *Ib.*: 143-144.

de la época en España y México—, seguía algo que distinguía al texto peruano: la importancia de resaltar «que los cuerpos, como claramente conocen y veen, se corrompen como los demás, y asy ni los caciques pueden recibir servicio ni los que matan para que los sirvan pueden servir». ⁶² Decir que los caciques tenían un cuerpo mortal, por lo cual nada podía hacerse por ellos después de que el alma lo había abandonado, implicaba no solo que creían que los «indios» no tenían esa idea, sino que los caciques eran, de algún modo, distintos de las demás personas.

Otras características distintivas de la *Instrucción* salen a la luz al contrastarla con pasajes equivalentes del Primer Concilio Limense (1551-1552). Como señala Juan Carlos Estenssoro, ⁶³ Loaysa introdujo entonces un cambio importante en la sección doctrinal: debía dar a entender a los «indios» el lugar específico en que sus antepasados estaban —el infierno— algo que la *Instrucción* había dejado abierto. Hubo otros cambios que, aunque no fueron tan espectaculares, permiten reconstruir el camino que la primera evangelización fue haciendo al andar en lo tocante a los «cuerpos muertos», camino que eventualmente llevaría a la CR. A la necesidad de explicar a los «indios» que «cuando morimos solamente muere nuestro cuerpo», en tanto que «nuestra ánima nunca muere, sino que para siempre vive», el concilio agregó la de hacerles entender que los bautizados que hacen lo que Dios manda:

cuando mueren sus ánimas van al cielo con él, donde estarán para siempre en muy gran gloria y alegría, sin jamás tener hambre ni sed ni frio, ni cansancio, ni calor, ni envejecerán ni enfermarán ni morirán ni les faltará allí nada de todo lo que quisieren, y esto llamamos gloria y bienaventuranza

en tanto que los malos,

cuando mueren, luego los demonios... toman sus ánimas y las llevan al infierno, que es la casa dellos, e donde hay muy grande obscuridad, e muy gran hedor, y muy grandísimo fuego, donde para siempre se están quemando sin jamás acabar de quemar, con sed y hambre, y enfermedad y dolor. ⁶⁴

⁶² *Loc. cit.*

⁶³ Estenssoro 2003: 67.

⁶⁴ Vargas Ugarte 1951, I: 29.

Si bien puede parecer mayormente una repetición de la *Instrucción*, hay una diferencia importante: el Primer Concilio agregó (muchos) detalles concretos sobre la materialidad del cielo y el infierno, lo que había y no había en cada uno de esos lugares, lo que las ánimas tenían y no tenían. Esta abundancia de detalles es inusual y reveladora. Es inusual porque en textos doctrinales de la época, como los catecismos de los concilios mejicanos, las constituciones de los concilios españoles, o los manuales peninsulares, el cielo y el infierno eran mencionados en el contexto de explicar los lugares donde las almas podían ir luego de la muerte y con poco detalle. Lo común era listarlos junto con el purgatorio y los limbos *patrus* y *parvulus*, y, de hecho, eran los dos que recibían la menor atención. Lo poco que se solía decir sobre el infierno era que el castigo era eterno y que había fuego, y no solo no había mayores descripciones concretas, sino que las discusiones teológicas al respecto se centraban —precisamente— en los problemas que incluso hablar del fuego acarrea: se discutía su naturaleza, si era un fuego material o no, lo cual era necesario para intentar solucionar el problema de que el fuego tenía como fin castigar las almas cuando estas eran inmateriales. Lo mismo vale para el cielo. Lo común al caracterizar la bienaventuranza era la posibilidad de contemplar eternamente la gloria de Dios. No había detalles sobre lo que había y estaba proveído y lo que no, detalles que además fueron extrañamente materiales en el texto limeño.

Esos detalles materiales parecían hasta cierto punto contradecir el objetivo doctrinal: si era importante convencer a los «indios» de la diferencia entre los cuerpos que decaían y estaban en la tierra y las almas que vivían para siempre y estaban en otros lugares, ¿qué sentido tenía hacer la vida en el cielo y el infierno tan parecidas a la vida en la tierra, describiéndolos como lugares donde las personas tenían (o no) las mismas necesidades que antes? En el mismo sentido, si el objetivo era inculcar la idea de que en el cielo Dios proveía (las necesidades materiales de las almas inmateriales), y por eso se lo describía como lugar en que nunca faltaba «nada de lo que quisieren», y por tanto no necesitaban comida, bebida, ropa, o servicio, en el caso del infierno —donde según el concilio estaban los antepasados de los «indios»— necesitaban todas estas cosas

y nadie se las proveía, por lo cual la asistencia era imprescindible. Por último, las cosas extrañas del pasaje incluían detalles no solo materiales sino aparentemente innecesarios, como que en el cielo las almas (declaradas inmortales) ni envejecían ni enfermaban ni morirían.

Esto lleva al segundo punto sobre la abundancia de detalles: es reveladora porque no presentaron cualquier tipo de materialidad y necesidades sino unas específicamente indígenas. Esto queda en claro en la constitución 25 (parte de las instrucciones o avisos para curas de indios relativas a las costumbres indígenas al tiempo de la muerte):

Cuando algún cacique muere, matan para enterrar con él las mujeres e criados e más queridos, y aún algunos de su voluntad van a la muerte diciendo que les van a servir allá, y entierran cantidad de ropa con ellos para vestirse, y allí les llevan comidas y otros sacrificios que les hacen.⁶⁵

No hubo aquí una insistencia en la necesidad de explicar las cosas al mismo tiempo que las prácticas eran controladas, como en la *Instrucción*; ahora, el foco estaba ya en mirar dónde se enterraban, que se asegurasen de que el que enterraban fuera el difunto y no otra persona, que todas sus mujeres y sirvientes estuviesen vivos, y que no «echen más ropa de la necesaria para envolver el cuerpo; ni después... permita echar sobre el cuerpo comida ni bebida ni otra cosa alguna».⁶⁶

Todo lo cual parece sugerir que Loaysa (como cabeza de la Iglesia del virreinato) estaba siguiendo una estrategia evangelizadora bien conocida y con una larga historia previa: copiar, superponer y, finalmente, desplazar. El más allá colonial que la Iglesia fue produciendo para los indígenas era muy indígena: en el cielo tenían todo lo que regularmente llevaban a las tumbas, de lo cual los clérigos deducían que los «indios» creían que las «almas» lo necesitaban; por la misma razón, en el infierno les faltaría todo lo que regularmente llevaban a las tumbas, volviéndolo indeseable. El intento era copiar las prácticas indígenas relacionadas con la muerte, de donde deducían las ideas sobre el más allá, con la esperanza de que,

⁶⁵ *Ib.*: 20.

⁶⁶ *Ib.*: 21.

progresivamente, el control de las prácticas y la superposición de las ideas llevarían, eventualmente, al desplazamiento. La misma estrategia de copia y sustitución que los misioneros aplicaban en América en general a lugares de culto, ritos, canciones, nombres, etc. En este caso particular, esta estrategia parece haber encontrado el problema de que el objetivo de largo alcance era desmaterializar, pero el camino era rematerializar. Para que los «indios» entendiesen que los cuerpos muertos estaban muertos y nada se podían hacer por ellos, y lo único vivo que quedaba eran las almas, que estaban en otro lado donde nada se podía hacer por ellas, la explicación incluía un «más allá» donde, o todas las necesidades *materiales* estaban proveídas (pero pocos indígenas iban ahí), o no lo estaban, lo cual le pasaba a la gran mayoría de los indígenas pasados y les pasaría a los presentes.

La Iglesia parece haber deducido las ideas sobre el más allá indígena de sus tumbas y sus prácticas mortuorias, pero en ningún documento las intentó explicar. Algunos datos al respecto de lo que pensaban los españoles pueden entreverse en *La crónica del Perú* (1553), que el lego Pedro Cieza de León escribió por las mismas fechas en que el Primer Concilio tuvo lugar. El texto mostró el mismo camino deductivo y la misma materialización de conceptos. En los capítulos LXII y LXIII de la primera parte, Cieza ofreció un resumen de las múltiples descripciones que había ido presentando a medida que avanzaba desde Colombia hacia el sur. Del cuidado que ponían al enterrar a los señores de la costa y de la sierra (que incluía ser enterrados con sus bienes, armas, ropa, comida, sirvientes y mujeres), dedujo que los «indios» conocían «la inmortalidad del ánima y que en el hombre había más que cuerpo mortal», y que por engaño del demonio creían «que después de muertos habían de resucitar en otra parte que les tenía aparejada, adonde habían de comer y beber a voluntad, como lo hacían de antes de que muriese».⁶⁷

A diferencia de los textos eclesiásticos vistos, Cieza le dio un papel importante al demonio, quien «tomaba la figura de algunos de los principales que ya era muerto» con la misma apariencia que cuando estaba vivo, para darles a entender «que estaba en otro reino alegre

⁶⁷ Cieza 1984: 263.

y apacible».⁶⁸ Pero la diferente explicación en términos de causalidad no dejó de llevar a Cieza a la misma encrucijada con la que se enfrentaba el concilio por esas fechas: en ese «otro reino» consumían lo que los vivos llevaban a las tumbas y recibían servicio. Además, la visión del más allá era problemática porque ese lugar adonde creían que iban, donde iban a poder hacer todo «como lo hacían antes de la muerte», era un lugar singular (no había uno para los «malos» y otro para los «buenos»), estaba auspiciado por el demonio y, finalmente, parecía estar «acá», no «allá».

En *El señorío de los Incas*, escrito por las mismas fechas, Cieza dio un paso más en su explicación —la cual lo llevó, sin embargo, al mismo problema—. Allí afirmó que

el creer que el ánima era inmortal... era que muchos decían que si en el mundo había sido el varón valiente y había engendrado muchos hijos y tenido reverencia a sus padres y hecho plegarias y sacrificios al sol y los demás dioses suyos, que su *sonqo* deste, que ellos tienen por corazón (porque distinguir la natura del ánima y su potencia no lo saben ni nosotros entendemos dellos más de lo que yo cuento), va a un lugar deleitoso lleno de vicios y recreaciones, adonde todos comen, beben y huelgan.⁶⁹

Seguro de que existía la creencia en la inmortalidad del alma, la cual requería la existencia de la idea de alma, Cieza citó *sonqo* como prueba de esa existencia. Sin embargo, el paralelo conceptual no llegaba muy lejos, porque *sonqo* se refería a una parte del cuerpo (entrañas en general, corazón en particular), lo cual llevaba —una vez más— al problema de que el camino para apuntalar la distinción cristiana entre cuerpo y alma pasaba por materializar las nociones, fundiéndolas, con la esperanza de que eventualmente inundasen y deshiciesen los continentes conceptuales indígenas, desplazándolos. Además, a pesar del papel que le dio al diablo, las explicaciones de Cieza fueron la expresión del mismo marco conceptual evolucionista que tenía el concilio. En ese marco, las ideas indígenas eran siempre localizables como un momento específico en la progresiva aprehensión de las verdades de la fe.

⁶⁸ *Loc. cit.*

⁶⁹ Cieza 1985: 32, cap. III.

Un estudio lingüístico comprensivo de las ideas y términos de la primera evangelización excede el marco de este estudio introductorio, pero es importante señalar que el término *sonqo*, junto con el de *camaquen*, fueron usados intercambiamente como equivalentes de «alma» en la «Plática para todos los indios» que el dominico Domingo de Santo Tomás incluyó al final de su *Grammatica*, publicada en 1560. Como señala Sourrallés en un extenso y cuidadoso análisis,⁷⁰ por su cuestionamiento implícito a la distinción entre alma y cuerpo, *sonqo* como equivalente de alma desaparecería de los textos doctrinales y diccionarios escritos por misioneros luego de la década de 1560.⁷¹ Lo mismo ocurriría con la noción de *camaquen*. Ambos términos serían reemplazados progresivamente por el neologismo «ánima». Esto intentó evitar los problemas que usar términos indígenas acarrea y establecer —no sin problemas— una diferencia tajante entre las creencias indígenas y las cristianas, ambas estrategias que caracterizarían a la segunda evangelización cuyos textos señeros serían el *Procuranda indorum* (1588) y la *Historia natural y moral* (1590) del jesuita José de Acosta, y los textos doctrinales y catequéticos que publicó el Tercer Concilio Limense en 1584 y 1585.

Una cuestión pendiente en los estudios coloniales andinos es explicar por qué ocurrió este cambio. Los trabajos que lo analizan en conjunto señalan como ejemplos tempranos del mismo la emergencia de ideas como «los ídolos detrás del altar» o la forma innovadora en la que Acosta concibe las similitudes entre la religión católica y las religiones indígenas.⁷² Pero estos ejemplos no se ajustan bien, cronológicamente, al caso en cuestión. La idea de que había prácticas indígenas escondidas bajo formas cristianas estaba ya en el *Tratado y averiguación* de Polo de 1559, en el cual, sin embargo, usó términos relacionados con *sonqo* y *camaq*, algo que ya no hizo en la CR de 1566.⁷³ Esto sugiere que en 1566

⁷⁰ Sourrallés 2008.

⁷¹ Agradezco Bruce Mannheim el haberme sugerido leer el texto de Sourrallés.

⁷² Por ejemplo, MacCormack 1985; Estenssoro 2003: 139-198. Lo cual es, en realidad, una mímica de las prácticas evangelizadoras, solo que desde una posición subordinada.

⁷³ En el extracto del *Tratado*, incluido en las publicaciones del Tercer Concilio, Polo usa ambas categorías al hablar de las prácticas religiosas de los «hechiceros» indígenas.

ya estaba sobre la mesa un problema —como quiera que fuera exactamente concebido—, cuyo intento de solución sería parte del cambio de una estrategia evangelizadora a la otra. A falta de otros indicios, no parece descabellado sugerir la existencia de una relación entre esta novedad y el hecho de que, a mediados de 1564, el padre Guerrero enviase desde Guancaraylla al padre Olvera las primeras noticias de la emergencia de un movimiento religioso-político entre los indígenas, el Taqui Onqoy, y subsecuentemente este último informase del mismo a Jerónimo de Loaysa, Domingo de Santo Tomás (por entonces ya obispo de Charcas), el virrey Nieva y la Real Audiencia de Lima.

Debido a que la idea podría no parecer del todo original, necesito abrir un paréntesis de dos párrafos. Los estudios sobre el Taqui Onqoy tienden a presentarlo como un movimiento antiespañol y, por lo tanto, anticristiano.⁷⁴ Por esa misma razón, los elementos cristianos del movimiento resultan muy difíciles de explicar de manera coherente, y tienden a ser justificados como el resultado de una suerte de sincretismo, el presumible resultado natural de años de proceso colonial. Hasta donde tengo conocimiento, el único que estudia de manera orgánica la posible relación entre el cristianismo y Taqui Onqoy es Estenssoro. En las páginas dedicadas a la primera evangelización de su extenso estudio sobre cristianismo y conversión en los Andes coloniales,⁷⁵ Estenssoro señala que entre la *Instrucción* (1545/1549) y el Segundo Concilio (1567-1568), ocurrió un cambio progresivo, el cual lo relaciona con el Taqui Onqoy. La *Instrucción*, al hablar de la muerte y resurrección de Cristo mencionó que estuvo en la tierra treinta y tres años y, luego, «subió al cielo sin ayuda de nadie por los ayres»;⁷⁶ el Primer Concilio agregó detalles, explicitando que bajó a los infiernos a rescatar las almas «de Adán

⁷⁴ La producción académica sobre el Taqui Onqoy es extensa y está caracterizada por fuertes polémicas. Sin intentar proveer una lista exhaustiva, véase Castro-Klarén 1990; Cavero 2001; Curatola 1977, 1987 y 1989; Duviols 2021: 146-159; Gose 2008: 81-117; Guibovich 1990; Lemlij *et al.* 1990; Millones 1990; Roy 2010; Stern 1982: 51-79; Varón Gabai 1990; Wachtel 1976: 282-289.

⁷⁵ Estenssoro 2003: 128-134.

⁷⁶ Loaysa 1943: 136.

y Eva... y las ánimas de los buenos que por enojo de Dios... estaban allí detenidos; y así las sacó y las trajo consigo»;⁷⁷ el Segundo Concilio, por último, eliminó toda mención al número de años que Cristo había estado sobre la tierra y a su descenso a los infiernos. La relación de estos cambios con el Taqui Onqoy sería, esquemáticamente, la siguiente: no había quedado en claro qué había ocurrido con las almas que Cristo había sacado del infierno —él había subido al cielo solo, por lo que debían haber quedado en la tierra—; como allí estaban las almas de los ancestros y sus cuerpos habían sido destruidos, los indígenas podían pensar que estas habían resucitado y por necesidad se metían en los cuerpos de otras personas (lo cual coincide con elementos centrales del Taqui Onqoy, como el deambular de las *huacas* resurrectas «por el aire» y el incorporarse en los cuerpos de los vivos). Coincidentemente, en 1565 habían pasado treinta y tres años desde la derrota de Cajamarca, la edad a la que Cristo había muerto, bajado a los infiernos y ascendido al cielo.

La hipótesis es sumamente sugerente pero no exenta de problemas. Uno de ellos es que para funcionar necesita que entre los indígenas existiesen una serie de ideas que los textos de la época analizados sugieren que estaba muy lejos ser el caso: un cuerpo muerto, un alma separada del mismo que está en otro lugar, de donde luego vuelve, y una resurrección o re-animación que tiene lugar al meterse las almas en los cuerpos de indígenas vivos.⁷⁸ De hecho, el mismo Estenssoro sugiere unas páginas antes de presentar sus ideas sobre el Taqui Onqoy que nociones cristianas como «este mundo», «otro mundo» o «alma», no

⁷⁷ Estenssoro Fuchs 2003: 131, de Vargas Ugarte 1951, I: 31.

⁷⁸ Prácticamente, todos los estudios del Taqui Onqoy tienden a aceptar estas categorías, no solo el de Estenssoro, y lo hacen basándose en las mismas fuentes. Otros problemas relacionados son que huaca no era *necesariamente* el equivalente de ancestro (y muchas *huacas* que eran el resultado material de la transformación de ancestros míticos no eran cuerpos) y que no conozco la evidencia que permite afirmar que los cuerpos de los ancestros habían sido destruidos como algo general. Los extirpadores de idolatría se dedicarían a eso en casos en que los cuerpos fueron objeto de culto, pero esa práctica se volvería común solo en el XVII. Por las fechas de la CR, tampoco es posible saber el efecto de los osarios mandados por el Primer Concilio, los cuales tampoco eran sinónimos de destrucción.

tenían equivalencias claras.⁷⁹ Su solución fue aplicar a la década de 1560 ideas de lo que los «indios» supuestamente pensaban y que provienen de textos muy posteriores a los años en cuestión —la relación de Bartolomé Álvarez (1588), el manuscrito de Huarochirí (ca. 1608), manuales de extirpadores de las primeras décadas del siglo XVII, y fragmentos de procesos de extirpación de idolatrías de la segunda mitad del mismo analizados por Taylor—;⁸⁰ esto le permite sostener su hipótesis sobre el Taqui Onqoy, pero contradice su minucioso análisis cronológico previo y corre el riesgo de circularidad.

Para darle cuerpo a mi hipótesis sobre el comienzo hacia 1566 de un giro en las estrategias evangelizadoras relacionado con el Taqui Onqoy, evitaré el recurso problemático de proyectar retrospectivamente conceptos clave y me atenderé a lo que los españoles pensaban que los «indios» entendían sobre almas y cuerpos por las fechas de la CR. Comenzaré señalando en el texto de Polo la discrepancia entre afirmaciones que presentó como certezas y descripciones de prácticas indígenas que apuntaban en otra dirección, y luego examinaré cómo las mismas tensiones fueron resueltas (o intentaron serlo) por Juan de Matienzo en el *Gobierno del Perú* y, especialmente, en las constituciones del Segundo Concilio (1567-1568), dirigido por el originador y destinatario del texto de Polo, Jerónimo de Loaysa.

Como señalé más arriba, la CR contiene tanto una cantidad abrumadora de información sobre «cuerpos y enterramientos» como un argumento, y muchas dudas. El argumento y las dudas claramente respondieron a problemas del momento y, sugiero, permiten entrever las limitaciones que el marco conceptual cristiano imponía a la capacidad española de entender la realidad; es decir, la contraparte de lo que los textos españoles decían sobre los «indios», a quienes tanto la *Instrucción* de 1545/1549,⁸¹ como el primer concilio,⁸² describían (repetidamente) como «gentes de poco entendimiento». Polo construyó su argumento a partir de

⁷⁹ Estenssoro 2003: 111-114.

⁸⁰ Taylor 2000.

⁸¹ Loaysa 1943: 138.

⁸² Vargas Ugarte 1951, I: 8.

vna regla general... que todos crehen la ynmortalidad del las ánimas, tratan los cuerpos conforme a lo que tienen averiguado que sucede después de muertos. Vnos, que crehen que las ánimas tienen necesidad de alimentos nutritiuos y que los bienen a reciuir en los cuerpos, tienen gran cuidado de ponerles comidas según la posibilidad de cada vno... Otros, que tienen por averiguado que teniéndolos consigo es causa de la conserbación de los bibos, tiénelos en sus casas muy liados con mucha ropa, a[r]rimados a las paredes. Otros, tiénelos en su compañía es más breue su muerte, en la casa donde mueren no bibe otro ninguno.⁸³ Y otros los entierran dentro y dejan la casa en pie, y otros, /249r/ después de enterrados, se la queman encima.⁸⁴

A pesar de afirmar la existencia de la creencia en la inmortalidad de las almas, Polo (al igual que Cieza) evitó usar palabra alguna para describir el lugar donde creían que las almas estaban. Tal vez la razón tuviese que ver con que, aunque no lo dijera explícitamente, todos sus ejemplos mostraban que existía una relación muy cercana entre (lo que para él eran) «vivos» y «muertos». Esto se puede ver, a medida que el texto fue avanzando, en los momentos en que Polo fue señalando «opiniones» de distintos grupos indígenas sobre lo que, desde el marco interpretativo cristiano, era la relación cuerpo-alma. A continuación, iré resumiendo estas «opiniones» y señalando las formas en que contradecían o excedían las certezas sobre las que se apoyaba el argumento central de Polo.

La primera «opinión» que presenta es que en todo el territorio que había estado bajo control inca decían «que las ánimas de la jente principal que los auía criado Dios, señores o capitanes o jente de yndustria mediante la qual eran estimados en esta vida, todos yban con el sol a lugares de gran recre[a]ción donde comían y bebían y holgaban».⁸⁵ Para Polo, esto explicaba tanto las riquezas en los enterramientos como las personas que morían o eran matadas cuando un señor moría; a pesar de que si estaban «con el sol», claramente no podían haber llevado consigo las riquezas allí

⁸³ Al parecer aquí el copista saltó una línea. Una solución posible es «Otros, *que tienen por averiguado que* tenerlos [en lugar de “tiénelos”] en su compañía es más brebe su muerte, en la casa donde mueren no bibe otro ninguno».

⁸⁴ Ff. 248v-249r.

⁸⁵ F. 249r.

ya que era materiales y las «ánimas» eran inmateriales. Tampoco podía explicar que solo se aplicase a los principales, no a la gente común.

La siguiente opinión fue que los «indios» pensaban que sus antepasados eran su causa primera:

Y así dizen que “soi obligado a adorar aquel que, si él no fuera, no fuera yo”, pareciéndoles que de mí es causa mi padre, mi abuelo, y de todos el bisagüelo, y así de los demás. A estos hazen mochas y sacrificios en diferentes tiempos, mayormente como digo, quando son principales, porque allende que estos tienen opinión determinada que quando en esta vvida [sic, «vida»] vno fue señor, que tienen en la otra gran parte para ynterceder en sus necesidades. Y así que, si faltase la beneración del cuerpo, los [sic] sería para que le sucediese mal en todas sus cosas.⁸⁶

Hay una contradicción evidente entre la idea de que pensaban que los antepasados eran la «causa primera» y decir que los cuerpos eran el camino para llegar a las almas que eran «intercesoras», tal vez ante Dios o ante el sol. Además, no solo había beneficios en esta relación entre los vivos y las «almas» de los antepasados. Por un lado, estaba la idea de que estas últimas podían no querer «interceder», lo cual hacía importante la veneración de los cuerpos; por otro, existía cierto temor por el estado de las almas sin cuerpo: «vna de las grandes adbersidades que les puede suceder a su parescer es perdérseles el cuerpo de sus padres o hijos, porque tienen por aueriguado que el ánima [no] puede tener descanso si el cuerpo se pierde».⁸⁷ El lenguaje cristiano hacía lo posible por explicar algo no-cristiano: las «ánimas» permanecían ligadas al cuerpo, no podían «descansar» sin el mismo. Polo intentó normalizar la idea recurriendo a la antigüedad clásica: el Palinuro en los campos Elíseos. Pero el ejemplo no encajó del todo bien: en Virgilio, el «alma» del Palinuro quiere que su cuerpo sea enterrado, pero el cuerpo en sí existe. Y el cuerpo está en un lugar, en tanto que el alma está en otro.

Otro momento de tensión surge al describir la práctica inca de embalsamar los cuerpos de los soberanos. En este caso, la «opinión» fue que

⁸⁶ F. 251r.

⁸⁷ F. 251v.

las muertes que acompañaban los cuerpos no eran simplemente para servir a los Incas dondequiera que estuvieran luego de la muerte como lo habían hecho cuando estaban vivos, sino «para darles fuerza y para que no [se] pudriesen».⁸⁸ Esto resonaba con la explicación que el Primer Concilio consideraba necesario dar a los «indios», de que en el cielo las almas no enfermaban ni envejecían —lo cual teológicamente hablando estaba entre ser una obiedad redundante y ser una herejía—, pero enfrentaba el problema de que los que recibían la fuerza para que no se pudriesen eran, claramente, los cuerpos, que si eran capaces de recibir algo, era porque estaban vivos. Tal vez porque encajaba con su explicación previa de que la preocupación por los cuerpos estaba relacionada con el sufrimiento de las ánimas, Polo no hizo comparaciones de tipo alguno ni intentó explicar el embalsamamiento a través de menciones a prácticas gentílicas.

Una «costumbre general» que Polo mencionó más de una vez, y que tampoco era realmente compatible con lo que había estado sosteniendo, fue la del trueque:

quando están muy enfermos, si son señores de posibilidad, si los sortiligos dizen que ai necesidad de ello, matan vn niño o doncella, y muchas beces hijo propio, para hazer el trueque. Con grandes cerimonias le ofrecen por el enfermo, diziendo que se contente el creador con aquel que matan en lugar del que auía de llebar que está enfermo.⁸⁹

Por un lado, si la causa primera eran los ancestros, no tenía sentido hablar del «creador», que, por otra parte, no juega papel activo alguno en el texto, solo es un conocimiento, y uno con problemas, ya que Polo osciló entre decir que los «indios» sabían que había un dios creador, al que llamaban Pachayachic, y decir que reconocían tres dioses creadores: Pachayachic, el sol, y el trueno.⁹⁰ Por otro, no se trataba en este caso

⁸⁸ F. 255r.

⁸⁹ F. 255v.

⁹⁰ Lo mismo hizo Cieza, quien afirmó que había la creencia en la existencia de un dios «hacedor de todas las cosas» (Ticiviracocha) y, al mismo tiempo, dijo que tenían por «dios soberano al sol» (1985: 32, cap. III). Y, más en general, no logró congeniar la supuesta

de cuerpos muertos y almas, y sus necesidades materiales y su servicio, sino de vivos y algo parecido a una energía o sanación que se producía a través del sacrificio.

Volviendo sobre las prácticas incaicas hacia los cuerpos, Polo mencionó que gran parte de ellas tenían como razón el beneficio material que recibían los miembros de los *ayllus* reales que los cuidaban. Pero su explicación no coincidía con su descripción de las prácticas. Luego de describir los sacrificios públicos a los cuerpos acompañados del consumo de bebida y comida que tenían lugar regularmente en la plaza del Cuzco (en términos muy parecidos a los que había usado Bartolomé de Segovia, pocos años antes,⁹¹ y Pedro Pizarro, unos cinco años más tarde),⁹² concluyó que

aún en tanto querían que pareciesen bibos, que el principal que le tenía a cargo —y oi en día lo hazen con los caciques— le lleuaban a cuestras quando quieren orinar, el qual a bebido en su nombre, diziendo que el cuerpo orina lo que bebió que le embió /6/258r/ el sol o el Inga.

El que los cuerpos participasen en lo que Polo consideraba un simulacro de vida no se seguía de que sus descendientes recibieran los beneficios de disfrutar de las tierras y bienes. El que las almas estuviesen en problemas sin los cuerpos tampoco servía como explicación. En este caso, de lo que parecía tratarse es de que parecían/estaban vivos y parecían interactuar/interactuaban con los vivos.

A pesar de todos estos problemas irresueltos (o tal vez consciente de ello), hacia el final de la CR, Polo intentó presentar un resumen claro y elegante de su argumento. Para evitar los males que se seguían de los sacrificios y ceremonias relacionados con los cuerpos muertos era necesaria la predicación, concluyó, explicando con claridad la verdad a los «indios», dándoles

creencia en la inmortalidad de las almas y las prácticas funerarias correspondientes con saber que había un dios que todo lo proveía.

⁹¹ Segovia 2019: 180-181.

⁹² Pizarro 1978: 88-92.

a entender la horden que Nuestro Señor tiene dada en nuestros cuerpos y ánimas, y lo que tenemos de fe, y cómo aquello no puede faltar; *mediante lo qual, toda la diligencia que ponen, y sacrificios que hazen a los cuerpos y mochas y adoración, [por]que nuestra primera causa es Dios, todo es ynútil; y lo principal, que es la resurección de la carne, como nuestras diligencias son escusadas después de auelles dado sepulturas en sagrado no tenemos más necesidad de tratar de su conserbación*, pues está a cargo del mismo Dios al tiempo del juicio de juntarlos sin que parezca [sic, por «padezca»] cosa alguna dellos para que tengan pena o gloria conforme como lo hubiere merecido el ánima en cuya compañía bibieron.⁹³

El pasaje es revelador por distintas razones. Por un lado, dejó en claro que el problema detrás de la CR no fue solo el deseo de contar con información actualizada sobre las creencias y prácticas relacionadas con la muerte; también estuvo la necesidad de cambiar la forma en que los indígenas concebían las almas y los cuerpos, en especial, «la resurrección de la carne». Esto era relevante tanto a la hora de decidir qué posición tomar en las polémicas sobre las riquezas en los enterramientos como para entender el Taqui Onqoy. La idea cristiana de un dios «primera causa» estaba en cuestión, porque los cuerpos eran tenidos por tales. Por eso, había que hacerles entender a los «indios» que los cuerpos estaban verdaderamente muertos, lo cual Polo intentó encuadrar conceptualmente como «la resurrección de la carne», idea que el Segundo Concilio terminaría adoptando (ver supra).⁹⁴ Pero este intento hizo agua unas líneas más abajo. No era que tenían una idea equivocada de la resurrección, era que los cuerpos seguían estando vivos: «los más de estos tienen por opinión que [los cuerpos] gastan algo [de la comida, la bebida, y la ropa que se les da], y sería menester otro Daniel y otras pruebas como las que él hizo para dessengañarlos».⁹⁵ El foco volvió a los cuerpos vivos, su materialidad animada tanto antes como después de lo que para el pensamiento cristiano marcaba una discontinuidad radical, problema que estaba detrás de muchas de sus contradicciones.

⁹³ F. 259r, énfasis mío.

⁹⁴ Algo parecido había sido sugerido por Zárate (1995: 54, cap. XII). Ver nota 53 para más detalles.

⁹⁵ *Loc. cit.*

Tal vez por eso, al concluir sus intentos de explicación, Polo reafirmó y abandonó simultáneamente el marco conceptual que había estado intentando usar —con numerosos problemas— a lo largo de todo su ensayo: «la honra que estos hazían a los cuerpos procedía de las opiniones, *ansí de pensar que fuesen de su primera causa, como de creher que las ánimas tubiesen sepulturas*».⁹⁶ Ya no se trataba más de que el «cuerpo» seguía conectado con el «alma», dondequiera que esta fuera que estuviese; era que el alma y el cuerpo estaban juntas, «acá» —el término menos específico que me viene a la mente, pero que dudo que se ajustase a la concepción indígena—.⁹⁷ Si había un creador o tres, y tenía/n o no intercesor/es, había o no resurrección de la carne, eran problemas menores. Esto, por un lado, resalta la artificiosidad que tenía usar la distinción cristiana entre cuerpo y alma para explicar las creencias y prácticas indígenas y, por otro, señala que el problema no era solo que los indios no fueran capaces de entender las categorías cristianas por su supuesta «falta de entendimiento», como los textos doctrinales repetidamente declaraban; también era que los cristianos eran incapaces de pensar sin las categorías de cuerpo y alma por *su* falta de entendimiento. Lo cual era razonable porque, sin ellas, todo el edificio del cristianismo se desplomaba: si no había un alma, que estaba en otro lugar, no había salvación ni más allá, ni era relevante que hubiera un dios que controlase todo en «esta vida» para decidir qué iba a suceder en «la otra».

Estas observaciones son relevantes por dos razones relacionadas. Por un lado, junto con las hechas más arriba sobre los textos de la Iglesia temprana, identifican uno de los orígenes de la idea española de que los «indios» tenían una «inteligencia completamente material» (frase que acuñaría unos años más tarde Bartolomé Álvarez),⁹⁸ unos «ánimos tan terrestres» (como lo llamaría Bernabé Cobo),⁹⁹ que eran un obstáculo importante para su

⁹⁶ F. 259v, énfasis mío.

⁹⁷ Un concepto interesante al respecto, que requiere trabajo lingüístico y etnohistórico para llevarlo al contexto colonial del siglo XVI, es el de «zona de indistinción» (Monasterios 2019: 153).

⁹⁸ Álvarez 1998: 148.

⁹⁹ Cobo 1892, IV: 41, l. XI, cap. 7.

conversión.¹⁰⁰ Por otro lado, me permiten volver a la hipótesis de que detrás de la búsqueda de un cambio de orientación a la hora de decidir cuál era la mejor forma de salvarlo estuvo el Taqui Onqoy, y la cualifico: este fue un problema para la Iglesia peruana no por la amenaza de un retorno al pasado, sino, precisamente, por su carácter novedoso. Las ideas de muerte y resurrección, de destrucción de los cuerpos y supervivencia de las almas, y que ambas estaban en lugares radicalmente distintos, no estaban en el radar de nadie por esos años, excepto en el de los *taqui onqos*.

Esto debe haber sido claro para los españoles que tenían el conocimiento necesario para poder reflexionar conceptualmente sobre el cristianismo y (lo que consideraban que eran) las creencias religiosas indígenas. Dicho de otra manera, el Taqui Onqoy fue la primera prueba de que el marco cristiano estaba teniendo éxito, solo que no de la manera en que la Iglesia peruana lo había esperado. Esto era un desafío serio, y uno de un tipo nuevo, lo cual provee una buena explicación del hecho de que Loaysa considerase necesario revisar los elementos básicos corroborándolos con Polo. El dominico necesitaba saber si él había malentendido algo sobre las creencias y prácticas indígenas relacionadas con la muerte o si estas habían cambiado radicalmente para así poder determinar con certeza la respuesta al hecho de que alguien estaba haciendo algo tan complejo con conceptos cristianos centrales como para volverlos casi irreconocibles y, a la vez, usarlos en su contra.¹⁰¹

Hay otros elementos del Taqui Onqoy que apuntalan esta hipótesis. Como señala Gose,¹⁰² los predicadores enviados desde Vilcabamba eran «indios» ladinos que habían crecido y sido educados entre cristianos. Precisamente por eso habían sido seleccionados. Lo mismo parece ser cierto del primer líder en la zona del Taqui Onqoy del que tenemos conocimiento, el hijo españolizado de uno de los curacas de Parinacochas.¹⁰³

¹⁰⁰ Lamana 2022 (cap. 1).

¹⁰¹ Lo cual explicaría, también, la insistencia del dominico en que, al explicarle ideas cristianas a los «indios», los clérigos no cambiasen «ni una palabra» de las incluidas en el Segundo Concilio.

¹⁰² Gose 2008: 101, siguiendo a Duviols 1984: 215-216.

¹⁰³ Lohmann Villena 1941: 5.

En el mismo sentido, puede ser entendido que varias de las formas de descrédito de creencias cristianas del Taqui Onqoy fuesen un reflejo en el espejo de las formas cristianas de descrédito de creencias indígenas. La cruz era un palo inerte y silencioso, no podía hacer ni decir nada cuando se la ponía en presencia de los ritos *taqui onqos*, al igual que las huacas eran materia inerte que no podía hacer ni decir nada cuando se las destruía. Los profetas predicaban «en nombre de las huacas», al igual que los clérigos lo hacían en nombre de Dios. Y, por supuesto, «las huacas quemadas habían resucitado», pero «ya no se incorporaban [sic] en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios».¹⁰⁴

La hipótesis de que el Taqui Onqoy haya usado la doctrina cristiana de manera inesperada y para fines alternativos no es, en realidad, tan sorprendente como podría parecerlo. Lo es si uno lo mira partiendo de diferencias ontológicas; pero no lo es si uno lo ve desde el reverso del mismo tejido que Polo (entre otros) intentaba crear, donde lo que se puede discernir es *lo que distintos actores indígenas creaban* a la hora de lidiar con los españoles. Al mismo tiempo que los cristianos estaban buscando la mejor manera de entender lo que los «indios» pensaban para poder controlarlo, distintos actores indígenas estaban buscando entender lo que los cristianos pensaban para poder responderles de la manera más conveniente a sus propios intereses. Visto así, los elementos cristianos del Taqui Onqoy eran solo un ejemplo de la costumbre de hacer con lo que producen aquellos que estaban en posiciones de poder. Como contraparte de lo producido desde la zona del movimiento, presento a continuación un ejemplo de lo que estaba siendo producido, unos pocos años antes, por los incas del Cuzco.

Los extractos del perdido *Tratado y averiguación* de Polo Ondegardo de 1559 fueron publicados en 1585 como parte de los complementos del Tercer Concilio Limense bajo el título «Los errores y supersticiones de los indios». El título del capítulo V del extracto fue «De la confesión y penitencia que habían por sus pecados». Si bien podría parecer algo más bien

¹⁰⁴ Landa 2018: 196.

irrelevante, el título no deja de presentar problemas. Por un lado, implicó la existencia del concepto de confesión, el cual requería el concepto de pecado, y este, a su vez, requería el concepto de alma. Todo esto, como he mostrado más arriba, era de dudosa existencia. Además, en cuanto hace a la «confesión» en sí, estaba el problema de que chocaba frontalmente con lo que afirmaba por las mismas fechas el dominico Domingo de Santo Tomás, quien —según muchos estudiosos— fue un eximio lingüista y el máximo exponente en los Andes de la corriente de la primera evangelización, según la cual existían palabras indígenas para expresar conceptos religiosos cristianos. En su *Grammatica*, el obispo de Charcas dedicó un par de páginas a los «barbarismos» —es decir, términos españoles que designaban «las cosas que antes no tenían y de que al presente usan», como «mula» o «caballo»— y entre ellos listó en particular la «confesión», declarando específicamente que *no* existía palabra alguna equivalente en quechua.¹⁰⁵

Esto, a su vez, pone en tela de juicio la interpretación común de la «capacocha» como una ceremonia inca cuyo fin era el remedio de los «pecados» del Inca, la cual parte de entender *ocha* como «pecado» y *capac* como «real», tomando ambos términos como quechuas. Una posible solución, interesante por sus implicaciones, surge al aceptar, como Cerrón Palomino sostiene,¹⁰⁶ que el término era originariamente puquina, no quechua, y que capacocha significaba «sacrificio real», no «pecado real» —es decir, aludía principalmente a sacrificios humanos. El que la «quechuificación» del término permitiese ponerlo dentro de un ámbito semántico cristiano se vuelve revelador si uno considera que Polo recogió la información que usó en su *Tratado* de nobles incas, los cuales es muy lógico suponer que estuvieran intentando sacar el mayor beneficio posible, o minimizar los daños, de estar obligados a explicar prácticas y creencias religiosas incaicas a la persona que estaba intentando eliminarlas, junto con los cuerpos de sus reyes y reinas.

Otra evidencia de que detrás de la información experta española en muchos casos estuvo la producción indígena (también experta) de información son las múltiples menciones (recogidas de boca de informantes

¹⁰⁵ Santo Tomás 1995: 150.

¹⁰⁶ Cerrón Palomino 2019.

indígenas) a importantes antepasados o personajes míticos nativos con atributos europeos, como barba o piel blanca —sugiero que inicialmente esto no fue una cuestión de fusión, sino una de decir lo más conveniente y que, tal vez, tuviera la esperanza de ser inteligible—. ¹⁰⁷ Volviendo a los pecados y la confesión, el mismo capítulo de *Los errores* afirmaba que «los pecados de que principalmente se acusaban» eran: no matarás; no tomarás la mujer ajena; no harás hechicerías; no robarás; no dejarás de adorar tus *huacas* (el cual tenían por «muy notable»); hablar mal del Inca; y no obedecerle. ¹⁰⁸ Aunque él no lo señalase, para llegar a un calco de los diez mandamientos solo hay que reemplazar unas pocas palabras. Aún más evidente, Polo aclaró que «no se acusaban de pecados y actos interiores», aunque lo habían empezado a hacer «después que los cristianos vinieron a la tierra» (9r) y que —el toque final de la obra— el Inca no se confesaba «sino solo al Sol, para que él los dijese al Viracocha, y le perdonase». ¹⁰⁹ Un tejido armonioso hecho con el carácter supernatural del Inca, el rol del sol en posición de intermediario (no se confundían), y la creencia en la existencia de un dios creador que podía perdonar «pecados», incluso los interiores.

Si estos ejemplos dan verosimilitud a la hipótesis de que el Taqui Onqoy no fue excepcional en usar el cristianismo de maneras inesperadas, solo un caso espectacular, ¿qué puede uno deducir, en un sentido u otro, de los textos que sucedieron a la CR? Algunos indicios se pueden encontrar en el catecismo para indios que Juan de Matienzo (oidor de la audiencia de Charcas, vecino y admirador de Polo, y persona que estaba al tanto del Taqui Onqoy por sus tareas en el Cuzco), propuso en su *Gobierno del Perú* (1567). De por sí, es notable que Matienzo decidiera incluir una sección doctrinal en un tratado cuyas preocupaciones fueron, mayormente, seculares. El título del capítulo que contiene la doctrina («sobre

¹⁰⁷ Argumento que haría explícitamente el Inca Garcilaso al referirse a Tangatanga (véase Lamana 2022, cap. 5).

¹⁰⁸ «Lo primero, matar uno a otro fuera de la guerra. Item tomar la mujer ajena. Item dar hierbas o hechizos para hacer mal. Item hurtar. Y por muy notable pecado tenían el descuido en la veneración de sus guacas; y el quebrantar sus fiestas; y el decir mal del Inga; y el no obedecerle» (f. 9).

¹⁰⁹ *Loc. cit.*

lo tocante a sus huacas, adoratorios y enterramientos») ¹¹⁰ muestra que detrás de la decisión de escribir este capítulo estaba la preocupación por los cuerpos vivos. Conceptualmente hablando, el punto de partida que Matienzo tomó para resolver este tema espinoso fue definir a los «indios». Por ser incapaces de entender cosas complejas, «carnales y tener poco de espíritu», lo mejor era «quitarles las huacas y adoratorios que tienen, e ídolos que reverencian» (loc. cit.). Es decir, transformando la desventaja de su poca o nula capacidad de abstracción en una ventaja, lo mejor era destruir los objetos materiales donde se anclaba la fe, algo que Matienzo acusa abiertamente a los religiosos de no haber hecho a pesar de haber sabido el problema. En el mismo sentido, recomendó a los curas tener especial cuidado con los «areytos y fiestas», lo cual parece una referencia a este aspecto del Taquí Onqoy también presente en la CR.

En cuanto toca a cuestiones doctrinales, Matienzo señaló la necesidad de explicar que Dios era «señor y creador de los cielos y la tierra», los diez mandamientos, y «como cada hombre tiene ánima y cuerpo, y que aunque el cuerpo se muera, más *el ánima que está acá dentro del cuerpo siempre vive y ha de vivir para siempre*». ¹¹¹ La importancia del pasaje —además de que muestra la repetida necesidad de machacar el mismo punto— es que la metáfora fue *casi* la misma usada en la «Plática para todos los indios» incluida en la *Grammatica* de Domingo de Santo Tomás —«este hombre nuestro interior (que acá dentro tenemos)» —, ¹¹² con la diferencia de que la versión de Matienzo minimizó su materialidad eliminando al «hombre». El mismo criterio subyace a la versión de Matienzo del más allá. Su catecismo se limitó a decir que en el cielo no habría «pesar, ni tristeza ni pena, sino todo placer y alegría» de contemplar a Dios, en tanto que, en el infierno, estarán «quemándose... [y] padecerán grandes tormentos». ¹¹³ El giro drástico hacia la desmaterialización de esta versión sucinta, sin detalles, es claro si uno la contrasta con las que Loaysa había producido para la *Instrucción* y el Primer Concilio (ya vistas más arriba).

¹¹⁰ Matienzo 1967: 119.

¹¹¹ *Ib.*: 121, énfasis mío.

¹¹² Santo Tomás: 172.

¹¹³ *Ib.*: 121.

Finalmente, ¿qué puede decirse de las constituciones del Segundo Concilio eclesiástico limense, el cual se reunió de marzo de 1567 a enero de 1568 bajo la dirección de Jerónimo de Loaysa? Las mismas muestran una serie de cambios, algunos de contenido, otros de forma. Entre estos últimos, estuvo que, por vez primera y última en el siglo XVI, no hubo sección doctrinal. La *Instrucción*, el Primer Concilio y el Tercer Concilio tuvieron capítulos o constituciones especificando lo que se les debía hacer entender a los «indios». El Tercer Concilio también incluyó sermones y catecismos. En el Segundo Concilio no hubo nada—lo cual se alinea con la hipótesis de que Loaysa estaba preocupado por el (mal)uso que algunos indígenas le habían dado a las secciones doctrinales de la *Instrucción* y el Primer Concilio. Otro cambio de forma que apuntó en la misma dirección es que, nuevamente por primera y última vez, el texto estuvo enteramente en latín. Lo único en español que parece haber existido es el resumen (muy escueto) de las constituciones que el Tercer Concilio incluyó en sus publicaciones. Lo destaco, porque, si el concilio intentó controlar interpretaciones incorrectas de ideas cristianas, hacer sus resoluciones accesibles solo para latinistas hubiera sido un buen primer paso.

Si bien no tuvo sección doctrinal, el Segundo Concilio incluyó pasajes que tocaron este tipo de cuestiones, pero los incrustó en constituciones que trataban problemas prácticos. En los mismos, se pueden ver cambios de contenido que no fueron tan espectaculares como declarar que todos los antepasados indígenas estaban en el infierno, pero fueron igualmente notables. Tres constituciones, las 102, 106 y 113, trataron de los enterramientos y los cuerpos muertos. Cada una lo hizo en un contexto práctico diferente, por lo cual revelan ángulos distintos de cómo enfrentar el mismo problema. La constitución 102 lo trató dentro del contexto de las prácticas idolátricas funerarias; era común, señaló, que los indígenas no enterrasen los cuerpos en las iglesias o, si lo hacían, luego los desenterrasen y les diesen sepultura en otros lugares acompañados de «comida, bebida y ropa y otras cosas similares, pensando que las iban a usar luego de la muerte».¹¹⁴ Es decir, al igual que la CR, el concilio afirmaba que las prácticas mortuorias

¹¹⁴ Vargas Ugarte 1951, I: 208.

indígenas no habían cambiado. Los señores étnicos seguían haciendo lo mismo, «pensando» que iban a consumir cosas «luego de la muerte», lo cual quiere decir que ideas como «cuerpo mortal» y «alma inmortal» que estaban en lugares distintos no habían calado muy hondo, si acaso.

La constitución 106 anunció un cambio importante, pero lo hizo solapadamente. Tocó un problema que no he discutido hasta ahora, que es que los indígenas sacaban sus propias conclusiones no solo de la doctrina cristiana, sino también de ver las prácticas de los cristianos. En este caso, el foco estuvo en las celebraciones que llevaban adelante durante el «día de todos los santos»; es decir, la fiesta por todos los difuntos que, habiendo superado el purgatorio, se habían santificado totalmente, llegando a la visión beatífica, y gozaban de la vida eterna en la presencia de Dios. Además, al «día de todos los Santos» seguía, un día más tarde, el de los «Fieles Difuntos», en el cual se reza y hacen ofrendas por los fallecidos cuyas almas están en estado de purificación (es decir, limpiando sus pecados en el purgatorio).

En esas fechas, los cristianos en los Andes ofrecían en las iglesias «limosnas, pan, vino, y otras cosas de este tipo, de acuerdo a la costumbre de cada región»,¹¹⁵ iglesias que eran cementerios, ya que acogían dentro los cuerpos de los cristianos difuntos. El problema surgía porque cuando

los indios... a la manera de los españoles, hacen sus propias ofrendas, algunos de ellos tal vez pensando que las almas de los muertos consumen la comida y la bebida que se les presentan, como resultado de lo cual lo que les ofrecen es algo cocido o asado, o preparado de otro modo y, en resumen, aquello que era más tentador para el paladar del muerto cuando estaba vivo.¹¹⁶

Dejando de lado la cuestión espinosa de qué era lo que los españoles pensaban que hacían cuando dejaban ofrendas de vino y pan, el problema que el concilio quiso solucionar fue lo que los «indios» podían (mal) pensar. Para «poner fin al... mencionado error», el sínodo mandó que

¹¹⁵ Aunque el concilio no lo menciona, estas celebraciones también podían incluir sacar las reliquias de los santos que eran guardadas en las iglesias.

¹¹⁶ *Ib.*: 210. Para otros posibles casos de similitud y contradicción, véase Ramos 2010: 75-77; Valenzuela Márquez 2006.

los curas enseñen «que las almas de los muertos no necesitan comida corporal» —lo cual no era algo nuevo— «pero, si quieren hacer buenas obras, déjenlos dar limosnas a los pobres por ellas, orar por ellas, celebrar misas, y otras obras pías»¹¹⁷ —lo cual sí lo era—.

En otras palabras, sin decirlo, la Iglesia peruana decidió hacer algo con el problema práctico del purgatorio, y empezó a abrir sus puertas a los «indios», aceptando que *había* una conexión entre los actos de los vivos y las almas de los muertos, algo que había silenciado férreamente y negado explícitamente hasta entonces. No había habido mención alguna al purgatorio, menos aún a los limbos, ni en la *Instrucción* ni en el Primer Concilio, lo cual marcaba una ruptura radical entre muertos y vivos y entre cuerpos y almas. La decisión había sido particularmente notable porque el siglo XVI fue «el siglo del purgatorio». Fue entonces cuando la idea de que los vivos podían hacer algo por las almas de los muertos alcanzó su momento de gloria (sin doble sentidos) en Europa. Los testamentos españoles del XVI, como muestra Eire,¹¹⁸ dan testimonio de la innumerable cantidad de mandas que los que iban a morir hacían para mejorar el tránsito por el purgatorio de sus almas, de las de sus parientes o de las almas del purgatorio en general, lo cual mejoraba la situación del mandante. Por esas fechas, la práctica fue también significativa porque era vista como parte de la reacción católica a la reforma, la cual rechazaba tal posibilidad. En España, la conexión de los vivos con las almas era no solo una expresión de fe, sino una expresión de fe cristiana —es decir, del cristianismo correcto ante el herético—; en los Andes fue algo que la Iglesia pudo haber intentado ocultarle a los «indios» pero no pudo prohibir a los españoles.

No parece muy arriesgado sugerir que el giro de ciento ochenta grados que esta constitución deja entrever, disimuladamente, al pasar, estuviese relacionado con el Taqui Onqoy. Si las almas de los ancestros estaban condenadas al infierno, y la Iglesia doctrinalmente decía que no había nada que hacer y en la práctica hacía lo imposible por evitar toda forma de incluir los cuerpos vivos en la vida social de los vivos (en términos

¹¹⁷ *Loc. cit.*

¹¹⁸ Eire 1995.

occidentales), entonces lo que pudo haber parecido una buena idea se había vuelto en una muy mala. Tomando la expresión coloquial, les había salido el tiro por la culata. Diciéndolo sin decir, el concilio mandó a los curas que corrigiesen el (supuesto) error y, al mismo tiempo, tomaran un paso importante para restaurar —muy a su pesar— la conexión entre vivos y muertos (vivos). Era una forma práctica de sacar el agua de la pecera, eliminando las condiciones que habían permitido el surgimiento de interpretaciones heréticas como la resurrección de las almas del purgatorio.

La última constitución para «indios» que parece importante mencionar es la 33, que trató de lo que se le debía «enseñar» a una persona indígena que estaba a punto de morir. Aquí estuvo lo más parecido a una sección doctrinal. En caso de muerte inminente, antes de dar la extremaunción, el cura debía intentar que la persona aprendiese lo indispensable para ser bautizada. Esto incluía, entre otras cosas, creer que había un dios, que era trino, creador de la humanidad el cielo y la Tierra y todo lo que el dogma considera, y que premiaba a los buenos en el cielo en tanto que los malos iban al infierno; que Cristo era el hijo de Dios y el redentor y el mediador entre la humanidad y Dios a través de su sufrimiento y muerte; y que, «aunque [la persona en cuestión] estaba muriendo en el cuerpo, sin embargo tenía dentro un alma que no iba a morir e iba a vivir para siempre».¹¹⁹

Esto puede no parecer especial, pero hay un par de detalles que lo hicieron serlo. Por un lado, no hubo mayor detalle sobre Cristo, su muerte y ascensión, y las dos opciones siguieron siendo cielo e infierno. Por otro, el cuerpo «tenía dentro» un alma. La imagen se vuelve relevante al compararla con la forma en que Domingo de Santo Tomás había intentado explicar la misma idea en su «Plática a todos los indios»: «nuestra ánima y espíritu, este hombre nuestro interior (que acá dentro tenemos) nunca muere».¹²⁰ Al igual que el catecismo breve de Matienzo, esta constitución muestra un intento de desmaterialización. Decir que hay «un hombre dentro del cuerpo» puede haber intentado adaptarse de la mejor manera posible a lo que los españoles pensaban que los indios pensaban —un alma

¹¹⁹ Vargas Ugarte 1951, I: 176.

¹²⁰ Santo Tomás 1995: 172.

tan material que era un mini cuerpo—, pero no es difícil imaginar que pudo haber abierto una caja de Pandora. Decir, en cambio, que dentro del cuerpo había un alma, aunque no fuese una expresión hermética, era algo que claramente corría un riesgo menor de ser malinterpretado —y, de hecho, era la expresión común en textos doctrinales españoles de la época, lo cual revela que lo extraordinario había sido la metáfora de Santo Tomás, la cual era ahora necesario eliminar.

El último cambio notorio en las constituciones del Segundo Concilio que considero importante señalar es la desaparición de toda mención a la práctica de enterrar otras personas junto con los principales. Y, a diferencia de otros cambios que fueron característicos solo del Segundo Concilio, la mención de sacrificios humanos o del entierro de otras personas al morir una persona principal (algo que Polo describió extensamente) tampoco estuvo en el Tercer Concilio. Aunque lo he intentado, no he logrado encontrar una explicación satisfactoria, pero lo señalo porque no parece menor en su contexto.

LOS MUERTOS VIVOS ENTRE LOS INCAS

Dentro del conjunto de prácticas y creencias mortuorias que Polo Ondegardo describió, destacan las relacionadas con la élite inca. En este caso, no pondré información que Polo proveyó en la CR en su contexto histórico general —eso será objeto de un estudio aparte—, sino que me centraré en lo que este texto aclaró o agregó a lo que había dicho en sus otros escritos. Esto no solo es relevante para entender las distintas formas en las que Polo le dio forma al material, sino también para hacer un ejercicio que excede este estudio introductorio: analizar las huellas que las observaciones e ideas de Polo dejaron en los textos de otros expertos coloniales en cuestiones indígenas. Sabemos que la influencia de Polo fue colosal. Sus escritos —incluyendo esta CR— pasaron por las manos de José de Acosta y, según Bernabé Cobo, quien los heredó, el Segundo y Tercer Concilio Limense y los extirpadores de idolatrías siguieron los lineamientos de su *Tratado y averiguación*, y lo tomaron como su principal fuente de información (ver cita más arriba). Cobo también señaló que las informaciones de Cristóbal de Molina y el virrey Toledo se alineaban

en lo fundamental con lo que Polo había escrito, lo cual sugiere que sus ideas habían establecido un patrón de carácter público que luego podía ser completado o —igualmente relevante— cuestionado, como en el caso de Blas Valera, pero nunca ignorado. La influencia de Polo, por último, es clara en autores tan dispares como Hernando de Santillán, Antonio de Calancha, Buenaventura de Salinas y Córdova, Martín de Murúa, el Inca Garcilaso de la Vega, Francisco de Ávila, el Anónimo de Yucay, Pablo Joseph de Arriaga, y disposiciones gubernativas del virrey Toledo.¹²¹

Una característica distintiva fundamental de la CR es la cronologización que Polo Ondegardo hizo de las prácticas e ideas mortuorias de los pueblos indígenas. En *Los errores*, Polo había afirmado que «embalsamaban los cuerpos muertos destes Yngas y de las mujeres, de modo que duraban doscientos años y más enteros», pero no había explicado por qué (cap. II). En la CR, Polo describió las mismas prácticas mortuorias incaicas dentro de su análisis de las de los demás grupos indígenas del virreinato, desde el Zenú hasta Chile, y organizó este paneo etnográfico y geográfico como el reporte de una evolución progresiva a través del tiempo, desde lo más simple a lo más complejo, evolución que trazó desde la costa norte hacia la costa central y luego hacia la sierra, y tuvo a los incas como la cima del proceso. El primer estadio evolutivo de este recorrido geográfico-temporal fueron tumbas en las que los cuerpos de una misma descendencia habían sido enterrados unos sobre otros, lo cual indicaba una idea de continuidad y contigüidad, pero impedía el acceso a los mismos. El segundo paso fue la emergencia de tumbas abovedadas, en las cuales el personaje central estaba acompañado por un conjunto de personas (mujeres y criados) que lo iban a servir en la otra vida, tumbas que eran visitadas por los descendientes y en las cuales los muertos vivos recibían comida, bebida y ropas. La tercera y última expresión de este incremento progresivo de la complejidad de prácticas y creencias mortuorias —la momificación de los cuerpos— existió solo entre los incas, y tuvo razones específicas:

¹²¹ En particular, la ordenanza 9 de las «Instrucciones y ordenanzas de los corregidores de naturales», dictadas por Toledo el 30/V/1580 copia literalmente un pasaje de la CR.

Entre estos Ingas y la tierra que conquistaron 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.¹²²

Es decir, el embalsamamiento y los sacrificios estuvieron ligados a la preservación de los cuerpos vivos. Esto habría marcado un cambio de fondo, no de forma. No era ya más el caso de que los que morían iban a servir en la otra vida como lo habían hecho en esta; es que la muerte de niños y doncellas en particular les daba «fuerza» a los cuerpos vivos y ayudaba a su preservación, evitando que se «pudriesen». Estas observaciones desarrollan y explican la distinción que Polo había hecho en *Los errores* entre «conservar» y «sustentar» los cuerpos (cap. II), cuando había afirmado que las comidas, bebidas y ropa los «sustentaban» y los sacrificios los «conservaban». Esta distinción encaja con sus explicaciones de los sacrificios de niñas y niños durante la capacocha, cuyo supuesto fin era asegurar la salud del Inca, como Polo señaló tanto en *Los errores* como en *Las razones*. En conjunto, el denominador común parece haber sido la dación de vida, la cual funcionaba tanto en el caso en que las personas estaban vivas a la usanza occidental como en el caso de los muertos vivos. Es como si lo que el occidente cristiano conceptualiza como la muerte estuviera relacionado con una pérdida progresiva de energía del cuerpo de los vivos, la cual podía ser compensada con la energía de otros seres vivos. Lo cual, en el caso del trueque, Polo lo explicó como un sacrificio para satisfacer a una divinidad superior que, por lo tanto, sería la que podía o no sacar energía.¹²³

Una segunda característica distintiva de la CR es su tratamiento más detallado y orgánico de las prácticas e ideas mortuorias al interior de la élite inca. Si bien Polo habló de los cuerpos embalsamados de soberanos incas, en la CR lo presentó no solo como el punto máximo de un

¹²² F. 255r.

¹²³ «quando están muy enfermos, si son señores de posibilidad, si los sortiligos dizen que ai necesidad de ello, matan vn niño o doncella, y muchas beces hijo propio, para hazer el trueque. Con grandes cerimonias le ofrecen por el enfermo, diziendo que se contente el creador con aquel que matan en lugar del que auía de llebar que está enfermo» (f. 255v).

desarrollo evolutivo general que distinguió a los incas de otros grupos étnicos, sino como algo que también distinguió a *hanan cuzco* de los de *hurin cuzco*. En un denso pasaje, explicó que

este jénero de embalsamar los husamos [sic, por «lo husaron»] dende que enpeçaron a señorear, y solo lo hizieron con los señores de anán cuzco, que fueron los reyes, y con la madre de Guainacapa, que se llamó Mama Ocl[!] o, que es la que yo hallé en la aberiguación, y así me la entregaron con las demás; que los señores de hurín Cuzco estauan metidos en vnas jaulas de baras de cobre, y allí estauan comidos que no tenían más de los huesos, que hera sepultura que también husaban los otros antes que se hiziesen tan señores.¹²⁴

La cita deja ver, en primer lugar, que su opinión de que a medida que el imperio se había ido expandiendo las prácticas mortuorias se habían vuelto más complejas, estaba basada en que los únicos cuerpos embalsamados eran los que, de acuerdo con su estado de conservación, parecían ser los soberanos más recientes. Esto lo dedujo del hecho de que los cuerpos de *hurin cuzco* no estuviesen embalsamados y solo quedasen sus huesos. En particular, es relevante su mención a «jaulas de baras de cobre». Leída literalmente, es como si los cuerpos de los soberanos de *hurin cuzco* hubiesen estado en tal estado de desintegración que sus huesos requiriesen de algún medio físico de contención para que no se esparcieran. Pero esta interpretación no parece tener sentido, ya que los cuerpos incaicos (como los de muchos señores indígenas) estaban siempre envueltos en una numerosa cantidad de capas de ropa. Es por eso que sugiero que lo que Polo describió como «jaulas de baras de cobre» fueron intentos de recomponer y cuidar los muertos vivos.

Me baso en dos elementos para sustentar esta idea. Por un lado, en casos en los que los cuerpos de antepasados perdían su coherencia y cohesión esquelética, sus descendientes conectaban los huesos con ayuda de otros materiales para recomponerlos. Por ejemplo, usando una barra o vara para ensartar las vértebras de la columna, como muestra con gran detalle Bongers.¹²⁵ Por otro lado, al hablar de esto, Cobo (quien tuvo

¹²⁴ F. 255v.

¹²⁵ Bongers 2022. Agradezco a Elizabeth Arkush el haber compartido conmigo esta

todos los materiales de Polo, incluyendo esta CR) dijo que cuando Polo había encontrado los cuerpos de los Incas, los que no estaban en buen estado «fueron hallados metidos en unas barretas de cobre y tejidos por fuera con *cabuya*». ¹²⁶ El que los cuerpos estuviesen envueltos con tejidos confirma que estaban contenidos; y el que los huesos estuviesen «metidos» en barretas de cobre puede ser interpretado como que el fin de las mismas era ligar unos huesos con otros —por ejemplo, enhebrando vértebras o recreando articulaciones—, devolviéndole a los cuerpos vivos su estructura y cohesión.

En segundo lugar, la cita también es reveladora porque dice que los *hanan cuzco* también habían usado esta práctica de las varas de cobre (fuera lo que la misma fuese) «antes que se hiziesen tan señores». Esto parece apoyar la necesidad de cuestionar la lista corta de soberanos incas. Polo no dijo «antes que se hiziesen señores», sino «tan señores». Lo cual parece sugerir que había habido soberanos de *hanan cuzco* antes de la secuencia *hanan-hurin* que la gran mayoría de los cronistas transmiten (Polo incluido), y que en ese momento anterior los cuerpos no eran embalsamados. En otras palabras, Polo parece haber entendido la diferencia en las formas de tratar los cuerpos como la expresión de un cambio progresivo que había afectado a ambas mitades y había empoderado en especial a los *hanan cuzcos*, no como el resultado de que cada mitad tuviese prácticas funerarias distintas.

Estas observaciones sobre los cuidados que recibían los cuerpos que Polo describió pueden ser relevantes en el debate sobre qué eran exactamente los *ayllus* reales. Tanto Zuidema como Rowe consideran que Pachacuti Inca Yupanqui creó el sistema de organización, e implícita o explícitamente desligan el sistema de los cuerpos. Rowe considera que «no importa si la genealogía tradicional sea o no cierta», ¹²⁷ en tanto que Zuidema, al describir el proceso, dice que Pachacuti Inca Yupanqui «desentierra —más bien diría yo que hace de ello otro acto de creación—

fascinante referencia.

¹²⁶ Cobo 1893, IV: 239-240, l. XIV, cap. XIX, *itálica en el original*.

¹²⁷ Rowe 1985: 43.

a las momias de siete antepasados y las lleva a la “Casa del Sol”». ¹²⁸ Si por «acto de creación» sugiere que fueron inventadas ciertas «momias», claramente no fue el caso, ni fue la genealogía algo sin correlato en el proceso material humano. Los cuerpos fueron reales, los de soberanos anteriores, y todo parece indicar que reflejaban el paso del tiempo. Además, si se hubiese tratado simplemente de «crear» o inventar un sistema, se vuelve difícil explicar por qué se lo habría hecho a partir de cuerpos rotos, o la devoción que recibían estos cuerpos si no lo hubiesen sido. ¹²⁹

En la misma dirección apuntó el tercer elemento que distingue a la CR de otros escritos de Polo, que es la información que provee sobre dimensión imperial de los cuerpos, no solo su relevancia o función para la élite cuzqueña. En el *Informe* (1561), Polo había mencionado al pasar prácticas mortuorias muy distintas de las incaicas: «en ciertos montes se usaba, yo lo he visto hacer, /f. 7/ tostar el cuerpo del cacique y hacerle polvos y beber cada uno la parte que le cabía, diciendo que siendo su señor no le podían dar mejor sepultura». En la CR, Polo explicó en detalle cuándo y cómo vio esta práctica. Cuando fue corregidor del Cuzco, salieron de la «montaña» (más allá del territorio controlado por los incas) un grupo de indígenas cuyo líder eventualmente murió y su cuerpo fue tostado, molido, y bebido por el resto del grupo. Si bien los detalles del caso son fascinantes, quiero destacar la razón por la cual esos indígenas de tierra tan lejana habían ido al Cuzco español:

[cuando se descubrieron los cuerpos de los Incas], como se hahorcaron tantos biejos y vbo tantos llantos, hizo mucho ruido en toda la tierra adentro... donde se mobieron a salir más de quatrocientos indios al Cuzco, jente bien adereçada y lucida... y la demanda hera que benían a sauer qué auía sido aquello ¹³⁰

El descubrimiento y la desacralización de los cuerpos había tenido como resultado que se ahorcasen muchos «viejos» y que hubiese tanto

¹²⁸ Zuidema 2015: 11.

¹²⁹ Estas observaciones también cuestionan la tesis de la existencia de una diarquía incaica y, por tanto, de reyes simultáneos pertenecientes a ambas mitades (por ejemplo, Duviols 1979).

¹³⁰ F. 254v.

llanto y tanta conmoción que la noticia había llegado a zonas no conquistadas por los incas. Esto sugiere que la influencia y reputación del imperio iba más allá de las zonas bajo control territorial efectivo y, en particular, que este alcance estaba sostenido por el valor que tenían los muertos vivos.

El cuarto elemento distintivo de la CR relacionado con las prácticas y creencias mortuorias incaicas surge del énfasis que Polo puso en la herencia partida y la forma en la que la explicó. En todo intento de describir el funcionamiento de la élite inca, uno encuentra la referencia al hecho de que cada Inca era enterrado con todos los bienes que había adquirido durante su reinado, los cuales quedaban al cuidado y para el beneficio de su *ayllu* real, del cual era excluido el hijo que lo sucedía — información que es tomada de Cobo, quien usó materiales de Polo que no han sido encontrados aún—. En la CR, encontramos el original de esa información, insertada en un marco más amplio, y con más detalles. Su descripción de los enterramientos a medida que fue moviéndose por la geografía de los Andes permite entender que, para él, la práctica de que el cuerpo fuese enterrado con sus posesiones era común a todas las «personas principales», sin importar el grupo étnico y la ubicación, y era observada sin excepción.¹³¹ En este caso, Polo no presentó una hipótesis evolucionaria ni dijo que los Incas hubieran sido un caso aparte. Lo cual permite saber que, para él, la práctica no tenía una relación específica con la estructura de la élite inca; la herencia partida era previa y común, no una característica distintiva de la misma.

El quinto y último punto de la CR que es útil destacar sobre las ideas y prácticas mortuorias incaicas hace a la organización de Vilcabamba, algo de lo cual Polo habló solo en este texto. Él hiló su descripción de cómo los cuerpos de los Incas eran usados por los líderes de los *ayllus* reales en fiestas públicas en la plaza de Cuzco con unas líneas breves pero iluminadoras sobre Vilcabamba bajo Tito Cusi:

¹³¹ «En lo qual se tenía en tanta relijión que /256v/ no se saue entre ellos... que alguno tomase la hazienda del otro después de enterrado, ni se dejase de tener esta costumbre, ni creyese alguno poderse salir de ella en alguna manera» (ff. 256r-256v).

Y así con estos embustes conserban por su ynterés las memorias, en tanto grado quel Inga que está en los andes tiene estatua y cassa de todos los Ingas y su jente con cada uno, y así [cuando] haze algún salto les da su parte, como se hazía en el Cuzco. Y así por aillos están repartidos por los mismos Ingas y guardan su husso antiguo como antes al propio, como quando tenían consigo los cuerpos¹³²

En otras palabras, Tito Cusi —o tal vez Manco Inca— había reproducido en Vilcabamba el sistema de parcialidades que había existido en el imperio, creando un doble del Cuzco. Por lo tanto, este sistema fue consustancial a la existencia de la élite inca, aun sin los cuerpos y sin relación con el sistema de *huacas* de la ciudad. Por eso, en Vilcabamba había «estatua y casa de todos los Ingas y su jente con cada uno», creando, para tomar la expresión de Zuidema, las momias. Y de la misma manera que los *ayllus* reales recibían parte del tributo del imperio, las «casas» de Vilcabamba recibían parte de lo que el Estado producía, incluso como resultado de los saqueos en zonas que estaban fuera de su control directo. Si la herencia partida sugiere que la reorganización del Cuzco hecha por Pachacuti Inca Yupanqui fue, en su origen, una forma particular de articular linaje e imperio, su reproducción en Vilcabamba implica que debió haber habido más que eso, ya que allí no había ni herencia material sustancial que administrar ni un sistema de *huacas* del cual cuidar.

COMENTARIOS FINALES

Este estudio introductorio ha seguido uno de los hilos conductores principales de la CR: la materialidad de los cuerpos vivos. Los problemas que estos creaban para el proyecto evangelizador estuvieron detrás tanto de los detallados ejemplos que Polo Ondegardo fue dando a lo largo de la CR como de los textos de la primera evangelización producidos por su interlocutor, el arzobispo Jerónimo de Loaysa, y otras figuras clave del momento. Desde el principio, los entierros andinos fueron objeto de extrañamiento y fascinación; y más adelante, de destrucción para los españoles. Por las fechas en las que el licenciado y el arzobispo

¹³² F. 258r.

intercambiaron cartas, los cuerpos vivos tuvieron una visibilidad excepcional por dos razones coyunturales muy distintas: el debate en torno a la explotación de las riquezas en huacas y enterramientos, y el desafío singular del Taqui Onqoy. Ante la inminente convocatoria al Segundo Concilio eclesiástico limense, durante el cual la Iglesia iba a tener que responder de un modo u otro a esta coyuntura, es razonable suponer que Loaysa considerase necesario contar con la información más reciente sobre «muertos y sepulturas» indígenas, y para eso le pidiese ayuda a un experto en quien había confiado pocos años antes. La respuesta del prelado, que se hace evidente al comparar textos doctrinales y pastorales anteriores a la CR con las resoluciones del Segundo Concilio y textos coetáneos como el *Gobierno del Perú*, incluyó cambios significativos como la progresiva desmaterialización de ideas centrales relacionadas con los muertos vivos (por ejemplo, cielo, infierno, alma), la desaparición de equivalencias terminológicas problemáticas, la controlada apertura del purgatorio, la condena del huaqueo y el simultáneo énfasis en el cuidado de los cuerpos enterrados, la desaparición del descenso y ascensión de Cristo, y unas resoluciones sinodales disponibles solo en latín.

Si para llegar a sus hipótesis este estudio introductorio siguió un hilo interpretativo en particular de los varios existentes en la CR, también tomó una metodología en particular de las muchas posibles. La decisión fue proceder cronológicamente de atrás hacia adelante sin excepción, tanto en cuanto hace al proceso histórico como a las fuentes examinadas y a las ideas de los estudios especializados. Esto por la sencilla razón de que durante este período temprano no hay otras fuentes a las que recurrir sin caer en inconsistencias metodológicas. Para poner la CR en su contexto, el análisis se atuvo a lo que los españoles decían saber sobre los cuerpos vivos y lo que creían que los «indios» creían al respecto, deduciendo de ello lo que no sabían o que no podían pensar que fuese pensado. La misma razón explica que las trazas de agencia y pensamiento indígena sobre todo esto provengan de textos españoles. Lo mismo vale para los estudios especializados sobre prácticas y creencias indígenas relacionadas con la vida y la muerte, ya que estos tienden a utilizar ideas desarrolladas a partir de documentos más tardíos. Esta decisión metodológica no

intenta, en caso alguno, sugerir que esas ideas sean erróneas; simplemente intenta evitar el riesgo de circularidad que acarrea proyectar al pasado lo que se llega a pensar a partir de una reflexión sobre su futuro; esto puede volverse un problema serio si el objetivo es entender la complejidad de un proceso de cambio con tantas idas y vueltas como pliegos hay en un fuelle y cuyo camino zigzagueante estuvo construido a través de instancias repetidas de mimesis y alteridad.

Para concluir, resalto que el hilo conductor seguido y la decisión metodológica tomada en este estudio introductorio no son sino una de las muchas formas posibles de acercarse a la CR y los problemas que la misma permite explorar; otros estudiosos la mirarán con otros ojos, tomarán otros caminos, y llegarán a otras conclusiones. Y eso es bueno. En mi opinión, en el trabajo académico se trata de abrir puertas, no de cerrarlas. Además, incluso tomando por buenas las reglas de juego adoptadas en este estudio el resultado es necesariamente tentativo porque es el fruto de sólo tres meses de trabajo, por lo que carece del beneficio del periodo de maceración luego del cual algunas hipótesis de interpretación siempre se revelan insuficientes y nuevos elementos y capas de complejidad siempre se vuelven evidentes. Dicho de otra manera, la intención de este estudio introductorio es contribuir a pensar un texto extraordinario que me hizo dormir malamente más de una noche, despertándome con la cabeza llena de imágenes que provenían de la avalancha de información que contiene, con la esperanza de que tenga el mismo efecto en sus lectores y los lleve a producir otras reflexiones al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Bartolomé. 1998. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, ed. de Fermín del Pino Díaz, Juan José R. Villarías Robles y María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Angulo, Domingo. 1920. «Instrucciones de los padres dominicos para confesar conquistadores y encomenderos». *Revista del Archivo Nacional del Perú* 1: 85-105.
- Assadourian, Carlos S. 1994. *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima y Ciudad de México: Instituto de Estudios Peruanos y El Colegio de México.
- Bongers, Jacob L. 2022. «Assembling the dead: Human vertebrae-on-posts in the Chíncha Valley, Peru». *Antiquity* 96 (386): 387-405.

- Castro-Klarén Sara. 1990. «Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a “Rasu Ñiti”». En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 407-423.
- Cavero, Juan Arnulfo. 2001. *Los dioses vencidos*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2019. «La tesis del quechuismo primitivo y su efecto distorsionador en la interpretación del pasado prehispánico». En Marco Curatola Petrocchi (ed.), *El estudio del mundo andino*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 177-186.
- Cieza de León, Pedro. 1984. *La crónica del Perú*, ed. de Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.
- Cieza de León, Pedro. 1985. *El señorío de los incas*, ed. de Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.
- Cobo, Bernabé. 1853. *Historia del nuevo mundo*, ed. de Marcos Jiménez de la Espada. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces, 4 volúmenes.
- Curatola, Marco. 1977. «Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí». *Allpanchis* 10: 65-92.
- Curatola, Marco. 1987. «Discurso abierto sobre los cultos de crisis». *Anthropológica* 5: 73-117.
- Curatola, Marco. 1989. «Suicidio, holocausto y movimientos religiosos de redención en los Andes (siglos XVI-XVII)». *Anthropológica* 7: 233-262.
- Delibes Mateos, Rocío. 2012. *Desenterrando tesoros en el siglo XVI*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla y Diputación de Sevilla.
- Del Pino Díaz, Fermín. 1995. «Los caníbales chiriguano, un reto etnográfico para dos mentes europeas: Acosta y Polo». En Fermín del Pino Díaz y Carlos Lázaro (eds.), *Visión de los otros y visión de sí mismos: ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 57-88.
- Del Pino Díaz, Fermín. 2006. «Polo de Ondegardo y la cultura islámica. O los orígenes andaluces de la tolerancia jurídico-política en los Andes». *Patío de Letras* 3 (1): 103-116.
- Duviols, Pierre. 1979. «La dinastía de los Incas, monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista». *Journal de la Société des Américanistes* 66: 67-83.
- Duviols, Pierre. 1984. «Albornoz y el espacio andino prehispánico». *Revista Andina* 3: 169-222.
- Duviols, Pierre. 2021. *Escritos de historia andina. Tomo III: La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú colonial*. «La extirpación de la idolatría» entre

- 1532 y 1660, ed. de César Itier. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Biblioteca Nacional del Perú.
- Eire, Calos M. N. 1995. *From Madrid to Purgatory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Estenssoro Fuchs, Juan C. 2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Gose, Peter. 2008. *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.
- Guibovich, Pedro. 1990. «Nota preliminar al personaje histórico y los documentos». En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 23-40.
- Hampe Martínez, Teodoro. 1982. «Las momias de los incas en Lima». *Revista del Museo Nacional* 46: 405-418.
- Hampe Martínez, Teodoro. 2012. «El licenciado Polo Ondegardo». En Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Lima y Cuzco: Instituto de Estudios Peruanos y Centro Bartolomé de Las Casas, 89-128.
- Hemming, John. 1982. *La conquista de los incas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lamana, Gonzalo. 2012. «Pensamiento colonial crítico. Polo de Ondegardo, los Andes y los estudios andinos». En Gonzalo Lamana (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos, 47-87.
- Lamana, Gonzalo. 2022. *Cómo piensan los «indios». Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas y Fondo Editorial PUCP.
- Landa, Ladislao. 2018. *Mesianismo y utopía en América*. Lima: Createspace.
- Las Casas, Bartolomé de. 1992a. *Apologética historia sumaria*, ed. de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels. En Paulino Castañeda Delgado (ed.), *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, volúmenes 6-8.
- Las Casas, Bartolomé de. 1992b. *De Thesauris*, ed. de Ángel Losada. En Paulino Castañeda Delgado (ed.), *Obras completas. Volumen 11.1*. Madrid: Alianza Editorial.
- Las Casas, Bartolomé de. 1992c. *Las doce dudas*, ed. de J.B. Laguesse. En Paulino Castañeda Delgado (ed.), *Obras completas. Volumen 11.2*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lemlij, Moisés Luis Millones, Alberto Péndola, María Rostworowski y Max Hernández. 1990. «El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas». En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 425-433.

- Levillier, Roberto. 1918. *La audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores. Tomo I, 1561-1579*. Madrid: Impr. de J. Pueyo.
- Loaysa, Jerónimo de. 1943. «Instrucción sobre la doctrina dada por el Arzobispo de Los Reyes D. F. Jerónimo de Loaza. Instrucción de la horden que se a de tener en la doctrina de los naturales». En Emilio Lissón Chaues (ed.), *La Iglesia de España en el Perú*. 1(4): 135-145.
- Lohmann Villena, Guillermo. 1941. «El inca Titu Cussi Yupangui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)». *Mercurio Pervano* 16 (23): 2-18.
- Lohmann Villena, Guillermo. 1957. *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Lohmann Villena, Guillermo. 1966. «La restitución por los conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú». *Anuario de Estudios Americanos* 23: 21-89.
- Lohmann Villena, Guillermo. 1967. *Juan de Matienzo, autor del «Gobierno del Perú»*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Martínez, Cecilia G. 2014. «Una semblanza del conquistador del oriente boliviano: el itinerario político de Ñuflo de Chaves (1540-1568)». *Folia Histórica del Nordeste* 22: 15-42.
- Mateos, Francisco de. 1947. «Los dos concilios limenses de Jerónimo de Loaysa». *Misionalia Hispánica* 4: 479-524.
- Matienzo, Juan de. 1967 [1567]. *Gobierno del Perú*, ed. de Guillermo Lohmann Villena. París y Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MacCormack, Sabine. 1985. «“The heart has its reasons”: Predicaments of missionary christianity in early colonial Peru». *The Hispanic American Historical Review* 65 (3): 443-466.
- Millones, Luis (ed.). 1990. *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Monasterios, Elizabeth. 2019. «Los chullpares de Kutimpu y Sillustani en la escritura de Gamaliel Churata: poética y política del paisaje espectral». En Ximena Briceño y Jorge Coronado (eds.), *Visiones de los Andes*. La Paz: Plural Editores, 133-159.
- Pizarro, Pedro. 1978. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, ed. de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Polo Ondegardo. 2012a. «Informe del licenciado Juan Polo Ondegardo al licenciado Brivesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú». En Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos, 139-204.
- Polo Ondegardo. 2012b. «Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros». En Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*.

- Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos, 217-330.
- Polo Ondegardo. 2012c. «Los errores y supersticiones de los indios sacados del Tratado y Averigación que hizo el licenciado Polo». En Gonzalo Lamana Ferrario (ed.), *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Cuzco y Lima: Centro Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos, 343-363.
- Presta, Ana María y Catherine Julien. 2016. «Polo Ondegardo (ca. 1520-1575)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900. Volumen 3*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1635-1646.
- Ramírez, Susan E. 2002. *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ramos, Gabriela. 1993. «Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy». En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVII*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 137-168.
- Ramos, Gabriela. 2010. *Death and Conversion in the Andes*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Roy, Hélène. 2010. «En torno al Taqui Oncoy: texto y contexto». *Revista Andina* 50: 9-39.
- Rowe, John H. 1985. «La constitución inca del Cuzco». *Histórica* 9 (1): 35-73.
- Santo Tomás, Domingo de. 2013. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, ed. de Julio C. Pérez y Henrique Urbano. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.
- Santo Tomás, Domingo de. 1995. *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru*, ed. de Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Segovia, Bartolomé de. 2019. *La relación Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos, de Bartolomé de Segovia*, ed. de Pilar Rosselló F. de Moya. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Solórzano Pereyra, Juan de. 1996. *Política indiana*, ed. de Francisco Tomás y Valiente y Ana María Barrero. Madrid: Biblioteca Castro, 3 volúmenes.
- Sosa Miatello, Sara. 2000. «No innovar el orden andino según el licenciado Polo». *Histórica* 24 (1): 121-163.
- Sourrallés, Alexandre. 2008. «Intériorité, cœur, et âme en Amérique indienne». En Gwenaëlle Aubry y Frédérique Ildefonse (eds.), *Le moi et l'intériorité*. París: Librairies Philosophique J. Vrin, 295-312.
- Stern, Steve. 1986. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Spalding, Karen. 1984. *Huarochirí*. Stanford: Stanford University Press.

- Taylor, Gerald. 2000. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Valenzuela Márquez, Jaime. 2006. «...Que las Ymagenes Son los Ydolos de los Christianos». Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649). *Jahrbuch Fur Geschichte Lateinamerikas* 43: 41-65.
- Vargas Ugarte, Rubén. 1951. *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima: Talleres de Artes Gráficas «Tipografía Peruana», 3 volúmenes.
- Varón Gabai, Rafael. 1990 «El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial». En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 331-405.
- Wachtel, Nathan. 1976. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zárate, Agustín de. 1995. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, ed. de Franklin Pease G.Y. y Teodoro Hampe Martínez. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Zuidema, Tom R. 2015. «La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco inca». En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 10-24.

Fecha de recepción: 20/03/2023

Fecha de aprobación: 10/05/2023

Carta-relación del licenciado Polo Ondegardo al arzobispo Jerónimo de Loayza sobre creencias y prácticas mortuorias de los pueblos indígenas del Perú (ca. 1566)

Ms. 0767, Rare Book and Manuscript Library, University of Illinois, Campus Urbana-Champaign.

Transcripción y notas de *Gonzalo Lamana*

CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN

La copia a partir de la cual está hecha la transcripción está plagada de errores, en especial en los primeros catorce folios. El copista notó algunos de los errores e intentó remediarlos con enmiendas, tachaduras y agregados, pero pasó por alto muchos otros. La copia muestra numerosos casos de falta de concordancia de número y género, incoherencia gramatical, abreviaturas mal desarrolladas, e incluso pasajes inentendibles que son, posiblemente, el resultado de saltar renglones al copiar el original. Además, el copista no parece haber estado muy familiarizado ni con los Andes coloniales ni con el mundo clásico, por lo cual fue muy creativo a la hora de identificar los nombres de lugares, personas y ceremonias, y de transcribir frases latinas. Todo lo cual dificulta la comprensión de un original que, aun sin los errores del copista, no habría sido fácil de leer. El discurso de Polo Ondegardo fluye a menudo como una explicación dada oralmente, sin mayor preocupación por la coherencia sintáctica y con un abuso repetido de las subordinadas, lo cual es particularmente problemático por la ausencia de puntuación y acentos. En los buenos casos, el lector tiene que ser capaz de seguir varios niveles de comentarios subordinados antes de volver al hilo principal de la frase; en lo malos, el mismo Polo perdió el hilo y no cerró el argumento original.

Frente a estos problemas, he adoptado las siguientes decisiones al transcribir el manuscrito. Por un lado, conservé en su gran mayoría la ortografía del original. Modernizar la misma hubiera requerido imponer mi interpretación de lo que el original realmente decía y, al mismo tiempo, habría impedido la búsqueda de soluciones alternativas. Las excepciones son el agregado de tildes a las vocales (que el copista no usó en caso alguno), la regularización del uso de la cedilla en los casos en que la *c* tiene valor consonántico, de la tilde sobre la *n* (transformándola en *ñ*), y de las dobles *rr*, *ss*, y *ee* (el copista usó ambos símbolos y las dobles

letras de manera aleatoria). Por otro lado, para intentar facilitar la lectura inserté símbolos de puntuación (ausentes en el manuscrito con la excepción de unos pocos puntos aparte indicados con «//») y una serie de palabras para intentar solucionar problemas específicos, las cuales están señaladas con el uso de corchetes. Esto en muchos casos incluye la sigla «amd», por «abreviatura mal desarrollada». Se sobreentiende que estos agregados son siempre tentativos. He sido muy económico al usar el «sic» para no entorpecer la lectura, aunque hay muchísimos más lugares donde podría haberlo hecho. Por último, las tachaduras, enmiendas, y blancos del manuscrito están indicados en el cuerpo del texto y en notas al pie.

EL DOCUMENTO (MS. 0767)

/248r/ Auiéndose tratado las materias pasadas y costumbres de estos naturales para efecto de sauer los ympedimentos de su conbersión y quitarlos por los mejores medios que vbiere, y predicarles contra ellos dándoles a entender la banidad¹ en que biben para que se aparten della, pues avnque esto no se consiguiese tan presto por estar tan enfrascados² y engañados por el demonio, a lo menos consiguirse ha de necesidad que, sabiendo que an benido a nuestra noticia, se abstengan en alguna manera, y que los sacerdotes y ministros tengan más cuydado y entiendan, quando les bieren hazer sus fiestas y sacrificios, qué es más de lo que parece en aquellos bailes e borracheras que hazen públicos.

Y auiéndose dicho por estenso lo que se a podido aberiguar en lo pasado, muy necesaria cosa es tratar de sus muertos y sepulturas, que es el daño tan notable como en todo lo demás. En lo qual, dado caso que queden algunas cosas por aberiguar, que no es posible menos, y [que] ay en algunas prouincias costumbres diferentes que no se ayan podido entender con la diligencia que yo e puesto en ello, bastará para que, entendido generalmente, todos los naturales hazen grandes daños y cerimonias de las muertes y enterramientos, adviertan cada vno donde se hallare. Ansí para averiguar lo que aquí se haze relación, como para sauer lo que faltare y ponerlo por memoria, y que se sepa por entero lo que Vuestra Señoría Reverendísima pretende. //

¹ Posiblemente, en el sentido de «caducidad de las cosas de este mundo» o «ilusión o ficción de la fantasía».

² Posiblemente, en el sentido de «enzarzados, metidos en una espesura».

Viendo los tratados, las materias pasadas de los Indios de los Naturales
 para efecto de sus impedimentos de sus acciones y quitarlos por los respos-
 medios que se veían, y predicables contra ellos dándoles ardores, labores de
 en que biben para que se aparten della, pues aringus esto no se consigue de
 presto, por tanto, tan entusiasmados y engañados por el demonio o lo menos, conguiso
 se ha, de necesidad, que sabiendo que a menudo, contra necesidad se abilitaron
 en alguna manera y que los sacerdotes y ministros, tengan mayor dolo y
 fuerdan, quando los bieren, hazer, sus fiestas, y sacrificios que osmas dolo
 hazer, en algunas, bariles, charracheras, que hazen publicos y unidos se oyo por
 el oyo, lo que, se go de dolo, abriguar, en lo pasado, muy necesaria era, y tra-
 deus muertos, y sepulturas, que es el dolo tan notable, como en todo lo de mas
 en lo que, dado, caso, que quedo, de algunas cosas, por abriguar, que no se
 ble, ni en, y en algunas provincias, costumbres diferentes, que no se
 ay en perdido, entenden, con la diligencia, que se o puesto en ella para la
 quentando Generalmente, todos los Naturales hazen grandes daños y en
 monias, de las muertas y otras muertas, a abricar, cada uno, donde se halla
 ans, para abri guaris, que aqui, se ha y en lagion, como se o de lo que se o
 y ponerlo por memoria, y que se o, por otro lo que se o de lo que se o

No se o, Nueva, en el genero humano, hazer, quenta, de los Cuesos muertos,
 y resultan de los y no convenientes y daños Notables, tanto que como se ha de
 en el principio las y dolatias suceden, de la grande aficion, que tubieron
 los padres, avios, de los, hijos y contrario, por que cuando los, difuntos del
 gran pesar, pretendieron, conseruados, acopar, y conseruados donde los pudieron, bu que
 do, quisieron, y a qui buo, el hazerlos venereos, y honrarlos, y hazer publicos
 de los bagates, adonde, estauan, y sus siba mentes, adorarlos como el primero
 quibos buo, sellamo, bel muchos años sellamaron, ans los y dolo, todas y despues
 sellamaron, bu al, y en otra bua, bel cebus, finalmente, tubieron, los nombres
 segun, labariedad, de los, tiempos como mas largamente, se trata, en la gloria,
 ordinaria por natural, de, Lira, sobre salamon, por el dolo, a por el

[Cuerpos muertos]

No es cosa nueva en el jénero humano hazer quenta de los cuerpos muertos y resultar de esto ynconbenientes y daños notables. Tanto que, como se haze relación, en el principio las ydolatrías sucedieron de la grande afición que tubieron los padres acerca de los hijos y al contrario, porque biéndolos difuntos, del gran pesar pretendieron conserbar los cuerpos y tenerlos donde los pudiesen ber quando quisiesen. Y de aquí bino el hazerlos benerar y honrar y hacer prebilibixados los lugares adonde estauan, y sucesivamente adorarlos. Como el primero que los hizo se llamó Bel, muchos años se llamaron así los ýdolos todos, y después se llamaron Baal, y en otra hera, Belcebut. Finalmente tuvieron los nombres según la bariedad de los tiempos, como más largamente se trata en la glosa hordinaria por Nicolao de Lira sobre Salamón. Pero dejado aparte [248v] la antigüedad sobredicha, después también tenemos mucha noticia de la suntuosidad de los sepulchros de los romanos, cartajine^ses y persas, y casi de todas las naciones, de que tenemos muchos autores y aún los hemos visto por vista de ojos.

Y creo yo que si biniésemos discurriendo por todas las hedades y naciones hasta el día de oy, hallaríamos, avnque vnas más y otras menos, a todos demasiadamente efectados y curiosos en los sepulchros y ceremonias que se hazen con los difuntos —no solamente los que fueron bárbaros y todos los demás que carecieron de lumbr[e] de fe berdadera, como lo tenemos los christianos, pero aún después acá [que] tenemos berdadero conoscimiento de Dios y crehemos la resu[r]rección de la carne y la vida perdurable. También a auido y ay notables estremos y dilijencias en [la] conserbación de los cuerpos y memorias de sus hazañas, puestas en sus sepulchros, sin consideración si fueron lícitas aprobadas o permitidas en la ley de Dios.

Y así, mirando mucho en las ceremonias destos naturales todos, que son barias en esta materia, por las que yo e podido aberiguar se colije claramente que la beneración y honra de los cuerpos y lugares donde los ponen y ceremonias que con ellos hazen es según la bariedad de sus opiniones. De manera que, teniendo vna regla general que yo no le he hallado falencia, que todos crehen la ynmortalidad de las ánimas, tratan los cuerpos conforme a lo que tienen aberigüado que sucede después de

muertos. Vnos, que crehen que las ánimas tienen necesidad de alimentos nutritivos y que los bienen a recibir en los cuerpos, tienen gran cuidado de ponerles comidas según la posibilidad de cada vno. Y estos tienen muchas diferencias de sepulchros. Vnos los tienen vecos debajo de tierra, y viene de abajo una canal hasta arriba por donde les hechan la bebida, y tienenlos cerrados, y no los ven si no es a tiempos que entran dentro a visitarlos y mocharlos o benerarlos, que estos todos en común lo hazen como adelante se dirá. Otros, que tienen por averiguado que teniéndolos consigo es causa de la conservación de los bibos, tienenlos en sus casas muy liados con mucha ropa, a[r]rimados a las paredes. Otros, tienenlos en su compañía es más breve su muerte, en la casa donde mueren no bebe otro ninguno.³ Y otros los entierran dentro y dejan la casa en pie, y otros, /249r/ después de enterrados, se la queman encima. Y la razón que cada vno da son sus ymaginaciones como el demonio se las figura, que serían largas de contar. De algunas se hará relación adelante, como viniere a propósito. //

Bien podría ser que no todos tubiesen consideración, ni les mobiese, la opinión sobredicha, porque para certificarlo sería necesario haber comunicado en particular con ellos. Y de quien yo me he podido informar de los sepulchros que an estado la tierra adentro por diferentes partes, aunque saben decir la horden que en ellos se tiene, no son tan curiosos que tubiesen cuidado de saber lo demás. Por ser tanta la variedad, y haber yo averiguado en los que he visto y comunicado lo sobredicho, parece que es argumento para creer⁴ que todo sea lo mismo que en los de acá. Y ban a ellos [y] están ya recatados, y no lo dicen si no es por rodeos y quando se lo preguntan quien tenga mucha autoridad, y no todos lo saben sino los principales.

Así, distintamente lo que tienen por horden así estos ingas y toda la tierra que tubieron subjeta, tienen por opinión que las ánimas de la jente principal, que los auía criado Dios, señores o capitanes, o jente de yndustria mediante la qual eran estimados en esta vida, todos yban con el sol a lugares de gran recre[a]ción donde comían y bebían y holgaban. Y así,

³ Posiblemente, el copista saltó una línea. Una solución es «Otros, *que tienen por averiguado que* tenerlos [en lugar de «tienenlos»] en su compañía es más breve su muerte, en la casa donde mueren no bebe otro ninguno».

⁴ «cre» claramente agregado con una tinta más oscura.

al tiempo que mueren, a cada vno según su posibilidad le matan jente que le baya a seruir. Y si es persona principal ellos mismos se ofrecen a ello hasta el día de oi, con tanta determinación que es cosa maravillosa. Y al tiempo que yo descubrí los cuerpos de los señores en la ciudad del Cuzco hallé esta opinión muy celebrada entre ellos de muchos tiempos atrás, y con cada vno de los cuerpos está la memoria de la jente que con ellos mataron. Y en la aberiguación que se hizo parece que con el tiempo se fue cada día fortaleciendo más, porque dende el primer Inga que ellos tenían noticia fueron matando más jente con los sucesores quanto más se fueron haciendo señores de más provincias y tierra. Y así va de esta manera hasta Guainacapa, que parece por la aberiguación haberle muerto mill personas de todas edades, traçando las que auía menester para cada cosa y los que él más quería.

Esto mesmo al respecto se hazía con los demás señores ynferiores, caciques, gouernadores y personas principales. Y para esto se tenía en mucho el fauor del Inga, porque si vno hera su pribado, permitíasele matar [249v] más jente de su seruicio quando fallecía. Y esta desbentura en los caziques y principales está más deshordenada después que faltaron los ingas, según parezió por la aberiguación que se hizo. Porque como cada vno es Inga en su tierra, y los sucesores son sus hijos y hermanos que pretenden que se haga con ellos lo mismo, matan a discreción y sin el freno que antes tenían. Y así yo he castigado sobre ello algunos caçiques, apercibiéndoles para adelante, y auisando a los sacerdotes; pero es ynpusible atajarlo, porque se haze con gran secreto y en lugares escondidos, hasta que se les quite la opinión. Porque sin duda se tiene por perdido y deshornado, y tiene por cierto que a de padeçer gran trauajo, si no lleba [tachado: «lo»] seruicio —lo qual avn se manifiesta en los llantos y endechas que por ellos hazen, que son largas y pesadas como parecerá adelante, porque vna de las cosas que manifiestan⁵ más es el poco seruicio que lleban.

La horden que tienen en ello es juntar los que an de matar y ponerlos junto al cuerpo en vna plaça con gran oguera y gran suma de cántaros

⁵ Tachado: ¿«dellber»?

de chicha, hecha con muchas solenidades y supe[r]sticiones, y enborráchanlos y cébanlos hasta que caen, porquel bino que los dan, allende de lo hordinario, ba confacionado con cosas que saca de tino; y enviendo la mañana, átanles las manos y ahóganlos. Y después dura el llanto y borrachera ordinaria según la pusibilidad del difunto, porque ay algunas que duran dos meses continuos todas las mañanas, y las noches ban todos los deudos y amigos juntos con sus atambores y lleban en las manos las armas todas del difunto. Y si es inga, lleban la guara con que se hizo horejón, que es aquella camiseta que le hizieron siendo moço en las solenidades que hize relazión en la fiesta del Laimé [sic, «Raime»]. También lleban los mates con que bebía el difunto y pasean todos los lugares y estanças donde solía beber y reciuía recreación, ban por todas sus chacaras y quentan sus hazañas y todo el discurso de su bida, [y] tresquilan todas sus mugeres ecepto las que an de matar, las cuales se arañan y lastiman las caras y bisten de ropa biexa y negra (lo qual traen todo vn año) y muy suçias y enbejigadas las caras. Y como ya entienden que esto de las muertes tienen remedio, y también el amor no será hordinario, acaeze, enviendo que el caçique quiere espirar, huirse las mugeres y algunos de los demás porque no las maten. Y en dibersas beçes, después de la predicación general /250r/ que se hizo en la prouincia del Cuzco se binieron a mí muchos dellos y no osaron tornar a su tierra, lo cual me certificaron después que fue ocasión que los tubiesen con gran guarda.

Y así es menester adbertir en esto, porque aún como Vuestra Señoría Reverendísima saue, en la muerte de don Christóbal Alaya en Jauja se tuvo relación del estrago que se hizo, e yo la tube en el Cuzco de otros caciques en aquella prouincia y en Chauto⁶ con todo el recato y diligencia de los relijiosos, pero es ynpusible la aberiguación si no están prebenidos con la noticia que ya se tiene. Porque, dado caso que se puedan conocer las mugeres públicas, no ay ninguno que en cada pueblo no tenga otras secretas después que se las an enpeçado a quitar y a conpeelles que hagan bida con vna. Y mucho tiempo pasará primero que los indios entiendan

⁶ No he podido localizar un lugar con este nombre, ni podido especular razonablemente qué otra palabra podría haber escrito Polo. El copista comete muchos errores por lo que las posibilidades son infinitas.

que pueden descubrir al cazique o principal, ni dejar de darle seruido quando se muere.

Que cierto, es jénero de daño [que] no acaeçe ni se hazía en tiempo del inga sino en la jente principal, caciques y señores, con los quales se hazían estos daños y otros; porque la gente común, poca quenta se hazía della, ni en lo que tocava a la relixió[n], ni al goveçino [amd, «gobierno»], porque en esta materia de las sepulturas solo se les dejaba llorar sus difuntos y bibir [sic, «beber»] tiempo limitado y hacer sus sepulturas, las quales son diferentes según las prouincias. Y dado caso que la muger al marido y los hijos al padre algunas beces llebasen de beber y lo hechasen en la sepultura, pero no tenían esa quenta [mas] que con los principales y señores. Berdad es que en todos los pueblos entien[den] los oficiales que se manifestaron en la aueriguación general que yo hize se hallaron personas diputadas para mochar los muertos, a los quales todo el pueblo contribuye como a los demás que tienen cuydado del yelo y agua y a los sortiligios y agoreros.

Que, como tengo hecha relación, de todos ofiços y necesidades humanas tienen personas a cuyo cargo está el cuidado de hazer sacrificios, y estas son las ynábiles para trabaxar, como biexos y contrahechos, está[n] para mochar y rogar a las acequias que no se der[r]iben con el agua. Y de esto comen y beben la jente que no lo pueden ganar ni sembrar, de manera que no tienen aberiguadamente persona a quien, de caridad, deban socorrer, sino por razón del oficio de obligación. Y porque biene a propósito, diré vn oficio gracioso que hallé en Yucay en la manifestación que se hizo de los oficiales de aquel [250v] balle, que vna bieja tenía por oficio de hacer crecer los niños que estaban nudridos⁷ y entecados.⁸ Y preguntada la medicina que les aplicaua, hera basura de casa mezclada con espuma del río, y con esto los sahumaba. Decía que la raçón de la midicina hera que, así como esto crecía sin que nadie lo procurase, que así sería provechoso para semejante efecto. De estas niñerías es gran cantidad la que ay entre ellos, y jente ocupada con oficios, pero permítenlos a

⁷ Variación de «nutridos», lo cual contradice el sentido de la frase. Posiblemente, el original dijera «desnudridos».

⁸ Enfermizo, débil, flaco.

personas ynabilitadas para trabajar, que a otro ninguno no le consienten. Esta costumbre de matar jente para seruicio de los difuntos, avnque no tanta, por la misma opinión que estos lo hazen también lo hazían los jentiles, de lo qual en algunas escrituras ay rastro. Pero acuérdome que trata dello Burçillo [Virgilio], avnque sumariamente, diciendo que quando murió Anquises, padre de Heneas, se le mató vn compañero que llebase consigo.⁹ Y aunque las ficiones sean burla, bien parece que se prueban las costumbres que tenían en este caso. Y en otras partes también ay noticia de esto, que por no ser necesario no los pongo, y solo esto se pone para que se entienda que no fueron estos los primeros en quien el demonio lo yntrodujo. //

Vna de las cosas más ynportantes que ay que sauer en esto de muertos y sepulturas es la adoración que se les haze por los bibos, en lo qual yo trauajé mucho por sauer de raíz el negocio. Porque sauemos que estos naturales adoran gran suma de cosas, y dado caso que —según parece por la relación de las guacas del Cuzco y sacrificios que en ella se hazen— son las ofertas diferentes según sus ymajinaciones. Pero en quanto podimos aberiguar aquellos relijiosos y yo, toda la aberigación [amd, «adoración»] y mucha [«mocha»] se hazía de manera que hera alçando las manos abiertas y cierto ruido que hazen con los labios, y de esta manera mochan y [a]doran [a] los muertos y al sol y al chucuillo o trueno,¹⁰ y a las guacas que tienen jenerales y particulares, y al Pachayachachi, que confiesan ellos por criador vniversal. De manera que no podíamos allar diferencia por mucho que lo procuramos, hasta que después lo benimos a sauer quando los indios manifestaron las bestiduras con que se hazía la fiesta del hitu [ytu], que fue aquella de que yo hece relación en el libro primero, que hallé ciertos braçabetes a manera de guantes hechos de pluma, salbo que no tienen dedos, sino todo cosido junto al cauo, que llaman ellos /251r/ Sónдор Pauchar, y suben todo el brazo con él, en el qual mochan al sol y al trueno y al Pachay[a]chachi,

⁹ En *La Eneida*, la muerte de Anquises se trata muy sumariamente al final del libro 3. No hay allí mención a que se matase un compañero para que lo acompañase.

¹⁰ Aunque «Yllapa» es el término más común que los españoles usan al hablar del trueno, en el *Lexicon* de Domingo de Santo Tomás tanto «yllapani» como «chuquijllani» figuran como equivalentes de tronar.

y no a otra guaca ninguna, porque estos confiesan por criadores, y a los otros por intercesores. No dan ninguna razón más de que no se sufre mochar descubierta la mano al que crió el cielo y la tierra, y que todo lo demás son particulares oficios que tienen por mano de estos, como muchas estrellas y otras cosas de que tengo hecha relación.

Pero marauilleme mucho que, teniendo este conocimiento, ayán dado en adorar los muertos como lo hazen. Para lo qual es menester prosuponer vn principio: que fuera de estas personas que están diputadas por el pueblo para mochar los que dixé arriba, que mochan a todos en jeneral, los demás cada vno solo adora a los hazendientes por linia reta. De manera que vno adora a su padre pero no a su tío, y el hijo del tío adora al padre y al abuelo, y así ban adorando a todos los acendientes por vna regla general que ellos dan de personas que no entendieron su primera causa. Y así dizen que «soi obligado a adorar aquel que, si él no fuera, no fuera yo», pareciéndoles que de mí es causa mi padre, mi abuelo, y de todos el bisagüelo, y así de los demás. A estos hazen mochas y sacrificios en diferentes tiempos, mayormente como digo, quando son principales, porque allende que estos tienen opinión determinada que quando en esta vbida [sic, «vida»] vno fue señor, que tienen en la otra gran parte para ynterceder en sus necesidades. Y así que, si faltase la beneración¹¹ del cuerpo, los [sic] sería para que le sucediese mal en todas sus cosas.

Y aún a los señores que auían sido Ingas (como si digamos reyes), que fueron los embalsamados que yo descubrí por su línea recta, a todos los tenían liados con mantas muy ricas y mucha suma de algodón, y así cubiertos los sa[ca]ban luego que binieron los españoles a la plaza del sol, en la çiudad del Cuzco, a todas las borracheras y fiestas principales. Y allí les llebaba el Inga sus mates de chicha, y de su parte se los llebaban también a ellos, y estos bebían los ministros del cuerpo, y el sol los embiaba, y de parte de los cuerpos al sol, hasta la noche que se concluye la fiesta, que los tornauan a la casa del sol. Y lo mismo se haze en las prouincias con los cuerpos de los caciques principales y señores, que también los sacan así en fiestas principales, pero nunca los descubren las caras ni los ben descubiertos sino solos aquellos que los tienen

¹¹ Corregido sobre «bendición».

a cargo, ni los hijos ni deudos. [251v] Y así lo averiguamos quando el descubrimiento de los Ingas, que cierto se puede dezir con dificultad la beneración con que los tenían, y gran suma de comida y ropa que con ellos se consumía. //

Todos estos naturales de que tenemos notiçia, así de esta tierra que señoreó el Inga como de todas las montañas, muchos de los quales yo he comunicado, y los de ese cauo de Chille, y abaxo de Quito, que por relación de los que lo an visto, personas curiosas [de] que me he podido informar, tienen la misma curiosidad y dilijencia en poner a recaudo los cuerpos de los difuntos que tubieron los jentiles. Y lo mesmo me dize el general Nufrio de Chaues,¹² y los que binieron con él del Río de la Plata, que tiene toda aquella jente de aquellas comarcas, que vna de las grandes adbersidades que les puede suceder a su parescer es perdérseles el cuerpo de sus padres o hijos, porque tienen por averiguado que el ánimo [no] puede tener descanso si el cuerpo se pierde. Y creo que todas las naciones deben creher lo mesmo entre estos bárbaros por la gran diligencia que ponen en las guerras de poner en cobro los cuerpos de los muertos, en tanto que muchas beces se pierden por llevarlos. Finalmente, hazen todo su poder por enterrarlos y darles sepulturas a cada vno según sus costumbres. Así temen todos estos naturales estrañamente a estos chiriguanaes, y a toda la jente que comeⁿ carne humana, porque hallende que es fuerte jente y hecha a la guerra, dicen que se pierde el ánimo y el cuerpo quando bienen a sus manos, que no les a sido a ellos de poca ymportançia la opinión, y así quentan ellos sueños y desbaríos de los que murieron sin enterrar.

Todos los jentiles y naciones de que hemos tenido noticia an tenido esto mismo. Y así me acuerdo que en aquella ficción que haze Birjilio, que es arto antiguo, dize que quando Eneas se escapó de la destrucción de Troya y se embarcó en las galeras llebaba aquel piloto Paliniero [Palinuro] que le auía de llebar a Italia, al qual en cierta tormenta se le arrebataron de noche las olas, y con toda la necesidad que dél tenían, y falta que les hazía, lloraua Eneas mucho más que no podría enterrar su c^uerpo, y

¹² Chaves, Nufflo (o Ñufflo, o Nufrio) de. Santa Cruz de la Sierra (Cáceres), c. 1518, Llanos de Chiquitos (Bolivia), IX-1568. Véase estudio introductorio.

ansí decía, «*nud ni areneja cebit palinur ygnota*» [“Palirunurs, tu yacerás desnudo en una orilla desconocida”].¹³ Y después, quando finje que entró en el infierno a ber [a] su padre, dize auer topado con el Palinuro, el qual estaua sin enterrar en los campos Elieseos porque su cuerpo no estaua enterrado, que le dijo /252r/ abérsele quedado en tierra de Cielpesa.¹⁴ [A]sí que esta quenta de los cuerpos no ay duda sino que jeneralmente todas las naciones la han tenido, aunque deferentemente, y debió de ser conforme a las opiniones de cada vno.

[Sepulcros]

Pero en lo que toca a los sepulchros, no debe de auer muchos años que se hazen de forma que se pueden visitar los cuerpos y sacarlos a sus fiestas y borracheras, como los hallamos en esta tierra quando a ella benimos y aún después acá. Porque en las sepulturas de Cartajena y Sancta Marta y del Çenú, según parece estauan los cuerpos muy hondos y dificultosos de allar. Y en estas¹⁵ sepulturas que e señalado de los términos de la ciudad de Trujillo, es cosa marauillosa ber el trauajo que debían pasar para enterrar vn señor; porque, allende de ser grande la ondura en que se han hallado los cuerpos, ay debajo muchos edificios y muy hondos de argamasa, y enmaderamientos. De manera que, sin duda, a lo que parece quando se hizo el primer enterramiento que quedó tapado determinaron los sucesores de yrse enterrando en el mismo lugar y poner el cuerpo primero tan hondo que hubiese para todos los que biniesen. Y ansí, después de auer dejado algunos vn sepulchro, a acaecido tomarle otros y hallar debajo gran riqueza, con otros cuerpos.¹⁶ Y de estos enterramientos de Trujillo los ingas, a lo que yo e podido aueriguar, no tubieron noticia, porque son mucho más antiguos. Y casi de la misma manera, avnque no tan

¹³ El copista también cometió errores al transcribir frases latinas. En este caso debería ser: «*nudus in ignota, Palinure, iacebis harena*» (Virgilio, *Aeneid*, 5, 871). En la versión española, «¡Oh Palinuro!... vas a yacer insepulto en ignorada arena».

¹⁴ Virgilio, *La Eneida*, 6.

¹⁵ Como no hay referencia previa, posiblemente hable de sepulturas que describió en el *Tratado y aueriguación*.

¹⁶ Se refiere al saqueo de huacas. Una primera acción de saqueo llega a los primeros cuerpos, y una segunda sigue cavando en el mismo lugar y encuentra otros debajo.

hondos ni labrados, se han allado la costa más arriba, en Ycha, Chinchá y en la Nisca y en otras partes.

Y no ay duda si no [que] ay muy gran suma de thesoro en todos los ingas [amd, «yungas»] que avn a los mesmos naturales les será ocultos los lugares, porque muchos tiempos a que no se entierran de aquella manera, si no que, avnque tienen huecas las sepulturas, están hechas de manera que se puede entrar a ellas fácilmente. Y, avnque afirman ellos mismos —y no ay duda— sino que los señores se enterraban con esta curiosidad tan solamente, porque yo he hallado en los llanos sepulturas somaras¹⁷ y con mucha jente liada dentro sin otra cosa, nunca se ha hallado sepultura de señor como sea yunga que no se halle en ella mucha hazienda de oro y plata e piedras e chaquira, pero no se ha hallado en otra ninguna parte aquella forma de sepulturas que en [252v] Trujillo. Y es de chrer que, a lo menos en los llanos, en aquel tiempo en todas partes se entierran [sic, «enterrauan»] [así]. //

Acá en la sierra ay en esto muchas diferencias, porque en algunas partes tienen las sepulturas debajo de tierra y en todas con bóveda, y en otras como acá en el Callao [sic, «Collao»] las tienen por parcialidades en el campo, lejos de los pueblos, altas, y en algunas partes muy bien labradas de cantería, redondas, y otras quadradas, y están maciças hasta más de la mitad, y de hallí abajo huecas, adonde están los cuerpos. En otras están de tierra, altas y muy bien hechas, y todas tienen las puertas donde naze el sol. Y en estos Charcas están en esta misma forma, y encima de ellas ponen algunas obejas de la tierra, o carneros, de forma que están en pie como bibas en la baýa de San Matheo.¹⁸ Y por aquella parte de montañas también los entierran en hueco, y las cabeças hazia el sol, y con el atillo que cada vno tiene, salvo que después también tapian las sepulturas y ponen encima de la tierra de madera hecho a manera de atavt [sic, «ataúd»], y bien adereçado, de manera que no se pueda llover, con cierto barro, de suerte que donde quiera que está la sepultura, se be desde lejos.

¹⁷ Por «someras»; es decir, de poca profundidad.

¹⁸ Bahía de San Mateo, costa de Ecuador, frente a la provincia de Esmeraldas. La presencia de ovejas es mencionada dos veces en la corta relación Sámano-Xerez de 1527-1528.

En las montañas de aquí, de los Mojos y Sunchos, las tienen muy diferentes, que todos se entierran en las mismas casas donde mueren, y hazen en medio vn oio redondo de vn estado, y llega abajo, danle vn socabón hazia la parte del sol, y allí meten el cuerpo muy bien liado en toda su ropa, y en este oyo redondo ponen sus harmas enhiestas y banle tapiando a pisón hasta arriba. Y quando es señor, cuelgan en la misma casa todos los cuerpos de los indios que mató en la guerra desollados los cuerpos y llenos de paja, que parecen enteros con sus cauellos, y déjanse allí y tapien la puerta. Y si acaso se muda el pueblo, ponen fuego a las casas y mudan aquellos cuerpos muertos y pónenlos en sus guacas y adoratorios, de los cuales en todas partes tienen gran suma. Porque en estas montañas, como los indios son pocos y muy dibididos, todos tienen guerra vnos con otros, y es tan cruel que ninguno toman a vida. En las montañas más abajo los entierran en otra forma, que luego que mueren los lían en toda su ropa y en otras esteras hechas de hicho, y después en su misma amaca, dentro en la /253r/ montaña de vn árbol a otro los atan, y así los dejan y pónenlos todos juntos en un lugar que tienen diputado para ello. No e podido aueriguar que en todas estas montañas les maten mujeres ni seruicio como los ingas y la demás jente de esta tierra que les estubieron sujetos, pero al tiempo que muere, también se haze llanto y borrachera muy larga, en la qual todo el tiempo que dura están las mugeres del difunto atadas las manos y los pies llorando hasta que le entierran, que las desatan.

En las prouincias del Paraguai que llaman el Rio de la Plata, casi en toda aquella tierra los entierran asimismo en sus casas, pero hazen vnas tinajas muy altas a manera de forma de [caña de] açúcar, que bienen ensangostando dende abajo, y muy liados en su ropa y en sus armas dentro los entierran, y ansimismo hazen su borrachera y llanto todo el tiempo que los tienen fuera. Y la mayor parte de esta jente bibe de caza y de la guerra con sus comarcanos, y las principales joyas que ellos más estiman son el cuero de la caueza de los que matan en la guerra, y de estos tienen gran cantidad muy curados los cauellos, y estos cuelgan en las sepulturas y sacan en las borracheras. Y es gran rescate en toda aquella tierra, y quando a vno yeren en la guerra el principal consuelo que le hazen es traelle vna caueça de aquellas como sea de la

misma nación donde le hirieron. Y si es muger que perdió el marido, mayormente si es muger principal o de algún devdo suyo, procúrase con gran diligencia traelle vna caueça de aquellas, avnque la compren y rescaten vnos a otros, y dícenle “áy está hecho el trueque, no tienes más que llorar”, y de esta manera biben los vnos y los otros teniendo por el principal rescate las caueças de sus enemigos. Pero todas [las] que vno tiene quando se muere, todas las ponen en sus sepulturas sin seruirse más de ellas. Estos dícenme que no matan las mugeres, pero es tanto el sentimiento que hazen por sus maridos y grandes golpes que se dan en los llantos, y duran tanto, que afirman los españoles que an residido entre ellos que mueren muchas de ellas.

Y avnque [sic, «aún»] es hordinario en vna provinçia que llaman Los Guatataés¹⁹ vsar de vna cosa que me pareció notable, y no biene de propósito pues se trata de muertes y sepulturas, y es que la jente más estimada y probeída son los que sauen curar. Porque ay entre ellos grandes erbolarios, y estos quando [253v] el cazi que está malo todos se juntan a curarle, y es cosa marauillosa la diligencia que ponen en ello. Y si el caçique sana, págaselo muy bien de todo aquello que ellos estiman en mucho; pero si muere, átanlos y a sus mujeres y hijos y a todos los quemar en presencia del mismo cuerpo y con esto quedan muy consoladas su mujer y hijos y parientes, y tienen por hecho el trueque de su muerte, de manera que no biben más los médicos que el cacique. Y con todo eso, no faltan médicos y otros que tomen el oficio. Paréceme curiosidad que fue mucho sauerla.

Pero afirmame el jeneral Nunflo de Chaues que, estando él sobre esta prouincia de Los Guatataes, se huyeron tres o quatro destos que estauan para matar y atraesaron vn río a nado con arto peligro. Pero tiénelos por sanctos a dos o tres curas que hagan buenas, y que quando curan gente común no se mira más de los que sanan, y [si] se muere el cazi que

¹⁹ Posiblemente, se refiere al pueblo indígena Guaycurú del mismo nombre que habitaba cerca de Asunción, desde el río Confuso hasta el riacho Siete Puntos. Son el único pueblo Guaycurú cuya relación con los españoles y los guaraníes fue de alianza, contrariamente con la del resto de los pueblos guaycurús. El cronista Ulrich Schmidl los llama Batatás o Batatheiss en su obra viaje al río de la Plata (XLI, 232).

cree[n] que lo hizieron adrede, sin bastar justificación de su parte. Pero enponiéndose en sus manos se lo entregan y él haze y sufre todo quanto le mandan, que quando le ben peligroso es cosa graciosa lo que hazen los pobres médicos, que por ser largo y no tocar a la materia no hago de esto relación mas de que esto afirman jeneralmente todos los que de allá binieron. Y qualquier cosa se puede creer entendidas las crueldades que aquella jente hazen²⁰ vnos con otros, y todo su fin —desde que nacen hasta que mueren— es traçar su bida y armas para poder más que sus enemigos.²¹

Para lo qual viene a propósito de la materia vna costumbre que tienen los Guatataes que hemos dicho —que es vna prouincia grande cercana de la ciudad de la Asunción, y la jente más fuerte y más bien dispuesta que por hallí se halla—: que todos jeneralmente, sin discrepar ninguno principal ni jente de la común, matan los primojénitos de las mugeres en naciendo; y preguntada la razón, dizen que porque salen pequeños y flacos y de poco aliento para la guerra. Y cierto, aunque no trataran sus cosas sino por la experiencia, es cosa en que se engañan, e yo he pensado que sea sacrificio que hacen dellos al demonio, y que no lo quieren decir. Y acordándome de lo que afirma Eusebio²², que hizieron grandes tiempos los cartajinenses en matar sus primojénitos, en tanto grado que dice que, en cierta presecución [sic, «persecución»] y trabajo /4²³/254r/ que se bieron, creyeron aber sido el defraudar algunos la costumbre con

²⁰ Sobrescrito, algo corregido debajo.

²¹ Es decir, dar orden a su vida para alcanzar ese fin.

²² Eusebio de Cesarea, también conocido como Eusebius Pamphilus (ca. 260/265 – mayo de 339). Posiblemente Polo se refiera a la *Praeparatio Evangelica*, libro 1, capítulo 10, donde Eusebio cita extensamente al historiador Philo, quien escribió sobre la teología de los fenicios (Cartago fue, inicialmente, una colonia fenicia). Philo habla del sacrificio de hijos en casos de crisis o graves peligros con el fin de apaciguar a los demonios, pero no específicamente de los primogénitos ni del reemplazo. Por eso es posible que Polo haya confundido la fuente, y se refiera a la *Bibliotheca historica* de Diodorus Siculus, quien en el libro 20, sección 14, narra los sacrificios de hijos hechos por los cartagineses para aplacar la ira de los dioses y evitar ser derrotados por los griegos. En este caso, sí está la mención a haber intentado engañar a los dioses sacrificando los hijos de otros pueblos, lo cual fue considerado como una causa de la ira.

²³ Comienza numeración discontinua en la esquina superior izquierda de los rectos. Parece ser la misma mano que la numeración continua de la esquina superior derecha, aunque los números son algo más grandes.

hijos ajenos que criaban para este efecto y que los mataron; y haziendo grande número de más de quatrocientos, que se aueriguó y afirma que más de otros tantos se ofrecieron ellos mismos a ello por su república, y que todos los mataron. Así que, siendo ynbención del demonio, tan aparejado está aora para yntroducilla entre estos como los pasados. Y házeme creer esto que también matan las embras, por donde parece no ser la causa la que ellos dizen. Y si acaso fue así, debió ser opinión antigua, y sin hazer más esperiencia anse ido por hallí hasta aora, que así acaeze entre estos indios muchas beces, que de muchas cosas que hazen no dan más raçón de que lo hizieron sus pasados. //

Tienen diz que este jénero de jente, entre todas sus crueldades —que no toman a bida hombre de sus contrarios— vna virtud: que si se huyó a sus casas o le bio alguna de sus mujeres, no le matan, antes le tratan muy bien, y aún que las [sic, «les»] está yndistintamente, sin hazer otra cosa, avnque les ayan muerto mucha jente, que según su opinión e costumbre se a de tener en mucho. //

Estos chiriguanes de la comarca de esta prouincia —que llegan por toda la cordillera y montaña hasta la ciudad de la Asunción, y toda es vna lengua, y aún tengo por cierto que deben de yr hasta Sancta Marta, y de allí adelante, porque como estos heran los salteadores que mataron a los chachapoyas, que les fatigauan quatroçientos indios toda la tierra que bibía en aquella montaña hasta que los acauaron, y su morada e costumbres se halla de esta jente arrimados a la montaña en todo lo que tenemos noticia, salbo que en la lengua no se puede averiguar— yo e procurado entre estos sauer qué relijió o ýdolos tengan, y no he hallado rastro que tengan otra sino la bengança, y así, [si] lo[s] matan vn solo hombre, aunque todos se pierdan, [no] se han de satisfacer hasta que se aga el trueque. En tanto grado que, si auéndolo procurado no salieron con ello, aunque ayan pasado diez años, si [a] la muger del muerto —o la hermana o madre— se le antojó salir de noche con llanto por el difunto, luego ensiendo tiempo, por solo esto se adereçan y salen a la guerra tan de propósito como si no tubiesen otro remedio.

Estos no matan a nadie para seruicio del difunto, [254v] pero también mueren algunas mugeres del maltratamiento que se hazen. Comen todos

yndistintamente carne humana y ban a la guerra para este efecto y para su seruicio, porque ellos no trauajasen sino todo con esclauos, que tienen gran suma de los llanos, y de estos comen quando se les antoja, y aún es bastimento suyo hordinario. Dicen que no comen christianos por ciertas ymaginaciones que dizen que an tomado, aunque los matan en la guerra; yo no lo creía hasta aora que aquellos treinta y quatro que mataron con el capitán Mango no comieron ninguno.²⁴ Estos no tienen en las sepulturas ninguna supe[r]stición más de llanto y borrachera, y donde mueren, allí lo entierran, quebrando todas sus armas y echándolas con ellas en la[s] sepulturas. Tienen por bien abenturado todas sus armas [sic, «almas»] el que muere en la guerra, y casi no le lloran en comparación del que muere en su casa. Esta es la gente más temida de toda la que conocemos entre estos naturales donde quiera que residen. Tiénese por aueriguado entre ellos el pecado nefando, principalmente quando ban a la guerra, que ban sin mugeres. //

Hacen estos y algunas prouincias del Paraguaí vn sentimiento estraño por los difuntos, que las mugeres se cortan vna coyuntura del dedo y algunas los [sic, «dos»] por el marido y lo mesmo hazen por otros devdos cercanos, y así se hallan muchas que tienen tres o quatro menos y otros que en la mano yzquierda casi no tienen ninguna. //

Otros jéneros de sepulturas ay diferentes de los sobredichos, y otras cosas de esta condición que hazen los yndios en estas montañas con los muertos, de las quales —por ser largas y menudas— no hago relación. Y lo dicho solo es para adbertir que ay en este jénero grandes daños, y los más principales con estas prouincias [l]o sujetó el Inga, porque sin comparación son más apasionados de esto de ceremonias y relijión como se ha dicho. Pero diré lo que yo bi en el Cuzco a ciertos indios que salieron de montaña quando descubrimos aquellos cuerpos. Como se hahorcaron tantos biejos y vbo tantos llantos, hizo mucho ruido en toda la tierra adentro, y fue de mano en mano más adentro de lo que sujetó el Inga, donde se mobieron a salir más de quatrocientos indios al Cuzco, jente bien adereçada y lucida, y

²⁴ Casi con toda seguridad, Polo se refiere al capitán Andrés Manso, activo en la zona de los llanos al este de La Plata, quien fue muerto por indígenas chiriguano en 1564 (véase estudio introductorio).

la demanda hera que benían a sauer qué auía sido aquello, y que querían ser christianos, y que /255r/ les diesen vn padre que les doctrinase en su tierra porque auían entendido allá que los padres los bautiçaban. Y llegados yo los examiné con tres o quatro lenguas, que fueron bien menester porque no se halló quién entendiese la suya que supiese la del Cuzco y jeneral de esta tierra. Y vista su demanda, les hizimos buen acoximiento, y de aquella ropa de Arica que hallamos con los cuerpos les dimos de vestir en pago de algunos papagayos y monos que nos dieron. Y aloxados les dimos lo que hubieron menester veinte días que hallí estubieron, en los quales no vbo sacerdote que los quisiese acompañar, así por ser la tierra pobre como por no estar satisfechos de la siguridad.

Al cabo de este tiempo cayó el cazique de ellos muerto, digo enfermo, e yo le hize persuadir a que fuese christiano, porque me parecía que se moría. Finalmente, le bautiçó el padre Rincón,²⁵ atentas las muestras que daua y el peligro que tenía. Y otro día le fuemos a ber por la mañana. Según parece, auía espirado a medianoche, y quando llegamos y preguntamos por él para enterralle, le hauían deshecho en pieças y repartídole en pieças y tostádole y molídole, y vevido cada vno la parte que le cauía rebuelto con la chicha, que no quedaua sino muy poco. Y dijeron por las lenguas que estas sepulturas dauan ellos a los señores, a los quales no hera razón que comiese la tierra, y así afirmaron que les enterrauan en su^s mismos cuerpos, y lo mesmo açían al que dejaba muchos hijos y parientes. Y con esto se fueron, porque enpeçaban a enfermar con el frío. Y después acá al mesmo tiempo han salido algunos a sus rescates, e su tierra —asperísima de montañas y de muchos ríos— no creo que después acá se a determinado nadie a yr allá. Que cierto, la jente pareçe de muy buena voluntad y dócil, y si los relijiosos se determinasen a yr con ellos, creo se haría fruto si vbiese siguridad. No se pudo aueriguar que tubiesen otra relijión más de el sol; como fue poco el tiempo y se auía de hazer por tantas lenguas, no le puede [sic, «pude»] exsaminar. //

Entre estos Ingas y la tierra que conquistaron avn son mayores los daños e ynumerables sacrificios que hazen, especialmente después que se dieron

²⁵ No he podido identificar esta persona.

a embalsamar los cuerpos, que para darles fuerza y para que no [se] pudriesen les mataban niños y doncellas muy hordinarios, y lo mismo en matalles jente que les fuese a [255v] a seruir. Este jénero de embalsamar los husamos [sic, «lo usaron»] dende que enpeçaron a señorear, y solo lo hizieron con los señores de anán cuzco, que fueron los reyes, y con la madre de Guainacapa, que se llamó Mama Ocl[1]o, que es la que yo hallé en la aberiguación, y así me la entregaron con las demás; que los señores de hurín cuzco estauan metidos en vnas jaulas de baras de cobre, y allí estauan comidos que no tenían más de los huesos, que hera sepultura que también husaban los otros antes que se hiziesen tan señores. Y de esta sepultura casi [sic] husaban gran suma de caziques y principales, y así se an hallado en muchas partes, y en otras diferentes, sentados en sus sillas y enbuelto en su ropa y puestos en hueco adonde pudiesen entrar a bisitarlos. Porque hechados en la tierra y sepultados, pocos creo yo que ponían, a lo menos y[o] no he hallado relación de ninguna nación²⁶ de estas que lo hiziesen, sino —como está dicho— solos estos chiriguancos lo hazen quando están en la guerra, y esto es aueriguado. //

En muchas partes de las prouincias de Chile, con los principales husan vn jénero de sepultura estraños, que buscan vn palo muy grueso e yéndenle por medio tan delicadamente que casi parece ynpusible con las herramientas que ellos tienen, y pónenle hueco, y tórnanle a juntar, que casi no parece que ha sido partido, y dentro de este palo ponen el cuerpo, lo hendido hazia los lados, y bien atado ponen dos horcones grandes en la propia chacara del difunto y súbenle encima de ellos, y hechas sus borracheras y rictos, se le dejan allí para siempre. //

Bien es que se entienda vna costumbre que toda esta tierra tiene muy jeneral, que es a propósito de esta materia, y es que quando están muy enfermos, si son señores de posibilidad, si los sortiligos (sic) dicen que ai necesidad de ello, matan vn niño o doncella, y muchas beces hijo propio, para hazer el trueque. Con grandes cerimonias le ofrecen por el enfermo, diziendo que se contente el creador con aquel que matan en lugar del que auía de llebar que está enfermo; y aunque sanase, [se]

²⁶ Sobrescrito, algo corregido debajo.

continúa la opinión y se frequenta la costumbre. Y esto crea, Vuestra Señoría Reverendísima, que es vniversal en toda esta tierra /5/256r/ entre la jente de autoridad. //

Entre las cosas que estos indios [amd., «Ingas»] tubieron por grandeza que son muy notarias, tubieron vna, y fue que si el señor [que] entendiase que auía de ser el Inga quería mucho a vna de sus mujeres, y esta era estrangera, allende de labrarle el sepulchro de piedra principalmente y ponelle en bóveda, hazía traer tierra de su misma naturaleza para hechalle encima. En tanto, que yo hallé allí en el Cuzco vn sepulchro de vna muger del Inga que, según parezió, hera yunga, y estaua muy bien labrado de cantería en casa del capitán Diego Maldonado, y se sacaron dél —a mi parecer, antes de darlo baxo— más de çien mill cargas de arena; que, a lo que dijeron los indios biejos, fue traído de los llanos, que a lo más cerca ay más de cient leguas. Y no parece que se podía creer si a nuestro parecer, vista la arena, no ai en toda aquella tierra hasta la costa de dónde se pudiese sacar, y así nos pareció a todos, y con esto parece que se pudo creer lo que los indios dijeron. Y sin duda, hera tanta que cien mill indios no lo pudieran traer de vna bez a mi parecer, y también los señores ynferiores dicen que en semejante caso traían alguna tierra, pero no tanta, sino en poca cantidad. //

Vna costumbre tubieron estos indios que yo e procurado sacar muy de raíz, la qual yndistintamente se guarda —a lo que yo creo e me [e] podido informar— desde Sancta Marta y Cartajena hasta lo último de por acá, de que hemos tenido noticia sin sauer cosa en contrario. Y es que todo quanto vno adquiere en el discurso de su vida, no goçan ni se siruen dello los sucesores, ni de ropa, ni de oro, ni plata, ni otras cosas, ni joias, sino que todo lo entierran con el cuerpo en sus sepulturas. Esto se halló así en todos los sepulchros de Sancta Marta y Cartajena y Bogotá, y en el Çenú y en toda la gobernación, y lo mismo he hallado en esta tierra y en todas estas montañas, en cada parte según la pusibilidad que an tenido. Estos ingas —aunque, en efecto, es vna misma cosa— repartían las basijas y enterrábanlas en los lugares donde el difunto solía tener su recreación y donde bebía hordinariamente, como en sus chacaras y cosas, allende de lo que ponían con el cuerpo y la ropa alguna enterrauan, pero

en su depósito se la tenían sin tocar a ella, sin dibidirla los herederos y sucesores. En lo qual se tenía en tanta relijión que [256v] no se saue entre ellos, según consta por la aberiguación que con toda diligencia se hizo, que alguno tomase la hazienda del otro después de enterrado, ni se dejase de tener esta costumbre, ni creyese alguno poderse salir [corregido] de ella en alguna manera. Lo qual se entendía entre los señores en todas las basija[s] y joyas, chaquira, y todo lo demás que tenían labrado. Porque del tributo que los indios traían de oro y plata teníanlo en depósitos, y muerto el Inga sucedía el otro en todo aquello, y enpeçaua a labrar para su seruicio, y no tardaba mucho en probarse, antes cada vno yba teniendo más y dándose más a labrar cantería y basos. Y es berdad que, en la manera del poner los indios [amd, «Ingas»],²⁷ parece que tenían más pretensión a la honra de los sepulchros que no aún en el seruicio que de ello tenían en bida.

Y viene a propósito vna costumbre [de] que yo e tenido noticia: que ai en algunas partes, principalmente en la gouernación de Venalcázar²⁸, que²⁹ de relijiosos que lo an visto me e ynformado, allende que también los ingas dizen que se husaua —aunque no entre ellos, en otras partes—, que quando alguno muere sin dejar algo con que enterrarle, le despeñaban de vn zerro alto con ciertas solenidades en presencia de todos, y le dejaban comer a los cóndores y bestias sin enterrar nunca los huesos. Para lo qual también creo yo que lo hiziese alguna opinión que deben tener, que no se pudo aberiguar más de esta general, que todos tienen de honra enriquezer los sepulchros y poner en ellos sus açañas y riquezas, y que quede memoria de ellos. //

De todo lo dicho podrá resultar vna duda, y es que si es así verdad —como está hecha relación— como destos cuerpos de los Ingas, pues fueron los principales y señores, no se sacó la riqueza que tenían, la qual a de ser de necesidad de mucha ymportancia. Y es ansí que, al tiempo que hizimos estas aberiguaciones y descubrimientos de ydolatría, guacas y

²⁷ El copista empezó a escribir «ingas» y a mitad de camino optó por «indios», transformando la «g» en «d», pero dejando el gancho de la «g» debajo de la línea de escritura.

²⁸ La gobernación de Popayán.

²⁹ Sobrescrito, algo corregido debajo.

adoratorios o ídolos, fue determinado por los relijiosos e yo que no se tratase de la hazienda de los cuerpos, considerando que sería ynconbeniente para que se concluyese; antes les dijimos que Su Magestad solo pretendía que fuesen christianos y cesasen tan grandes daños como se tenía /257r/ religión [amd, «relación»] que hazían, así para sus ánimas como para sus haziendas, las quales las quales [sic] no las quería tomar sino dar horden como se sirbiesen, ocupados con los muertos. Porque tubimos entendido que en los tiempos pasados por los capitanes se les hizieron brabas estorsiones, y quemaron y mataron gran suma de jente por descubrir estos cuerpos y, en fin, hallaron el de Topa Inga, y le quemaron y tomaron mucho tesoro, y como tengo hecha relación, hallamos las cenizas confaçionadas y adereçadas en vna tinaja pequeña, y bestida de buena ropa, y así se pudieron descubrir, juntamente con los ídolos que con ella abía, que heran en gran cantidad. Y en lo que toca al thesoro, se aberiguó en cúyo poder se auía de hallar, siendo Su Magestad seruido que se buscase, como tengo hecha relación. El qual sin duda le ai, pero en ninguna manera combino tratarse esta materia hasta que del todo estubiese desarraygado el daño que resultaua de los cuerpos e ídolos que con ellos estauan, que parecía que ymportaua más, así que esta es la ocasión porque cesó entonces; que también los cuerpos tenían tierras y chacaras y ganados, pero, considerando que los parientes más cercanos suyos los tenían a cargo, no combino tanpoco hablarles en ello y, aunque se buscase lo demás, esto de que ellos se sirben y aprovechan no es justo que se les tome. //

Para remedio de estos sacrificios y males que a estos hazen en los cuerpos, muy bien probeyó Vuestra Señoría Reverendísima en el sígnodo que se hiziesen osarios donde se pusiesen todos juntos, que no se puede hazer más;³⁰ pero es bien que Vuestra Señoría sepa que los cuerpos de los señores en cada prouincia los escondieron, y esto con dificultad se sabrá hasta que se tome el negocio muy de beras. Y aún otros, después acá, se

³⁰ Primer concilio limense, constitución 25, «De la manera que han de ser enterrados los indios»: «... para los que no son cristianos, tenga a vista del pueblo o tambo un lugar público donde todos los cuerpos de los difuntos sean enterrados y hagan a todos los indios cristianos que traigan los cuerpos de sus difuntos, que tienen en sus casas y en otros sepulcros grandes, a enterrar en el dicho lugar...» (Vargas Ugarte 1951, I: 21).

a aberiguado auerse hurtado de las yglesias y puesto otros en su lugar, y aún creo yo que con los más han echo esto, mayormente en todas las partes —que son las más— donde tienen las yglesias en pueblos de indios, que no pueden tener otra guarda sino de los mismos.

Y de poco acá se ha entendido en esta prouincia vna notable maldad [257v] que an tomado para remedio de los llantos y ocultar los cuerpos, y es que, ensintiéndolos muy malos, lo[s] lleban a tierra fría, lejos de poblado, y allí hazen con ellos todo lo que solían, que son cosas de gran daño y perjuicio, y con embustes que hazen quando bienen a llamar al sacerdote matan otro, y aquel entierran en la iglesia por quedarse con el cacique para continuar lo que solían.³¹ Y no ai duda ninguna, sino que hasta que se le[s] quiten sus opiniones será muy dificultoso el remedio del daño que se haze con estos señores. Para lo qual diré yo [lo] que me aconteció con el cuerpo de Saire Topa Inga, que fue el que sacó el marqués de Cañete de los Andes y le bolbió christiano, que casi murió vn año después que le sacaron.³² Que como le enterraron en la iglesia del Cuzco y no pudieron hurtarle al tiempo que murió, le cortaron todo lo que pudieron de las vñas y gran parte de los cauellos, y puesto en vna olla nueva, lo bistieron y adereçaron, y con alguna ropilla suya lo tenían en gran beneración y hazían allí lo que hizieron con el mismo cuerpo, y de esta manera lo manifestaron con los demás.

Y es vna cosa marauillosa, que vna de las raçones con que se sustentaua esta memoria³³ de los cuerpos hera el gran ynterés que les benía a las guardas de ellos, y como heran hombres principales y del mismo linaje de los Ingas, hera mucha la solenidad que ponían en ello. Y también el mesmo Inga bibo pretendía su ynterés porque con él se hiziese lo mesmo después de muerto, y todos sus priuados y descendientes por su ynterés particular y porque de todo el tributo que se traía al Cuzco de todo el reino dauan a los cuerpos

³¹ El primer concilio limense menciona la práctica de sustitución de cuerpo muertos y, por ello, recomienda que «al tiempo que lo enterraren descubran el rostro del difunto para ver si es él u otro en su lugar» (Vargas Ugarte 1951, I: 21), pero no menciona que otra persona fuera matada para ese fin.

³² Salió el 7 de octubre de 1557. El 5 de enero de 1558 llegó a Lima. Falleció entre julio y agosto de 1561.

³³ Sobrescrito, algo corregido debajo.

su parte situada. Con esta pasauan todo el año, y tenían chacaras y otras cosas de que reciúan gran vtilidad, y de aquí se sustentauan todos lo[s] viexos y toda la familia para siempre. Y así, sacauan a la plaça el cuerpo, y al mismo cuerpo hazían que ofreciese sacrificios y allí le llebaban a [be]ber, y de su parte daban al sol y al Inga, y el sol y el Inga les embiaba a los cuerpos. Y aún en tanto querían que pareciesen bibos, que el principal que le tenía a cargo —y oi en día lo hazen con los caciques— le lleuaban a cuestras quando quieren orinar, el³⁴ qual a bebido en su nombre, diciendo que el cuerpo orina lo que bebió que le embió /6/258r/ el sol o el Inga. Y así con estos embustes conserban por su ynterés la memoria, en tanto grado quel Inga que está en los Andes tiene estatua y casa de todos los Ingas y su jente con cada uno, y así [sic, «si» u, omitido, «cuando»] haze algùn salto les da su parte, como se hazía en el Cuzco. Y ansí por aillos están repartidos por los mismos Ingas y guardan su huso antiguo como antes al propio, como quando tenían consigo los cuerpos. //

Porque trata en este lugar en particular de las sepulturas, aunque esté tocado en otra parte, es bien que se diga aquí que los Ingas, quando conquistauan alguna provincia, les tomauan el ídolo principal della, y este le traían al Cuzco y le tenían en la casa del sol con seruicio de jente de la misma prouincia. Y quando el Inga fallecía, ponían este ydolo en el cuerpo y con él le sa[ca]uan a la plaça y le tornauan a la casa del sol a vn aposento donde los tenían todos juntos. Y decían que vna de las cosas con que tenían sujeto todo el reyno hera con tener el ydolo principal en su poder de cada prouincia, al qual si se rebelaban le hazían cierto castigo y le llebaban consigo a la guerra. Y [a]sí, después que se les desbarató la casa del sol cada cuerpo tomó sus ydolos y los tenían a cargo. Que cierto, bien parece que la jentilidad tubo toda vn maestro, porque lo mismo hizieron los romanos, y ansí tubieron casa en la ciudad de Roma señalada para esto, que llamaron el Panoteón, que aora está dedicada a todos los sanctos, que es la parrochia que dizen *om nuiz sanctores*³⁵ [«todos los santos»].

Y es bien que se sepa cómo benimos en conocimientos de esta costumbre por auer sido acaso, porque no se aueriguó en la pesquisa general que se

³⁴ Sobrescrito, algo corregido debajo.

³⁵ Debería ser «omnes sanctorum».

hizo de los ydolos, y fue de esta manera: que al tiempo que se descubrió y manifestó el cuerpo de Pachacuti Inga —que fue el que conquistó los changuas [sic, «chancas»], que es la prouincia de Andabaylas [sic, «Andahuaylas»])— diole don Felipe Caritopa, que es la persona que estaua por caueça del aylo o parcialidad de este Inga, que llaman ellos de yncapanaca [sic, «iñacapanaca»], y con el cuerpo dio algunos ydolos de este señor. Y después, quando yo fui a la prouincia de Chicharsuyo [sic, «Chinchasuyo»] con algunos relijiosos, fue conmigo este don Phelipe Caritopa, y en la prouincia de Andaguarlas [sic, «Andahuaylas»] pedimos los ydolos a los caziques y, entre otros, manifestaron vna piedra con caueça, y aún ligada con vn collar de plata, y dijeron que don Phelipe se la auía embiado quando [258v] se manifestó el cuerpo de Pachacuti.

Que cierto, luego me dio gran pena, hasta que entendí el negocio, porque yo entendía que el don Felipe andaua como christiano de buena tinta en el descubrimiento de los ydolos y predicación que se hazía. Y luego respondió que hera verdad, que él le auía embiado, porque aquel ydolo hera el principal de Andabailas, el qual, por auer conquistado Pachacuti Inga su bisagüelo aquella prouincia, estaua con su cuerpo, y que no le podía manifestar él porque no era suyo, y que así le auía embiado para que le entregasen los changas, que [lo] hizieron. Bien considerado, es ello así, porque poco aprovecha que yo entregue el ydolo ajeno sin [sic] que se haga pedaços, que se queda en el corazón de aquellos que le tenían por dios, si no que ellos mismos le esiban y entreguen, abominándolos como cosa[s] reprobadas, dando la obidencia al ver[da]dero criador de todo, y así he entendido esto se hizo con los demás. Y cierto tube en mucho sauer esta costumbre, y resuelto [sic, «resultó»] en probecho vnibersal de todas aquellas prouincias. //

Ansimismo, tubieron estos ingas vna costumbre general con los cuerpos de los reyes, y fue que todo quanto hizieron en su bida, así tocante al gobierno como a la relijión y todas las prouincias que cada vno conquistó, todo lo tenían por memoria con los mismos cuerpos en sus hilos y registros puesto por horden, y personas con ellos que conserbaban aquella memoria y lo referían en fiestas y vitorias quando se ofrecía. Yo hube mucha parte de estos, y fueron de gran ymportancia, porque se sauen más enteramente sus costumbres, así en su relijión como en lo

demás, y es de mucho prouecho para las aberiguaciones de sus pleitos, yo [sic, «y»] entendido por entero casi no los pueden traer sin ello, [y] no ai qué dudar, porque reciuen grandes agrauios puesto el negocio en testigos. Esto constará bien claro en la relación de sus custumbres, y berá Vuestra Señoría Reverendísima en brebe la facilidad con que se les pueden quitar sus diferencias, que creo yo que para su quietud [y] descargo de la conciencia real no se puede ymaginar cosa de más prouecho.

[Solución]

De muchas ocasas [amd, «otras cosas»] menudas tengo [blanco, ¿«hecha»?] relación que hazen estos naturales de sacrificios y ceremonias y diferentes vnos de otro[s], pero son muy menudas. Y /259r/ basta lo dicho para entender la dilijencia ques menester que aya en la predicación en lo que toca a darles a entender la horden que Nuestro Señor tiene dada en nuestros cuerpos y ánimas, y lo que tenemos de fe, y cómo aquello no puede faltar³⁶; mediante lo qual, toda la diligencia que ponen, y sacrificios que hazen a los cuerpos y mochas y adoración, [por]que nuestra primera causa es Dios, todo [es] ynútil; y lo principal, que es la resurrección de la carne, como nuestras dilijencias son escusadas después de auelles dado sepulturas en sagrado, no tenemos más necesidad de tratar de su conserbación pues está a cargo del mismo Dios al tiempo del juicio de juntarlos sin que parezca [sic, «padezca»] cosa alguna dellos, para que tengan pena o gloria conforme como lo hubiere merecido el ánima en cuya compañía bibieron.³⁷ Y ansí, desarraigadas sus opiniones en este caso y creiendo la verdad, bendrán a descuidarse conforme a nuestra fe y predicación, y a cesar tantos males como acometen mediante las ynduciones del demonio, que primero les engaña con la opinión falsa y después sucede todo lo demás. Y ansí se an de desengañar, quitándosela, y luego lo demás se olvida con el cuydado, porque este muchos años será menester por estar tan enfrascados en todo lo dicho, y aún por el prouecho grande que tienen los ministros a cuyo cargo están, porque se sustentan ansí de los [sic] que les dan por la guarda como de lo que dan

³⁶ Posiblemente, sinónimo de «fallar».

³⁷ Otra opción de transcripción es que sea «cómo» en lugar de «como», lo cual produce, en parte, una interpretación distinta.

para los mismos cuerpos, que los más de estos tienen por opinión que gastan algo, y sería menester otro Daniel y otras pruebas como las que él hizo para desengañarlos, aunque esto no es común.³⁸

Y así, será fácil de quitar como se quite la opinión principal de donde todo procede; aunque es cierto, verdad que tratando con la jente que entre ellos se puede hazer caso, también se ríen y burlan de decir que coman ni beban, sino que es tanto el respeto que tienen a los viejos, y el miedo de enojarlos, que condecienden con ellos en algunas cosas como esta. Así que no será dificultoso de quitar como se satisfaga la opinión principal, sino que solo esto cansa al más alentado hombre del mundo: que conceden tan fácilmente y dizen que creen lo que se les predica, que en el primer sermón no parece que queda cosa por hazer; y conocida su condición, quanto más conceden en lo que se les dice, tanto más cuydado es menester con ellos.

Y sobre todo hallo yo por esperiencia vn remedio prouechoso, y es [259v] trauajar con los principales, y que ellos mismos lo prediquen a sus indios en presençia del sacerdote. Y sobre todo, que entiendan quel³⁹ pecado que se hallare en las materias dichas, y lo demás que se les vbiere de predicar, se les aperciba que de ellos se a de hazer el castigo. Porque no ai duda que si el principal [es] christiano, que lo serán sus indios fuera de los muy biejos, que en estos poco poder tiene él después que es questán dedicados a los sacrificios; antes los tienen miedo, porque son malos si se enojan, y tienen tan delicadas yerbas que algunas beces se atreven a sus caziques y los despachan. Pero predicando el principal, y diziendo las raçones que se an enseñado, de la continuación bienen a creher lo que dizen; y sauiendo que lo a de dezir, procura saberlo, y los indios entiéndenlo mejor que por ninguna lengua y están más atentos a lo que se predica, y él se obliga a más el día que lo enseña. Finalmente, el tiempo muestra cada día lo que se a

³⁸ Puede que se refiera en particular a la captividad de Daniel y sus compañeros en Babilonia, cuando Daniel rehúsa comer la comida que enviaba el rey a los prisioneros por considerarla contaminada (Daniel, 1, 8-16). O, más en general, a todas las pruebas de fe que Daniel y sus compañeros enfrentan exitosamente.

³⁹ La frase no tiene sentido, posiblemente porque el copista omitió un par de palabras. Una solución es «que en el», en lugar de «quel». Con lo cual el sentido es que se les diga claramente a los principales que van a ser castigados por los errores (pecados).

de hazer, que no porque parezca que la predicación haze poca operación se an los ministros de Dios de desconfiar, que pues no se pierde su obra y mérito de trauxallo, [y] quando Dios fuere seruido en vn momento se concluye lo que en muchos años se predica; de lo qual se pod[r]ían dar muchos exemplos, pero mejor lo saue Vuestra Señoría Reverendísima, y así no ai para qué gastar tiempo en ponerlos. //

De creher es que si estos indios tubieran scripturas, que no faltara la memoria de sus hazañas y que dellos halláramos letreros y epitaphios, pues aún sin tener este remedio con tanto cuydado procuran que no se pierda, supliendo esta falta con los hombres a cuyo cargo quedan, de mano en mano, sin entender en otra cosa sino que el que sucede sepa lo que sauía el que pasó. Y cierto, no es de marauillar que ayan dado en esto faltándoles como les faltaua la lumbre de fe, con tantas y tan barias opiniones y un maestro tan continuo y diestro como el demonio, que no se debía de descuydar. Mayormente, que la honra que estos hazían a los cuerpos procedía de las opiniones, así de pensar que fuesen de su primera causa como de creher que las ánimas tubiesen sepulturas; y así cada uno según su posibilidad y opinión los honraua y conserbaba y procuraua de ponerlos en recaudo y tener cuenta con ellos.

[Epitafios]

Pues si discurriésemos por nuestros tiempos, /7/260r/ con tener entera satisfacción de la poca necesidad que tenemos de todas estas cosas, sola la afición que tubimos a nuestros antepasados nos haze poner tantos desbaríos en sus sepulchros que [blanco] éndonos los vnos de los otros no ai quien no deje el suyo. Y lo que peor es, que burlamos dello sin mirar el sentido, que muchas bezes es de directo contra nuestra ley, que quando la opinión mueve a semejantes cosas como estos naturales, o la afectión como mobió a los primeros de donde se causaron los ydolos, sin tener lumbre de fe como la tenemos aora, menos culpa se les puede poner, y aún en nosotros de algunas cosas que hazemos con nuestros padres.

Pero quando alguno la haze consigo mismo, en su propio sepulchro, haziéndole en vida, que parece que es memoria de la muerte, le auía de encaminar para que no herrase, no sé con qué se puede desculpar. Como el otro, que auiéndose alçado con ciertos castillos e lugares en

Italia [y] el tiempo le hizo señor pacífico de ellos, dexa pues en los escudos y reposteros, en lengua italiana, «bienabenturado aquel que puede cojer algo y quedarse con ello». Parécese a mí que, si tuvo alguna consideración, que no pudo ser otra sino que, auiendo renunciado el derecho de salvarse, quiso que quedase memoria de su condenación. Y otro letrado a quien en mi tierra bi yo hazer vna capilla, y él mismo puso en ella su nombre, y el año y tiempo en que lo hizo, y para poner su oficio dice «*juris consutory juris consultissimo*»⁴⁰ [«un experto en la ley más experto en la ley»]; que es de creer que estaua más satisfecho de sus letras que aquel notable jurisconsulto Papiniano, cuyas respuestas están solenizadas en tantos lugares que con tres jenetibos puso su nombre y oficio tan comedidamente como decir, «*Emilis Papiniani jurisconsulti ossa hic jacent*»⁴¹ [«Aquí yacen los huesos de Aemilius Papinianus, jurista»]. Pero vn cristiano letrado podría responder que su negocio hera otro que el de Papiniano, cuyas letras sauía todo el mundo y las suyas no las sauía sino él solo, y también se halzó con lo que no era suyo, como el otro de Italia, así que la necesidad le auía compellido a ser bano.

Y con todo eso no lo fue tanto como otro de más autoridad, que le bi yo hazer su propio sepulchro y poner en él su patria y linaje y nombre y let[r]as, y estado y oficio y profesión, horden y determinación y otras muchas cosas que, considerándolo, algunas bezes no puedo creer sino questaua tan aficionado a su cuerpo, por tantas calidades como le puso, que temió que le auía de herrar el [260v] ánima si le faltaua alguno de aquellos linderos o entrársele otra dentro, y para sacalle por pleito si acaso acaeciese. Algo que cierto es cosa marauillosa ber, el cuydado de algunos de poner en los sepulchros las hazañas que han hecho, que les parece que con esto no mueren, y por la mayor parte es ynpusible entenderlo otros sino ellos mismos, porque ponen vn desatino que para entenderle es menester sauer media docena de supuestos quellos solos lo sauen. Todo esto procede de la afición que cada uno tiene a sus propias hazañas. Quién adibinará la

⁴⁰ Debería ser «*iuris consultore iuris consultissimo*».

⁴¹ Debería ser «*Aemilius Papinianus iuris consulti ossa hic jacent*». Emili Papiniani (Siria, 142 - Roma, 212), funcionario y jurista, era tenido como uno de los príncipes de la jurisprudencia romana y el jurista por antonomasia. Dados sus estudios de licenciatura, Polo conocía sin duda su obra.

intención del otro que, auiedo labrado vna muy hermosa piedra para poner encima del sepulchro, biendo que no podía poner en ella todo lo quel pretendía, la puso toda de letras góticas grandes, sin que la vna se pudiese juntar con la otra, con vn punto en medio poniendo la letra por parte, que solo deuio querer contentarse a sí mismo y dar ocasión que lo fuesen ha ber y pensase cada uno la sinificación, y que parando allí para este efecto estaría acompañado. Y también se engañó en esto, porque ai muy pocos que reparen en ello, ni se les da dos marauedís de sus enigmas.

Pero aún en estos no es tanto el daño como otros que ponen cosas que, quitándoles la cortedad, bien[e] a ser noçibas y malsonante[s]. Quién considerará vn letrado que yo e visto en algunas partes que no se marauille que le osase poner, «quien no fuere rey, que diga *jus est in armis*»⁴² [«el derecho está en las armas»]; que si le descorteçásemos, hallaríamos que bien[e] de directo contra todas nuestras leyes diuinas y humanas. Gran historia se haría si pusiésemos en particular los desbaríos de los sepulchros de nuestros tiempos de que tenemos noticia. Solo he echo [sic, «dicho»] esto para fundar el deseo que todos tienen que quede memoria de sus hazañas, y la diligencia y medios con que se procuran, siguiendo así la costumbre de la jentilidad, que en muchas partes dura en nuestra [E] spaña en algunas otras cosas, que es cosa marauillosa ber quán de mala voluntad la dejan los pueblos. Quién se marauillara de estos indios si vbiera visto, en la ciudad de Panplona, y en muchas partes de aquellos reynos, la dilijencia con que hinchén los sepulchros de flores la[s] fiestas todo el tiempo que las ay. Y si alguno se ha hallado en la bera y visto las fiestas de Las Mondas,⁴³ que en los que las hazen no ai pecado ninguno sino solo hacérseles de mal dejar la costumbre de sus pecados.

Y cierto, en lo que toca a las sepulturas bastaría lo que San Agustín dize —que le aprovecha a uno—, que adonde /261r/ no está, le honren; y

⁴² Séneca, *Hercules Furens*, 253.

⁴³ Las fiestas de Las Mondas, que se realizan en Talavera de la Reina, han sufrido una serie de cambios desde su origen prerromano hasta hoy. Inicialmente, un culto a deidades relacionadas con la tierra y la fecundidad agrícola, por las fechas en las que Polo escribe habían sido mayormente cristianizadas y transformadas en fiestas en honor a la Virgen del Prado. Sin embargo, mantenían aún muchos elementos de etapas previas (Ballesteros Gallardo 1994).

donde está, le atormenten. Dando a entender que toda la cuenta ha de ser con el ánima, pues la del cuerpo está a cargo de tornarle a juntar con su compañía del mismo Dios, y no a de tener más pena ni más gloria que la que tubiere su ánima. Y no solamente los christianos que tenemos lumbre de fe, pero aún entre los jentiles se empeçaron a reprobar las estematas y figuras, mayormente si en esta confianza no estauan los hombres en su propia birtud. Y así dice Jubenal, *estemata quid faciunt quid potest pontiu longo sanguien censari pictos que ostendere vltis mayor*⁴⁴ [¿Cuál es el uso de los pedigrees? ¿Cuál es la ventaja, Ponticus, de ser valorado por la extensión de tu linaje, de exhibir los retratos pintados de tus ancestros?].

Quando lo[s] rétulos y epitaphios traen alguna erudición y doctrina para los que los leen no se pueden reprobar, antes se an de tener en mucho. Acuérdomme de vna sepultura muy antigua de Vall[adol]id, en el ospital de Don Pero Miago,⁴⁵ que en las mismas palabras se entiende ser muy bieja, que dize, «yo soi Don Pero Miago, que en lo mío me yago; lo que comí y bebí, hize [sic, «gocé»]; el bien que hize, hallé; lo que dejo, no lo sé»; que todas las bezes que yo la leya y pasaba por allí me parecía muy bien, y aún que me hazía prouecho. Y desta misma forma me acuerdo de otro que bi en vn lugar muy honroso y de mucha authoridad en Granada, entre la capilla real y la iglesia mayor, en aquella concabidad que ai entre las dos puertas, que hera adónde estaua la puerta de la mezquita mayor en tiempo de los moros, donde Hernando del Pulgar⁴⁶ —estando los reyes católicos sobre aquella ciudad— puso vna noche vna hacha encendida y el Ave María con un notable atrebimiento, y ansí se lo dieron por armas y aquel mismo lugar por sepultura, y dize estas palabras: «tales deben lon hombres ser, qualesquier, en parecer por quien considerase».

⁴⁴ «Stemmata quid faciunt? Quid prodest, Pontice, longo, sanguine censeri, pictos ostendere vultus, maiorum et stantis in curribus Aemilianos» (Juvenal, Sátiras, 8.1-3).

⁴⁵ El epitafio aparece en el capítulo ILIX del libro VI de la Parte 1 de la *Historia Natural y General de las Indias islas y tierra firme del mar océano*, de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (Valladolid, 1535). Luego fue repetido en numerosas obras con distintas interpretaciones.

⁴⁶ Polo se refiere una famosa hazaña de Hernán Pérez del Pulgar y García Osorio (Ciudad Real, 27 de julio de 1451- Loja Granada, 12 de agosto de 1531), quien se destacó en la toma de Granada. El escudo nobiliario de Pulgar tenía el lema «Tal debe el hombre ser como quiere parecer».

Otro, que se halló en Roma en nuestros tiempos en un sepulchro que —según la cuenta y número de los años— fue más de quinientos antes del nacimiento de Christo nuestro redentor, todos exemplos se pudían escusar de epitaphios que traen erudición, que decía de esta manera: «*nascetur puerde virjine, ego credo yncum*»⁴⁷ [«nacerá de una virgen pura, creo en él»]. Con el qual, como cosa tan notable se puede concluir, pues lo dicho solo ha sido para efecto de traer exemplo de epitaphios cuerdos y de otros que no son buenos sino para confusión del que los puso.

De todo lo qual se pudiera hazer larga historia, y aún diera contento leella, mayormente si se pudieran nombrar las partes, que yo tengo recopiladas muchos para mí. Pero como no se trata de esto, ni es justo ocupar a Vuestra Señoría Reverendísima⁴⁸ con más de lo que [261v] ([escrito en el margen izquierdo, verticalmente, tal vez en otra tinta:] «Yndios del Perú y sus ritos») es seruido que le embíen, y ansí lo será reciuirlo mal conpuesto, pues siendo seruido reciuirlo de mi mano, se a de entender que lo quiera con esta condizión y falta.⁴⁹ Y yo sacaré ahora, entendiendo lugar, lo que toca al gouierno de estos naturales y a la forma de sus contribuciones y destribuciones que tenían en tiempo de los ingas, y la que husan aora si los dejan, que es negocio sin cuyo fundamento es ynpusible gouernallos sin que se desconcierte y hechallos a perder.⁵⁰ Porque, allende de ser obligado Su Magestad (y quien quiera que los gouernare en su nombre), a guardalles sus fueros y costumbres quando no fueran malas y contra derecho natural o repugnanantes a buena pulcía, es pretendiendo dalles otra horden mejor [sic, «peor»] quitar la que ellos tienen y no podelles enseñar la nuestra.⁵¹ Y no ay otro

⁴⁷ Debería ser «*nascetur pura virgine, ego credo in eum*».

⁴⁸ Sobrescrito, algo corregido debajo.

⁴⁹ Es decir, Polo le entregó el texto original a Loaysa en persona, quien lo pedía con prontitud. Polo se excusa por los errores que pueda tener, en parte por no haber podido consultar las notas con información adicional que él tiene «recopiladas».

⁵⁰ Se refiere a «Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros», que en 1571 entregaría al virrey Francisco de Toledo.

⁵¹ La corrección («peor», en lugar de «mejor») se basa en que Polo desarrollará este argumento en detalle en «Las razones». Un pasaje relevante de ese manuscrito es: «si los quieren poner en otra orden de la que tienen bien claro, se entiende que el suceso será el que yo he dicho en otras partes, sino que entendiendo primero sus fueros y arrimándose

remedio, sino que, arrimándonos a su costumbre todo lo que fuere posible, se les quite lo que fuere malo o de la condición sobredicha y en lo que hunos entre otros reciuen agrauio. Porque ellos, en vna sola cosa lo hazen en la distribución: que si una parcialidad contribuyan con diez en tiempo del Inga, aunque por algunas ocasiones sea menos la gente o la posibilidad, y la otra parcialidad aya subido en cantidad e calidad, no sauen ni pueden creer que se pueda mudar ni que ellos sean parte para ello. Asimismo, casi todos los pleitos que traen podrán cesar y entenderse su justicia sin prouanças.

Lo uno y lo otro se puede mal hazer ni traçar sin sauer sus costumbres. Yo he aueriguado de ellas todo quanto e podido, y por mejores orijinales que otro ninguno lo podía hazer, que es por sus propios registros y biejos a cuyo cargo estauan, para [lo] que fue menester el authoridad de Su Magestad y la fortuna que yo tube en descubrir los cuepos⁵² de los Ingas, y que fuese en la çiudad del Cuzco, adonde hera Roma en su tiempo en lo que tocava a gouierno y a la relijió, y tener otros tantos deseos de sauerlo quanto pareció por la dilijencia que en ello se puso. Yo tengo entendido que Dios Nuestro Señor y Su Magestad serán seruido[s] de ello. Y puesto lo vno con lo otro, como Vuestra Señoría lo tiene, se podrá seruir dello y descargar la conciencia de Su Magestad en gran manera. Y aunque esto va⁵³ así raçonablemente sacado, podría ser /262r [cambio de letra]/ que andando el tiempo hallase yo más rastros para descubrir otras antiguallas de que conuenga dar quenta a Vuestra Señoría Reverendísima, que guarde y prospere Nuestro Señor para uien de estos indios muchos años.

a su propia orden, tomándolo por fundamento, y en ellos mismos remediar lo injusto si se hallare... Porque de otra manera podriase errar, de suerte que queriéndoles poner orden nueva, que perdiesen la suya, por donde ellos se entienden y los entendemos, y que quedasen sin ninguna de manera que después con grandísima dificultad los tornasen a su camino, de lo cual será testigo el tiempo si otra cosa se intenta» (BNE, ms. 2821, f. 77r).

⁵² Sobrescrito, algo corregido debajo.

⁵³ Sobrescrito, algo corregido debajo.

Indios del Demingno Titos

Es segundo, que el Embiador y auisador, Recuerdo, mal conquisado, que siendo
 segundo Recuerdo de mi mano, sea diente de que lo quiera con esta Condición
 y falta. y lo sacare agora entendiendo lengua, lo que toca al gouerno de los na-
 turales y a la forma de sus contribuciones, y de sus exenciones, que tenian, en tiempo
 de los Ingas, y la que hubian agora, si lo despon, que el negocio sin cuyo fundamento
 es y quisiere Guernillos, sin que se desconcierte y se challes apear de lo que
 Alende, de la obligada Sumaga, y que en quiera que los Guernos, en su nombre,
 y guardalle sus fueros y costumbres, quando no fueran males, y contra derecho
 Natural, ni propiamente. abuen a pulicia y a paxen deendo, de las otras
 lexen: mejor, quitalla que ellas tienen, y no po dalle en serua la rra, y no
 y otro remedio sino que aximandolos, a sus costumbres todo lo que fuere posible
 sea, que lo que fuere malo, de la condición sobredha, y en lo que buenos entretos
 Recuerde, agrario por aquellos, en vn a la casa, lo hazen en la dila bucion, que
 suena parcialidad, contribuyan. Conde, en tiempo del Inga, aunque por
 algunas ocasiones, se amenas las paxes, y la oportunidad y la otra parcialidad,
 ayando de en ferocidad, realidad, no auer ni poder exca, que pueda mudar
 ni que ellos sean parte, parallo a si mismo a todos los pleitos, que traen, y por
 causa, y entendi en su dila, en paxen, lo uno y lo otro se po de mal hazer ni
 traxa, ni auer sus costumbres, yo he auer guardo, de ellas, todo quanto es posible
 y no me po desfordar, que otra, ninguno, lo podia hazer, que a por sus propios
 Respetos, y breves cargo, de auer, para que fue menester, el auer benido
 de Sumaga, la fortuna, que yo tube, en descubrir los señores de los Ingas, y el
 que, en la Ciudad, del Cuzco, adonde hea, Roma, en su tiempo, en lo que
 causa, a gouerno y a Religión, y enca deo tantos deos, de auer lo que
 to, paxio para dila, Justicia, que en ello se puso, y otengo entendido que dila, no
 serua, y su Mage, se auer suuido de ello, y que lo lo uno con lo otro como, no
 lo tiene, se po de auer de ello, y de auer la auer de Sumaga, en gran
 nera, y auer que **esta** a ffe, Rasonablemente sacado poder usar

[Trazo artístico similar al que a menudo acompaña las firmas, pero no es una firma]

[262v] FOLIO EN BLANCO

/263r/ FOLIO EN BLANCO

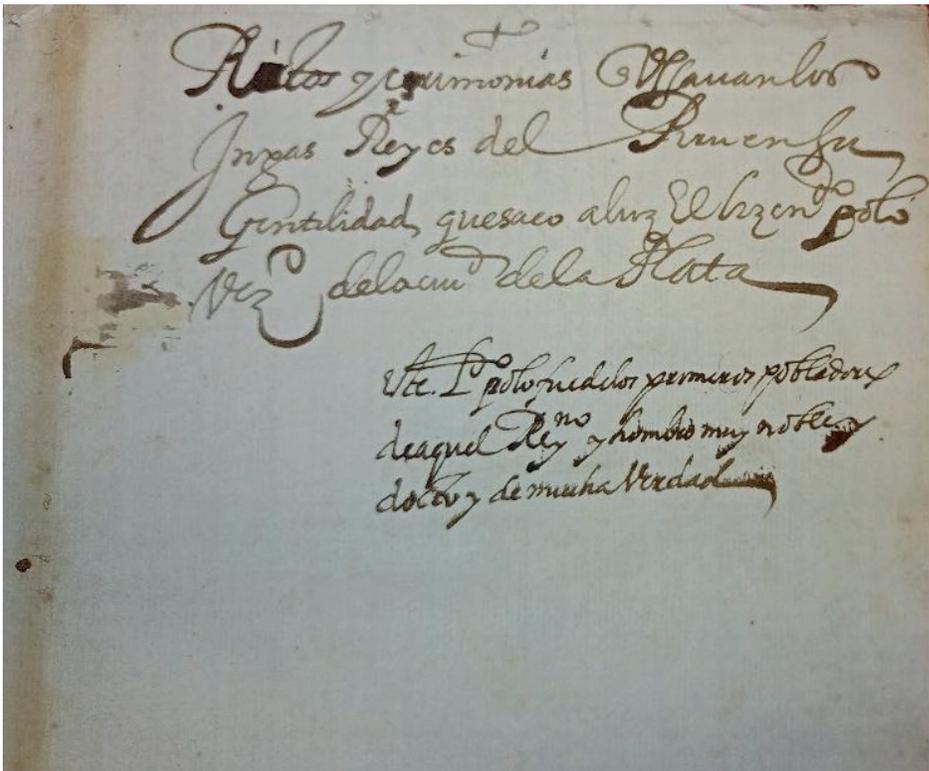
[263v] [con la misma letra del último párrafo]

Ritos y ceremonias que usauan los ingas reyes del Pirú en su gentilidad, que sacó a luz el licenciado Polo, vezino de la ciudad de La Plata

[En otra tinta, otra letra, y más chica:]

Este licenciado Polo fue de los primeros pobladores de aquel reyno y hombre muy noble y docto y de mucha verdad

[No hay firma]



Folio 263v del Ms. 0767.

Las mujeres de Vilcabamba

The women of Vilcabamba

SARA VICUÑA GUENGERICH

Texas Tech University

sara.guengerich@ttu.edu

<http://doi.org/0000-0003-4432-3517>

RESUMEN

Este ensayo examina fuentes documentales inéditas y publicadas referentes a las mujeres que acompañaron, poblaron, resistieron y negociaron la existencia y el legado histórico de Vilcabamba como refugio incaico. Las acciones de las mujeres más visibles que operaban entre el mundo hispano y el indígena, como es el caso de la coya María Cusi Huarcay, nos ayudan a develar personajes menos conocidos pero importantes, atar cabos sueltos en la historiografía colonial y fortalecer una serie de conexiones, como la relación entre la minería y las mujeres, las alianzas poligámicas y sus conflictos, así como las divisiones internas dentro de este nuevo orden incaico.

Palabras clave: elite femenina indígena, coyas, incas, minería, historias locales y globales.

ABSTRACT

This essay examines published and unpublished documentary sources about the women who accompanied, inhabited, resisted, and negotiated the existence and legacy of Vilcabamba as an Inca refuge. The actions of the most visible women who operated between the Hispanic and the indigenous worlds, such as the coya or noblewoman Maria Cusi Huarcay, help us reveal lesser known yet important historical figures, tie up loose ends in colonial historiography, and strengthen

HISTORICA XLVII.1 (2023): 173-201 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202301.003>

a series of connections, such as the relationship between mining and women, polygamous alliances, and their conflicts, as well as the internal divisions within this new Inca order.

Keywords: female indigenous elites, coyas, Incas, mining, local and global histories.

Por casi cuatro décadas, la región montañosa y selvática de Vilcabamba, al noroeste del Cuzco, fue el último refugio de la resistencia indígena en los Andes. Las historias de sus principales actores, Manco Inca, Sayri Tupa, Titu Cusi y Tupa Amaru, son conocidas gracias a una serie de documentos, memoriales, relaciones, crónicas y reportes de la época, en las cuales se narran sus repetidas y fallidas negociaciones con el gobierno español y la introducción de sacerdotes católicos que intentaban doblegar su resistencia. Cuando el virrey don Francisco de Toledo ordenó su invasión y la ejecución de su líder más visible, Tupa Amaru, muchos de sus sobrevivientes fueron dispersos, otros presos y los más condenados a trabajar el resto de sus vidas en hospitales o conventos.¹

¹ La documentación colonial sobre Vilcabamba (cartas, memoriales y despachos oficiales) procedente del Archivo General de Indias se encuentra transcrita en la obra de Roberto Levillier (1921), en particular en los volúmenes X y XI. Titu Cusi, por su parte, produce su propia relación, personal y familiar de la mano del fraile Marcos García. El manuscrito original se encuentra en la Biblioteca del Monasterio del Escorial y ha sido editado por Liliana Regalado de Hurtado (1992). Igualmente, ha sido editado y traducido por Ralph Bauer (2005). Numerosas probanzas de méritos y servicios de individuos que participaron en la captura de Vilcabamba o su administración colonial se encuentran inéditas en el Archivo General de Indias (AGI) en Sevilla, España. Otras fuentes primarias accesibles al lector son los reportes de Baltazar de Ocampo Conejeros, Diego Rodríguez de Figueroa, Antonio Bautista de Salazar y las secciones pertinentes a Vilcabamba en la crónica de fray Martín de Murúa (*ca.* 1616), las cuales han sido transcritas y traducidas por Brian Bauer, Madeleine Halac-Higashimori y Gabriel Cantarutti (2016). Finalmente, las investigaciones como parte del proceso de beatificación de fray Diego de Ortiz, asesinado en Vilcabamba, han sido transcritas y publicadas en diversos trabajos como los de Teófilo Aparicio López, (1989) y el estudio de la *Crónica moralizada* de Antonio de la Calancha por Andrew Redden (2016).

Luego de que los españoles consolidasen su victoria sobre este reino incaico en el exilio, la historia de Vilcabamba permaneció en la oscuridad hasta el siglo veinte, cuando exploradores, etnohistoriadores y arqueólogos comenzaron a reconocer el sitio en base a la existente documentación histórica.² Más recientemente, un renovado interés por la historia de Vilcabamba se ha hecho patente por medio de otros acercamientos interdisciplinarios.³ El presente trabajo forma parte de estos esfuerzos para expandir el estudio de Vilcabamba por medio de las acciones de su población femenina. El interés en esta población surge a partir del análisis de las acciones de una mujer en particular, la coya Cusi Huarcay, bautizada luego como doña María Manrique Coya. Cusi Huarcay era una mujer principal y descendiente de Manco Inca. Pese a que estuvo involucrada en las negociaciones diplomáticas con el gobierno español, la historiografía colonial la ha considerado como una viuda pobre, desvalida y abandonada a su suerte. Sin embargo, la relectura de fuentes documentales publicadas e inéditas, en las que ella y otras mujeres emergen, sugieren que sus acciones fueron en realidad claves para el desarrollo de la historia incaica colonial y sus conexiones con la historia global.⁴

Las primeras referencias sobre Cusi Huarcay emergen de los procesos de negociación entre el gobierno español y los descendientes de Manco

² Para una genealogía de los autores y exploradores que expandieron nuestro conocimiento sobre Vilcabamba durante el siglo XX, véase Bauer *et al.* 2015.

³ Véase, por ejemplo, Decoster y Ziolkowski 2016; Bauer *et al.* 2016; Artzi *et al.* 2019.

⁴ Entre las varias fuentes primarias para el estudio de este personaje histórico, se puede citar el documento impreso «Información *ad perpetuam* dada en 13 de enero de 1567 ante la real justicia de la ciudad del Cuzco. Reino del Perú a pedimento de la muy ilustre señora doña María Manrique Coya, vecina de dicha ciudad», publicada por Horacio Villanueva Urteaga (1967). Su versión inédita y más completa forma parte de los Papeles de la Casa Betancur, Documento no. 9, alojados en el Archivo Regional del Cusco (ARC). Esta coya también participa de pleitos que le competen como «El fiscal contra Arias y Cristóbal Maldonado» (AGI, Justicia, 657, N.1, R.2) y el «Juicio de residencia a Gabriel de Loarte» (AGI, Justicia, 463; Justicia, 464 y Justicia, 465). Varios estudios han explorado algunos aspectos sobre la vida de Cusi Huarcay en su contexto colonial. Véase, por ejemplo, Urbano 1997; Julien 1999; Pérez-Miguel 2011; Guengerich 2017 y 2021.

Inca en Vilcabamba. En 1557, un tratado de paz firmado por ambas partes estipuló la sumisión de Sayri Tupa, su esposo y hermano, al régimen colonial a cambio de un perdón categórico a sus ofensivas y las encomiendas más ricas del Perú. Sin embargo, nada salió como estaba previsto. Poco después de que ambos se trasladaran al valle de Yucay cuando ella apenas había dado a luz a su hija doña Beatriz, Sayri Tupa murió en circunstancias que generaron rumores de asesinato. Los títulos de sus encomiendas pasaron a la pequeña, pero como era menor de edad, su tutela y la gestión de su patrimonio quedaron encomendadas a otros.⁵

Durante los siguientes cinco años tras la muerte de Sayri Tupa, las incursiones y ataques entre Cuzco y Vilcabamba continuaron bajo el liderazgo de su hermano Titu Cusi, mientras unos virreyes iban y otros venían. En 1565, se ideó un plan de paz que excluía a Cusi Huarca y de todo beneficio. En este plan, Quispe Tito, el hijo de Titu Cusi, se casaría con doña Beatriz. Eran primos hermanos, por lo que el matrimonio requería la dispensa papal. Como menores de edad, la pareja confiaría la administración de su magnífico patrimonio a Titu Cusi. Además de eso, el Inca también recibiría dos encomiendas adicionales para su uso personal, conservaría su estatus real y obtendría indulto político y protección legal. Todos estos acuerdos habían sido redactados en un documento escrito; pero antes de ser sellados, la corte real tenía que ratificarlos. Nadie esperaba que Cusi Huarca obstaculizara estos intrincados planes políticos. Sin embargo, lo hizo.

Una noche, fue al convento donde su hija estaba recluida, la sacó de ahí y la colocó en la casa de Arias Maldonado, un rico encomendero español, a quien consideraba un «padre y hermano».⁶ Unos meses después, Cusi Huarca consintió el matrimonio entre Beatriz y el hermano menor de Arias. Supuestamente, la pareja se casó en presencia de varios ciudadanos prominentes de Cuzco, pero este matrimonio tuvo varias implicaciones. Por un lado, obstruyó las negociaciones de paz entre ambas partes; por otro, el gobernador español Lope García de Castro temía que la unión

⁵ Estos datos han sido explorados en los múltiples trabajos de historiadores como Nowack 2004 y 2006; Nowack y Julien 1999.

⁶ «El fiscal contra Arias y Cristóbal Maldonado», AGI, Justicia 657, fol. 397r.

de ambas haciendas convirtiera a los Maldonado en los encomenderos más poderosos del Cuzco, socavando así cualquier otra autoridad. Poco después, este supuesto matrimonio se consideró ilegal por varios motivos; y, para evitar mayores conflictos, los Maldonado fueron desterrados a España, la niña fue devuelta al convento y Felipe II siguió buscando la dispensa papal para casarla con Quispe Tito. La dispensa fue concedida años más tarde, pero para ese entonces ya era muy tarde. Titu Cusi estaba muerto, los españoles habían derrotado a las huestes en Vilcabamba y Tupa Amaru, el líder más visible, había sido capturado y asesinado en 1572.

¿Por qué se opuso Cusi Huarcay al matrimonio entre su hija y Quispe Tito? y ¿cuáles fueron las repercusiones de estas acciones? Las respuestas a estas preguntas deben considerar una serie de factores que a la vez tienen que ver con el desarrollo de la historia de Vilcabamba antes y después de su caída, en las cuales las mujeres jugaron roles preponderantes. Las acciones de Cusi Huarcay solo son comprensibles cuando ponemos en perspectiva las experiencias de otras mujeres que, como ella, formaron parte de los procesos de conquista, resistencia y negociación con el orden colonial. La siguiente porción de este trabajo explora las dispersas referencias a ella y otras mujeres en fuentes documentales publicadas junto con la información fragmentada encontrada en crónicas coloniales, reportes oficiales, actas notariales y posteriores procesos judiciales.

«NO HABÍAN DE SER DEUDAS POBRES, SINO PRINCIPALES»

Cuando Manco Inca y su ejército se refugiaron en Vilcabamba, varias mujeres del Cuzco y sus alrededores fueron con ellos, voluntaria e involuntariamente. Los recuentos de la guerra de reconquista inca establecen que hasta ese momento había suficientes mujeres seguidoras de Manco que podían fungir como soldados si así era preciso.⁷ En su retirada, el Inca perdió a su esposa principal en manos de los españoles; pero se llevó consigo a muchas coyas y otras mujeres principales, entre ellas Tocto

⁷ Las mujeres llamadas *warmiauka* siguieron las órdenes de Manco Inca en Orongoy, poniéndose en fila con lanzas en las manos para que los españoles creyesen que eran hombres (véase Guillén 2005: 440).

Usica, descendiente de Inca Roca, y Añas Colque, una noble de Huaylas, ambas relacionadas con Paullu Inca.⁸ Dichas mujeres fueron pronto rescatadas y devueltas al Cuzco, por lo que Manco Inca parece haber optado por llevar a Vilcabamba mujeres de importancia provenientes de otras regiones para que fueran sus *piui warmi* o esposas principales. Como era de costumbre entre los incas gobernantes, sus mujeres debían tener cualidades especiales que aseguraran el éxito de sus grupos dinásticos.⁹ Estas mujeres, «no habían de ser deudas de pobres, sino principales y por otro nombre se llamaban *mamaguarmi*».¹⁰ Una de ellas era Taypichisque, madre de Cusi Huarca.

Los datos biográficos de Taypichisque emergen parcialmente de la *Información ad perpetuam* hecha por la propia Cusi Huarca en 1567. En palabras de algunos de sus testigos, Taypichisque fue traída de la región del Cuntisuyo, específicamente del pueblo de Guanuni (o Huanuni), para ser la coya o mujer de Manco Inca, debido a su belleza.¹¹ Más que su atractivo físico, la importancia de Taypichisque debió haber estado ligada a los recursos naturales y simbólicos de su región y su acceso a los mismos. El cronista Guaman Poma de Ayala señala en su mapamundi que la región del Cuntisuyo (Condesuyo) estaba poblada de una serie de minas de plata.¹² El actual pueblo de Huanuni, si acaso fuera el mismo, se encuentra en una región minera ubicada a unos cincuenta kilómetros de Oruro y era una importante fuente de estaño, material predominante

⁸ Tocto Usica, pareja de Paullu Inca, testificó de la siguiente manera: «llevaronme a mí y a muchas coyas [a Vilcabamba]» (citado en Guillén 2005: 437). Añas Colque era madre de Paullu y esposa secundaria de Huayna Capac.

⁹ Sobre la política matrimonial entre los incas de la élite y sus cambios en los albores de la Conquista, véase Guengerich 2015.

¹⁰ El cronista Juan de Betanzos narra la importancia de la ascendencia de las mujeres del inca principal para la continuación de sus linajes y las identifica con estos términos (1880: 114).

¹¹ Estos datos inéditos emergen del documento titulado «Ynformación dada a pedimento de la Ylustre Señora Doña María Manrique Coya Cusiguarca vecina desta Ymperial y Gran Ciudad del Cusco, Cabeza destos Reynos y Provincias del Perú» (ARC, Papeles de la Casa de Betancur, No. 9, Folio 144r).

¹² Véase Adorno 2020: 63.

en la fabricación de objetos con base de cobre.¹³ Entonces, la asociación de Taypichisque con la minería es sugerente. Hay que recordar que, en la tradición andina, la mina o veta de mineral era designada con las glosas «coya» y «mama».

En el diccionario quechua-español de González de Holguín, la palabra *mama* es traducida como ‘madre de todo animal, o la señora, o ama o la hembra ya paridera, mama o huachak’, pero también como ‘veta, o caja de todo metal como curimama o veta de oro’.¹⁴ De la misma manera, en el diccionario aymara-español de Ludovico Bertonio, *mama* es traducida como ‘metal en piedra, qollqi, chuqi mama o metal de plata o de oro en piedra, no fundido’.¹⁵ Las *mamas* eran sujeto de culto, pues garantizaban la cosecha minera y tenían funciones de oráculo.¹⁶ Entonces, para los incas, era primordial controlar las minas, ya que dentro de ellas estaban esas *mamas* o madres de la cosecha o mineral que eran a su vez *huacas* (lugares u objetos sagrados), que les comunicaban mensajes por medio de sus sacerdotes o sacerdotisas.¹⁷ El culto a estas huacas garantizaba la cosecha minera y permitía la ubicación de nuevas vetas en los territorios. Por otro lado, su descuido o desacralización impedía la entrada en los socavones.¹⁸

El propio González de Holguín también describe que los mineros usaban el término *coya* (o sus distintas grafías, *ccoya*, *khoya*, *qoya*) para referirse a la vez al socavón que producía el metal como a la esposa, mujer noble o pariente del inca, en cuyas entrañas crecían los hijos del sol y la luna.¹⁹ Las *coyas* podían vetar la entrada a los cerros de donde se extraía el metal si los que los buscaban no les mochaban o presentaban

¹³ Rovira 2017: 99. Según el lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino, la región de Huanuni se asociaba con las lenguas aymara y puquina (2008: 187).

¹⁴ González de Holguín 1608: 159.

¹⁵ Bertonio 1612: 212.

¹⁶ Bouysse-Cassagne 2005: 450.

¹⁷ Para un estudio sobre los santuarios controlados por sacerdotes o sacerdotisas u oráculos en los Andes, consulte el trabajo de Curatola Petrocchi 2008.

¹⁸ Bouysse-Cassagne 2005: 446, 450, 454.

¹⁹ González de Holguín 1608:113; Bouysse-Cassagne 2005: 447, 448.

sus respetos u ofrendas.²⁰ Así, es posible que Taypichisque haya sido la personificación de estas creencias y fuente o nexo con estos recursos. Por ello, sus contribuciones al desarrollo de Vilcabamba eran de primera importancia. Su origen y calidad sugieren que ella era una importante esposa de Manco Inca, pero no la única.

De la escasa información que tenemos sobre las prácticas poligámicas dentro de Vilcabamba en este periodo, sabemos que la madre de Tupa Amaru era la coya Sisa Tocto Ocllo y la madre de Titu Cusi, Mama Cora Ocllo.²¹ Los datos sobre la madre de Sayri Tupa no han sido registrados en las fuentes coloniales. Sin embargo, debió haber sido otra mujer principal. Lo que se puede suponer es que Manco Inca y sus descendientes buscaban fortalecer su estatus y poder mediante la selección de sus parejas.²² Así, cada uno de sus descendientes varones más notorios tenía por lo menos dos esposas, incluyendo Sayri Tupa.²³

Tal como se mencionó anteriormente, en 1557 Sayri Tupa salió de Vilcabamba junto con Cusi Huarca. Por lo menos, esa es la información de los documentos oficiales. Sin embargo, las referencias sobre la breve estadía de este inca en Lima, Cuzco y Yucay sugieren que otras mujeres principales salieron también con ellos. De estas, se sabe que unas tales Usezino y Anca Sisa, hijas de Manco Inca, fueron acogidas en casa de doña Beatriz Manco Capac.²⁴ Sayri Tupa, por su parte, nombra a otra de sus hermanas, una tal doña Inés, en su testamento, donde dejó estipulado que se le den tres mil pesos «para su casamiento».²⁵ Esta suma era la misma cantidad que también le designó a Cusi Huarca en una cláusula posterior.

²⁰ Bouysse-Cassagne 2005: 450.

²¹ Guillén 2005, II: 659; Bauer 2005: 123.

²² Hernández Astete elabora sobre las prácticas matrimoniales o las relaciones entre parientes cercanos entre la élite incaica anterior a la conquista. Estos matrimonios o uniones, dice, no siempre implicaban incesto y no siempre implicaba cohabitación (2002: 76).

²³ El apéndice al final facilita la comprensión de las relaciones entre estos incas, sus esposas y sus descendientes.

²⁴ Guengerich 2015: 157.

²⁵ Lohmann 1965: 15.

¿Quién era esta doña Inés y con quién se casaría? Los cronistas Martín de Murúa, el Inca Garcilaso y Bernabé Cobo confunden a esta mujer con Cusi Huarca cuando le atribuyen al cañari Francisco Chilche la muerte de Sayri Tupa.²⁶ Garcilaso llega a afirmar que luego de envenenar al inca, Chilche «se casó con su mujer».²⁷ Chilche, en efecto, se casó con una de las mujeres de Sayri Tupa. Varias fuentes apuntan que la mujer de este cañari era una coya bautizada como doña Inés, que tenía veintiocho o más indios yanaconas y una pareja que le acompañaba a manera de pajes.²⁸ Esta doña Inés debió haber sido la misma a quien Sayri Tupa le asignó la cantidad de tres mil pesos en su testamento. Las referencias a sus yanaconas, muchos de ellos provenientes de Quito, y a la pareja que le hacía compañía se asemejan al estilo de vida que Cusi Huarca también quería o parcialmente tenía para sí misma.²⁹

Como Sayri Tupa, Tupa Amaru tenía por lo menos dos esposas que se nombran al momento de su captura en 1572, o en documentos posteriores. En este caso, se sabe que una mujer llamada Guasgua Chumbe estaba embarazada con un hijo suyo que al nacer fue nombrado Martín. Esta mujer murió de parto o poco después, y luego de esto no quedan más datos de ella.³⁰ Más tarde, un personaje más conocido en la historiografía andina, doña Magdalena Mama Huaco, quien declara ser hija de Tupa Amaru en su probanza de méritos entre 1620 y 1622, asegura que su madre fue la coya Catalina Pilco Huaco y esta así mismo una mujer muy principal, nieta de Ynquill Thupa, del linaje de Yahuar Huaqac.³¹ En el caso de Quispe Tito, al momento de su captura, se identifica como su mujer a una tal Francisca Usco, natural de Omasuyos, que estaba embarazada del mismo; pero que antes le habría dado una hija llamada

²⁶ Villanueva 1970: 9-11.

²⁷ Citado en Dean 1993: 101.

²⁸ Ya Villanueva apuntaba que «doña Inés debió ser concubina de Sayri Tupac» (1970). Para más datos sobre doña Inés y Francisco Chilche, véase Covey y Amado 2008: 278.

²⁹ Villanueva 1970: 152, 157.

³⁰ Nowack y Julien 1999: 15-81.

³¹ «Probanza de Magdalena Mama Huaco Ynga», AGI. Lima, 472, N.8 /1620-1622. F. 195v; Guillén 2005, II: 484.

Beatriz Chimbo Sisa [Aça].³² Esta relación no debió haber sido muy larga, ya que Quispe Tito era bastante joven. Además, hacía poco que Titu Cusi negociaba el importante matrimonio de su hijo con Beatriz Clara Coya, hija de Cusi Huarca.

A diferencia de los arriba citados, Titu Cusi fue el que más mujeres tuvo. Por lo menos, siete de ellas fueron capturadas en 1572 y los datos sobre algunas revelan que el conflicto y la competencia entre estas mujeres era implacable. Dos de sus esposas más visibles fueron bautizadas con el nombre de Angelina. La primera, y quizás la más importante, fue Angelina Palla Quilaco (Polanquilaco), la otra era Angelina Llacsá Chuqui. Si consideramos las referencias a estos nombres, dadas por algunos cronistas españoles, es posible que Palla Quilaco haya sido una mujer quiteña. Llacsá Chuqui era probablemente nativa del Cuzco.³³ Los recuentos sobre estas mujeres y sus deposiciones, propiamente dichas, aparecen en los documentos de la orden agustina como resultado de las investigaciones realizadas en 1595 y 1599 que formaban parte del proceso de beatificación de fray Diego de Ortiz, un misionero agustino en Vilcabamba asesinado en manos indígenas.³⁴

El curso de los hechos se narra de la siguiente manera. Hacia 1568, Titu Cusi acudió al pueblo de Puquiura al recibir la noticia de que los frailes agustinos habían profanado un santuario cercano.³⁵ Uno de ellos, Marcos García, fue expulsado inmediatamente de Vilcabamba, mientras que a Ortiz se le permitió quedarse. Poco después de estos hechos, Titu Cusi y otros líderes se habían reunido en Vitcos para recordar la muerte de Manco Inca. La conmemoración terminó con un banquete donde Titu Cusi

³² Nowack y Julien 1999: 31, 34.

³³ Quilaco es un nombre asociado con linajes quiteños. Véase el recuento titulado «...la notable historia de los amores de Quilaco Yupangi, de Quito, y Curicuillor, del Cuzco» en Cabello Valboa 2011. Para Guillén, el nombre de Llacsá Chuqui es interpretado como 'todo de oro', haciendo también referencia a su acceso a estos recursos naturales (2005, II: 460).

³⁴ Aparicio 1989: 55-67. La crónica de Antonio de la Calancha analiza partes de estos sucesos añadiendo también información apócrifa en su narrativa. Este texto ha sido examinado y traducido por Redden (Calancha 2016: 259).

³⁵ Se trataba del oráculo de Yurac Rumi que se encontraba en la región de Vilcabamba. Ver Bauer *et al.* 2015: 75.

habría bebido «demasiado vino y chicha» hasta enfermarse.³⁶ Esa noche, el grupo del Inca convocó a Ortiz y a Pando, el secretario mestizo de Titu Cusi, para ir a verlo; pero el Inca murió a la mañana siguiente. Luego de la inesperada muerte del Inca, los dos hombres fueron acusados de haberlo envenenado. Pando fue asesinado de inmediato y a Ortiz le ordenaron que lo resucitara. El fraile celebró la misa, pero confesó que no tenía el poder para devolverle la vida. En este punto, se mandó matar al sacerdote.

De los ocho testigos indígenas, cuatro acusan solo a Palla Quilaco y uno las acusa a ambas de haber ordenado el asesinato del fraile.³⁷ La propia Angelina Llacsá Chuqui es una de sus principales acusadoras. En su declaración de 1595, esta última brinda uno de los relatos más detallados de la muerte de Titu Cusi, e incluso los síntomas previos a su muerte. Llacsá Chuqui declaró que el Inca murió con la lengua y la boca hinchadas, tosiendo sangre coagulada. Ella y otros indígenas sospecharon que Titu Cusi había sido envenenado con solimán (cloruro de mercurio o azogue).³⁸ Inmediatamente después, dijo esta testigo, que Palla Quilaco dio un grito y, culpando a fray Diego y a Pando, ordenó que los mataran.³⁹ Pero ¿por qué Llacsá Chuqui estaría interesada en acusar a Palla Quilaco en este momento? Un testimonio de otro testigo de este caso da una pista. En palabras de Juan Gualpa, Palla Quilaco «fue la esposa más querida de Titu Cusi», y una «mamacona».⁴⁰ Quispe Tito la señala como su madre y en su testamento de 1573, la nombra beneficiaria de sus bienes en caso de morir su heredera.⁴¹ A juzgar por estos detalles, puede que los celos hayan jugado un papel importante aquí, pero también se deben considerar otras alternativas.

En el momento de estos hechos en 1568, los miembros del círculo de Titu Cusi callaban lo que había sucedido, pero estaba claro que el Inca

³⁶ Aparicio 1989: 57.

³⁷ Los testigos que acusan a Palla Quilaco son Angelina Llacsá Chuqui, Juan Gualpa, Francisco Haravaca y Francisco Condorpuri (*Ib.*: 114-262).

³⁸ *Ib.*: 128-130. También otros habían muerto envenenados con esta substancia como el virrey Cañete o se sospecha que el propio Sayri Tupa. Véase Guillén 2005, II: 456.

³⁹ Aparicio 1989: 128.

⁴⁰ *Ib.*: 133.

⁴¹ Nowack y Julien 1999: 80.

tenía enemigos, porque aparentemente había sido envenenado. Como recalca Kerstin Nowack, dentro de Vilcabamba no había un verdadero consenso, ya que este nuevo orden tenía más líderes que seguidores.⁴² Si bien Tupa Amaru surgió como líder a la muerte de Titu Cusi y se asume que fue coronado como inca, otros individuos también tenían pretensiones de gobernar. En Cuzco, el nuevo virrey Francisco de Toledo no sospechaba el destino del Inca cuando recibió la ratificación del rey sobre el último tratado de paz con Titu Cusi y la dispensa del papa para el matrimonio de Quispe Tito con doña Beatriz. Entre julio de 1571 y abril de 1572, Toledo mandó un mensajero para entregar estos documentos al Inca, pero este fue rechazado. Luego, mandó a otro representante, y este fue asesinado. Ante la noticia de su asesinato, el virrey decidió invadir Vilcabamba, se enteró de la muerte de Titu Cusi y el sitio fue tomado el 24 de junio de 1572. Tupa Amaru fue condenado a muerte y los demás líderes incas y sus familias fueron exiliados a Lima, Huamanga y otros pueblos vecinos.

Por varios años, luego de la caída de Vilcabamba, las dos Angelinas y algunos otros nativos desterrados habían permanecido en el anonimato en un pueblo cercano llamado Lucma hasta que comenzó la investigación de la muerte de fray Diego de Ortiz en 1595. Con estas pesquisas, los agustinos querían demostrar que Ortiz era digno de ser canonizado, pero el potencial de un mayor exilio o nuevos castigos para los implicados seguían latentes. Las entrevistas se realizaron con la ayuda de un intérprete ante el corregidor y la Suprema Justicia de Vilcabamba.⁴³ Ninguna de las Angelinas hablaba español, por lo que sus palabras fueron mediadas en el proceso. Palla Quilaco, la principal acusada, fue la última en ser entrevistada en este juicio y se negó a dar más detalles.

A falta de nuevos documentos, no se dispone de información sobre lo que sucedió con estas mujeres después de estos juicios. Sin embargo, la imagen de Angelina Palla Quilaco como instigadora permanece hasta el día de hoy en los relatos de otros frailes como Martín de Murúa y Antonio de la Calancha. Ambos añaden detalles ficticios, o por lo menos difíciles de comprobar, sobre el papel de Palla Quilaco en el asesinato

⁴² Nowack 2006: 74.

⁴³ Bauer *et al.* 2016: 201.

de Ortiz. Murúa asegura que esta mujer fue «movida por un espíritu maligno que entró en su corazón». Agrega que dos capitanes del Inca, movidos por «esta infernal india», fueron gritando como locos a la casa del fraile sin pensar ni razonar y solo siguiendo sus órdenes.⁴⁴ Calancha, a su vez, la compara con Herodías, la princesa de Judea quien demandó la cabeza de Juan Bautista servida en una bandeja. Incluso insistía en que Palla Quilaco había planeado el asesinato de Ortiz ya desde el banquete. Su texto crea un final apócrifo, donde afirma que esta coya «tuvo una muerte desastrosa cuando Vilcabamba fue saqueada», lo cual por supuesto es falso.⁴⁵

Puede que Palla Quilaco haya sido acusada injustamente; pero lo cierto es que la repentina muerte de Titu Cusi fue lo que desencadenó esta serie de hechos y acusaciones. Ante esto, surge una importante pregunta: ¿quién querría envenenar y asesinar al Inca en este momento clave? Como sugieren los eventos al interior de Vilcabamba, muchos habían cuestionado la legitimidad del gobierno de Titu Cusi. Pero de todos sus detractores, una persona en particular se había sentido continuamente traicionada por él y al mismo tiempo había sufrido la privación de sus derechos por parte de las autoridades españolas. Esa persona no era otra que Cusi Huaracay.

Cuando ella y Sayri Tupa salieron de Vilcabamba, lo hicieron pensando que desempeñarían un importante papel en la política hispano-indígena, pero poco después se dieron cuenta del juego diplomático de Titu Cusi. Solo le estaban dando tiempo para lograr sus objetivos. Cuando Titu Cusi ideó el plan de casar a su hijo con doña Beatriz, lo hizo sin consultarlo con Cusi Huaracay. Además, este matrimonio solo le convenía a él. Esto explica por qué ella impidió los intrincados planes políticos entre los funcionarios españoles y los incas de Vilcabamba. Igualmente, explica sus motivaciones por sacar a su hija del convento, llevarla a casa de los Maldonado y acceder al supuesto matrimonio de la menor.⁴⁶

⁴⁴ Murúa 1987: 261.

⁴⁵ Calancha 2016: 259, n. 392.

⁴⁶ Jeremy Mumford le ha dedicado un completo estudio al caso de doña Beatriz Clara Coya (2020).

Habiendo vivido en Cuzco durante casi una década al momento de estas nuevas negociaciones, Cusi Huarca era un personaje clave dentro y fuera de Vilcabamba. En el Cuzco, tenía buenas conexiones con algunos individuos importantes, hijos de reinas incas y conquistadores, así como aliados españoles que le enseñaron el funcionamiento del sistema legal español. Al interior de Vilcabamba, tenía informantes y siervos a quienes ella todavía alimentaba y vestía de acuerdo con su estatus de coya.⁴⁷ En 1567, mientras las autoridades españolas aún esperaban noticias de Titu Cusi, presentó una Información *ad perpetuam rei memoriam* (una investigación judicial para la memoria perpetua de este asunto) para denunciar el descuido español de sus derechos como mujer de la élite indígena y como la viuda de Sayri Tupa. En este documento, registrado en la oficina de Sancho de Orúe, uno de los notarios más renombrados de Cuzco, y respaldado por los testimonios de varios vecinos, comunicaba un importante mensaje a las autoridades españolas: o bien recibía la restitución económica prometida a ella y a su difunto marido, o bien Titu Cusi no saldría en paz.⁴⁸ Aunque esta advertencia fue significativa, la solución de los oficiales españoles fue ignorarla. Los representantes del rey no percibían la influencia de Cusi Huarca en las maniobras dentro y fuera de Vilcabamba y su importancia en el Cuzco, ni se daban cuenta de las consecuencias políticas que esto acarrearía.

Cusi Huarca se había enfrentado a las autoridades españolas varias veces y ahora lo haría al virrey Toledo. Su desafío al autoritarismo de este se encontró con una cruel venganza. En 1570, Toledo la despojó de unas tierras ancestrales para dárselas a un encomendero español.⁴⁹ En 1571, la obligó a casarse con un don nadie, alguien que, años antes, había sido acusado de mentir sobre su «servicio» a la corona española.⁵⁰ El mismo

⁴⁷ Villanueva 1967: 149-175.

⁴⁸ *Ib.*: 152.

⁴⁹ Guevara 1993.

⁵⁰ La política de los matrimonios concertados en la era colonial tuvo diferentes facetas como se examina en Guengerich 2015. Cuando se impuso la legalidad del matrimonio en el Perú, las parejas de las nobles incas supervivientes no fueron seleccionados al azar, sino con un propósito específico. En el caso de Cusi Huarca, y debido a los constantes roces con el virrey, la elección de su marido español fue una especie de castigo para

año, Toledo aprobó una representación genealógica que excluía a Cusi Huarca de la aristocracia incaica.⁵¹ Por si fuera poco, también arregló el matrimonio de su hija con el hombre que condujo al encadenado Túpac Amaru a su muerte en la plaza principal de Cuzco.⁵² Es posible que Toledo creía que al casar a estas dos mujeres con hombres que él mismo había elegido podría pasar la página y socavar su autonomía política y económica. Sin embargo, la omisión deliberada de la importancia de estas mujeres, particularmente la de Cusi Huarca, tendría un efecto negativo, pero poco reconocido en su gobierno, el cual se desarrolla en la siguiente sección.

LAS MINAS DE VILCABAMBA

Después de dismantelar el dominio inca de Vilcabamba, Toledo se embarcó en su siguiente misión: revivir las agotadas minas de Potosí descubiertas en 1545 y encontrar otras nuevas vetas de mineral. Estaba convencido de que los nativos estaban escondiendo numerosas minas y tesoros antiguos «por orden del diablo», pero también confiaba en que podría apoderarse de ellos para obtener las ganancias necesarias.⁵³ Poco después, las minas de Huancavelica se convirtieron en el sitio más importante de producción de mercurio para refinar plata en Potosí, e incluso produjeron lo suficiente para satisfacer las demandas de los mineros novohispanos hasta principios de los 1600.⁵⁴ Mientras Toledo fijaba sus ojos en otro distrito minero distante, Cuzco se convirtió en su laboratorio

ella. Fernández de Coronel, el hombre que Toledo eligió para ella había mentido en una probanza de méritos y, por ello, nunca podría obtener ningún beneficio real en sus futuras peticiones. El fiscal lo había acusado de «no servicio a la corona» («Méritos y servicios de Juan Fernández Coronel», AGI, Patronato, 148, N.2, R.2).

⁵¹ Julien 1999: 78.

⁵² El matrimonio de doña Beatriz Clara Coya con el capitán español Martín García de Loyola marca un momento emblemático de la historia colonial andina. Su análisis escapa de los objetivos de este artículo. Sin embargo, ha sido tratado por varios estudiosos, entre los que se puede citar a Timberlake 1999 y Mellado 2018.

⁵³ Covey 2020.

⁵⁴ Lang: 1968: 634.

para probar técnicas «secretas» de amalgamado minero propuestas tanto por españoles buscadores de fortuna como sus colaboradores indígenas.⁵⁵

Aunque Cuzco nunca fue considerado un centro minero, Vilcabamba tenía varios yacimientos de mercurio, oro y plata. Los incas de Vilcabamba debieron haber explotado estas minas, ya que varios de ellos dicen poseer objetos de oro y plata. Por ejemplo, una descripción de Titu Cusi dice que él se presentaba a sus negociaciones con los españoles ataviado de plumas de colores, rodela en mano, objetos de oro y plata, diademas y máscara.⁵⁶ Quispe Tito, por su parte, poseía barras, tejuelas, vajillas, jarros y patenas de oro y plata que su padre le había dejado, así como anillos de oro y cántaros de plata.⁵⁷ Y mientras Sayri Tupa poseía minas en otros territorios, Cusi Huarcaiy era dueña de por lo menos una docena de ellas, muchas de ellas de mercurio, dentro de Vilcabamba.⁵⁸ Es posible que los productos de estas minas le hayan ayudado a forjarse lazos con aliados importantes. Por ejemplo, el escribano cusqueño Luis de Quesada, a quien ella consideraba «su padre», parecía haber tenido acceso a sus minas de azogue a cambio de representarle legalmente.⁵⁹ Quesada había introducido en los Andes la técnica de usar mercurio líquido para extraer plata de minerales, por lo que obtuvo un título oficial en el Cuzco.⁶⁰

Aunque Quesada parece innovar el uso de este mineral líquido, es notorio que los indígenas de los Andes ya conocían las propiedades del azogue y le daban diversos usos. Según el cronista mestizo Inca Garcilaso de la Vega, la materia líquida del mercurio era percibida por

⁵⁵ Bakewell 1964: 63.

⁵⁶ Guillén 2005, II: 460-461

⁵⁷ Nowack y Julien 1999: 79-80.

⁵⁸ El reporte original del intercambio entre Cusi Huarcaiy y el virrey Conde del Villar, donde la coya da cuenta de sus minas de oro, plata y azogue se encuentra en el AGI bajo la signatura, Lima, 32, «Cartas y expedientes de virreyes del Perú». Levillier lo ha transcrito (1921, XI: 234-235); Bouysse-Cassagne 2005: 448.

⁵⁹ Quesada le había representado legalmente varias veces o había fungido como su testigo en varias oportunidades. También había sido el notario de sus hijas en diversos pleitos. Ver Guevara 1993: 375; Protocolo 13, Protocolos notariales S. XVI-XVII, ARC, Luis de Quesada, 1586; «El fiscal contra Arias y Cristóbal Maldonado», AGI, Justicia 657, folios 711r-712v.

⁶⁰ Burns 2010: 49.

los incas como dañina porque habían visto que «provocaba temblores y desmayos». ⁶¹ Su uso y, más que nada, el fácil acceso a este nocivo metal sugiere que Cusi Huarca, o un sirviente suyo bajo sus órdenes, lo habría empleado para deshacerse de Titu Cusi en venganza por interferir con sus derechos económicos y políticos.

A la caída de Vilcabamba y a raíz de sus continuos confrontamientos con el virrey Toledo, la coya debía velar por sí misma; y en esa coyuntura también habría decidido revelar la ubicación de un par de aquellas minas a don Martín Hurtado de Arbieta, gobernador de Vilcabamba. Años después, declaró que incluso había enviado a una sierva suya, precisamente a la que había cuidado de estas minas desde tiempos de sus antepasados, para que le mostrara el lugar al gobernador. ⁶² Una serie de documentos relacionados sugiere que o bien buscaba distanciar a Arbieta de Toledo o bien simplemente buscaba algún tipo de compensación personal. Sin duda, logró la primera meta. Conociendo ya la ubicación de estas minas, Hurtado de Arbieta había comenzado a explorar su potencial sin pagar el quinto real y sin informarle a Toledo sobre ellas. ⁶³ De hecho, Toledo salió del Perú sin saber nada sobre este hallazgo.

Las minas que Cusi Huarca le había revelado al gobernador de Vilcabamba se llamaban Huamani y Huaynahuarco y, según informes posteriores, produjeron significativas cantidades de azogue con las cuales se procesaron piñas de plata blanca de gran peso y calidad. ⁶⁴ Estas minas se encontraban a unas trece leguas de la ciudad de San Francisco de la Victoria y mostraban señales de haber sido explotadas por los nativos de la región. ⁶⁵ Desde finales de 1570, Arbieta las habría explotado para su propio beneficio a espaldas de sus superiores. Años después, las querellas

⁶¹ Garcilaso de la Vega 1609: 448–449.

⁶² Levillier 1921, XI: 234–235.

⁶³ Bauer *et al.* 2016: 27. Cartas y expedientes de virreyes del Perú, 1587-1592, AGI, Lima 32, folios 49r-50v.

⁶⁴ Levillier 1921, X: 239. Primeramente, se extrajeron tres quintales de azogue, de las cuales salió una piña de plata que pesaba veintitrés marcos y dos onzas. Luego, cinco quintales de azogue que produjeron dos piñas de plata que pesaban cincuenta y tres marcos y cuatro onzas.

⁶⁵ Cartas y expedientes de virreyes del Perú, 1587-1592, AGI, Lima, 32, folio 113r.

que surgieron contra este gobernador aseguraban que este tomó estas y otras minas para sí y para sus hijos y deudos, y sirviéndose de los nativos del lugar había hecho construir un puente con una única entrada, que cerraba con guardas «para que no pudiese salir ni entrar ningún indio de ella... y todos le servían con mucha vejación y molestia como si fueran esclavos».⁶⁶

Ejemplos como estos revelan que el problema local de la administración de las minas y la explotación de los mitayos era latente. A esto, se sumaban las grandes convulsiones globales que enfrentaban a los aliados de España e Inglaterra.⁶⁷ El siguiente virrey, don Fernando Torres y Portugal, Conde del Villar, llegó al Perú para enfrentar dichos asuntos. Del Villar se enfocó en la mantención de las minas de Potosí y Huancavelica y las condiciones laborales de los mitayos, pues los réditos de las minas tenían el objetivo de subvencionar la guerra entre España e Inglaterra. Otro frente de su gobierno fue la defensa del virreinato ante las incursiones extranjeras capitaneadas por el corsario Thomas Cavendish.⁶⁸ Como sugieren las fuentes de este período, Cusi Huarca y estaba consciente de las tensiones políticas y religiosas que se desarrollaban a nivel global, pues estos eventos tenían claros impactos locales.

Entre 1586 y 1587, dirigió varias cartas al Conde del Villar, ofreciéndole revelar la ubicación de otras minas de plata, oro y mercurio en apoyo a España y «para el castigo de esos luteranos que van contra la divina magestad».⁶⁹ Lo hizo con varias condiciones. Ella y su sierva liderarían la expedición que los llevarían a la ubicación exacta de estas minas. Su primo Jorge Fernández de Mesa iría con ellos para convertirse en el capataz de la mano de obra indígena minera. De Mesa era hijo de otra coya y, a diferencia de Hurtado de Arbieta, «trataría bien a los indígenas y los cuidaría». Así mismo, varios de sus otros parientes y sus aliados españoles también los acompañarían.⁷⁰ En esencia, Cusi Huarca y había elaborado un plan detallado para esta expedición, la posterior

⁶⁶ *Ib.*: folios. 49r-50v.

⁶⁷ Para un recuento de los eventos de esta era, véase Rahn 2017.

⁶⁸ Lane y Levine 2015: 40, 44, 47-52.

⁶⁹ Levillier 1921, XI: 234.

⁷⁰ *Ib.*: 234-235.

explotación de los minerales y la administración de la mano de obra indígena. Lógicamente, ella también esperaba algo a cambio.

La coya se encontraba en el lugar y el momento precisos, pues tenía acceso a fuentes de riqueza cuando la Corona más las necesitaba. Las noticias de la proximidad de los corsarios a los territorios peruanos debieron haberla impulsado a tomar conciencia de un mundo globalizado y en pugnas de poder. Las minas que había ocultado efectivamente de varios funcionarios españoles, particularmente de Toledo, e incluso de su odiado (y ahora fallecido) segundo marido, tenían el potencial para colocarla en una buena posición en este mundo conectado y ella estaba dispuesta a negociar su valor con el gobierno colonial.

Sin embargo, el Conde del Villar se mostraba dubitativo ante su ofrecimiento. Sus respuestas a las cartas de la coya fueron demasiado lentas, y cuando por fin decidió aceptar esta expedición, expresó que prefería negociar estos asuntos con Fernández de Mesa, y no con ella. Cusi Huarcay se opuso, argumentando que descubrir estas minas era una tarea que solo ella podía hacer, a pesar de ser «mujer y viuda y sola».⁷¹ El énfasis en su viudez y a la vez en su capacidad de decisión propia enfatizaba que solo ella tenía el control absoluto de sus minas. Sin embargo, el Conde del Villar estaba más interesado en montar una investigación sobre el fraude de Hurtado de Arbieta que aceptar que una coya liderara el camino hacia nuevas fuentes de riqueza.⁷²

Mientras las investigaciones en contra de Arbieta tomaban su curso, las noticias sobre las minas de Vilcabamba llegaron a oídos de Felipe II por medio de fray Luis de Quesada, hijo del escribano de número del Cuzco y amigo cercano de Cusi Huarcay. Fray Luis, nacido ya en el Perú y ordenado en el Cuzco, había llevado muestras de los minerales a la corte entre 1584 y 1587. Su principal meta era lograr el obispado del Cuzco mediante su servicio en la conversión de los indígenas de Vilcabamba.⁷³

⁷¹ *Ib.*: 233.

⁷² Bauer *et al.* 2016: 49.

⁷³ Aunque logró el nombramiento, no llegó a ocupar el puesto. Recibe una cédula real en reconocimiento a sus méritos («Real Cédula a Don García de Mendoza», AGI, Indiferente, 582, L.2, Folios 129r-130v).

Aunque Felipe II se mostró interesado en el producto de estas minas, el mandato de explorarlas llegó ya no al Conde del Villar, quien ya había terminado su mandato, sino a su sucesor García Hurtado de Mendoza.

Este nuevo virrey se encargó de la exploración del territorio de Vilcabamba, pero sin la dirección de la coya. Es más, las posteriores exploraciones a estos territorios tampoco hacen referencia ni a Fernández de Mesa ni a Quesada. Y, a juzgar por los mapas coloniales tardíos de la región, las minas listadas por Cusi Huarca y no fueron halladas.⁷⁴ Esto sugiere un aspecto importante en relación con la minería y a las creencias andinas. Como fue expuesto anteriormente, el culto a las *mamas* garantizaba una buena cosecha minera y las coyas, como personificación de las minas, podían vetar la entrada a los cerros si los que buscaban los minerales no los aplacaban con sus ofrendas.⁷⁵ Puede que Hurtado de Mendoza haya reclutado indígenas y españoles versados en la minería para esta búsqueda, pero era obvio que, si Cusi Huarca y no los lideraba, su acceso a estas las minas ya estaba vetado.

Para 1590, Cusi Huarca y estaba muerta y la ubicación de sus minas quedó como una lista que solo ella habría podido decodificar.⁷⁶ Un intento de descifrar de forma lingüística y cultural la información que ella dejó en el registro sugiere que solo alguien completamente familiarizado con la geografía y sacralidad del lugar, con fluidez en los diversos idiomas nativos de la región (es decir, quechua, aimara, puquina y otros idiomas de la selva) y con conocimiento de las tradiciones y creencias de la región sería capaz de entender las referencias topográficas y semánticas de estas palabras para encontrarlas a pesar de las faltas de ortografía del notario. Como mujer noble inca, Cusi Huarca y estaba bien calificada

⁷⁴ Ver los mapas del Partido de la Intendencia del Cuzco en el Archivo General de Indias bajo las firmas MP-PERU_CHILE,97BIS (<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/22675?nm>) y MP-PERU_CHILE,97 (<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/22674?nm>).

⁷⁵ Bouysson-Cassagne 2005: 450.

⁷⁶ Para este momento, no se ha logrado encontrar el acta de defunción de la coya Cusi Huarca y. Las últimas referencias documentales sobre ella son precisamente estos intercambios con el virrey Conde del Villar, los cuales terminan en 1586.

para esta tarea, ya que creció en las montañas de Vilcabamba y probablemente hablaba varios de estos idiomas o tenía criados que lo hacían.

Hay que considerar, por ejemplo, el nombre de la montaña llamada Huaynahuarco (de los términos quechua compuestos por *huayna* y *huarco*, y que juntos pueden traducirse como ‘[algo] nuevo o de renovado valor’), que estaba ubicada cerca de otra llamada Huamani (literalmente traducida como ‘donde se posa el ave *huaman* [halcón]’), que también se refería a la demarcación de un *suyu* (distrito administrativo inca). Algunas de las otras minas tienen nombres cuyos significados son difíciles de interpretar con precisión, pero debido al contexto, varios de estos términos parecen designar la calidad de los metales. Se puede tomar, por ejemplo, la mina de mercurio llamada Zampalla, que en quechua significa ‘de peso ligero’; o la montaña Sayhuani, palabra aymara para designar ‘un montón de rocas’.⁷⁷ Estas son algunas de las referencias que solo Cusi Huarca junto con aquellos que cuidaban y mantenían estas vetas habrían utilizado para localizarlas si los funcionarios españoles les hubieran dejado liderar el camino. Al revelar parcialmente la ubicación de estas minas al Conde del Villar, Cusi Huarca ciertamente esperaba algo a cambio, pero cuando este decidió ignorarla, también evitó la apropiación de sus propiedades ancestrales. En otras palabras, la coya no ganó ni perdió. Quienes perdieron más fueron quienes no creyeron en ella ni en su protagonismo en la historia colonial incaica.

CONCLUSIÓN

Aunque dispersa y fragmentada, la información disponible sobre las mujeres de Vilcabamba no solo permite una historia más inclusiva sobre este lugar, sino que también nos ayuda a establecer y expandir nuevas conexiones. Conexiones como la relación entre la minería y las mujeres, las alianzas poligámicas y sus conflictos, así como las divisiones internas dentro de este orden incaico que teorizan sobre la inesperada muerte de Titu Cusi. Ninguna de estas conexiones podría hacerse sin el análisis de un personaje clave como la coya Cusi Huarca y su entorno.

⁷⁷ Levillier 1921, XI: 234–235.

La documentación sobre esta mujer, a diferencia de las otras, es accesible y constante, ya que no solo vivió en el Cuzco, sino que también mantuvo activamente sus nexos con Vilcabamba. Su presencia en el Cuzco le permitió relacionarse con importantes personajes como notarios, clérigos, círculos de conquistadores y numerosos descendientes de las élites nativas. Igualmente, sus vínculos con Vilcabamba nos presentan una ventana a lo que sucedía dentro de este último reinado incaico. Mediante este ensayo, se ha demostrado que esta y otras mujeres fueron agentes políticos importantes en la historia de Vilcabamba, así como en las historias desconocidas del comercio y explotación mineras a escala local y global.

Apéndice
Mujeres de Vilcabamba
Esquema de parentescos y otras relaciones⁷⁸

Nombre	Relación con Manco Inca	Relación con Sayri Tupa	Relación con Titu Cusi	Relación con Tupa Amaru	Relación con (Felipe) Quispe Tito	Relación con Martín García de Loyola
Mujeres anónimas	Mujeres raptadas por Manco Inca					
Warmiauka	Mujeres del ejército de Manco Inca					
Bauba	Negra o india que avisó que dos mestizos querían matar a Manco Inca					
Mujer anónima	Una hermana del inca, pareja de Diego Rodríguez de Figueroa					
Chili	Una <i>china</i> que servía a Manco Inca ⁷⁹					
Yspi	Madre de Topa Inga Yupanqui, bisabuela de Manco Inca					
Catalina Taypichisque	Mujer de Manco Inca, difunta. Madre de Cusi Huaracay					
Cusi Huaracay [bautizada doña María Manrique Coya]	Hija de Manco Inca	«Queda preñada» de su (medio) hermano, Sayri Tupa	(Media) hermana de Titu Cusi.	(Media) hermana de Tupa Amaru	Tía de Quispe Tito	Suegra de Loyola
Beatriz Clara Coya		Hija de Sayri Tupa	Sobrina de Titu Cusi	Sobrina de Tupa Amaru	Prima de Quispe Tito	Esposa de Martín García de Loyola

⁷⁸ Muchos de los nombres recopilados en este esquema se basan en el trabajo de Nowack y Julien 1999.

⁷⁹ El término «china» lleva connotaciones sexuales.

Nombre	Relación con Manco Inca	Relación con Sayri Tupa	Relación con Titu Cusi	Relación con Tupa Amaru	Relación con (Felipe) Quispe Tito	Relación con Martín García de Loyola
Doña Inés		Hermana de Sayri Tupa				
Anónimas			Hermanas de Titu Cusi capturadas junto con él por Orgoñez y Oñate en 1537			
Anónima			Una prima de Titu Cusi casada con Francisco de Chávez			
Chimpu Oclo Coya			Mujer de Titu Cusi y supuesta madre de Quispe Tito.			
Chimpu Ace			Hija de Titu Cusi			
Angelina Llaca Chuqui			Mujer de Titu Cusi			
Panguia [bautizada María]			Mujer de Titu Cusi, madre de don Diego Guaman Toclo			
Yuyo [o Aya]			Mujer de Titu Cusi, madre de don Juan Atauchi			
Yuyo [bautizada Elvira]			Mujer de Titu Cusi, madre de Diego Guaman Topa			
Palla Quilaco [bautizada Angelina]			Mujer de Titu Cusi y madre de (Francisco) Guaro Condor		Quispe Tito la llama su madre en su testamento	
Llacta Chimbo			Mujer de Titu Cusi y madre de Catalina Quispe Chimbo			

Nombre	Relación con Manco Inca	Relación con Sayri Tupa	Relación con Titu Cusi	Relación con Tupa Amaru	Relación con (Felipe) Quispe Tito	Relación con Martín García de Loyola
Catalina Quispe Chimbo			Hija de Titu Cusi y de Llacta Chimbo			
Doña María			Hija de Titu Cusi			
Llisa [o Llosa]			Una anciana que cría a doña María, hija de Titu Cusi			
Quispe			Cría a una hija de Titu Cusi llamada doña Magdalena			
Doña Magdalena			Hija de Titu Cusi			
Chuqui/ Chusqui [bautizada María]			Mujer de Titu Cusi, madre de Doña Ana Chimbose			
Doña Ana Chimbose			Hija de Titu Cusi, y de Chuqui			
Quispe Sisa Tunta			Hija de Titu Cusi			
Cari Condo			Mujer de Titu Cusi, madre de Doña Juana			
Doña Juana			Hija de Titu Cusi y de Cari Condo			
Mama Oclo			Hermana de Titu Cusi	Hermana de Tupa Amaru		
Coya Sisa Tocto Oclo				Madre de Tupa Amaru		
Catalina Pilcoaco				Supuesta madre de Magdalena Mama Huaco		
Magdalena Mama Huaco				Hija de Tupa Amaru y doña Catalina Pilco, nieta de Anquill Thupa, del linaje de Yahuar Waqaq		

Nombre	Relación con Manco Inca	Relación con Sayri Tupa	Relación con Titu Cusi	Relación con Tupa Amaru	Relación con (Felipe) Quispe Tito	Relación con Martín García de Loyola
Juana Pilcohuaco				Hija de Tupa Amaru		
Isabel				Hija de Tupa Amaru. Es criada por Paltacha		
Paltacha				India que cría a doña Isabel, hija de Tupa Amaru		
Coya Guasua/ Guasgua Chumpi				Mujer de Tupa Amaru. Está a días de dar a luz (a don Martín) al ser capturada		
Magdalena Coca Chimbo				Mujer que cría a don Martín, hijo de Tupa Amaru		
María Mama Uira					Hermana de Felipe Quispe Tito que vive en el Cusco	
Francisca Usco (¿Usuco/ Uasco?)					Mujer de Quispe Tito, capturada estando en cinta	
Doña Beatriz Chimbo Sisa/ Aça					Hija de Quispe Tito y Francisca Usco	
Mujeres principales de Vilcabamba, anónimas						Capturadas por Loyola junto con un botín de un millón de pesos de oro

DOCUMENTOS DE ARCHIVO**Archivo General de Indias (AGI)**

El fiscal contra Arias y Cristóbal Maldonado, hermanos, vecinos del Cuzco, sobre el casamiento clandestino de doña Beatriz de Mendoza, menor de edad, hija del Inca Titu Cusi Yupanqui, Justicia 657.

Juicio de residencia a Gabriel de Loarte, 3 partes: Justicia, 463; Justicia, 464; Justicia, 465.

Probanza de Magdalena Mama Huaco Ynga. Lima, 472, N.8/1620-1622. Folios 193-256,

Méritos y servicios de Juan Fernández Coronel. Patronato, 148, N.2, R.2.

Cartas y expedientes de virreyes del Perú, 1587-1592. Lima, 32.

Real Cédula a Don García de Mendoza, virrey del Perú, sobre la defensa y guarda de aquella costa, sobre el préstamo que solicita S. M., sobre evitar gastos inútiles sobre el beneficio y población de las minas de Vilcabamba sobre el descubrimiento y beneficio de ciertas minas de las que trajo muestras fray Luis de Quesada. Indiferente, 582, L.2, Folios 129r-130v.

Vilcabamba Partido de la Intendencia del Cuzco. MP-PERU_CHILE,97BIS.

Vilcabamba Partido de la Intendencia del Cuzco. MP-PERU_CHILE,97.

Archivo Regional del Cusco (ARC)

Protocolo 13, 1586, Protocolos notariales Siglos XVI-XVII, Luis de Quesada.

Ynformación dada a pedimento de la Ylustre Señora Doña María Manrique Coya Cusiguarca y vecina desta Ymperial y Gran Ciudad del Cusco, Cabeza destos Reynos y Provincias del Perú. Papeles de la Casa Betancur. Documento No. 9.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Rolena, 2020. «Del bautizo del Inca al mapamundi de Guaman Poma».

En Ramón Mujica (ed.), *Arte imperial inca. Sus orígenes y transformaciones desde la conquista hasta la independencia*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 39-69.

Aparicio, Teófilo (ed.). 1989. *Fray Diego Ortiz, misionero y mártir del Perú: Un proceso original del siglo XVI*. Valladolid: Estudio Agustiniiano.

Artzi, Bat-Ami, Amnon Nir y Javier Fonseca. 2019. «Los fragmentos de Vilcabamba, Perú: un testimonio iconográfico excepcional de la visión andina sobre el enfrentamiento entre indígenas y españoles». *Latin American Antiquity* 30 (1): 158-176.

Bakewell, Peter. 1964. «Technological change in Potosí: The silver boom of the 1570s». *Anuario de Historia de América Latina* 14: 57-77.

- Bauer, Brian, Javier Fonseca y Miriam Aráoz Silva. 2015. *Vilcabamba and the Archaeology of Inca Resistance*. Oakland: University of California Press.
- Bauer, Brian; Madeleine Halac-Higashimori y Gabriel Cantarutti. 2016. *Voices from Vilcabamba: Accounts Chronicling the Fall of the Inca Empire*. Louisville: University Press of Colorado.
- Bauer, Ralph (ed.). 2005. *An Inca Account of the Conquest of Peru. Titu Cusi Yupanqui*. Louisville: University Press of Colorado.
- Bertonio, Ludovico. 1612. *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli: Francisco del Canto.
- Betanzos, Juan de. 1880. *Suma y narración de los incas*, ed. de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Manuel Hernández.
- Burns, Kathryn. 2010. *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru*. Durham: Duke University Press.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. 2005. «Las minas del centro sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 34 (3): 443-462.
- Cabello Valboa, Miguel. 2011. *Miscelánea antártica*, ed. de Isaías Lerner. Lima: Fundación José Manuel Lara.
- Calancha, Antonio de la. 2016. *The Collapse of Time: The Martyrdom of Diego Ortiz (1571)*, ed. de Andrew Redden. Varsovia: De Gruyter Open.
- Cerrón Palomino, Rodolfo. 2008. *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Covey, Alan. 2020. *Inca Apocalypse: The Spanish Conquest and the Transformation of the Andean World*. Nueva York: Oxford University Press.
- Covey, Alan y Donato Amado (eds.). 2008. *Imperial Transformations in Sixteenth Century Yucay, Peru*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Curatola Petrocchi, Marco. 2008. «La función de los oráculos en el Imperio Inca». En Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 15-70.
- Dean, Carolyn. 1993. «Ethnic conflict and Corpus Christi in colonial Cuzco». *Colonial Latin American Review* 2 (1-2): 93-120.
- Decoster, Jean-Jacques y Mariusz Ziólkowski (eds.). 2016. *Vilcabamba entre arqueología y mito*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas y Universidad de Varsovia y Centro Tinku.
- Garcilaso de la Vega. 1609. *Primera parte de los Comentarios reales de los Incas*. Lisboa: En la oficina de Pedro Crasbeeck.
- González de Holguín, Diego. 1608. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto.
- Guengerich, Sara V. 2015. «Capac women and the politics of marriage in early colonial Peru». *Colonial Latin American Review* 24 (2): 147-167.

- Guengerich, Sara V. 2017. «Inca women under Spanish rule: Probanzas and informaciones of the colonial Andean elite». En Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli (eds.), *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*. Nueva York: Routledge, 106-129.
- Guengerich, Sara V. 2021. «Mining the colonial archive: The global microhistory of a Peruvian Coya». *Modern Philology* 119 (1): 61-76.
- Guevara Gil, Jorge. 1993. *Propiedad agraria y derecho colonial: los documentos de la hacienda Santotis, Cuzco (1543-1822)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Guillén, Edmundo. 2005. *Ensayos de historia andina*. Tomos I y II. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Alas Peruanas.
- Hernández Astete, Francisco. 2002. *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Julien, Catherine. 1999. «History and art in translation: The Paños and other objects collected by Francisco de Toledo». *Colonial Latin American Review* 8 (1): 61-89.
- Lane, Kris and Levine, Robert. 2015. *Pillaging the Empire: Piracy in the Americas, 1500-1750*. Nueva York: Routledge.
- Lang, Mervyn F. 1968. «New Spain's mining depression and the supply of quicksilver from Peru, 1600-1700». *The Hispanic American Historical Review* 48: 632-641.
- Levillier, Roberto (ed.). 1921. *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles siglo XVI*. Tomos X y XI. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra S. A.
- Lohmann, Guillermo. 1965. «El testamento inédito del Inca Sayri Tupac». *Historia y Cultura* 1: 13-18.
- Mellado, Marina. 2018. «Referencias al matrimonio morganático en algunas de las versiones pictóricas de Matrimonio de don Martín de Loyola con Ñusta Beatriz Clara Coya». *Anales de Historia del Arte* 28: 339-360.
- Mumford, Jeremy. 2020. «A child marriage in early colonial Cuzco». *Journal of Family History* 20 (10): 1-28.
- Murúa, Martín de. 1987. *Historia general del Perú*, ed. de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Historia 16.
- Nowack, Kerstin. 2004. «Las provisiones de Titu Cusi Yupangui». *Revista Andina* 38: 139-179
- Nowack, Kerstin. 2006. «Las mercedes que pedía para su salida: The Vilcabamba Inca and the Spanish state, 1539-1572». En David Cahill y Blanca Tovías (eds.), *New World, First Nations: Native Peoples of Mesoamerica and the Andes under Colonial Rule*. Brighton y Portland: Sussex Academic Press, 57-91.
- Nowack, Kerstin y Catherine Julien. 1999. «La campaña de Toledo contra los señores naturales andinos: el destierro de los incas de Vilcabamba y Cuzco». *Historia y Cultura* 23: 15-81.
- Pérez-Miguel, Liliana. 2011. «Viudas pobres como lo soy yo: mujer y marginalidad en el Perú del siglo XVI». En Claudia Rosas (ed.), *«Nosotros también somos*

- peruanos*». *La marginación en el Perú, siglos XVI a XXI*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 65-94.
- Rahn Phillips, Carla. 2017. *The Struggle for the South Atlantic: The Armada of the Strait, 1581-84*. Nueva York: Taylor & Francis.
- Regalado de Hurtado, Liliana (ed.) 1992. *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro (1570)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rovira, Salvador. 2017. «La metalurgia inca: estudio a partir de las colecciones del Museo de América de Madrid». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 46 (1): 99.
- Timberlake, Mary. 1999. «The painted colonial image: Jesuit and Andean fabrication of history in Matrimonio de García de Loyola con Ñusta Beatriz». *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 29 (3): 563-598.
- Urbano, Henrique. 1997. «Sexo, pintura de los incas y Taqui Onqoy. Escenas de la vida cotidiana en el Cusco del siglo XVI». *Revista Andina* 29 (año 15, 1): 207-246.
- Villanueva Urteaga, Horacio. 1967. «Información *ad perpetuam* dada en 13 de enero de 1567 ante la real justicia de la ciudad del Cuzco. Reino del Perú a pedimento de la muy ilustre señora doña María Manrique Coya, vecina de dicha ciudad». *Revista del Archivo Histórico* 13: 149-175.
- Villanueva Urteaga, Horacio. 1970. «Documentos sobre Yucay en el siglo XVI». *Revista del Archivo Histórico*. Número 13: 1-148.

Fecha de recepción: 10/02/2023
Fecha de aprobación: 11/04/2023

Mujeres en espacios étnicos Relaciones prácticas, roles y estrategias (cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa, 1759-1803)*

**Women in ethnic spaces: *Practical relationships, roles and strategies*
(cacicazgos of Tarata, Tacna and Codpa, 1759-1803)**

XOCHITL INOSTROZA PONCE

Universidad de Santiago de Chile

xochitl.inostroza@usach.cl

<https://orcid.org/0000-0002-8704-2080>

RESUMEN

A partir de la conceptualización de espacios étnicos, se busca caracterizar la vida cotidiana de mujeres que habitaron los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa. La historia de dos mujeres mestizas, pertenecientes a familias de caciques, y de las mujeres esclavizadas que poseían cada una es abordada a partir de los testamentos de las primeras. Su situación es comparada con la de dos mujeres originarias habitantes del pueblo de Belén y de dos esclavas del cura que habitaron la misma doctrina, cuyas vidas fueron reconstruidas a partir de libros parroquiales. Se evidencian disímiles aspectos en sus relaciones prácticas que permiten diferenciar espacios étnicos.

Palabras clave: redes sociales, familia, registros parroquiales, testamentos, interseccionalidad.

* Este artículo es resultado del proyecto Fondecyt Regular N° 1220296 cuyo investigador responsable es el Dr. Jorge Hidalgo Lehuedé y del Proyecto ANID ANILLO ATE N° 220054.

Agradezco, por sus valiosos comentarios y sugerencias, a Jorge Hidalgo, Nelson Castro, Marina Zuloaga, Teresa Vergara, Isabel Povea, Felipe Castro y a los demás participantes en el Seminario de Relaciones Interétnicas (UMSM) y en el Seminario Sociedad Indiana (UNAM), en los que presenté versiones preliminares del presente artículo.

HISTORICA XLVII.1 (2023): 203-238 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202301.004>

ABSTRACT

Drawing on the conceptualization of ethnic spaces, this article aims to characterize the daily life of women who inhabited the chiefdoms of Tarata, Tacna, and Codpa. The history of two mestizo women belonging to local chieftain families and that of the enslaved women owned by each of these women, is explored based on the wills of the former. Their situation is compared with that of two native women inhabitants of Belen town and two slaves of a priest who lived in the same doctrine, whose lives were reconstructed on the basis of parish books. Highlighting dissimilar aspects of their practical relationships allows for the differentiation of ethnic spaces.

Keywords: *social networks, family, parish records, wills, intersectionality.*

INTRODUCCIÓN

Hace un poco más de una década, los nuevos estudios fronterizos enfatizaron las particularidades que las fronteras tendrían al interior del sistema colonial, identificando una variante del mestizaje que se opondría al de los espacios coloniales controlados por las instituciones estatales.¹ Desde la perspectiva de la historia cultural, se puede proponer que en este modelo dicotómico entre el espacio controlado y el fronterizo,² existe una amplia gama de posibilidades. Mis investigaciones se han enfocado en un espacio integrado y controlado por el Estado colonial pero alejado de los centros urbanos y mineros, caracterizados por una situación geopolítica que les otorgaría una dinámica particular.³ En el caso de la provincia de Arica (a la que pertenecen los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa), liberada además de la mita minera de Potosí, estas zonas ubicadas al interior del espacio controlado resultan, a su vez, de la oposición con el

¹ Farbermann y Ratto 2009.

² La historiografía posterior ha ampliado y complejizado el concepto de frontera. En lo personal, recomiendo la propuesta de Benedetti (2014). He preferido usar el concepto «espacio» y no el de «territorio», pues la caracterización de este escenario es más bien relacional, prestando atención «a las formas en que los grupos sociales se identifican y manifiestan sus solidaridades y contradicciones a través del espacio» (2014: 15).

³ Otros espacios de características similares en Klein 1986.

mundo urbano; y, por lo tanto, tienen el carácter de zonas rurales. Ahora bien, aunque tal distinción es relativa,⁴ propongo que la oposición de algunos espacios está relacionada con el grado de pluriétnicidad de las sociedades que los habitan,⁵ lo cual repercute en su cohesión social.⁶ En este sentido, desde el punto de vista de las poblaciones indígenas, en el ámbito colonial latinoamericano el modelo se amplía al menos a cuatro tipos de espacios étnicos: autónomos (el territorio mapuche por ejemplo), semiautónomos o fronterizos (misiones), urbanos (barrios indígenas de las ciudades y centros mineros) y rurales controlados (pueblos de indios, asentamientos cercanos a las haciendas de los valles).⁷

Ya que me referiré a mujeres de diverso origen étnico, se hace necesario abordar el problema de las categorías, aunque debo enfatizar que me interesa reflexionar sobre los espacios étnicos y no sobre los mestizajes. Se ha propuesto que en la temporalidad colonial el término *calidad* es más apropiado para referirse a la diversidad de procedencias de tipo étnico. En los materiales consultados hasta hoy en el área del presente estudio, no se encuentra este concepto, aunque tampoco, obviamente, el de *etnicidad*. Es así como esto remite a una tradicional discusión historiográfica sobre la época colonial relativa a conceptos relacionados con el mestizaje, tales como son *casta*, *calidad* y *raza*. En mi opinión, el debate sobre este asunto ha sido resuelto en gran medida por el historiador Jesús Cosamalón. Según este autor, las categorías español, indio, negro, mestizo, etc., hacían referencia a los orígenes de los individuos, a la cultura que portaban y cierta clase de consumo más que a un color de piel específico. Esta definición le otorgaba a las personas determinado estatus legal, implicando deberes y derechos particulares.⁸ El concepto *raza*, por otra parte, haría referencia, según dicho autor, al linaje de los

⁴ Vergara, Inostroza y Zuloaga 2022.

⁵ Este concepto ha sido utilizado previamente por Carmagnani (2003) y por Carbajal (2009). Ver además Inostroza 2014, 2017.

⁶ Robichaux 2001.

⁷ Esta distinción entre espacios se presenta como modelo explicativo. El espacio étnico y el pluriétnico representan así dos polos, donde existe una amplia gama de territorios singulares. Sobre la utilidad de modelos en historia cultural, véase Burke 2007.

⁸ Cosamalón 2017: 18.

individuos, en una interpretación que se acerca mucho a las propuestas de Stolcke y Zúñiga.⁹ Indica además que otros investigadores prefieren referirse a *calidad*, término más común en la historiografía mexicana, citando al reconocido demógrafo Robert McCaa.¹⁰ Por otra parte, el concepto *casta* en el siglo XVIII se referiría a los orígenes de los padres aplicándose a principios que comienzan a adquirir contenido racial, aunque el concepto *raza*, según su significado actual, asomó recién en el siglo XIX. El análisis de estas denominaciones lo llevan a concluir, citando a Javier Sanjinés,¹¹ que la identidad social es una construcción social, producto de las relaciones de sobrevivencia y convivencia.¹² Debo enfatizar que, por lo tanto, también se definen a partir del parentesco. Ahora bien, existe una buena cantidad de autores que han logrado superar el esencialismo de las categorías raciales, de las calidades o las castas.¹³

Desde esta perspectiva es que utilizo la variable *categoría étnica* como herramienta metodológica (y no como vocablo de época) para analizar a las identidades grupales en los que se dividía la sociedad colonial. Según el antropólogo Frederik Barth, las distinciones étnicas son el fundamento sobre el cual se construyen los sistemas sociales que las contienen, donde una adscripción categorial es étnica cuando proviene de una identidad básica, determinada por el origen y formación, utilizada para categorizarse a sí mismos y a los otros.¹⁴ Y bien, el concepto mismo de categoría contribuye, a mi juicio, a definir las identidades, pues, según Bourdieu,

⁹ Stolcke 2008; Zúñiga 1999.

¹⁰ McCaa 1993.

¹¹ Sanjinés 2007.

¹² Cosamalón 2017: 19-22.

¹³ La historiografía de las últimas décadas ha destacado el dinamismo y flexibilidad de las categorías y los conceptos. Véase por ejemplo Poloni-Simard 2015; Albiez-Wieck, Cruz y Fuentes 2020. Albiez-Wieck y Gil Montero (2020) han relevado la dimensión fiscal de las categorías retomando una propuesta clásica de los estudios andinos de identificarlas como categorías tributarias. Golte 1980; Hidalgo 1987a. En el área y temporalidad de este estudio, se analizan ambos aspectos en Inostroza 2019a: 103-112.

¹⁴ Barth 1976: 9-49. También hay una amplia gama de interpretaciones en relación al concepto «etnicidad», que van de la visión minimalista a la maximalista (Restrepo 2004). Para este estudio, adscribo a la propuesta de Barth que me permite explicar bastante lo que observo en este contexto y en este espacio en particular.

«*kategoreisthai* significa, originalmente, acusar públicamente, imputar algo a alguien a la vista de todos»; así, las categorías «encierran el poder mágico de instituir las fronteras y constituir los grupos mediante declaraciones performativas». ¹⁵ En este sentido es que se puede considerar a la sociedad colonial como una sociedad pluriétnica compuesta por grupos étnicos, en el sentido cultural-relacional y no racial. ¹⁶

A partir del análisis de estos dos aspectos, el de los espacios y el de las etnicidades, defino el campo de estudio como espacios étnicos, ya que, en sus relaciones, tanto sociales como de poder, predominan actores provenientes de las comunidades indígenas, ¹⁷ más allá de su origen racial. En este escenario, adopto el término *relaciones prácticas* de Bourdieu, para dar cuenta de la multiplicidad de relaciones sociales que integran parentesco, compadrazgo, lazos económicos y jurídicos:

Para escapar del relativismo sin caer en el realismo, se puede, por tanto, establecer que las constantes del campo de los *partenaires* utilizables de hecho porque espacialmente próximos, y a la vez útiles porque socialmente influyentes, hacen que cada grupo de agentes tienda a conservar, mediante un continuo trabajo de mantenimiento, una red privilegiada de relaciones prácticas que comprende no sólo el conjunto de relaciones genealógicas en funcionamiento, llamadas aquí parentesco práctico, sino también el conjunto de relaciones no genealógicas que se pueden movilizar para las necesidades ordinarias de la existencia, llamadas aquí relaciones prácticas. ¹⁸

Siguiendo diversas investigaciones que han relevado el rol de las mujeres indígenas en la historia andina, ¹⁹ y a partir de un primer acercamiento

¹⁵ Bourdieu 1991: 280.

¹⁶ En un análisis contemporáneo de la etnicidad como concepto, Eduardo Restrepo destaca la conceptualización inspirada en Foucault que evidencia «la multiplicidad y dispersión de las etnicidades históricamente existentes en regímenes de veridicción y jurisdicción (*sic*) específicos, en los cuales emergen sujetos y subjetividades particulares» (Restrepo 2004: 102).

¹⁷ Utilizo aquí este término en plural también como categoría analítica y en similitud al de grupos étnicos, teniendo en cuenta las salvedades que indica Zagalsky 2009.

¹⁸ Bourdieu 1991: 277.

¹⁹ La bibliografía sobre mujeres indígenas en la época colonial es amplia, donde destacan estudios centrados en mujeres de las élites coloniales y mujeres que participan de la economía colonial. Larson 1983; Burkett 1985; Glave 1987; Salomon 1988; Silverblatt

a la vida cotidiana de una parroquia aymara,²⁰ surge la inquietud de observar cómo se desarrollaba el acontecer de mujeres de diversa procedencia étnica en estos espacios rurales, predominantemente indígenas,²¹ a partir de sus relaciones prácticas. En este contexto, analizo la vida de ocho mujeres que se desarrolla en espacios étnicos, como son los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa (Figura 1), pertenecientes al corregimiento y provincia de San Marcos de Arica.

El análisis de la vida cotidiana de estas mujeres, en tanto agentes históricas, se inicia con dos mujeres pertenecientes a la élite cacical, quienes dejaron sus memorias en testamentos. Contrastaré sus trayectorias con las de dos mujeres, habitantes de la doctrina de Belén, cacicazgo de Codpa, originarias de un pueblo de indios, cuya historia ha sido develada a partir del análisis de redes sociales y donde también emerge la visibilidad de dos mujeres afrodescendientes, cuyas huellas en la historia solo están plasmadas en unas pocas inscripciones parroquiales, pero que dan cuenta de la particularidad de sus casos, debido a su habitar en pueblos de indios. A su vez, su historia se opondrá a la de dos mujeres esclavizadas por las mujeres de los cacicazgos de Tarata y Codpa. Este ejercicio comparativo me llevará a proponer algunas diferencias en la vida cotidiana de mujeres que habitaban espacios étnicos en el sur del virreinato del Perú.

La historia de estas mujeres se entreteje en el espacio sur andino debido a la conexión de los tres cacicazgos: Tarata, Tacna y Codpa, unidos, como se observará a continuación, por relaciones de parentesco (Figura 2). Según el censo de 1792, componían la localidad de Tacna 6998 personas,

1990; Truhan 1991; Borchart 1992; Poloni-Simard 1992; Guardia 1995; Barragán 1997, 2019; Vergara 1997, 2000; Medinaceli y Mendieta 1997; Cruz 1997, 2005; Graubart 1997, 2007; Tandeter 1997; López Beltrán 1998, 2001, 2016; Numhauser 1998; Dueñas 2000; Presta 2002, 2005; Gauderman 2003; Farberman 2004; Diez 2004; O' Phelan y Zegarra 2006; Hidalgo y Castro 2011; Noack 2011; Bustamante-Tupayachi 2014; Quispe 2014, 2017; Díaz y Quispe-Agnoli 2016; Morrone 2018; Jaffary y Magan 2018; Ochoa y Vicuña 2021, entre otros.

²⁰ Inostroza 2019a.

²¹ No es objetivo de este estudio analizar los discursos sobre el género ni conceptualizar el sexo y el género en términos históricos. Más bien, intento desarrollar una «historia de ellas» con una perspectiva interseccional que requiere de futuros análisis en distintos ámbitos del acontecer social y cultural (Scott 2008).

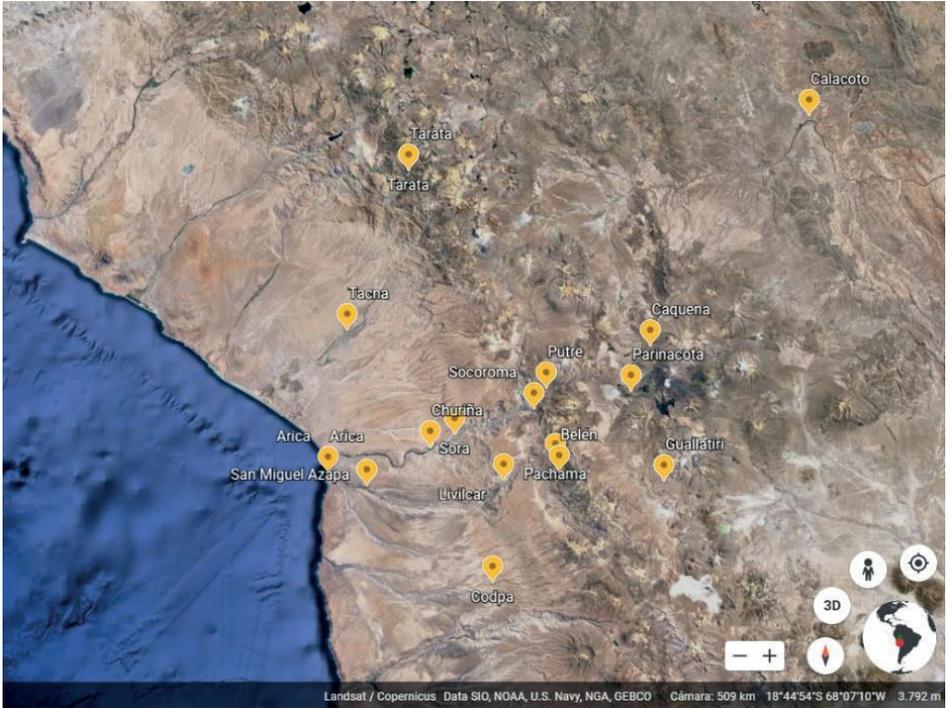


Figura 1. Localidades mencionadas: cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa. Fuente: Elaboración propia (Google Earth).

donde 62% eran indios (4365), 15% mestizos (1056), 13% españoles (886), 6% esclavos, 4% de castas; la localidad de Codpa por otra parte, estaba integrada por 96% de indios (3.753), 4% de mestizos (160) y algunos esclavos que no alcanzan al 1% (3); mientras que Tarata estaba compuesta por 2719 indios.²² Las relaciones económicas y familiares entre los tres cacicazgos han sido desarrolladas anteriormente para dar cuenta de la reconfiguración de la institución cacical en el área andina, pero donde el rol de las mujeres no ha superado la dimensión estratégica

²² Censo del Perú (1792), AGI, Estado 73 (en Hidalgo 2004: 252). Estas cifras son relativas, pues se ha podido constatar la presencia de españoles residiendo en Codpa (Hidalgo 1986; Marsilli e Hidalgo 1992; Inostroza 2019a).

del matrimonio como mecanismo para instituir redes de poder local.²³ Las tres localidades tienen en común la actividad comercial que se desarrollaba en el espacio peruano ligado estrechamente al circuito de la plata que se explotaba en Potosí,²⁴ y al tránsito de la plata y el azogue entre Potosí y Arica.²⁵

MUJERES DE CACICAZGOS

Uno de los temas que más se ha desarrollado en la historiografía colonial en relación a las mujeres ha sido el de las cacicas, cuya presencia se ha documentado en diferentes localidades americanas para todo el período colonial,²⁶ aunque respondiendo a una diversidad de situaciones, donde estatus y significado varía entre las distintas localidades.²⁷ En dichos estudios, se propone que la condición de cacica muchas veces remitía a mujeres pertenecientes a familias de caciques, principalmente esposas o hijas de caciques, aunque también hay evidencia de algunas mujeres que heredaron el cargo propiamente.²⁸

Analizaré dos casos de mujeres que pertenecían a familias de caciques, procedentes de la provincia de Arica, a partir de sus testamentos. Ninguna de ellas se reconoce como cacica. Los casos de doña Juana Soto,²⁹ esposa de don Roque Ticona y Ninaja, cacique de Tarata de 1705 a 1731,³⁰ y de María Cañipa, originaria del Pueblo de Livilca, hija legítima del

²³ Sobre los cacicazgos de Codpa, Tacna y Tarata, véase Hidalgo y Focacci 1986; Hidalgo 2004; Hidalgo, Durston, Briones y Castro 1997; Hidalgo y Durston 1998; Briones 1999; Hidalgo y Castro 2004; Castro e Hidalgo 2008; Inostroza 2017. Uniones familiares entre cacicazgos del Alto Perú en Morrone 2018.

²⁴ Assadourian 1982.

²⁵ Hidalgo 1986, 1987; Muñoz y Choque 2014; López Beltrán 2016.

²⁶ Rostorowski 1970; Garret 2008; Coronel 2015; Daza 2016; Morrone 2018; Ochoa y Vicuña 2021, entre otros.

²⁷ Vicuña y Ochoa 2021.

²⁸ Ver por ejemplo Salomon 1988; Graubart 2007; Caillavet 2008; Garrent 2008; Vicuña 2021.

²⁹ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), AN, Notarios de Arica, vol. 17, f. 236 (en Hidalgo 1986: 69, quien analizó este y otros documentos en la reconstitución de los cacicazgos).

³⁰ Hidalgo 1986: 67; Cúneo y Vidal 1977: 414.

cacique gobernador don Diego Phelipe Cañipa y de doña Ana Antonia Nuñez,³¹ son reflejo de una situación ya bien reconocida por la historiografía colonial: el de una élite cacical caracterizada por el mestizaje y de un cargo que en algunos casos mantenía una legitimidad central, pero que en otros predominaba el desprestigio del cacique en sus comunidades.³² En estos dos ejemplos, se observa cómo familias que se pueden identificar pertenecientes a las élites indias de diferentes pueblos y villas establecen relaciones de parentesco entre ellas, integrando a su vez a otros personajes de prestigio.³³ Sin embargo, esta práctica de construir redes clientelares regionales a partir del parentesco no es algo particular de las sociedades indígenas, ni exclusivo de las familias cacicales; más bien, es una práctica que también es central en las élites coloniales, que incluían entre sus aliados potenciales a los curas y sus familias.³⁴

Doña Juana Soto

Doña Juana Soto provenía de la familia Soto, criollos de Codpa y Arica. Su marido, Don Roque Ticona Ninaja y Ali, hijo de don Miguel Ticona y doña Petronila Tellez Yapona y Callisaia, fue cacique de Tarata entre 1705 y 1731.³⁵ En su testamento, Juana Soto mencionó la pobreza en que se encontraban al momento del matrimonio, situación que pudieron revertir con esfuerzo y trabajo.³⁶ Don Roque se convirtió en

³¹ Sobre inventario y evaluación bienes María Callipa (1787), AN, Fondo Judiciales de Arica, Blanco Andres, leg. 15, pieza 4. Se mantiene la ortografía del documento. Aunque este documento fue hallado durante mi investigación doctoral, debo indicar que antes había sido utilizado por Claudia García (2002). De todas maneras, el punto de vista es totalmente distinto. Agradezco a Jorge Hidalgo por facilitarme esta tesis que fue dirigida por él en la Universidad de Valparaíso.

³² Esto último se observa sobre todo en el siglo XVIII. Véase O'Phelan 2013; Inostroza e Hidalgo 2022.

³³ Otras redes familiares entre cacicazgos andinos en Morrone 2018.

³⁴ La bibliografía sobre este tema es amplia. Solo a modo de ejemplo, véase Goody 1983; Gonzalbo 1998; Bertrand 1999; Irigoyen 2008; Mendinacelli 2010; Hidalgo, Marsilli y Aguilar 2016; Morrone 2022.

³⁵ Hidalgo 1986: 69.

³⁶ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), AN, Notarios de Arica, vol. 17, f. 236.

el hombre rico de la comarca debido a su participación en el transporte de mercaderías entre Arica-Tacna y el Alto Perú, comerciando productos provenientes de los cinco gremios españoles: ferreteros, loceros, lenceros, laneros y abarroteros.³⁷ Las palabras de Juana Soto muestran que ella participó activamente en el trabajo que les permitió mejorar su situación económica. Probablemente, esta inserción en los circuitos de comercio con el Alto Perú facilitó el establecimiento de alianzas, por intermedio de parentesco, con otros caciques y personajes de prestigio de la zona (ver Figura 2).

Casaron a su hija Andrea con Pedro Ara, heredero del cacicazgo de Tacna. También a su hija Pascuala con Juan de Valdivia, mestizo emparentado con el cura de Tarata. Luego, a su hija Rosa con Ignacio Cañipa, cacique de Codpa.³⁸ Finalmente, unieron en matrimonio a su hija Petrona con Diego Copaja y Ninaja, descendiente de la otra línea de sucesión que reclamaba la herencia del cacicazgo de Tarata. De esta manera, se establece una relación de parentesco entre los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa.³⁹

Juana Soto y su marido dieron dote a sus tres hijas mayores, no así a la menor, casada con Diego Copaja y Ninaja, debido a que Don Roque Ticona falleció antes de concretar su contribución al matrimonio. Por otra parte, en su lecho de muerte, el cacique solicitó a sus yernos atender a su mujer con cien pesos cada uno. Ninguno de ellos respondió a la petición. Solo el marido de la hija menor, la que no había recibido dote, dio auxilio a la viuda, acogiéndola en su propia casa y proveyéndole lo necesario para su sustento hasta el fin de sus días:

³⁷ Cúneo y Vidal 1977: 415, 391; Hidalgo 1986: 67-68.

³⁸ Hidalgo 1986: 69.

³⁹ Hidalgo 1986: 68; Cúneo y Vidal 1977: 410, 313. Sobre el cacicazgo de Tacna, véase Cúneo y Vidal 1977; Hidalgo, Durston, Briones y Castro 1997; Contreras 2005; Castro e Hidalgo 2008. Sobre el cacicazgo de Codpa, véase Hidalgo y Durston 1998. Sobre los cacicazgos de Codpa, Tacna y Tarata, véase Hidalgo y Castro 2004.

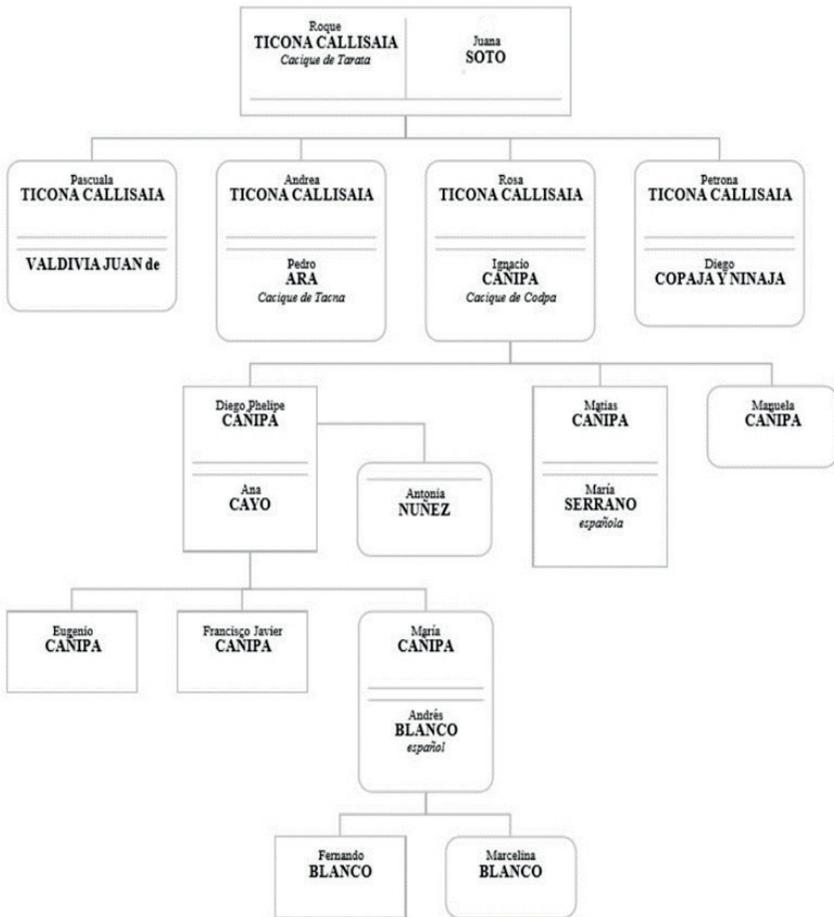


Figura 2. Genealogía de doña Juana Soto, viuda del cacique de Tarata⁴⁰

⁴⁰ Adaptación a partir de la información analizada por Hidalgo 1986: 67-68. Nótese que María Cañipa es bisnieta de Juana Soto.

con lo que Dios nos dio remediamos a dichas mis Hijas, dándoles su dote en especial a mi tres hijas, Rosa, Andrea y Pascuala, que se le dio bueno Dote, solo a mi hija Petrona no se le ha dado como a las otras, porque a poco tiempo de casada essta con Don Diego murió mi marido, y no se le dio ni atendio como a las demas, porque quedé sin forma de nada, y quedando sola al faumento de mi hiernos, y hijas, a quienes les mando en que se me diessen, a cien pessos, lo qual no lo han executado maiormente los tres que son, Don Pedro Ara, Cañipa y Baldivia, y solo Don Diego me ha recojido a su casa, y manteniéndome en ella hasta la hora presente.⁴¹

En otro fragmento, insiste en el estado de pobreza que había quedado tras la muerte de su marido: «Del Nobenario no digo nada, porque no me ha quedado nada y que estoy de migas de mi hija Doña Petrona, y su marido».⁴² Se puede proponer que, después de enviudar, Juana Soto fue ayudada de manera voluntaria por su hija menor y su marido, Diego Copaja y Ninaja; mientras que los demás yernos no cumplieron con el *manay* del difunto, esto es, «el reclamo de un derecho, o el cumplimiento de una obligación cuando aquellos que tienen derecho a ello lo demandan».⁴³ La pregunta que surge en este caso, es si este incumplimiento por parte de los yernos se debió a una desvaloración de la mujer, quien viuda y en edad avanzada no representaba para sus parientes políticos la obligación de reciprocidad que encarnaba el cacique fallecido. Por lo tanto, la reciprocidad en este caso estaría mediada por una relación de interés que se perdió con la muerte del agente de prestigio —el cacique— y que no se trasladó a su viuda. Por otra parte, se ha documentado en los Andes la costumbre de que el hijo menor de una familia sea el que se haga cargo de sus padres en edad adulta y, generalmente, al casarse el hijo menor «se queda viviendo con sus padres ancianos y a su muerte hereda lo que queda de sus tierras y también su casa».⁴⁴ En este caso, la viuda debió ser acogida en casa del marido de su hija menor, lo que quizás fue visto como una obligación por el resto de la parentela.

⁴¹ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), AN, Notarios de Arica, vol. 17, f. 236.

⁴² *Ib.*

⁴³ Mayer 1974: 47.

⁴⁴ Albó y Mamani 1980: 289.

María Cañipa

El 25 noviembre de 1784, María Cañipa firmaba su testamento en fecha cercana a su muerte. Según este documento, doña María era originaria del pueblo de Livilca (sic), hija legítima del cacique gobernador don Diego Phelipe Cañipa y de doña Ana Antonia Nuñez, ya difuntos. Su abuela paterna fue Rosa, hija del cacique de Tarata, don Roque Ticona Ninaja y de doña Juana Soto. Es así como se estableció la parentela entre los caciques de Tarata y Codpa. Pero, además, el esposo y el hijo de su tía abuela paterna, Andrea Ticona, fueron caciques de Tacna: don Pedro Ara (1725) y don Carlos Ara (1760)⁴⁵ (Figura 2). María Cañipa se casó con Andrés Blanco, español, en una fecha anterior a 1772, pues, en la revisita de ese año aparece registrada junto a su marido en la casa de su padre, el cacique Diego Phelipe Cañipa, en Codpa. Ella tenía veinte años al momento del registro.⁴⁶ Según los documentos analizados, María Cañipa murió en 1785.

El juicio que sigue a la muerte de su marido, en el que se venden algunos bienes de la finada María Cañipa para saldar las deudas de su cónyuge, permite sostener que esta mujer intentó resguardar a sus hijos de un futuro que predecía. En su testamento, doña María Cañipa indicó que cuando se casó con don Andrés, «él no tuvo más de dos mulas, una de silla y otra de carga y una hacienda perdida en el Valle de Lluta que heredó de su Padre, la dicha hacienda se halla el día presente limpias con Alfalfares y tierras de sembríos de maíz».⁴⁷

Dos años después de la muerte de María Cañipa, se realizó un inventario y tasación de bienes de la difunta (1787) con el objeto de aclarar el derecho que sus hijos tenían a los bienes que subsistieron. En un expediente posterior, se indica que Andrés Blanco había adquirido muchas deudas, lo que se traduce en la disminución de la herencia que María Cañipa había dejado a sus hijos. El testamento de María Cañipa muestra a una mujer que participó activamente en la mantención económica de su familia. Gracias a la dote y herencia que le entregó su padre, contribuyó

⁴⁵ Hidalgo 1986: 39, 69.

⁴⁶ Hidalgo, Castro y González 2004: 122.

⁴⁷ Sobre inventario y evaluación bienes de María Callipa (1787), AN, Judiciales de Arica, Blanco Andres, leg. 15, pieza 4.

con la mayor parte del capital y patrimonio familiar. Además, en la tasación de la herencia que dejó se convinieron cien pesos por las «mejoras» que había hecho en la hacienda de su marido; por lo tanto, según el derecho imperante, estas mejoras serían adjudicables a sus herederos, lo que nos habla de una mujer decidida no solo en mantener su patrimonio, sino en acrecentarlo. Los bienes que se declaran en la tasación la muestran como una mujer que participaba en la economía local, de forma similar a otras mujeres en el mundo colonial.⁴⁸ A través de algunos documentos analizados por el historiador Jorge Hidalgo, sabemos que el cacique de Codpa se ocupaba en el oficio de la arriería, transportando aguardiente desde Arica a Potosí y otras mercaderías desde Arequipa hacia el centro minero.⁴⁹ Es muy probable que María Cañipa y su marido participara también, de alguna manera, en los negocios del cacique.

Con posterioridad a la muerte de Andrés Blanco, don Segundo Ulloa, vecino del valle de Lluta se presentó como curador y defensor de Marcelina y Fernando, hijos de María Cañipa. Denunció que don Ignacio García, vecino de la doctrina de Codpa, mantenía en su poder a los cuatro esclavos que María Cañipa dejó en herencia a sus hijos, y que habían sido la dote dada por su padre, el cacique Diego Phelipe Cañipa. Tanto en el testamento de María Cañipa, en la tasación de sus bienes, como en el reclamo de los bienes y deudas de Andrés Blanco, no hay ni una sola mención a la familia del cacique. Es así, como los lazos de parentesco de María Cañipa con el cacicazgo parecen diluirse en su descendencia.

MUJERES ORIGINARIAS, ESPOSAS DE AUTORIDADES DEL CABILDO INDÍGENA

Otros dos casos que he incluido en el análisis corresponden a mujeres originarias, esposas de autoridades del cabildo indígena durante la segunda mitad del siglo XVIII en el pueblo de Belén, ubicado en el cacicazgo de Codpa. En ese sentido, pueden ser consideradas mujeres de familias notables, originarias de uno de los principales pueblos de los Altos de Arica.⁵⁰

⁴⁸ Vergara 1997; López Beltrán 1998; Socolow 2004; Mendinacelli 2010, entre otros.

⁴⁹ Hidalgo 1986: 73.

⁵⁰ Inostroza 2019a.

A diferencia de los dos casos anteriores, los datos de María Condori y María Mamani provienen exclusivamente de su recurrente presencia en inscripciones parroquiales.⁵¹ Son mujeres que destacan en la red social de autoridades del cabildo indígena del pueblo de Belén debido a su recurrente participación como madrinas de bautizo.⁵² A partir del análisis de redes sociales,⁵³ se identificó el grado de centralidad, factor que depende del número de actores con los cuales una persona está directamente relacionada, reflejando el prestigio de cada integrante de la red. Según este índice, María Condori ocupaba el tercer lugar en la red social, seguida de María Mamani en el cuarto lugar (Figura 3). El prestigio de ambas mujeres solo era superado por dos hombres que habían ocupado cargos del cabildo: Tomás Marca,⁵⁴ alcalde ordinario en 1789, y Francisco Ocharán,⁵⁵ alcalde mayor en el mismo año. Otros hombres, autoridades del cabildo, tienen posiciones inferiores a las de ellas en el listado del grado de centralidad de la red.

María Condori fue esposa de Asencio Maquera, registrado como principal del *ayllu* Mancasaya de Belén en la Revisita de 1772,⁵⁶ alcalde mayor en 1780, mayordomo de Nuestra Señora de la Concepción en 1782 y 1784.⁵⁷ El prestigio de Asencio Maquera (junto a su esposa) se observa también en el hecho de ser la única autoridad del cabildo que apadrinó a hijos de españoles. María Mamani por su parte, fue esposa de Antonio Guanca, alcalde ordinario en 1796, del *ayllu* Mancasaya,⁵⁸ Belén.

⁵¹ Luego de una exhaustiva búsqueda en los registros notariales y judiciales de Arica (AN, Chile), no se ha encontrado ningún otro documento que las mencione. En estos fondos, son escasos los documentos que tengan como protagonistas a los habitantes de algún pueblo de la doctrina de Belén o de la doctrina de Codpa. La mayoría de los documentos provienen de Tacna, Arica y la zona del valle de Arica, donde se concentraba población española y de castas.

⁵² Las redes sociales de miembros del cabildo indígena se analizan en Inostroza e Hidalgo 2021.

⁵³ Borgatti, Everett y Freeman 2002.

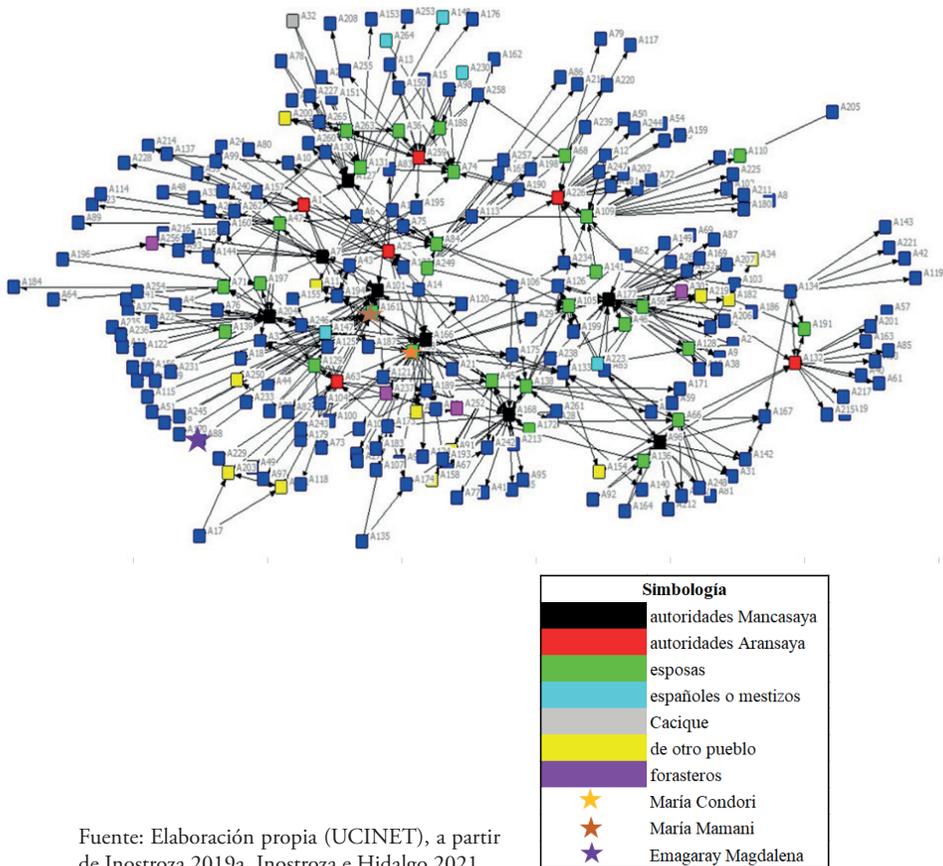
⁵⁴ Inostroza 2013b.

⁵⁵ Inostroza 2013a.

⁵⁶ Hidalgo, Castro y González 2004: 161.

⁵⁷ Inostroza e Hidalgo 2022.

⁵⁸ *Ayllu* de mayor prestigio en relación a Aransaya, únicos dos *ayllus* en los que se dividió el pueblo, según la revisita de 1772/73 (Hidalgo, Castro y González 2004).



Fuente: Elaboración propia (UCINET), a partir de Inostroza 2019a, Inostroza e Hidalgo 2021

Figura 3. Red social de autoridades del cabildo indígena en el pueblo de Belén. Autoridades de Mancasaya y Aransaya (1763-1799)⁵⁹

En este sentido la participación femenina en los ámbitos políticos y religiosos puede tener dos dimensiones paralelas. Por una parte, es probable que en los Altos de Arica ocurriera una situación similar a la que ha registrado la etnografía contemporánea. El antropólogo Manuel Mamani

⁵⁹ En la red social de autoridades del cabildo indígena del pueblo de Belén, he destacado a tres mujeres que integran esta red, las dos mujeres indias originarias, María Condori y María Mamani, y una de las esclavas del cura, Magdalena Emagaray.

propuso para los pueblos aymaras de Arica que los cargos tradicionales recaían en la pareja matrimonial. De esta manera, si el esposo ocupaba el cargo de mayordomo, la esposa ocupaba el de mayordoma, en un mismo rango jerárquico.⁶⁰ La misma situación se observa en Ingavi y Omasuyos (actual Bolivia), donde las mujeres colaboran con las tareas de sus maridos, pues «los cargos públicos, tanto ceremoniales como administrativos, se refieren más a la familia que al individuo».⁶¹ Isabel Mamani es reconocida en los registros parroquiales como *principal*, apelativo que se supone hace referencia a un grupo de notables compuesto por quienes habían participado del sistema de cargos, que en los Altos de Arica coincide con quienes fueron reconocidos como *originarios*.⁶² La identificación de esta mujer con la categoría *principal* hace posible que en Belén existieran cargos femeninos, como sucedía en otras localidades andinas. En Chaupiwaranga, por ejemplo, «las mujeres también tienen cargos que cumplir, con una jerarquía paralela a la de los hombres».⁶³ Por otra parte, salvo dicha mención de Isabel Mamani como *principal*, no hay otras evidencias que permitan afirmar que las mujeres asumieran cargos en los Altos de Arica.

Se puede argumentar que la documentación colonial no da cuenta del rol de las mujeres, sobre todo en estos aspectos más políticos que domésticos. Sin embargo, hay registros de otras localidades, que evidencian la participación femenina en el sistema de cargos andino y que, por lo demás, no corresponden necesariamente a parejas de casados.⁶⁴ El antropólogo Tristan Platt, por ejemplo, registra dos *mayordomas* en Macha actuando en conjunto con los mayordomos, aunque sin indicar si eran o no un matrimonio.⁶⁵ Por lo tanto, es muy probable que la dualidad del cargo en los Altos de Arica sea un fenómeno republicano, pues no hay ninguna otra evidencia durante el siglo XVIII que permita inferir que las mujeres asumían cargos. Ahora bien, esto no implica que ellas no pudieran tomar

⁶⁰ Mamani 1999: 313.

⁶¹ Albó y Mamani 1980: 292.

⁶² Inostroza 2011, Inostroza e Hidalgo 2022.

⁶³ Mayer 1974: 58.

⁶⁴ Cruz 1997.

⁶⁵ Platt 1987: 152.

algunas de las funciones asociadas a la labor que realizaban sus maridos, y, por lo tanto, compartir con ellos su posición de prestigio y privilegio, y en ese aspecto, al igual como pasaba con el tributo, las responsabilidades parecen haber sido asumidas por la familia,⁶⁶ también en sintonía con las dinámicas sociales andinas.⁶⁷ Por otra parte, la gran cantidad de relaciones de parentesco espiritual de ambas mujeres, que supera a las de sus maridos, hace probable que cumplieran el rol de parteras. Tanto Alonso de la Peña Montenegro (1678) como el Sexto Concilio Limense (1772)⁶⁸ mencionan que las parteras debían ser instruidas en el bautizo de agua.⁶⁹ Por otra parte, la normativa eclesiástica indicaba que quien bautizaba al recién nacido en primer lugar, con agua, adquiría el parentesco espiritual. Esta función la cumplieron muchas veces personas ajenas al cura, quien más tarde ratificaba el bautizo con óleo y crisma.⁷⁰ Estos antecedentes evidencian que María Condori y María Mamani pudieron acudir tanto al parto como al bautizo de agua de varios miembros de la comunidad, siendo probable que también cumplieran otras funciones para la comunidad y la Iglesia. Por otra parte, su condición de mujeres originarias hace probable que su posición social y prestigio, proviniera de sus familias de origen y no exclusivamente de su matrimonio con quienes ocuparon cargos del cabildo.

MUJERES ESCLAVIZADAS EN ESPACIOS INDÍGENAS

De la misma manera que las mujeres originarias del pueblo de Belén, pocos rastros contenidos en los libros de la Parroquia de Belén me han permitido identificar a dos mujeres que fueron esclavas de Mariano Pacheco de Peñaloza, cura vicario de la doctrina.⁷¹

⁶⁶ Inostroza 2019a.

⁶⁷ Murra 1976: 28.

⁶⁸ De la Peña Montenegro 1754; Vargas Ugarte 1954.

⁶⁹ Inostroza 2019a: 213. La función de parteras en la zona aymara del norte de Chile ha sido reconocida etnográficamente por Carrasco 2003.

⁷⁰ Inostroza 2019b.

⁷¹ Inostroza 2018. Tampoco se encontraron otros documentos relacionados con ellas en los fondos judiciales y notariales de Arica (AN, Chile).

Magdalena Velarde y Emagaray y Catalina Mendosa y Pacheco

La primera es Magdalena Velarde y Emagaray. El 1 de abril de 1798, el cura Mariano Pacheco de Peñaloza bautizó a Mariano, de veinticinco días, indicando que sus padres eran Manuel Collado y Magdalena Emagaray, «mi esclava».⁷² Con posterioridad, esta mujer aparece con recurrencia en las inscripciones parroquiales, hasta que en 1803 es mencionada como «vecina» de Churiña.⁷³ El 28 de abril de 1802, el cura certificaba el fallecimiento de Teodora, hija de Magdalena y Manuel, indicando «por sus padres libres y residentes».⁷⁴ A partir de relaciones de compadrazgo, ella estableció nexos en 1798 con Leandro Cáceres y Justa Condori de Putre,⁷⁵ y con Julian Huanca y Pasquala Perez de Sora;⁷⁶ en 1799 con Matías Gutierrez y Antonia Vasquez de Parinacota;⁷⁷ en 1801 con Mateo Choque y María Mamani de Guallatiri;⁷⁸ en 1803 con Francisco Luque y Anselma Perez de Sora,⁷⁹ y con Esteban Vilca y Marcela Mamani de Churiña⁸⁰; todos ellos pueblos de la Doctrina de Belén (Figura 1). Como muestran los registros, luego de ser liberada por el cura, se casó con Manuel Collado y estableció residencia junto a su familia en la parte baja del valle de Lluta (aunque sus nexos sociales llegaron hasta los pueblos de altura, como son Putre, Parinacota y Guallatiri), lo que hace probable que siguiera cumpliendo algunos servicios para el cura, incluyendo quizás también la asistencia en el parto y el bautizo en primera instancia.

La segunda mujer registrada como esclava del vicario fue Catalina Mendosa y Pacheco, proveniente de Tacna. En 1782, fue inscrita como «esclava», apadrinando a Mariano, hijo de don Silvestre Crespo y Teresa Canqui, originarios de Calacoto, pueblo de la doctrina vecina. En 1802,

⁷² AN, Parroquia de Belén, vol. VI, f. 25v.

⁷³ Pueblo perteneciente a la doctrina de Belén, cacicazgo de Codpa, ubicado en la parte baja del valle de Lluta.

⁷⁴ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 87.

⁷⁵ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 25v.

⁷⁶ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 28v.

⁷⁷ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 43.

⁷⁸ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 57v.

⁷⁹ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 92.

⁸⁰ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 88v.

su hijo, Juan Pacheco,⁸¹ identificado como originario de Tacna, pero «criado desde los pechos» en Socoroma, se casó con Francisca Camargo, proveniente de una familia de vecinos (forasteros agregados) del pueblo de Socoroma.⁸² En el registro, se indica que Juan Pacheco era hijo de Catalina Mendosa, «mi criada»⁸³. Su hijo lleva el apellido del cura. En este matrimonio, además, ofician como padrinos Manuel Collado y Magdalena Velarde y Emagaray, la otra mujer esclavizada del cura, aunque no se indica condición de esclavitud en este registro.

Ambos casos muestran pequeños destellos de la vida de dos mujeres afrodescendientes que terminaron por incorporarse en las relaciones de parentesco de los pueblos de indios de los Altos de Arica. Ahora bien, esta situación contrasta con la de las dos mujeres esclavas provenientes de las familias de caciques.

María y Esmeregilda

Una de ellas es María, negra vieja, esclava de doña Juana Soto, que había sido enviada a Tacna para que «con su inteligencia» generara recursos que ayudaran en el sustento de la viuda. Doña Juana Soto le había otorgado carta de libertad, pero en el testamento que escribió, cercano a su muerte, revocó dicha carta acusando al cura, Fray Antonio de Quintanilla, de obligarla a firmar el documento luego de haberle dado de beber aguardiente a la fuerza.

por lo que es mi voluntad dexar a esta mi dicha hija, Petrona ticono la negra bieja que esta en Tacna por mi horden, que aunque le di ahora años una excriptura de Libertad, fué porque el Padre Fray Antonio de Quintanilla se empeño conmigo a que le diera a esta negra la escriptura de Libertad y porque la negava respecto de haver herederas, juntamente ser yo una Pobre que obligada de mi nesidade, pudiera balerme del precio de dicha negra, un dia dicho padre Fray Antonio me pusso inabil de porcion de Aguardiente, que por fuerssa me hiso beber, y biendome sin juicio me apuró a que otorgara

⁸¹ Como su madre, tiene el apellido del cura.

⁸² Es relevante que los contrayentes tuvieran parentesco de consanguinidad en cuarto grado, lo que hace probable que todos ellos provinieran de Tacna.

⁸³ AN, Parroquia de Belén, vol. VII, f. 42.

dicha escritura la qual la reboco y anulo, y recurssio por una dos y tres beses y quantas el derecho me permite por en quanto no fue la dicha otorgación, con consentimiento de mis herederos como tambien haverse hecho en la forma dicha arriba, y por esto la heredo a mi dicha hija Petrona la negra y su hija la que esta en mi poder nombrada Antonia.⁸⁴

La revocación se fundaba además en el desconocimiento de sus herederos, lo que, a su juicio, restaba legalidad al documento. La esclava María había dejado a su hijita, también esclavizada, al servicio de doña Juana. Ambas fueron heredadas a Petrona Ticona, la hija sin dote que la había acogido en su casa.

Por otra parte, Esmeregilda, samba esclavizada de María Cañipa, había formado una familia junto a Juan Baptista, su marido, también esclavizado. Ambos, le fueron entregados a María Cañipa como dote por su padre, el cacique Diego Cañipa. Los dos esclavos habían tenido dos hijos, una niña y un niño. En su testamento, María Cañipa dejó en herencia a Esmeregilda y su hijito Manuel a su heredero Fernando; y a Juan Baptista y su hijita Micaela, a su heredera Marcelina. Finalmente, tras la muerte del marido de María Cañipa, los cuatro esclavos debían ser vendidos para pagar las deudas que dejó tras su muerte. No sabemos el destino final de esta familia esclavizada, ni si se pudieron mantener juntos.

RELACIONES PRÁCTICAS: DISCUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES

En ocasiones anteriores, he intentado observar la vida cotidiana de pueblos y doctrinas de indios, dando cuenta de características que permiten diferenciar espacios étnicos de otros pluriétnicos, desde donde emerge mi interés por profundizar en la diversidad de territorios donde predominan actores provenientes de las comunidades de indios, más allá de su origen racial. Los casos analizados proponen algunas particularidades en la vida cotidiana de ocho mujeres que habitaban espacios étnicos, integrados en los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa, que dan cuenta de los aspectos interseccionales que afectan sus vidas.

⁸⁴ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), AN, Notarios de Arica, vol. 17, f. 240v-241.

El análisis de la vida cotidiana de estas mujeres, en tanto agentes históricas, se inicia con dos mujeres pertenecientes a la élite cacical, quienes dejaron sus memorias en testamentos. Contrasté sus trayectorias con las de dos mujeres, indias originarias, habitantes del pueblo de Belén, cuya historia ha sido develada a partir del análisis de redes sociales y donde también emerge la visibilidad de dos mujeres esclavizadas de la doctrina de Belén, cacicazgo de Codpa, cuyas huellas en la historia solo están plasmadas en unas pocas inscripciones parroquiales, pero que dan cuenta de la particularidad de sus casos, debido a su habitar en pueblos de indios. La historia de estas cuatro mujeres se opone a la de las otras cuatro mujeres vinculadas a familias cacicales: la esposa del cacique de Tarata y la hija del cacique de Codpa, relacionadas a su vez con dos mujeres que fueron sus esclavas. Este ejercicio comparativo me lleva a proponer algunas diferencias en la vida cotidiana de mujeres que habitaban espacios étnicos en el sur del virreinato del Perú.

Caractericé en primer lugar a las dos mujeres provenientes de familias de caciques, inmersas en un espacio más cercano al mundo colonial pluriétnico, como son los cacicazgos. La situación privilegiada en que se encontraban estas mujeres les permite desarrollar ciertas estrategias para intentar defender sus intereses —y los de sus descendientes— a través de la práctica de testar. María Cañipa por ejemplo, gestora de los bienes que pudo acumular junto a su marido, proveniente de la dote que le dio su padre, el cacique, se muestra decidida a resguardarlos por el bienestar de sus hijos. Y, efectivamente, años más tarde, su testamento sirvió a sus descendientes, luego de la muerte de su marido, para recuperar los bienes que les había heredado y que se encontraban en posesión de varios especuladores. Tal como menciona Gonzalbo para el contexto de Nueva España, tanto la identificación de la dote de María Cañipa por medio de su testamento como el avalúo de los bienes que esta poseía fueron una especie de «seguro económico cuando los negocios del marido ponían en peligro el patrimonio familiar».⁸⁵ En cuanto al testamento como estrategia para proteger sus bienes y designarlos a su voluntad, María Cañipa

⁸⁵ Gonzalbo 1998: 149.

tenía el ejemplo de su bisabuela de Tarata, quien dejó sus esclavos a su hija Petrona en desmedro de sus otras herederas, en agradecimiento por haberla acogido en su viudez cuando fue abandonada por el resto de la familia. Ambas mujeres provenientes de familias de caciques de la provincia de Arica estaban utilizando una de las pocas estrategias que el sistema colonial les proporcionaba para hacer valer sus voluntades.

Ambos casos también demuestran que las mujeres participaban activamente en los negocios familiares, y en el caso de doña Juana Soto, que ella siguió administrando estos asuntos, aunque con mayores dificultades siendo viuda, ya que sus clientes no cumplían sus compromisos. En una ocasión, debió recurrir al corregidor general don Joseph de Ureta para que don Pedro Ara, de Tacna, le pagase cien pesos de plata que le había prestado.⁸⁶ Los casos de Juana Soto y María Cañipa muestran el rol de estas mujeres en el trabajo, tanto en el campo como participando de empresas familiares. Por lo tanto, son mujeres que cumplen importantes roles económicos para sus familias. Se puede proponer además que la aparente pobreza relatada por doña Juana Soto podría ser otra estrategia utilizada en su testamento. Sin embargo, la precariedad material no es el punto central de esta discusión. Lo es, más bien, aquel concepto de pobreza andina,⁸⁷ signo de abandono familiar y social, que es evidente tanto en su caso, como en el María Cañipa.⁸⁸

En este sentido, debo destacar que en ninguno de los documentos relacionados con María Cañipa se menciona que los menores eran nietos del antiguo cacique de Codpa, don Diego Phelipe Cañipa. Luego de la muerte de su madre, y más tarde, la de su padre, estos niños quedaron al cuidado de tutores. Ni siquiera vuelve a nombrarse a Eugenio Cañipa, hermano de María y su albacea, quien ocupó el cargo de cacique tras la muerte de su padre. Tampoco se hace referencia a otro familiar ni aparecen

⁸⁶ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona, 1759, AN, Chile, Notarios de Arica, vol. 17, f. 238.

⁸⁷ Murra 1976: 174-175.

⁸⁸ Liliana Pérez ha estudiado casos de mujeres de las élites locales que utilizaron diversas estrategias jurídicas y sociales ante la pérdida de estatus y nivel de vida donde se presentan como «pobres y marginales», asociándose a la condición de miserable (Pérez 2011). La condición miserable de poblaciones indias en Cunill 2011.

firmando algún documento, lo que refleja que después de su matrimonio María Cañipa no contaba con una red familiar. En este sentido, desde el punto de vista antropológico, los hijos de María Cañipa habían pasado a formar parte de la familia del padre, quien carecía de una familia extensa.

De manera contraria, identifiqué a dos mujeres, indias originarias, habitantes de un espacio étnico rural, como era el pueblo de Belén, que ocupan un lugar central en la red social de autoridades del cabildo, que da cuenta del gran prestigio que detentaron proveniente de su rol de madrinas: María Condori y María Mamani. Las mujeres de los cacicazgos, por el contrario, en sus testamentos solo muestran relaciones comerciales, junto con una notoria soledad en cuanto a los vínculos de reciprocidad, y donde las redes de parentesco de los caciques parecen marginarlas.

Paralelamente, observo a cuatro mujeres esclavizadas que tendrán diferentes destinos. Dos de ellas, Magdalena y Catalina, esclavas del cura, tuvieron la ventura de incorporarse en las redes de reciprocidad de los habitantes de la doctrina de Belén, que incluyen evidentemente al cura de la doctrina, don Mariano Pacheco de Peñalosa. Estas relaciones sociales funcionaron como mecanismos que les permitieron superar su situación ultraprecaria, y cumplir importantes roles, como los de madrinas, y de esa forma integrarse a la comunidad. Las otras dos, María y Esmeregilda, esclavas de las mujeres de la elite cacical, no tuvieron tan buen destino. Ellas y sus hijos continuaron en situación de esclavitud, siendo heredados a los descendientes. Los hijos de Magdalena y Catalina, en cambio, continuaron sus vidas en libertad, al interior de los pueblos de indios.

Es importante en este punto abrir un paréntesis de tipo metodológico, pues se puede argüir que son los distintos tipos de documentos los que nos acercan a dimensiones diversas de una realidad: el ámbito de las relaciones económicas en el caso de los testamentos (aunque en muchos casos también nos acercan a relaciones íntimas);⁸⁹ y el de los vínculos familiares en las inscripciones parroquiales. Sin embargo, puedo, al menos en un

⁸⁹ Marsilli (2004) analizó un corpus de testamentos provenientes de la ciudad de Arequipa donde el 78% pertenecía a mujeres, fechados entre el siglo XVI y el temprano siglo XVIII. De toda la doctrina de Belén, se han encontrado dos testamentos en la temporalidad de este estudio. El de Francisco Ocharán (Inostroza 2013a) y el de María

caso, cotejar que mi interpretación tiene también sustento documental, pues María Cañipa es mencionada en los registros de Belén bautizando a uno de sus hijos. Ella y su marido muestran residencia en Codpa, Livilca, Belén y el valle de Lluta. Sin embargo, la red social que presenta, tanto a partir de los libros de la doctrina de Belén, del valle de Lluta,⁹⁰ y la Iglesia de San Marcos de Arica,⁹¹ es menor que las de ambas esclavas. María Cañipa registró cuatro relaciones de compadrazgo, mientras que Magdalena Velarde y Emagaray presenta doce compadrazgos, entre ellas, con María Mamani, una de las mujeres de familias notables que he mencionado. En tiempos en que un tercio de la familia desaparecía prontamente, pues el 75% de la población moría antes de los quince años,⁹² las mujeres indígenas y afrodescendientes que habitaron espacios étnicos presentan mejores redes de apoyo a partir del parentesco ritual, que las de las mujeres que provienen de familias de caciques.

Los casos analizados muestran cómo las redes de reciprocidad no dependen siempre de la riqueza y el poder que detentan las mujeres, sino más bien, del escenario o el espacio en el que se desenvuelven sus relaciones prácticas.⁹³ De esta manera, las mujeres originarias, esposas de autoridades del cabildo indígena, presentan importantes redes sociales que construyeron a lo largo de su vida, a partir del parentesco espiritual. Siguiendo la propuesta del antropólogo Marshall Sahlins en relación a la reciprocidad, se puede proponer que las mujeres del cacicazgo se encontraban con relaciones más negativas que las mujeres originarias que habitaban los pueblos de indios.

Cañipa. Sobre la práctica de testar en población indígena rural, véase Inostroza 2019a: 259-264.

⁹⁰ *Libro de bautizos del valle de Lluta (1717-1800)*. Transcripción de Alberto Díaz (Universidad de Tarapacá), a quien agradezco facilitarme este material.

⁹¹ *Libro de Casamientos de la Iglesia de San Marcos de Arica (1741- 1778)*. Colección personal de Sergio Martínez Baeza.

⁹² Inostroza 2019a.

⁹³ Los casos analizados en este artículo coinciden con lo que ha observado Saldarriaga (2004) en una sociedad de frontera, Antioquía, en relación a la importancia que adquieren las redes sociales para las mujeres en la sociedad colonial. Agradezco a Isabel Povea mencionarme esta referencia y la de Liliana Pérez.

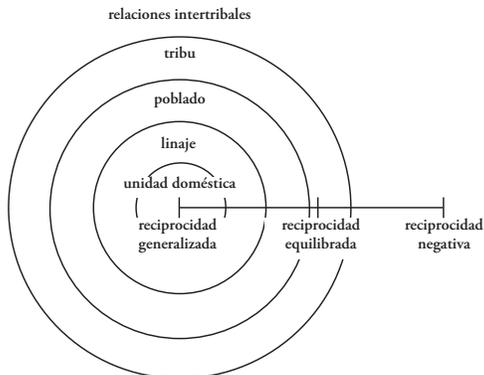


Figura 4. Tipos de reciprocidades según M. Sahlins⁹⁴

De la misma forma, si se compara a las mujeres afrodescendientes que se insertan en las relaciones prácticas del cacicazgo, de las que se encuentran en las redes sociales de los pueblos de indios, las últimas tendrán mayor suerte, debido al establecimiento de relaciones de compadrazgo que las lleva a emparentarse con miembros de la comunidad, y que reflejan su grado de integración. En este sentido, las redes sociales devienen en entramados de reciprocidad, demostrando la importancia de las *relaciones prácticas*,⁹⁵ y en particular del parentesco ritual, en el buen desenvolvimiento de las mujeres en los espacios étnicos coloniales, que lleva a destacar la importancia de la función simbólica en la constitución de la vida social,⁹⁶ y, por lo tanto, en la vida cotidiana de mujeres que habitaron estos diferentes espacios étnicos.

De esta manera, los cuatro grupos de mujeres pueden ser clasificados en dos: uno que participa de las relaciones prácticas provenientes de los cacicazgos, que habita espacios étnicos más heterogéneos, y otro grupo que integra las redes sociales de los pueblos de indios rurales donde se

⁹⁴ Sahlins 1982: 248. Aunque el texto de Sahlins se refiere a la economía tribal, propongo que esta distinción en los grados de reciprocidad es aplicable a estos casos, pero donde la variable del parentesco es suplida por el grado de cohesión del espacio étnico, sustentado en diversas relaciones prácticas.

⁹⁵ Bourdieu 1991.

⁹⁶ Sahlins 2006.

evidencia una verdadera red de apoyo cotidiano. La diferencia en el desenlace de los ocho casos parece corresponder al grado de cohesión social que se despliega, de manera diferenciada, en cada uno de ellos, mostrando aspectos interseccionales que podrían identificarse con «raza» y «clase» que son superados por la posición relacional de estas mujeres en sus respectivas comunidades.

Ahora bien, a partir de los ejemplos analizados, no busco proponer una determinación de los espacios sobre las agencias femeninas. Más bien, quiero proponer que las mujeres que habitaron escenarios étnicos más heterogéneos (en este caso, mujeres de la élite cacical y sus esclavas) se vieron enfrentadas a mayores dificultades y, por lo tanto, ellas debieron dominar con más recurrencia las estrategias que les permitiesen enfrentar más adversidades, tanto para lograr defender sus derechos como para conseguir un buen nivel de subsistencia, que sus congéneres que habitaron pueblos de indios.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Archivo General de Indias (AGI)

Censo del Perú (1792), Estado 73.

Archivo Nacional de Chile (AN)

Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), Fondo Notarios de Arica, vol. 17, f. 238.

Testamento de María Cañipa y avaluación de bienes de Andrés Blanco (1787), Judiciales de Arica, leg. 15, pieza 4.

Sobre inventario y avaluación bienes de Maria Callipa, Judiciales de Arica, Blanco Andres, leg. 15, pieza 4.

Fondo Parroquia de Belén. 11 volúmenes.

Libro de Casamientos de la Iglesia de San Marcos de Arica (1741- 1778). Colección privada Sergio Martínez Baeza.

Libro de bautizos del valle de Lluta (1717-1800). Transcripción de Alberto Díaz.

BIBLIOGRAFÍA

- Albiez-Wieck, Sarah y Raquel Gil Montero. 2020. «The emergence of colonial fiscal categorizations in Peru. Forasteros and yanaconas del rey, sixteenth to nineteenth centuries». *Journal of Iberian and Latin American Studies* 26 (1): 1-24.
- Albiez-Wieck, Sarah, Lina Cruz y Antonio Fuentes (eds.) 2020. *El que no tiene de inga, tiene de mandinga. Honor y mestizaje en los mundos americanos*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuet.
- Albó, Xavier y Mauricio Mamani. 1980. «Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras». En Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes* Lima: Fondo Editorial PUCP, 283-326.
- Assadourian, Carlos Sempat 1982. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Barth, Fredrik (ed.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Barragán, Rossana. 1997. «Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVIII-XIX». En Denise Arnold (ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: Corporación de Investigación y Acción Social y Económica, e Instituto de la Lengua y la Cultura Aymara, 407-454.
- Barragán, Rossana. 2019. «Women in the Silver Mines of Potosí: Rethinking the history of “informality” and “precarity” (sixteenth to eighteenth centuries)». *International Review of Social History* 65 (2): 1-26.
- Benedetti, Alejandro. 2014. «Espacios fronterizos del sur sudamericano: propuesta de un modelo conceptual para su estudio». *Estudios Fronterizos* 15 (29): 11-47.
- Bertrand, Michel. 1999. «De la familia a la red de sociabilidad». *Revista Mexicana de Sociología* 61 (2): 107-135.
- Borchart, Christiana. 1992. «La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830)». En Anne-Claire Defossez, Didier Fassin y Mara Viveros (eds.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 229-241.
- Borgatti, Steve, Martin Everett y Linton. Freeman. 2002. *Software for Social Network Analysis*. Harvard: Analytic Technologies.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Briones, Viviana. 1999. «Agua, territorio y malostratos: espacios de conflicto entre Ayllu y principales. Tacna siglo XVIII». *Chungará* 31 (2): 293-305.
- Burke, Peter. 2007. *Historia y teoría social*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.
- Burkett, Elinor. 1985. «Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI». En A. Lavrín (ed.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 121-152.

- Bustamante-Tupayachi, Erik. 2014. «Cofradías y mujeres en la sociedad rural: las mayorales en Cajatambo y Jauja, siglo XVII». En Emilio Rosario, Carlos Castillo y Marco Palacios (eds.), *Actas del 1er Congreso de Historia y Cultura. Seminario de Historia Rural Andina*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 31-62.
- Chantal Caillavet. 2008. «Como caçica y señora de esta tierra mando...». Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 37 (1): 57-80.
- Carbajal, David. 2009. «Reflexiones metodológicas sobre el mestizaje en la Nueva España. Una propuesta a partir de las familias del Real de Bolaños, 1740-1822». *Letras Históricas* 1: 13-38.
- Carmagnani, Marcello. 2003. *El otro occidente. América Latina de la invasión europea a la globalización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, Ana María. 2003. «Llegando al mundo terrenal: embarazo y nacimiento entre los aymaras del norte de Chile». En René Castro, Sonia Montecino y Marco Antonio de la Parra (eds.), *Mujeres: espejos y fragmentos*. Santiago: Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, 84-97.
- Castro, Nelson y Jorge Hidalgo. 2008. «Usos del pasado y memoria familiar. Cacicazgo de Tacna, 1719». *Diálogo Andino* 32: 21-43.
- Contreras, Hugo. 2005. «Don Toribio Ara, el último curaca de Tacna. Economía y conflictos de un cacique a fines de la Monarquía y comienzos de la República, 1788-1827». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 32: 143-164.
- Coronel, Rosario. 2015. «Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder». *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 42: 9-37.
- Cosamalón, Jesús. 2017. *El juego de las apariencias: la alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*. Ciudad de México y Lima: Instituto de Estudios Peruanos, y El Colegio de México.
- Cruz, Enrique. 1997. «De igualdades y desigualdades: cofradías en el Jujuy colonial». *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Histórico Sociales* 12: 293-305.
- Cruz, Enrique. 2005. «Mujeres en la Colonia. Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata». *Anthropologica* 23: 129-152.
- Cúneo y Vidal, Rómulo. 1977. *Obras completas. Volumen II: Historia de los antiguos cacicazgos hereditarios del sur del Perú*, ed. de Ignacio Prado Pastor. Lima.
- Cunill, Caroline. 2011. «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI». En *Cuadernos inter.c.a.mbio* 8 (9): 229-248.
- Daza Paula. 2016. «Gobernar en tiempos de cambio. Las cacicas de la Audiencia de Quito». *Fronteras de la Historia* 21 (2): 78-103.

- De la Peña Montenegro, Alonso. 1754. *Itinerario para Parrochos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes à ellos, para su buena Administración*. Amberes.
- Díaz, Mónica y Rocío Quispe-Agnoli (eds.). 2016. *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*. Nueva York: Taylor & Francis.
- Díez, María Teresa. 2004. «Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna* 17: 215-253.
- Dueñas, Alcira. 2000. «Mujeres coloniales al filo de su muerte: economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII» *Tendencias* 1 (2): 145-163.
- Farberman, Judith. 2004. «La hechicera y la médica. Prácticas mágicas, etnicidad y género en el Tucumán del siglo XVIII». En Pilar Gonzalbo y Berta Ares (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla y Ciudad de México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y El Colegio de México, 163-192.
- Farberman, Judith y Silvia Ratto. 2009. «Introducción». En Judith Farberman y Silvia Ratto (eds.), *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 9-47.
- García, Claudia. 2002. *Mujer, familia y matrimonio: Significado e importancia de la dote para la organización familiar y social. Arica siglo XVIII*. Tesis de licenciatura en Historia. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Garrett, David. 2008. «In spite of her sex: The cacica and the politics of the pueblo in late colonial Cusco». *The Americas* 64 (4): 547-581.
- Gauderman, Kimberly. 2003. *Women's Lives in Colonial Quito. Gender, Law and Economy in Spanish América*. Austin: University of Texas Press.
- Glave, Luis Miguel. 1987. «Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el virreinato peruano del siglo XVII: La ciudad de la Paz y el Sur Andino en 1684». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 16 (3-4): 39-69.
- Golte, Jürgen. 1980. *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Goody, Jack. 1983. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Valencia: Publicaciones de la Universitat de València.
- Gonzalbo, Pilar. 1998. *Familia y orden colonial*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Graubart, Karen. 1997. «El tejer y las identidades de género en el Perú en los inicios de la colonial». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 24: 145-165.
- Graubart, Karen. 2007. *With our labor and sweat. Indigenous women and the formation of colonial society in Perú, 1550-1700*. Redwood City: Stanford University Press.

- Guardia, Sara. 2013. *Mujeres peruanas: el otro lado de la historia*. Quinta edición. Lima: Centro de Estudios en la Historia de América Latina.
- Hidalgo, Jorge. 1986. *Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and its response to the rebelión of Tupac Amaru*. Tesis de doctorado en Historia. Londres: University of London.
- Hidalgo, Jorge. 1987. «Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790». En Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 193- 231.
- Hidalgo, Jorge. 2004. «Cacicazgos del sur occidental andino: origen y evolución colonial». En Jorge Hidalgo (ed.), *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 471-477.
- Hidalgo, Jorge, María Marsilli, Julio Aguilar. 2016. «Redes familiares, carreras eclesiásticas y extirpación de idolatrías. Doctrina de Camiña, Tarapacá, siglo XVII». *Chungará* 48 (3): 409-428.
- Hidalgo, Jorge y Nelson Castro. 2004. «El liderazgo étnico en Atacama, Altos de Arica, Tacna y Tarata (siglo XVIII)». *Chungará* 36 (2): 799-811.
- Hidalgo, Jorge y Nelson Castro. 2011. «Género, etnicidad, poder e historia indígena en Chile». En Ana María Stiven y Joaquín Fernandois (eds.), *Historia de las mujeres en Chile*. Santiago: Taurus, 83-122.
- Hidalgo, Jorge, Nelson Castro y Soledad González. 2004. «La revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el corregidor Demetrio Egan». *Chungará* 36 (1): 103-112.
- Hidalgo, Jorge y Alan Durston. 2004. «Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: el cacicazgo de Codpa, 1650-1792». En Jorge Hidalgo (ed.), *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 507-534.
- Hidalgo, Jorge, Alan Durston, Viviana Briones y Nelson Castro. 2004. «El cacicazgo de Tacna: Un proceso de etnogénesis colonial. Siglos XVI-XVIII». En Jorge Hidalgo (ed.), *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 535-553.
- Hidalgo, Jorge y Guillermo Focacci. 2004. «Multietnicidad en Arica, siglo XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas». En Jorge Hidalgo (ed.), *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 417-430.
- Inostroza, Xochitl. 2011. «Diferenciación social y liderazgo en comunidades andinas: los "principales" de Belén y Socoroma: 1750-1799. Corregimiento de Arica». *Diálogo Andino-Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* 38: 35-43.
- Inostroza, Xochitl. 2013a. «Dimensiones del liderazgo étnico en el pueblo de Belén: Francisco Ocharán, secretario del cabildo indígena. Altos de Arica (1750-1813)». *Estudios Atacameños* 46 (2013): 109-126.

- Inostroza, Xochitl. 2013b. «Políticas matrimoniales y prácticas indígenas. Doctrina de Belén, Altos de Arica (1763-1823)». *Allpanchis* 81-82 (Vol. 45: *Religión y sociedad en el espacio andino chileno*): 245-278.
- Inostroza, Xochitl. 2014. «Matrimonio y familia en sociedades andinas: propuestas desde la reconstitución de familias de Santiago de Tacrama o Belén. Virreinato del Perú (1763-1820)». *Historia* 47 (1): 65-90.
- Inostroza, Xochitl. 2017. «Familia y vida cotidiana en poblados indígenas rurales. Cacicazgo de Codpa (1774-1820)». *Meridional* 8: 73-96.
- Inostroza, Xochitl. 2018. «Evangelización y ritualidad católica en poblados indígenas a fines del período colonial: Parroquia de Belén, Virreinato del Perú (1763-1820)». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 127: 35-65.
- Inostroza, Xochitl. 2019a. *Parroquia de Belén: población, familia y comunidad en una doctrina aimara. Altos de Arica, 1763-1820*. Santiago: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Inostroza, Xochitl. 2019b. «Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar. El bautizo cristiano en poblaciones indígenas. Altos de Arica, 1763-1833». *Estudios Atacameños* 61: 199-218.
- Inostroza, Xochitl y Jorge Hidalgo. 2022. «Alcaldes y mayordomos: liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (Doctrina de Belén, 1782-1813)». *Chungará* 53 (1): 81-101.
- Irigoyen, Antonio. 2008. «Un obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII». *Historia Mexicana* 58 (2): 557-594.
- Jaffary, Nora y Jane Magan (eds.). 2018. *Women in Colonial Latin America, 1526 to 1806: Texts and Contexts*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Klein, Herbert. 1986. «Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816». *Historia Mexicana* 36 (20): 273-286.
- Larson, Brooke. 1983. «Producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial». *Historia Boliviana* 3 (2): 173-188.
- López Beltrán, Clara. 1998. *Alianzas familiares. Elite, género y negocios en La Paz, s. XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- López Beltrán, Clara. 2001. «Parentesco y poder entre las mujeres en la sociedad colonial andina». En Bárbara Potthast y Eugenia Scarzanella (eds.), *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 17-28.
- López Beltrán, Clara. 2016. *La ruta de la Plata: de Potosí al Pacífico. Caminos, comercio y caravanas en los siglos XVI al XIX*. La Paz: Plural.
- Mamani, Manuel. 1999. «Chacha-Warmi. Paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota». *Chungará* 31 (2): 307-317.

- Marsilli, María. 2004. «Testamentos indígenas en Arequipa colonial. Imagen de la muerte». *Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos, 173-181.
- Marsilli, María y Jorge Hidalgo. 1992. «Hacienda y comunidades andinas en los valles costeros del norte de Chile: siglos XVIII y XIX». En Mario Orellana y Juan Guillermo Muñoz (eds.), *Comunidades indígenas y su entorno*. Santiago: Fondo Editorial de la Universidad de Santiago de Chile, 67-91.
- Mayer, Enrique. 1974. «Las reglas del juego en la reciprocidad andina». En Giorgio Alberti y Enrique Mayer (eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 37-65.
- Mendinacelli, Ximena. 2010. *Sariri. Los llameros y la construcción de la sociedad colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Medinaceli, Ximena y Pilar Mendieta. 1997. *De indias a doñas. Mujeres de la élite indígena en Cochabamba siglos*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Mc Caa, Robert. 1993. «Calidad, clase y matrimonio en el México colonial: el caso de Parral, 1788-1790». En Pilar Gonzalbo (ed.), *Historia de la familia*. Ciudad de México: Instituto Mora, 150-169.
- Morrone, Ariel. 2018. «Mujeres cacicales en el tablero colonial. Familia, parentesco y poder en el lago Titicaca (1580-1750)». *Andes: Antropología e Historia* 29 (1): 1-31.
- Morrone, Ariel. 2022. «Advertir el parentesco espiritual. Compadrazgo, sociabilidad y redes de poder en Jesús de Machaca (corregimiento de Pacajes, Charcas, siglo XVII)». *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6 (2): 591-630.
- Muñoz, Iván y Carlos Choque. 2016. «El Camino Real de la Plata: circulación de mercancías e interacciones culturales en los valles y altos de Arica (siglos XVI al XVIII)». *Historia* 49 (1): 57-86.
- Murra, John. 1976. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Noack, Karoline. 2011. «La construcción de diferencias en la zona de contacto: interrogantes al respecto de la etnicidad». En Sarah Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana (eds.), *Ethnicity, Citizenship and Belonging: Practices, Theory and Spatial Dimensions*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 35-63.
- Numhauser, Paulina. 1998. «El comercio de la coca y las mujeres indias en Potosí del s. XVI». *Revista de Historia* 138: 27-43.
- O'Phelan, Scarlett. 2013. *Mestizos reales en el Virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- O' Phelan, Scarlett y Margarita Zegarra. 2006. *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Ochoa, Margarita y Sara Guengerich. (2021). *Caciccas: The Indigenous Women Leaders of Spanish America, 1492-1825*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Pérez, Liliana. 2011. «“Viudas y pobres como lo soy yo”: mujer y marginalidad en el Perú del siglo XVI». En Claudia Rosas (ed.), *«Nosotros también somos peruanos». La marginación en el Perú. Siglos XVI a XXI*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 65-94.
- Platt, Tristan. 1987. «The Andean Soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the sun and regenerative warfare in rural Potosi (18th-20th centuries)». *Journal de la Société des Américanistes* 73: 139-191.
- Poloni-Simard, Jacques. 1992. «Mujeres indígenas y economía urbana: el caso de Cuenca durante la colonia». En Anne-Claire Defossez, Didier Fassin y Mara Viveros (eds.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 131-144.
- Poloni-Simard, Jacques. 2015. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Presta, Ana María. 2002. «De testamentos, iniquidades de género, mentiras y privilegios: doña Isabel Sisa contra su marido, el cacique de Santiago de Curi (Charcas, 1601-1608)». En Javier Flores y Rafael Varón (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease. Tomo II*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 817-829.
- Presta, Ana María. 2005. «Devoción cristiana, uniones consagradas y elecciones materiales en la construcción de identidades indígenas urbanas. Charcas, 1550-1650». *Revista Andina* 41: 109-130.
- Quispe, Albert. 2014. «Mujeres y mercado en la historia de Cochabamba». En Alejandra Ramírez (ed.), *Mujeres poblando el pasado*. Cochabamba: Centro de Estudios Superiores Universitarios de la Universidad Mayor de San Simón, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, 47-82.
- Quispe, Albert. 2017. «La “hechicera” María Bartola Paxsi y su mundo religioso (Tapacarí, fines del siglo XVIII)». *Estudios Sociales del NOA* 19: 11-32.
- Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayan: Universidad de Cauca.
- Robichaux, David. 2001. «Uso del método de la reconstitución de familias en las poblaciones indígenas». *Papeles de Población* 28: 99-129.
- Rostworowski, María. 1970. «El repartimiento de Doña Beatriz Coya, en el valle de Yuca». *Historia y Cultura* 4: 153-267.
- Sahlins, Marshall. 1982. «Economía Tribal». En M. Godelier (ed.), *Antropología y Economía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 233-259.
- Sahlins, Marshall. 2006. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Saldariaga, Gregorio. 2004. «Redes y estrategias femeninas de inserción social en tierra de frontera: tres mujeres desarraigadas en Antioquía (siglo XVII)». En Pilar Gonzalbo y Berta Ares (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla y Ciudad de México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y El Colegio de México, 141-161.
- Salomon, Frank. 1988. «Indian women of early colonial Quito as seen through their testaments». *The Americas* 44 (3): 325-341.
- Sanjinéz, Javier. 2007. «Ambigüedades y auto-reconocimiento». *Forum. Latin American Studies Association* 38 (3): 9-11.
- Scott, Joan. 2008. *Género e historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Silverblatt, Irene. 1990. *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispanicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Stolcke, Verena. 2008. «Los mestizos no nacen, se hacen». En Verena Stolcke y Alexandre Coello de la Rosa (eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 19-58.
- Tandeter, Enrique. 1997. «Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614)». *Andes: Antropología e Historia* 8: 11-15.
- Truhan, Deborah. 1991. «“Mi ultimada y postrimera voluntad” . Trayectorias de tres mujeres andinas. Cuenca, 1599-1610». *Histórica* 15 (1): 121-155.
- Vargas Ugarte, Rubén. 1954. *Concilios limenses (1551-1772). Tomo III*. Lima: Tipografía Peruana S. A.
- Vergara, Teresa. 1997. «Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias en Lima». *Histórica* 21 (1): 135-157.
- Vergara, Teresa. 2000. «Artesanos y sirvientas. El papel de los hombres y mujeres indígenas en la economía limeña (siglo XVII)». En Narda Henríquez (ed.), *El bechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 35-56.
- Vergara, Teresa, Xochitl Inostroza y Marina Zuloaga. 2022. «Presentación del Dossier Articulación, derroteros y confluencia de los indios entre el mundo rural y el urbano (Virreinos de Nueva España y del Perú)». *Cuadernos de Historia* 57: 11-25.
- Vicuña Guenguerich, Sara. 2021. «A royalist cacica: doña Teresa Choquehuenca and the postrebellion natives of the Peruvian highlands». En Margarita Ochoa y Sara Vicuña (eds.), *Caciccas. The Indigenous Women Leaders of Spanish America. 1492-1825*. Norman: University of Oklahoma Press, 215-239.

- Vicuña Guenguerich, Sara y Margarita Ochoa. 2021. «Introduction». En Margarita Ochoa y Vicuña, Sara (eds.), *Cacicas. The Indigenous Women Leaders of Spanish America. 1492-1825*. Norman: University of Oklahoma Press, 9-42.
- Zagalsky, Paula. 2009. «El concepto de “comunidad” en su dimensión espacial. Una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII)». *Revista Andina* 48: 57-90.
- Zúñiga, Jean Paul. 1999. «La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 54 (2): 425-452.

Fecha de recepción: 06/12/2022
Fecha de aprobación: 21/04/2023

Notas

In memoriam de Donato Amado Gonzales (Huancancalla, Chinchaypujio 1962 - Cusco 2022)



Foto: Marco Curatola Petrocchi, 2017

Nota sobre los aportes historiográficos de Donato Amado Gonzales

JAN SZEMIŃSKI, *Universidad Hebrea de Jerusalén*

El doctor Donato Amado Gonzales falleció de un infarto el 26 de junio de 2022. Para los estudios y los estudiosos de la historia y la cultura andina e inca, su deceso es una terrible pérdida. Amado fue un hombre de dos mundos, de dos culturas. Era un historiador de sólida formación académica y dominaba todo lo que debía saber un historiador cuzqueño y peruano. Era, quizás, la única persona que conocía a fondo el contenido

HISTORICA XLVII.1 (2023): 241-253 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202301.005>

de los archivos cuzqueños públicos y privados. Gracias también a sus dotes sociales y diplomáticas, conseguía acceso a los archivos de los descendientes de los aristócratas cuzqueños de las épocas colonial y republicana, y también a los archivos de las comunidades campesinas o de empresas. Probablemente, fue el primer historiador que leyó casi todos los papeles de los escribanos y notarios cuzqueños de la época colonial, lo cual exige conocimientos especiales de paleografía y neografía castellana, y también del lenguaje y las particulares fórmulas usados en las actas. Donato supo reconocer el valor de estos documentos y pudo identificar novedosos temas de investigación que, en base a ellos, podían ser explorados, gracias también a su amplio e interdisciplinario conocimiento de los trabajos sobre historia inca y cuzqueña producidos tanto por historiadores como por arqueólogos y antropólogos.

Estos saberes típicos de un «ratoncito de archivo» los complementaba con extensos conocimientos de colecciones de museos, algo atípico, pues lo más frecuente entre los investigadores de archivo es la dificultad para descifrar lo que se exhibe en un museo o en un sitio arqueológico, ya que la cultura material estudiada por etnógrafos, arqueólogos e historiadores del arte resulta bastante difícil de interpretar, en especial para quienes pertenecen a una cultura distinta. De hecho, es prácticamente imposible encontrar en cualquier departamento universitario del mundo un historiador que por sus orígenes tenga, como de hecho las tenía Amado, la sensibilidad y las facultades perceptivas de un habitante del Cuzco antiguo o colonial.

Amado, durante su trabajo en el proyecto Qhapaq Ñan y en Machu Picchu, así como en ocasión de otros proyectos de investigación, recorrió todos los caminos incaicos en el valle del Cuzco y alrededores, y pudo conocer prácticamente todos los sitios y restos arqueológicos de la región, así como las excavaciones efectuadas en ellos. A diferencia de muchos historiadores, el historiador Amado tenía una inmediata comprensión de los objetos y artefactos exhibidos en los museos o conservados en sus depósitos, y sabía indicar sus funciones originarias en la cultura y vida local; del mismo modo que, estando ya sea en un camino inca o bien en lugares arqueológicos, «entendía» el paisaje alrededor y lo podía poner inmediatamente en relación con los documentos por él estudiados.

Donato Amado Gonzales, doctor en Historia con mención en Estudios Andinos por la Pontificia Universidad Católica del Perú, poseía una serie de habilidades cognitivas que le permitían entender los paisajes y los objetos, instrumentos fuera del alcance de la gran mayoría de los historiadores. Él era un *llaqta runa*, un campesino de Huancancalla en el distrito de Chinchaypujio, de la provincia cuzqueña de Anta, hoy habitado por menos de cinco mil personas en un área de casi cuatrocientos kilómetros cuadrados, donde todos hablan quechua, o *runasimi*. La cultura campesina y la lengua quechua fueron sus primeros instrumentos para conocer el mundo, los cuales nunca negó ni abandonó. En su currículum vitae, indicaba invariablemente el quechua como su primera lengua. De hecho, escribía en castellano con muchas interferencias de su lengua madre. Amado fue consciente de que hay una continuidad de saberes entre los *Incap runan*, o sea, los súbditos del Inca del siglo XVI, y los *llaqta runa*, los miembros de las comunidades andinas rurales contemporáneas más tradicionales. Interiorizando esa continuidad, entonces, pudo leer e interpretar los documentos y el paisaje, los caminos y los monumentos, los nombres quechuas antiguos y modernos. Se dio cuenta de que su cultura universitaria sanantoniana y su cultura quechua chinchaypujiana se complementaban en su trabajo y en su vida, y le permitían detectar, interpretar y poner en relación hechos y datos del pasado inca y colonial y del mundo andino más reciente.

Su monumental tesis doctoral, *Sistema de tenencia de tierras de ayllus y panacas incas en el valle del Cuzco, siglos XVI-XVII* (2018), dirigida por el Prof. Marco Curatola Petrocchi, resume sus ideas y descubrimientos mejor que cualquier otro texto suyo ya publicado. A continuación, presento algunos ejemplos.

En los estudios sobre la organización del Cuzco inca y su evolución, es común un término adoptado por los antropólogos, el de *panaca*, al cual es otorgado el significado de *ayllu* real, es decir, de linaje fundado por un Inca, histórico o mítico. Los lingüistas han propuesto, entre otros significados, el de 'jefe'. Amado, pacientemente, examinó los relatos incaicos registrados en las crónicas de los siglos XVI y XVII, así como los protocolos notariales relativos a compraventa de tierras, títulos

de propiedad y testamentos, y todo otro tipo de documento en que se hallaran anotados nombres de linajes y comunidades, su territorio y sus fundadores, según las tradiciones locales y cuzqueñas del siglo XVI. Pasó luego a identificar pacientemente en el terreno cada uno de los lugares mencionados, con sus mojones, o *saywas*, y *huacas* respectivas.

De este modo, divisó que los linajes cuyos nombres contenían la palabra *panaca* (*panaqa*) tuvieron sus tierras en Urin Cuzco, en los *suyus* de Collasuyu y Cuntisuyu, mientras que los linajes cuyos nombres no incluían la palabra *panaca* poseían tierras en Hanan Cuzco, en los *suyus* de Chinchaysuyu y Antisuyu. Asimismo, vio que, según unas tradiciones, las mujeres fueron fundadoras de algunos linajes dueños de tierra en el valle del Cuzco, siempre en Urin Cuzco. Estas observaciones lo llevaron a fijarse en el relato relativo a los orígenes del Cuzco del Inca Garcilaso de la Vega, según el cual los antepasados de los habitantes de Hanan Cuzco habían sido convocados por el Inca y los de Urin Cuzco, por la Coya (*Quya*). Su saber ancestral, inescindiblemente enlazado con su lengua madre y común a todo *llaqta runa*, le indicaba que la palabra *panaca* contiene la raíz *pana*, ‘hermana de un varón’ (cuando habla el varón), y que, por lo tanto, *panaca* debía estar a indicar a cada linaje fundado por una mujer hermana de inca, a diferencia de los *ayllus*, fundados por varones. De hecho, la investigación de Amado invita a repensar todos los modelos sobre el sistema de parentesco inca, la organización social, la posesión y el derecho sobre tierras, y el poder, tomando en cuenta que la casi totalidad de las fuentes escritas han sido producidas por españoles y, en los pocos casos restantes, por runas hispanoparlantes, siempre varones.

¿Las Coyas llamarían al linaje del varón *turaca* (*turaqa*), o sea, un nombre formado de la raíz *tura*, ‘hermano de una mujer’? ¿Las cacicas que aparecen en las fuentes fueron jefas de *panacas*? Amado invocó similitud de la palabra *ñañaca* (*ñañaqa*), derivado de *ñaña* (‘hermana de una mujer’), con el término *panaca*, sugiriendo así que la *panaca* estaba directamente relacionada con el grupo de hermanas del varón.

Las investigaciones de Amado sobre la organización inca imperial del Cuzco muestran que, fuera de *ayllus* y *panacas*, cuyos fundadores, según la tradición, fueron los Incas y las Coyas, existieron también *ayllus* cuyos

fundadores fueron descritos como parientes, capitanes y aliados de los incas gobernantes. Tales *ayllus* también eran cuzqueños e incas, o sea, eran considerados parte integrante de la etnia inca. Del mismo modo, diversos grupos fuera del Cuzco fueron descritos como parientes, aliados y ayudantes de los incas, y también estos se les consideraba como parte de la misma etnia. Los testimonios de conflictos por acceso a privilegios y a cargos de honor entre diversos linajes durante la época colonial muestran que los así llamados *hatun cuzcos* (*hathun quzqu*), que posiblemente significa ‘obreros cuzqueños’, eran incas y, como tales, en muchos casos consiguieron ser exentos de tributo y de servicios personales, por lo menos parcialmente. Habían sido parte de la etnia inca y de algún modo se volvieron «incas de privilegio» solamente por decisión de la administración española y definición de los investigadores modernos.

La demostración de que las *panacas*, siempre fundadas por las Coyas, formaban una componente específica de la organización social y política cuzqueña, con acceso a tierra, agua y funciones propias, exige que los historiadores replanteen los modelos que han empleado hasta ahora para entender la organización inca del valle del Cuzco y alrededores, y se pregunten lo siguiente: ¿hubo *panacas* fuera del Cuzco?; ¿en qué exactamente se diferenciaban las *panacas* de los *ayllus*?; y ¿por qué en las fuentes al lado de la grafía «panaca» aparece también la de «pañaca»?

El estudio de la posesión de tierras exige al investigador también recoger informaciones sobre medidas de tierras. En el estudio de Amado aparece el término *ceque* (*ziq'i*) no como ruta de peregrinación, sino como medida de tierra, de área, lo cual es lógico, pues los *ceques* definían el culto y la peregrinación a huacas fijas en el espacio, cada una con su «jurisdicción» territorial. Asimismo, la investigación de Amado alcanzó notables resultados en lo que concierne a la definición de los límites divisorios entre *sayas* y *suyus* en el Cuzco, y entre posesiones de *ayllus* y *panacas* colindantes. Así, Amado logró crear una cartografía histórica rural del valle del Cuzco y, a la vez, planteó un método de investigación.

Por otro lado, ver y conocer el paisaje, tal como lo ve un *llaqta runa*, junto a su extenso conocimiento de los caminos y los límites territoriales, dieron a Amado ideas sobre cómo afinar y completar el modelo de agricultura

andina que es comúnmente asumido por antropólogos e historiadores, el de agricultura vertical multicíclica, incluyendo la perspectiva o visión del paisaje de los comuneros. La descripción del terreno de una comunidad, sea un antiguo ayllu o una comunidad campesina actual, por los *runakuna* siempre comienza desde la cumbre más alta, donde inician las líneas de demarcación, que descienden hasta el lugar más bajo del territorio, delineando una especie de hoja enorme, que se extiende, por ejemplo, desde un glaciar o una puna hasta el fondo del valle. El área se compone de diversos terrenos, cada uno con un modo particular de uso, con su clima y con sus propiedades específicas. El terreno dibujado en un mapa siempre tiene forma de una hoja que nace desde una cumbre. No hay en ella ningunas «islas», sino lotes de uso determinado con su vegetación y recursos. Una hoja es la forma básica para crear una imagen del territorio de una comunidad o *ayllu* que sea. Desafortunadamente, Amado no llegó a desarrollar esta investigación. A mí me mostró cómo se debe mirar un mapa o una foto aérea del terreno para poder descubrir las fronteras de posesiones o de comunidades, o caminos antiguos y los lugares a donde estos conducían. Es posible que dicho método se encuentre explicado en alguno de los informes entregados por Amado a las oficinas del Ministerio de Cultura del Cuzco y guardados en los archivos de esta institución.

Las investigaciones de Donato Amado abarcaron también las épocas colonial y republicana. Uno de los primeros temas por él estudiado en profundidad fue cómo, a lo largo de la época colonial, los habitantes de la región del Cuzco lucharon para defender sus tierras en el contexto de un proceso continuo de expoliación, por despojo mediante mecanismos legales, matrimonios o hasta falsificación de documentos, sin hablar del uso de la violencia y las armas. Un proceso que continuó en tiempos republicanos, con leyes que mandaban dividir la tierra entre individuos y abolían la propiedad de comunidades y linajes. Sin embargo, a Amado no le interesaban tanto las actividades de expoliación y explotación de los españoles y los criollos republicanos, sino más bien las formas de autodefensa de los indígenas, quienes pronto aprendieron a usar el sistema legal colonial para intentar conseguir el reconocimiento de sus antiguas posesiones, lo que, en diferentes oportunidades, aunque sea parcialmente, lograron.

Donato Amado, exploró también el proceso de hispanización de la nobleza indígena cuzqueña durante la Colonia, proceso que la condujo a establecer relaciones matrimoniales y de parentesco con la aristocracia criolla y a cierta pérdida de lazos culturales e identidad étnica con los indios del común. Fue así que con el pasar de las generaciones, los descendientes de los incas fueron paulatinamente perdiendo su rol de liderazgo entre la población indígena.

Otro gran tema abordado por Amado fue el de la lucha de estos mismos incas coloniales por conservar su estado de nobleza y de los continuos conflictos que hubo entre ellos por cargos y dignidades. Las leyes coloniales reconocían la nobleza indígena prehispánica y sus privilegios. Todo noble estaba exonerado del tributo y de prestar servicios personales. Los descendientes de los incas entendieron pronto la importancia de ser reconocidos como tales, por lo que comenzaron diversos procedimientos legales para demostrar su noble abolengo. Algunos lo lograron aun incluso cuando su parentesco con los señores incas fuera muy dudoso.

La historia y la condición de la nobleza inca del valle del Cuzco después de la conquista han sido hasta la fecha relativamente poco investigada. Amado estudió una institución colonial, quizás la única, que representaba en forma oficial la nobleza inca en el Cuzco, y la describió en su libro *El estandarte real y la mascapaycha. Historia de una institución inca colonial* (2017). El libro analiza en detalle la naturaleza, la función y la historia y evolución del cargo de alférez real inca y del «Cabildo de los veinticuatro electores», dos por cada linaje real inca, que lo elegía.

Este Cabildo existió como institución hasta que los libertadores no la abolieron. La abolición de la figura de los veinticuatro electores fue parte del proceso de supresión de parte de las autoridades republicanas de las autoridades andinas tradicionales, de la propiedad comunitaria y de los derechos tradicionales de los indígenas. Sin embargo, los linajes incas siguieron existiendo. Cuando presidentes de la república visitaban el Cuzco, líderes de los linajes les entregaban regalos costosos para señalar la pervivencia de los incas nobles cuzqueños y la nación inca.

Amado investigó a fondo también la historia de Machu Picchu: concretamente, el proceso histórico que llevó el área del antiguo centro inca a

convertirse en un primer momento en el territorio de una comunidad, luego en una hacienda, y, finalmente, por decreto de las autoridades nacionales, en un parque arqueológico de extraordinaria relevancia tanto para los investigadores del mundo inca como para todo el sector turismo local y nacional. Esto es, Amado reconstruyó en forma detallada y documentada los procesos de cambio de tenencia y uso que llevaron al área arqueológica a ser lo que es ahora.

En fin, evidentemente no es posible detallar los aportes historiográficos de más de treinta años de intensas investigaciones en un breve texto *in memoriam*. Que lo susodicho sirva sencillamente de explicación del porqué el fallecimiento del doctor Donato Amado Gonzales, historiador, cuzqueño e *llaqta runa* insigne, es de considerarse una pérdida tan grande, irreparable, para los estudios sobre la historia y la cultura inca antigua y colonial, y para toda la comunidad de los etnohistoriadores del mundo andino.

Bibliografía de Donato Amado Gonzales

Compilada por MARCO CURATOLA PETROCCHI

1995

Evolución de la propiedad agraria en el valle del Chinchaypucyo, siglo XVI y XVII.

Tesis de licenciatura en Historia. Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.

1998

«El serrano está tan terriblemente exacerbado». La lucha por un regionalismo autónomo (Cusco 1900-1930)». En Rossano Calvo C. (ed.), *Génesis del regionalismo y el localismo cusqueño*. Cusco: Municipalidad de Wanchaq, 21-38.

«Establecimiento y consolidación de la hacienda en el Valle de Chinchaypucyo (1600-1700)». *Revista Andina* 31: 67-98.

«La casa y la tienda de la marquesa de Buena Vista». *Crónicas Urbanas* 6-7: 75-82.

«Reparto de tierras indígenas y la primera visita y composición general 1591-1595». *Histórica* 22 (2): 197-207.

1999

Catálogo de periódicos cusqueños del siglo XIX (con Luis Miguel Glave Testino). Estudio de Luis Miguel Glave Testino, con la colaboración de Donato Amado. Cusco:

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Archivo Departamental del Cusco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. «Introducción al estudio histórico de los títulos de la Hacienda de Punchaopuquio, Carahuasi–Cusco». *Revista del Archivo Departamental del Cusco* 14: 25-43. *Periódicos cuzqueños del siglo XIX. Fondo del Archivo Departamental del Cuzco* (con Luis Miguel Glave Testino). Madrid: Fundación Mapfre Tavera.

2000

«Huella y legado de un curaca: Don Bartolomé Tupa Hallicalla». *Revista del Archivo Regional del Cusco* 15: 149-164.

2002

«El alférez real de los Incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena». En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas y cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco y Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Kuraka, 221-249.

Identificación y registro del sistema vial andino y sitios arqueológicos. Registro histórico. Cusco: Instituto Nacional de Cultura (informe inédito).

Recopilación de información histórica sobre, caminos, tambos y puentes coloniales, en el Archivo Regional del Cusco. Cusco: Instituto Nacional de Cultura (informe inédito).

2003

«Comentario al artículo de David T. Garret, “Los incas borbónicos: la élite indígena cuzqueña en vísperas de Tupac Amaru”». *Revista Andina* 36: 56-59.

«De la casa señorial al beaterio Nazarenas». *Revista Andina* 36: 213-236.

«El alférez real de los Incas: resistencia, cambio y continuidad de la identidad indígena». En David Cahill y Blanca Tovías (eds.), *Élites indígenas en los Andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. 50° Congreso Internacional de Americanistas. Quito: Ediciones Abya-Yala, 55-80.

Recolección de información histórica en el Archivo Regional del Cusco. Cusco: Instituto Nacional de Cultura (informe inédito).

2004

«Ángel Vega Enríquez un gestor de la historia cuzqueña». *Revista del Archivo Regional del Cusco* 16: 73-87.

Informe anual de identificación registro del sistema vial andino y sitios arqueológicos e históricos. Registro histórico. Tomo 12. Cusco: Instituto Nacional de Cultura (informe inédito).

Informe final. Identificación y registro del sistema vial andino y sitios arqueológicos región Cusco. Tomo 10-A: Registro histórico. Cusco: Instituto Nacional de Cultura (informe inédito).

2005

«El puente de La Almudena: camino que articula nuestro pasado con el futuro» (con Miguel Landa Sierra). *Qhapaq-ñan del Tahuantinsuyu* 1: 25-37.

«El sistema vial andino en el valle de Cusco». *Qhapaq-ñan del Tahuantinsuyu* 1: 7-23.

«El sistema vial andino en el valle de Cusco». En Autores varios, *Los pueblos indígenas ante el mundo global: II encuentro de pueblos quechuas de América*. Lima: Instituto Nacional de Cultura y Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 193-209.

«Los nietos del Inca Lloque Yupanqui: la panaca Haguainin y los Tisoc Sayre Tupa». *Revista del Archivo Regional del Cusco* 17: 39-48.

Proyecto de investigación etnohistórica y arqueológica del sistema vial andino, Departamento del Cusco (con Marcelino Soto Huanco). Cusco: Instituto Nacional de Cultura. (informe inédito).

2006

«El Cabildo de los veinticuatro electores de las ocho parroquias del Cuzco». En *Pueblos, provincias y regiones en la historia del Perú*. Lima: Academia Nacional de la Historia, 643-664.

Volumen III: Etnohistoria e historia. Informe final del registro histórico. Cusco: Instituto Nacional de Cultura (informe inédito).

2007

Sistema vial Qollasuyu. Avances de investigación (con otros autores). Cusco: Dirección Regional de Cultura de Cusco, Instituto Nacional de Cultura.

2008

Choquequirao. Símbolo de la resistencia andina (historia, antropología y lingüística) (con Manuel Burga [coord.] y otros). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

«El Cabildo de los veinticuatro electores del alférez real inca de las ocho parroquias cusqueñas». *Allpanchis* 72 (Vol. 40: *Etnicidad en el Antiguo Régimen*): 61-95.

Imperial Transformations in Sixteenth-Century Yucay, Peru (con R. Alan Covey). Ann Arbor, Michigan: The Museum of Anthropology.

«La imagen de los Incas e indígenas en la opinión de los criollos y españoles (1780-1800)». *Illes i Imperis* 14: 167-188.

2009

«El sistema vial del Chinchaysuyu: el camino de la Ciudad de los Reyes y el camino viejo del Ynga» (con Ronald Espejo, Virginia Quispe, Catherine Fernández y Erika del Mar). *Qhapaq-ñan del Tabuantinsuyu* 2: 6-23.

«La formación de parroquias y la nobleza incaica en la ciudad del Cuzco». En Luis Nieto Degregori (ed.), *El ombligo se pone piercing. Identidad, patrimonio y cambios en el Cuzco*. Cusco: Centro Guaman Poma de Ayala, 11-48.

2010

El Cabildo de los Veinticuatro electores del alférez real inca de las parroquias cuzqueñas. Tesis de maestría en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2011

Cuzco, desde la nieve de la puna al verdor de la Amazonía (con A. Flores Ochoa, Elizabeth Kuon Arce y Roberto Samanez Argumedo). Lima: Banco de Crédito.

«El Qhapaq Ñan y la entrada de los Inkas al Antisuyu». En Isabelle Combés y Vera Tyuleneva (eds.), *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerario Editorial, 35-51.

Voces en el camino. Paisaje y cosmología en las rutas del Inca (con Cecilia Sanhueza Tohá y Christian Vitry). Santiago de Chile: BICE Inversiones, Ocho Libros Editores y Corporación del Patrimonio Cultural de Chile.

2012

«El pueblo antiguo del ynga llamado Huayna Picchu: desde la perspectiva histórica». *Mosoq Kosko* 13: 7-13.

2013

«El pueblo antiguo del Ynga nombrado Guaynapicchu: perspectiva histórica». En Jorge A. Flores Ochoa (ed.), *Tinkuy. 35 años. Anales de Tinkuy. Encuentro con la cultura andina*. Cusco: Dirección Regional de Cultura Cusco – Ministerio de Cultura, y Centro de Estudios Andinos Cuzco, 158-164.

«Los *quipucamayos* contadores de hacienda y de los *mitayos* de plaza y de tambos del Cuzco». En Marco Curatola Petrocchi y José Carlos de la Puente Luna (eds.), *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 307-336.

2014

«Awkaypata y el camino ritual del Inti Raymi». En Crayla Alfaro, Ramiro Matos, José Alejandro Beltrán-Caballero y Ricardo Mar (eds.), *El urbanismo inka del Cuzco: Nuevas aportaciones. Arqueología y arquitectura en la capital del Tawantinsuyu*. Cusco, Washington y Tarragona: Municipalidad del Cusco, NMAI-Smithsonian Institution y Universitat Rovira i Vilgili, 140-149.

«Los caminos del Inka en el valle del Cusco». En Crayla Alfaro, Ramiro Matos, José Alejandro Beltrán-Caballero y Ricardo Mar (eds.), *El urbanismo inka del Cuzco: Nuevas aportaciones. Arqueología y arquitectura en la capital del Tawantinsuyu*. Cusco, Washington y Tarragona: Municipalidad del Cusco, NMAI-Smithsonian Institution y Universitat Rovira i Vilgili, 61-69.

«Los caminos rituales del valle del Cusco». *Patrimonio* 4 (Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Ministerio de Cultura): 30-36.

2015

«Libro de Estandarte: Un caso de descontextualización y lucha de los Tupac Amaru». En Donato Amado, José F. Forníes Casals y Paulina Numhauser (eds.), *Escrituras silenciadas. Poder y violencia en la península Ibérica y América*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 87-97.

«Sistema de tenencia de tierras de ayllus y panacas incas en el valle del Cusco, siglos XVI-XVII». En Mónica Barnes, Inés de Castro, Javier Flores Espinoza, Doris Kurella y Karoline Noack (eds.), *Tribus. Sonderband/Special Edition: Perspectives on the Inca*. Stuttgart: Linden-Museum Stuttgart - Staatliches Museum für Völkerkunde, 252-267.

«The Inka road system in the valley of Cusco». En Ramiro Matos Mendieta y José Barreiro (eds.), *The Great Inka Road. Engineering an Empire*. Washington DC: National Museum of the American Indian, 21-23.

2016

«Evolución histórica de la tenencia de tierras en el Santuario Histórico Parque Arqueológico Nacional de Machupicchu». *Revista del Instituto Americano de Arte* 20: 145-164.

«La ciudad de San Francisco de Victoria de Vilcabamba y el pueblo antiguo del Ynga nombrado Huaynapicchu». En Jean-Jacques Decoster y Mariusz Ziolkowski (eds.), *Vilcabamba entre arqueología, historia y mito*. Cusco: Centro Tinku, Centro de Estudios Andinos de la Universidad Varsovia en el Cusco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 102-114.

La descendencia de Don Cristóbal Paullo Ynga y sus privilegios. Documentos de probanza y testamentos de siglo XVI-XVII. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

«Las ordenanzas de Vaca de Castro – 1543» (con Dominica Sieczkowska). *Estudios Latinoamericanos* 36/37: 177-188.

2017

El estandarte real y la mascapaycha. Historia de una institución inca colonial. Lima: Fondo Editorial PUCP.

«Hacia una reconstrucción multidisciplinaria de la red imperial inca (*Qhapaq Ñan*) en la región del Cusco» (con R. A. Covey, L. Tsesmeli y M. Clark). En Sofia Chacaltana, Elizabeth Arkush y Giancarlo Marcone (eds.), *Nuevas tendencias en el estudio de los caminos (Conferencia Internacional en el Ministerio de la Cultura, 26 y 27 de junio de 2014)*. Lima: Ministerio de Cultura y Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional, 48-71.

2018

Sistema de tenencia de tierras de los ayllus y panacas incas en el valle del Cuzco, siglo XVI y XVII. Tesis de doctorado en Historia con mención en Estudios Andinos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2019

«Don Melchor Carlos Inca, el inca mestizo: los Carlos Inca en el siglo XVII de la sociedad cusqueña». *Allpanchis* 83/84 (Vol. 46: *Homenaje a Sabine MacCormack*): 39-67.

«La negociación fallida. Los Incas de Vilcabamba y el Cabildo del Cuzco». En Marco Curatola Petrocchi (ed.), *El estudio del mundo andino*. Lima: Programa de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 167-175.

«Los Inkas de Vilcabamba». En Luis Jaime Castillo y Elías Mujica (eds.), *Perú prehispánico: un estado de la cuestión*. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Ministerio de Cultura, 538-564.

2020

«La ciudad de San Francisco de Victoria de Vilcabamba y el pueblo antiguo del Ynga nombrado Huaynapicchu». En Fernando Astete y José M. Bastante (eds.), *Machupicchu. Investigaciones interdisciplinarias. Tomo I*. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Ministerio de Cultura, 361-373.

2022

«Ethnohistorical documents of Machu Picchu National Archaeological Park». En Mariusz Ziólkowski, Nicola Masini y José M. Bastante (eds.), *Machu Picchu in Context. Interdisciplinary Approaches to the Study of Human Past*. Nueva York: Springer, 501-542.

«The ancient Inca town named Huayna Picchu» (con Brian Bauer). *Ñawpa Pacha*. 42 (1): 17-31.

2023

«Las élites cuzqueñas durante el período colonial». En Ricardo Kusonoki, Cecilia Pardo y Julio Rucabado (eds.), *Los Incas. Más allá de un imperio*. Lima: MALI, 168-172.

Reseñas

Ramírez, Susan. *In Praise of the Ancestors. Names, Identity, and Memory in Africa and the Americas*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2022, 248 pp.

In Praise of the Ancestors (Elogio de los antepasados) marca un momento importante para la etnohistoria. De hecho, da un nuevo peso a la palabra *etnohistoria*. Desde la antigüedad, los historiadores más interesantes han dilucidado la actuación de los pueblos a partir de sus ideas sobre el tiempo y el cambio; o sea, en términos actuales, a partir de sus «historicidades» distintivas. Los etnohistoriadores investigan paralelamente a través de la antropología de campo. En las últimas décadas, se ha producido una oleada de excelentes trabajos sudamericanos en este sentido. Por ejemplo, *Time and Memory in Indigenous Amazonia* (2007), de Carlos Fausto y Michael Heckenberger, reúne un conjunto iluminador de etnohistorias en el sentido estricto, todas ellas inspiradas en la reciente e innovadora literatura amazonista sobre la persona, la alteridad y la ontología.

Pero es precisamente porque los etnohistoriadores se sumergen en el pensamiento local —lo cual define la excelencia etnohistórica, desde James Mooney hasta R. T. Zuidema y en adelante— que rara vez aportan teorías de aplicación general. No nos gusta esa erudición que eleva la particularidad al aire ralo de la teoría y la deja ahí. Por eso importa *In Praise of the Ancestors*: propone una teoría de relevancia amplia, sin ser mera máquina reductora.

A Susan Ramírez no le falta talento para captar particularidades. Es consumada investigadora de la costa norte peruana y del incario. Varios trabajos anteriores se centran en los pueblos coloniales descendientes del reino Chimú y de las sociedades políticas circundantes. Trabajando lejos de los caminos trillados de la historiografía posinca, ha descubierto pleitos locales, testamentos y documentos notariales existentes en los repositorios menos conocidos. Este nuevo libro también establece conexiones con fuentes no canónicas e interpreta las canónicas con una profundidad inusitada.

Pero mientras que muchas de sus obras previas se enmarcan en un contexto regional, esta es casi mundial. En tres capítulos centrales, la autora compara sus hallazgos peruanos (siglos XVI-XVII) con etnografías kazembe (centroafricanas) e iroquesas de los siglos XVII al XX. Ramírez sostiene que los tres participaban de un sistema de nomenclatura y sucesión denominado «herencia posicional», y que este hecho abre a la revisión el estudio mundial de las tradiciones orales, el culto a los ancestros, la onomástica y la memoria colectiva. La suya es una investigación etnológica de gran alcance, y todo en ciento cincuenta y dos páginas expositivas.

El concepto clave es la «herencia posicional» (o «sucesión posicional»), como la llamaban los africanistas de los años cincuenta. Se trata de un paradigma en el que el heredero individual se conceptualiza como nuevo avatar de un ancestro, atribuyéndole sus nombres, parentela, conexiones y logros predestinados. De este modo, la sociedad llega a aprehenderse como estructura de relaciones recurrentes («parentesco permanente»). El tema es la etnohistoria en sentido estricto: cómo los habitantes de tales sociedades sistematizaban las implicancias del tiempo y el cambio, y cómo pretendían responder haciendo historia de un modo pautado. ¿El estudio de la temporalidad constreñida por la estructura nos obligaría a modificar nuestra propia historiografía?

Ian Cunnison (1923-2013), etnógrafo de Sudán y del reino centroafricano Luba o Kazembe, profesor en Manchester, merece tanto reconocimiento como su amigo E.E. Evans-Pritchard. En 1952, publicó *History on the Luapula* (el río Luapula ahora pertenece a Zambia y la República Democrática del Congo; sus habitantes hablan la lengua luba). Esta obra maestra, antes insuficientemente apreciada, establece el leitmotiv del libro de Ramírez. La sociedad Kazembe se caracterizó por el «parentesco permanente», o sea, por la premisa de que los hechos ancestrales establecen un esquema o escenario aplicable a todos los tiempos. Un hombre luba conocido por Cunnison finalizó su narrativa ancestral diciendo que todo lo importante ya se había hecho por los antiguos «y ahora nos quedamos nomás manicruzados» (1952: 12). ¿Cómo puede la actuación de personas con tal mentalidad adaptarse a las realidades imprevistas? ¿Cómo siguen plasmando nuevas vías por

el tiempo pautado? Eso es lo que nos aclara Cunnison, así como su excelente sucesor en la investigación, David M. Gordon, en «History on the Luapula Retold» (*Journal of African History* 47, 1[2006]:21-42).

Ramírez sostiene que la sucesión posicional, tan poco reconocida en las órbitas euroamericana y europea, organizó la memoria y la agencia no solo en uno sino en tres continentes: África Central, Norteamérica iroquesa y Sudamérica incaica. La herencia posicional apunta directamente a algunos debates historiográficos épicos de finales del siglo XX, y Ramírez coloca sus razonamientos en relación a ellos. Ya desde 1962 Lévi-Strauss venía contrastando mentalidades «frías» respecto a la historia (las que rechazaban el cambio como turbulencia insignificante) y mentalidades «calientes» (las que abrazan el cambio como generador de significados). A partir de 1981, los antropólogos crecíamos viendo a Marshal Sahlins y Gananath Obeyesekere mutuamente enzarzados en un combate que duró diez años. La contienda versó sobre una propuesta de Sahlins: las sociedades preindustriales rechazan la historicidad lineal sobre la base de la agencia innovadora, realizando en su lugar una visión «heroica» o «mitohistórica» del cambio a través de actuaciones ritualizadas. Obeyesekere la negó basándose en la pragmática como facultad panhumana. Al refrescar el debate con Cunnison como guía, Ramírez mejora los argumentos «mitohistóricos». Les infunde capacidad para realpolitik y estrategia consciente; en otras palabras, los hace menos «fríos».

Los argumentos sobre Africa central e Iroquoia (cada uno con su propia literatura extensísima) tendrán que ser evaluados críticamente por otros especialistas. Baste decir que el relato interpenetrante sobre sus respectivas tradiciones refresca nuestras perspectivas sobre ellos, y sobre Sudamérica.

El cuarto capítulo, el andino, discute cómo los acontecimientos históricos son recordados selectivamente, y cómo el «telescopaje» de la genealogía genera «trozos» de diacronía que, aunque no carecen de conexiones fácticas, se hacen congruentes con un modelo preconcebido: el «parentesco permanente» y la inmortalidad virtual de los personajes regios. En otras palabras, se trata en cierto sentido de un sistema que cierra la historia en lugar de abrirla: un sistema tendiente a «frío». También razona sobre los objetivos y las tácticas prácticas de los actores:

la construcción histórica de una narrativa no-histórica. Ramírez comenta ligeramente el trabajo de otra andinista reciente, Isabel Yaya, cuyo *Dos caras de la historia inka* (2012) proporciona una respuesta alternativa al enigma de las estructuras «frías» que, sin embargo, generan un pragmatismo «caliente».

El capítulo 4 se denomina «andino» y no «inca» porque se centra en dos sociedades peruanas: una de la costa norte, Jayanque, y el Tahuantinsuyu. Ramírez argumenta que, a pesar de la clara y profunda diferencia entre las culturas de la costa norte y las del sur andino, ambas heredaron orientaciones de herencia posicional.

Esta agenda nos obliga a contemplar el notorio debate sobre la profundidad de la cronología inca. Varias crónicas relativamente tempranas reportan una lista corta de «reyes» incas, usualmente once o doce nombres. Hace unos setenta años, John Rowe canonizó este «recuento corto» como la breve cronología de la monarquía inca. En cambio, unos pocos cronistas (Anello Oliva, Blas Valera, y el autor no nombrado del Libro II de Montesinos, probablemente Juan Lobato de Sosa) nos han dejado una «lista larga» de «Reyes del Perú». Ramírez ofrece un ejemplo en el apéndice, donde compara un relato temprano y «corto» de la sucesión inca (Betanzos 1551-57) con el relato tardío y «largo» de Montesinos (es decir, de Lobato, 1644). Algunos estudiosos (Szemiński, «Los estudios andinos hoy», 2013; Hiltunen, *Ancient Kings of Peru*, 1999) han defendido polémicamente estas listas «largas» como tradición oral basada en memorias que se remontan quizás al Horizonte Medio.

La opinión mayoritaria juzga el relato «largo» como excéntrico. Ramírez propone reexaminarlo: quizá Betanzos y Rowe entendieron mal el discurso andino por desconocer la posible relevancia de la sucesión posicional. Habrá sido como si Roma hubiese canonizado una lista corta de papas contando cada nombre papal como un sumo sacerdote, mientras que otra tradición heterodoxa recordara que el papa Juan XXIII constaba de veintitrés personas individuales con nombre recurrente. Para un narrador kazembe o iroqués, sin embargo, ninguno de los dos estaría precisamente equivocado. La lista escueta de nombres sería el relato compacto de una crónica expansiva en la cual los nombres,

y no los actores, organiza la diacronía. Las estructuras, parentelas y paralelismos inherentes al nombre «Juan» (por ejemplo) habrán sido el punto de interés para un pensador kazembe o iroqués,

¡Interesante!, pero hay un buen contraargumento. Lo expuso muy bien el historiador ecuatoriano Carlos Espinosa («Entre Noé, Santa Elena, y Manco Cápac», *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 27[2000]: 151-182). Espinosa observa que la «cuenta larga» no es típica de los primeros cronistas, los que oyeron las tradiciones a voz de aristócratas incas que alcanzaron la edad adulta antes de 1532. Es más bien típico de las «crónicas conventuales» tardías, cuyos autores (muchos de ellos jesuitas o cercanos a jesuitas; Ramírez p. 129) fueron exponentes de la «historia universal» en auge después de 1600. Trataron de encajar la tradición incaica en un esquema de cinco épocas, a fin de unificar todos los pueblos en el marco bíblico.

Para que la diacronía del Nuevo Mundo reflejara la del Viejo, era necesario definir la antigüedad americana como larga. Este modelo también impulsa las «edades del mundo» de Guaman Poma. Podemos especular que alguna versión del mismo modelo haya subyacido incluso a la *Historia del reino de Quito* (1789), en la cual Juan de Velasco S.J. postula una larga dinastía preincaica «Scyri-Duchicela».

En su último capítulo, «Reflexiones sobre las tradiciones orales como historia», Ramírez enseña que, bien entendida, ninguna de las dos historiografías, ni la compacta ni la expandida, es simplemente quimérica. Suponiendo que ambas hayan partido de una base común de hechos (muchos por supuesto desconocidos por los autores como por nosotros), «ambas están manipuladas y sujetas a cambios que reflejan objetivos parroquiales. Para las sociedades que las construyen, estas dos formas de historia son... historicidades igualmente válidas pero diferentes» (p. 152). Aunque resulta casi imposible aceptar la «cuenta larga» como relato de hechos cronológicos, sigue siendo de interés porque permite múltiples interpretaciones de las actitudes historiográficas entre «intelectuales indígenas» (G. Ramos y Y. Yannakakis, *Indigenous Intellectuals*, 2014).

Ramírez da importancia a los objetos semasiográficos inventados por culturas centroafricanas, iroquesas y andinas para soportar la

memoria y controlarla: *quipus*, por supuesto, pero también las «varas de condolencia» iroqueses y las *kakuna* o tablillas mnemónicas reservadas para personajes privilegiados del reino kazembe. Cunnison y Ramírez reconocen también las onomásticas sistemáticas como otra «tecnología del intelecto» estructurante. También enfatiza (p. 25-26) que las «ciudades letradas» occidentales tergiversaron y desautorizaron tales sistemas, obstaculizando así nuestra comprensión etnohistórica.

Como paso más allá, este lector sugiere que estudiemos detenidamente la interacción entre historicidades posicionales y la textualidad alfabética. Las relaciones no se limitan a distorsiones, etc. Hay lugar a considerar procesos internos entre poblaciones recién familiarizadas con técnicas para inscribir discursos verbales. El argumento podría aplicarse matizadamente a épocas y contextos variados. Muchas transcripciones de textos indígenas sudamericanos, incaicos y otros caben bien en la categoría de historicidad «tibia», definida por Luc de Heusch en 1971 (resumida por el presente autor en «La textualización de la memoria en la América andina: una perspectiva etnográfica comparada», *América Indígena* 64(4)[1995]: 242). Como ejemplar de la lógica posicional «tibiamente» enunciada por un autor letrado, citamos a Godfried Kolly (1951-2007), autodidacta nacido en Nueva Guinea e interlocutor de los antropólogos F. Errington y D. Gewertz: «Tras autodenominarse “antropólogo tradicional”, en 1987 [Kolly] se dedicó a escribir la “Biblia Chambri”...en [lengua] neomelanesiana» (2016: 363). En un capítulo que resume los escritos de Kolly, los etnógrafos dicen:

Los Chambri, ... pensaban que el poder se perdía con el paso de las generaciones, ya que los hombres eran siempre reacios a transmitir a sus hijos sus nombres más poderosos, los nombres más eficaces para establecer la identidad con un antepasado. De hacerlo, disminuiría su propio acceso al poder ancestral y aceleraría así su debilitamiento social y físico. Sin embargo, los ancianos se dieron cuenta de que, si no transmitían sus nombres, su inevitable muerte física los separaría para siempre del mundo de los vivos, en la medida en que sus hijos no podrían encarnarlos como antepasados. En consecuencia, los hombres no deseaban que sus nombres murieran con ellos; no obstante, intentaban conservar el conocimiento exclusivo de ellos el mayor tiempo posible (D. Gewertz y F. Errington, *Twisted Histories*,

Altered Contexts: Representing the Chambri in the World System. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 161).

¿Cómo se «calienta» la historicidad desde adentro? ¿De qué proceso nacen las «biblias genéricas», o sea, escritos que hacen puente entre tradiciones esquematizadoras y discursos historicistas?

Para que quede claro, la luminosa propuesta de Ramírez tampoco niega nuestras lealtades modernas a la historiografía o la arqueología «calientes». Más bien, Ramírez enseña un relativismo metodológico dentro del historicismo; nos aconseja capacitarnos para leer con otras luces. Cuando sea así, las cosas se pondrán aún más interesantes.

Frank Salomon
University of Wisconsin-Madison

León Llerena, Laura. *Reading the Illegible: Indigenous Writing and the Limits of Colonial Hegemony in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press, 2023, 264 pp.

El título del libro *Reading the Illegible* (*Leyendo lo ilegible*) suena —como debe ser la intención de la autora— algo paradójico, ya que en su estudio ella comprueba lo contrario, es decir, que los textos analizados sí se podían leer, pero de maneras diferentes. El hilo conductor del estudio es la idea de que escribir (y leer) no solamente era parte de la colonización, sino que la sociedad andina fue reorganizada por la escritura alfabética. Son estos cambios en la comunicación y la reacción a ellos lo que, según Laura León, ayuda a explicar el uso de la escritura —y con esto, de la lectura— en cuanto a los personajes y obras clave que ella estudia, además de situarlos en el contexto colonial y sus políticas. De esta manera pretende, como lo indica el subtítulo del libro, mostrar «los límites de la hegemonía colonial en los Andes».

Los textos que León estudia tienen en común un personaje: el sacerdote Francisco de Ávila, párroco de la provincia de Huarochirí (en la sierra central del Perú) y después extirpador de idolatrías, a comienzos del siglo XVII. De cierta manera, este religioso es la araña en el centro de su tela, ya que todos los textos examinados tienen alguna conexión con él. Cabe mencionar que, con excepción de los sermones, ninguno de los textos presentados se publicó en el tiempo de su producción.

En el primer capítulo, la autora estudia la biblioteca de Ávila —su colección de libros publicados, así como también de manuscritos— mediante la cual él tenía acceso a distintos tipos de información: conceptos europeos así como indígenas. Esta la usó también en sus dos volúmenes de *sermones* en quechua y castellano, que se publicaron brevemente después de su muerte; según la autora, en ellos se muestra que la palabra escrita tenía autoridad y podía deslegitimar a las autoridades andinas. Sin embargo, habría que destacar que estos sermones no fueron escritos para ser leídos, sino que eran modelos para ser predicados, realizados

en el medio oral. Su estilo y retórica indican claramente que se dirigían a los indígenas aún no del todo cristianos, pero también a los párrocos con sus limitaciones.

El segundo capítulo examina posibles lecturas de la documentación directa (escrita) e indirecta (en quipus que usaban los testigos indígenas para llevar la cuenta) de un juicio iniciado por sus parroquianos contra Ávila por supuestas transgresiones de carácter económico, sexual y espiritual. La autora muestra que las autoridades documentaban el contenido de los quipus, pero que al final a este se sobreponía el valor del testimonio oral y escrito de los testigos en favor de Ávila. Hay que anotar que aquí se trata de un género textual particular: los testimonios individuales son de diferentes autores, y es posible que por lo menos algunos documentos fueran «arreglados» o incluso manipulados por los implicados en el juicio.

En el tercer capítulo, León analiza un manuscrito quechua de treinta y tres capítulos (publicado recién en el siglo XX) y escrito por uno o más autores indígenas anónimos sobre mitos y prácticas religiosas de la época colonial, en parte con comentarios desde una perspectiva cristiana. Los textos son de la provincia de Huarochirí y tratan sobre ella; comúnmente son conocidos como *Tradiciones de Huarochirí* (pp. digitalizadas 66-116) y se encontraron en el legado de Ávila. La autora centra su atención en el análisis de algunos términos religiosos y cómo se usan en quechua o como préstamos, lo que refleja el proceso de colonización desde el punto de vista andino, legitimando de esta manera cómo los autores concebían el mundo en esta época de cambios. Francisco de Ávila llevó a cabo una traducción parcial de este texto al castellano, bajo el título de *Tratado y relación de los errores* (pp. digitalizadas 117-131), también parte de su legado. La investigadora describe cómo Ávila explica, desde su punto de vista europeo, que muchas veces lo que está en el texto quechua no tiene sentido y lo comprueba con una interpretación desde su perspectiva cristiana, en la que sostiene que la fe andina es «falsa». No obstante, la traducción misma es evidencia de que los textos sí tenían sentido para él y que los interpretaba a su manera.

El cuarto capítulo es dedicado al estudio del discurso cristiano: además de las *Tradiciones de Huarochirí*, que es el único texto colonial comprensivo en quechua, la autora estudia la *Relación de antigüedades* de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (pp. digitalizadas 133-177), presente también en el legado de Ávila, y de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala, la cual menciona al sacerdote, sin estar relacionada con él de manera más directa—estos dos últimos son en castellano (con pocos textos en lengua amerindia intercalados)—. El contenido de los tres textos es andino-cristiano y fueron escritos para lectores muy diferentes: los de *Huarochirí* eran para un público andino, mientras que los de los dos cronistas se dirigían a las autoridades coloniales. Con esto, León muestra que Pachacuti Yamqui y Guaman Poma, quienes se identifican claramente como cristianos, presentan el cristianismo de diferente manera que los autores de *Huarochirí*, pero todos se sirven del discurso ideológico y retórico de los colonizadores al usar el medio de la escritura para ser percibidos como agentes del cristianismo (aunque ya era un cristianismo andino).

La autora presenta evidencias de que los textos estudiados eran objeto de múltiples maneras de lectura y de diferente interpretación, y enfatiza los retos y problemas de comprensión con los cuales se hubieran enfrentado los potenciales lectores. Habría que considerar que, como casi todos los textos quedaron como manuscritos, olvidados y algunos tal vez suprimidos, es difícil e hipotético evaluar la legibilidad en su tiempo de origen, ya que hay poca o ninguna evidencia de su recepción contemporánea.

Para hacer más clara la organización del libro reseñado (a cuya comprensión no ayudan los títulos y subtítulos de los capítulos), se echa de menos al comienzo una concisa presentación de los protagonistas y obras estudiadas, justamente porque la autora ofrece abundante información e ideas posiblemente no muy conocidas a un supuesto círculo de lectores de habla inglesa y con intereses más allá de los Andes. En cambio, si el libro está destinado a la recepción de investigadores especializados en las culturas y lenguas andinas, casi todos sus resultados son bien conocidos.

El mérito del libro está especialmente en situar los textos estudiados en el ambiente más amplio de la cultura colonial en el Perú y la colonización en general, y se refiere a muchos estudios relevantes de ese campo amplio. Sin embargo, en el nivel microhistórico, en muchos casos parece que lo que es aparentemente un análisis de los documentos originales de los archivos no dialoga con los estudios publicados, ya que no suele haber más que breves menciones—a veces ninguna, siquiera de carácter crítico—de estos trabajos.

Al ubicar su estudio en lo que significaba el texto escrito, ofrece interesantes perspectivas, aunque en parte la autora parece estar demasiado cautivada por la cultura escrita. En los Andes —al igual que en otras culturas—, ciertos objetos sirven de manera mnemotécnica para recordar y conservar el pasado en la memoria (como dice ella); a pesar de esto, no se debería olvidar que la tradición y transmisión *oral* fue el medio principal de la población andina para expresar y comunicar su experiencia de la vida cultural. Lo que escriben los autores indígenas en la época colonial es el resultado de la codificación alfabética del saber transmitido oralmente; refleja una combinación original de ambos medios y las cosmovisiones subyacentes. Para eso, ellos recrean tradiciones narrativas orales y performativas en el medio escrito, «traduciendo» y encajando el discurso hablado en uno escrito. Ciertamente, la autora habla de «voces» y «narradores», pero parece interpretar los textos más bien como objetos estáticos.

Puede ser problemático reunir textos tan diferentes sin tomar en cuenta en mayor medida la crítica de fuentes y el análisis textual; por ejemplo, el género, las intenciones de los autores y la pragmática (aunque sea hipotética) de la lectura y los detalles lingüísticos del castellano y del quechua. No obstante, siguiendo el hilo de la «(i)legibilidad» y las posibilidades o limitaciones del uso de la escritura en la sociedad colonial, León muestra en un tejido compacto de contraposición y análisis de discursos andinos y españoles los retos que presentaban los textos escritos y su recepción en el primer siglo de convivencia y qué impacto cultural puede haber tenido esto.

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz
University of Stirling

De la Puente Luna, José Carlos. *En los reinos de España. Viajeros andinos, justicia y favor en la corte de los Austrias*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2022, 400 pp.*

En los reinos de España es un renovador libro para los estudios andinos coloniales y atlánticos, pues incorpora la experiencia indígena en la edificación del mundo atlántico en la temprana Edad Moderna. El libro indaga sobre los viajeros andinos de distinta extracción social que marcharon hacia la Península entre los siglos XVI y XVII. El argumento principal es que el viaje a España fue el resultado de la tenacidad de estos viajeros, así como de la cultura política (y jurídica) del periodo. Estos periplos reconfigurarían el imperio español y, a su vez, reconstruirían las identidades andinas en un proceso gradual de etnogénesis. Uno de sus resultados fue la conformación de un imperio global y cosmopolita, así como el surgimiento de un nuevo sentimiento de identidad política, constituido en la Nación Índica del siglo XVIII.

El libro se encuentra dividido en siete capítulos. El primero presenta la conexión estrecha entre el Nuevo Mundo y la Península, una situación que se tradujo en la rápida circulación de noticias sobre los eventos acaecidos en España en la América hispánica. A pesar de sus enormes distancias, el imperio español contaba con una red de comunicación que desafiaba esas dificultades geográficas y que permitía una fluida circulación de ideas, expectativas e ideologías políticas y jurídicas.

El segundo capítulo estudia la litigación indígena, la cual es presentada como comunitaria, con una activa participación de los «indios del común». Este capítulo cuestiona la tesis extendida en la historiografía andinista de una litigación cacical únicamente liderada y dirigida por los curacas. En su lugar, propone la lectura de un litigio comunitario,

* Nota del director: esta reseña fue encargada antes de que el actual editor de reseñas asumiera sus funciones.

en la que agricultores y pastores contribuían con su trabajo en la renta que financiaba la litigación; además, los propios comuneros supervisaban el litigio de sus jefes étnicos. La litigación, aparte, fue un instrumento de movilización jurídica por el cual se afirmaban y exigían derechos que debían beneficiar a toda la comunidad. También este capítulo señala la importancia de los cabildos de naturales como espacios políticos que administraban los recursos comunes e impartían justicia. Estos cabildos reutilizaron para su propia agenda las ordenanzas del virrey Toledo, quien, en teoría, los había creado para enfrentar a la aristocracia indígena tradicional. Los cabildos crearon espacios de autonomía jurídica y, a su manera, delinearón la República de Indios en el siglo XVI. El autor enfatiza la importancia de rescatar la vida política de los municipios rurales para una mejor comprensión del colonialismo en la época de los Habsburgo.

El tercer capítulo aborda las políticas coloniales españolas de fijar a los indígenas en los Andes y reducir la litigiosidad nativa. Esta utopía judicial está epitomizada por el proyecto del virrey Toledo que buscaba fortalecer las instancias locales (el cabildo de naturales y los corregimientos rurales), la sustitución de la asesoría jurídica privada por una pública (a cargo de los protectores de indígenas) y la disminución sustancial de los casos elevados en apelación a las audiencias. Este proyecto «antilitigación» del virrey Toledo fue uno de los más grandes fracasos coloniales. No solamente se incrementó la litigación, sino que se consolidó una red de expertos indígenas. Este capítulo aborda también el papel del apoderamiento a través de las cartas notariales y las instrucciones que permitieron gestar redes de representación transatlánticas, regionales y locales. Los litigantes podían ser representados en diversas instancias, ya sean corregimientos, audiencias, el Consejo de Indias, el virrey o ante el monarca mismo.

Por su parte, el cuarto capítulo muestra que los visitantes no eran miembros de la élite como usualmente se ha pensado, sino un grupo mixto de diversos orígenes, como artesanos y plebeyos. Estos viajes no fueron excepcionales. El capítulo presenta el rol de los frailes como protectores de los visitantes indígenas y la hispanización de estos viajeros tanto en sus maneras como en el vestido.

El quinto capítulo estudia la generosidad de la Corona para sostener a estos viajeros a pesar de la retórica en su contra. Numerosas peticiones para conseguir estipendios de vivienda y alimentación, y el transporte de retorno, fueron atendidas por los Habsburgos. Los orígenes de esta práctica se remontan a la litigación de los indígenas esclavizados en el Consejo de Indias en la década de 1530 y la legislación protectora encarnada en las Leyes Nuevas de 1542-1543. Una consecuencia fue la gestación de la retórica de la minoridad (la miserabilidad indígena), que supuso privilegios jurídicos y el deber de protección por parte del monarca y sus oficiales. Este repertorio fue utilizado creativamente por generaciones de peticionantes y litigantes indígenas.

A su vez, el sexto capítulo muestra cómo el mundo del papel generó una realidad jurídica virtual que permitió la impostura y falsificación. Numerosos visitantes forjaron nuevas identidades gracias al uso de los documentos, informaciones y probanzas. Ellos reclamaron para sí el estatus de caciques y fueron vistos por algunos como tales por sus éxitos como gestores transatlánticos. Su rol de exitosos representantes ante el Consejo de Indias fue visto por sus contemporáneos como el atributo «natural» de un cacique legítimo.

Finalmente, el último capítulo explora el surgimiento de una nueva comunidad índica representada por las autoridades norteñas, y sus descendientes, residentes en Lima. Este fue un proceso de etnogénesis por el cual esta comunidad urbana, de orígenes aristocráticos entre sus miembros más conspicuos, gestó una nueva identidad corporativa y procuró representar a los miembros de la República de Indios, proceso que tomó fuerza en el siglo XVIII.

En los reinos de España es de enorme utilidad para el estudio del derecho y la cultura jurídica coloniales. Aunque el texto no se plantea en sí mismo como uno de historia jurídica, sino principalmente de etnohistoria andina atlántica, invita a repensar los derechos coloniales y su enorme influencia en la formación del proyecto imperial español. Hay preguntas que este trabajo suscita: ¿cómo estos visitantes reinterpretaron el derecho de tradición romano-canónica y construyeron el derecho colonial? ¿Cómo reinventaron el derecho natural para hacerlo funcional a las peticiones

de sus representados o de ellos mismos? La noción de justicia, de evidentes resonancias iusnaturalistas, ¿cómo fue reinterpretada en esta experiencia global de los primeros viajeros de los siglos XVI y XVII? El trabajo despliega numerosas e importantes biografías de visitantes nobles y plebeyos, muchos de los cuales terminaron por residir en Madrid. ¿Qué ocurrió con las contrapartes femeninas? Mujeres emparentadas con la élite indígena colonial vivieron en la villa de Felipe II, como Ana María Lorenza de Loyola Coya, marquesa de Santiago de Oropesa.

Este trabajo es un valioso aporte para los estudios atlánticos, ya que confiere un rol especial a las poblaciones indígenas en su conformación. Muestra un mundo atlántico en constante movimiento, con un intenso tránsito del Nuevo Mundo a la Península. A la vez, desarrolla las posibilidades de una etnohistoria andina en un contexto global. Muestra a los viajeros como ejemplos del cosmopolitismo temprano moderno y abre una nueva puerta para conocer las complejas experiencias indígenas. Es un trabajo además escrito con meticulosidad, precisión en el lenguaje y emplea una enorme cantidad de fuentes, en particular de los archivos en España, Estados Unidos y Perú. *En los reinos de España* es uno de los más importantes textos para entender el complejo entramado del Perú colonial de los Habsburgos.

Renzo Honores
Instituto Internacional de Derecho y Sociedad

Ramos, Gabriela. *El cuerpo en palabras: Estudios sobre religión, salud y humanidad en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2020, 193 pp.

El cuerpo en palabras examina la construcción del poder en su intersección con el gobierno, la salud y la religión en el Perú colonial. Aunque la autora explora ejemplos y evidencias de la región andina, las principales ciudades discutidas son Lima, Cuzco y Arequipa. El libro comienza en el siglo XVI, pero el énfasis está en el siglo XVIII, a través del examen detallado del Hospital Santa Ana de Lima (el hospital indígena) y la epidemia de 1720.

Este trabajo encaja en la historiografía sobre la medicina en Perú y, más ampliamente, en América Latina, un campo en evolución que nos ayuda entender las prácticas, creencias e interacciones médicas entre indígenas, españoles, africanos y otros. La historiografía sobre la medicina y el Perú, hasta hoy, ha enfatizado seis temas importantes: prácticas médicas españolas (la formación y el conocimiento médico letrado/universitario, y la transferencia de esas prácticas a instituciones como hospitales y facultades de medicina, y a la regulación); epidemias y enfermedades (la pérdida dramática de vidas indígenas por el encuentro con enfermedades del Viejo Mundo); medicina híbrida (las prácticas médicas indígenas, africanas y europeas, y cómo interactuaron entre sí, se influyeron mutuamente y se superpusieron regularmente); curación y religión (la relación entre salud y religión, incluyendo el papel de la iglesia católica y sus rituales en la historia cotidiana de la medicina); salud y política (el papel de la infraestructura política local e internacional para promover reformas de salud pública y el camino hacia la secularización de la medicina); y tradiciones curativas indígenas y africanas (la sabiduría y las artes curativas de los actores no españoles durante el período colonial; en este caso, la documentación es fragmentaria y, por eso, es un fenómeno más difícil de reconstruir).



Gabriela Ramos interviene en esta literatura, centrando su estudio en la relación entrelazada e inextricable entre el gobierno, la religión y el discurso en torno a la salud en el Perú colonial. Notablemente, en el capítulo 3, la autora utiliza de manera innovadora los sermones religiosos para vincular la religión con la salud. Nos recuerda que es casi imposible separar estos tres dominios en este período. En cuatro capítulos, Ramos explora diferentes facetas de esta dinámica, comenzando con una introducción sobre el colonialismo y el papel de la pobreza.

En el capítulo 1, Ramos explica que perpetuar la posición política y religiosa de los indígenas andinos requería la colaboración entre el Estado y la iglesia. Políticamente, la pobreza significó que los sujetos andinos se convirtieron en algunos de los residentes más vulnerables del nuevo virreinato del Perú. Espiritualmente, ellos necesitaban ser guiados por buenos pastores hacia el único Dios verdadero, la doctrina social de la iglesia, la conversión y, por último, la salvación. Ramos sugiere que los andinos fueron presentados como empobrecidos legal y espiritualmente, con el fin de que su subyugación y manipulación pudieran justificarse. En consecuencia, ambas nociones colaboraron con la normalización de la pobreza. Ramos escribe: «...si los pobres no eran asistidos y supervisados, el cuerpo social y la salvación de las almas podían correr riesgos» (p. 13).

Así, como se demuestra en este capítulo inicial, los hospitales no eran esenciales para la salud pública, sino más bien para la infraestructura del control social y la dependencia cultivada. Lógicamente, si los andinos pudieran privilegiar las prácticas curativas tradicionales, no tendrían necesidad de una institución médica española. Sin embargo, los enfoques de la caridad cambiaron con la invasión española. Bajo el dominio inca, las autoridades locales se ocupaban de los pobres, pero esta responsabilidad pasó al Estado bajo el régimen colonial (p. 21). En parte, esto se debió a que la reubicación en ciudades y otras áreas privó a los migrantes de sus medios de vida tradicionales y de sus antiguas redes sociales. Además, señala Ramos, los hospitales se desplegaron de manera militante: para ocupar un nuevo territorio y ayudar a la conversión religiosa de sus habitantes (p. 24). Así, durante la década de 1550, los cabildos de varios pueblos fundaron hospitales municipales en Trujillo, Piura, Cuzco y

Huamanga. En esta sección, Ramos confronta el tono condescendiente de los autores coloniales. Si bien reconoce que el lenguaje hostil puede haber servido para justificar actos de conquista, la autora no oculta sus críticas al gobierno colonial. En tal sentido, su libro aborda directamente la tensión que un historiador puede sentir al leer documentos coloniales, y tratar de estudiar y discutir una historia sin reproducir las estructuras sesgadas que favorecieron a los conquistadores.

El capítulo 2 examina los casi cuatro mil registros de ingresos distintas del Hospital de Indios de Santa Ana de Lima entre 1718 y 1723. Los registros de admisión ofrecen información demográfica reveladora sobre la enfermedad o el estado de salud del paciente, el lugar de origen, los nombres de los padres, el nombre del cónyuge y la ropa que vestían al momento de su admisión. Ramos utiliza esta información para analizar la dependencia, los patrones de migración, la situación familiar y la raza. Por ejemplo, la ropa se usaba para inferir la clase social, mientras que las categorías raciales anotadas en el libro podrían insinuar capas de vulnerabilidad más matizadas. Ramos subraya que el hospital a menudo funcionaba como un hogar para niños. Además, las referencias a «cholo/cholito/cholito de pecho, etc.» pueden indicar la edad, la condición de orfandad o incluso «referirse a una persona sujeta a una situación de servidumbre que, por sus características físicas, tenía una condición social muy disminuida» (p. 66).

El capítulo 3 profundiza en el sermón y su papel en afirmar la auto-ridad de la iglesia católica y el poder político español. Ramos interpreta sermones para reconstruir una comprensión espiritualmente informada de la salud; en particular, el doble cuerpo, o la idea de que el cuerpo y el alma son dos entidades en una (p. 102). Si bien el cuerpo puede enfermarse, el alma debe ser alimentada y protegida para evitar una eternidad de sufrimiento. Este modelo requiere la «invención del corazón» como el envase (en el contexto de la religión) de emociones humanas. Los sermones se usaban para provocar deliberadamente emociones, justificar el dolor y manifestar sensaciones. La experiencia del dolor proliferó en la misa y se vio reforzada por el arte barroco realista que representaba la pasión y muerte de Cristo (p. 104).

Finalmente, el capítulo 4 podría servir como complemento analítico de la colección de documentos publicada por Kris Lane bajo el título de *Pandemic in Potosí*. Ramos, nuevamente, arroja luz sobre un episodio muy poco estudiado en la historia de la medicina y el medio ambiente en el Perú. Aunque la pandemia afectó a personas de todas las clases y razas, golpeó a los pobres desproporcionadamente. Según el Protomedicato, tanto la mala nutrición como el comportamiento aumentaban la vulnerabilidad de las personas a enfermedades. Esto, a su vez, proyectó la idea del Protomedicato de que el corazón era un «repositorio del carácter» (p. 124). Sin embargo, Ramos examina más a fondo el discurso sobre la pandemia en regiones como Potosí y Arequipa y las diferentes formas en que los actores seculares y religiosos entendieron y procesaron este devastador episodio.

El libro es informativo y mantiene su línea central, pero los capítulos no siempre se leen como una obra cohesiva. Además, el libro asume que el lector tiene un conocimiento práctico de las teorías médicas que, si se incluyeran, ayudarían a que el libro sea accesible para un público más amplio. Sin embargo, llama nuestra atención sobre el valor de la investigación que considera tanto la interseccionalidad de los actores históricos como una mentalidad del siglo XVIII que abarca y problematiza la confluencia entre la salud, la religión y el Estado.

Katy Kole de Peralta
Arizona State University

Molinié, Antoinette. *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*. Lima: Fondo Editorial PUCP e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2022, 457 pp.

Algo paradójico sucede con el libro por reseñar. Tratándose de la última de una serie de publicaciones antropológicas recientes sobre poblaciones andinas, cuyos cimientos etnográficos son significativamente anteriores, se diferencia de ellas por la originalidad de criterio. Es decir, mientras que la repetición *ad infinitum* de un número de tópicos en torno al quehacer amerindio parecería constituir la razón de ser de la caducidad de las susodichas publicaciones en lo que va del siglo, la perseverancia en una tradición antropológica de largo aliento constituye el carácter novedoso de la obra por comentar. Pero su originalidad no descansa en esta imagen negativa; el libro brilla con luz propia gracias a los problemas que despliega, al tratamiento al que fueron sometidos, así como también a la sobria cuota de erudición e incluso sentido del humor que los acompaña. Lejos de ser una compilación de ensayos concebidos a lo largo de tres décadas, se trata de una unidad coherente, resultado de una reflexión sostenida sobre las poblaciones indígenas de los Andes del sur peruano y aledañas, en sus especificidades y vicisitudes. Esto se aprecia mejor aún a propósito de una característica del libro perceptible una vez finalizada su lectura: esta puede realizarse de manera convencional, de principio a fin, o se puede comenzar indistintamente en cualquiera de sus capítulos. Siendo este el caso, se comenzará por el final.

Cierra el volumen un ensayo concebido para abordar el problema del rol que el «Otro» etnográfico asigna al «Yo» que lo observa, en este caso, la antropóloga, en diferentes contextos de su investigación que, *grosso modo*, coincide con su periplo andino: «depredadora» en el norte de Potosí en calidad de victimario que extrae la grasa de los indios para fines malintencionados; «sacrificante» en el pueblo de Yucay en su rol de «oferente» del ritual en honor de los dioses con el fin de recuperar la fuerza vital que perdió en manos de los ancestros presolares; «presa»

en la ciudad del Cusco en manos de un neochamán y turistas místicos consumidores de energías indígenas y escritos científicos tergiversados para fines propios. Autorreferencial, ligeramente irreverente e incluso con ribetes de comicidad, este escrito no deja de esconder una fórmula muy seria relativa a la estructura elemental del sacrificio en los Andes, que encuentra su máxima expresión en la guerra.

Las batallas rituales conocidas con el nombre de *tinku* (parte III, cap. 9) involucran un doble mecanismo de disyunción («Yo» contra «Otro») y conjunción («Yo» con «Otro» ante una instancia superior), a través del cual se articulan dos niveles complementarios de alteridad. En efecto, al enfrentamiento sangriento entre mitades inspirado en una lógica tendiente a la incorporación de la alteridad del enemigo, le sigue un trabajo de reconstitución del cuerpo social inspirado en una lógica del sacrificio tendiente a la perpetuación del grupo una vez que los dioses fueron satisfechos. La guerra imperial inca descansa en un mecanismo similar a partir del cual un «dualismo primigenio» es infinitamente multiplicado. La apropiación ritual de órganos y partes del cuerpo humano estuvo contemplada en la etiqueta de la guerra inca, cuya exitosa culminación involucró el sacrificio humano de un miembro de la etnia vencida. Mediante este procedimiento, se sellaba la incorporación de la segunda a la dinámica imperial, la cual era ratificada mediante una serie de rituales celebrados sobre un entramado espacio-temporal conducente a vencer los límites y a ampliar las fronteras. En menor escala, mecanismos similares funcionan en la terapéutica chamánica del cuerpo humano (II, 5) y en la simbología asociada a ese gran órgano liminal que es la piel (III, 10).

Tinkus del tipo registrado en el norte de Potosí se celebraron en Yucay, antigua encomienda del siglo XVI en la que fueron reducidos siete *ayllus*, que en la actualidad encuentran expresión ritual en la celebración de las siete cruces repartidas en las mitades del pueblo (II, 4). Estas mitades se contraponen a la manera en que lo hace lo alto y lo bajo, la puna y el valle, el cementerio y la iglesia, lo salvaje y lo civilizado, etc., y ambas abrevan en un territorio de frontera común. El problema que propone la conciliación del número (impar) de cruces con la paridad de las mitades se resuelve, en el ámbito del pueblo, a propósito del carácter excepcional

de una de ellas, así como de la localización estratégica del conjunto de las siete en la ecología de la región.

La ubicación de Cruz Calvario en el monte Wayna Qollqa la vincula con dos constelaciones que fueron objeto de observación astronómica por los incas y que ocupaban un lugar preponderante en su calendario agrícola. Esto promueve la hipótesis de que la fiesta de las cruces constituye «una síntesis extraordinaria entre conocimientos prehispánicos sobre los astros y elementos de rituales cristianos» (p. 122). Ahora bien, el lugar donde se ubican las cruces coincide con una franja liminal en la ecología regional, en la que abrevan los territorios de *puna* y *quechua*, lo que no es sino el mismo principio de dualidad observado en las estribaciones del pueblo, pero amplificado. La *puna* es habitada por las fuerzas maléficas del inframundo, y el valle es la morada de seres sobrenaturales de origen hispánico, los antepasados incas y los colonizadores españoles. Así como los segundos encuentran expresión en las cruces, los primeros están asociados a una serie de tumbas talladas en rocas ubicadas en el mismo espacio liminal. Tumbas y cruces juntas conforman una frontera entre dos espacios y dos tiempos; incluso más, las categorías de alto y bajo, «mediatizadas por las tumbas de los antepasados y por las cruces, llevan en ellas la de un simbolismo mucho más amplio: las del tiempo del universo» (p. 130).

Yucay es célebre por su andenería inca, cuya enredada toponimia deja descubrir el perfil de una estructura simbólica del tipo de la que registró Joan de Santa Cruz Pachacuti en su dibujo de un supuesto original conservado en el Qoricancha (II, 6). El templo del sol fue el epicentro de una compleja estructura radial que se convirtió en el medio de la gobernabilidad inca (I, 1). Del mismo modo en que la guerra imperial es transformación del *tinku* y el Estado del archipiélago vertical, el sistema de *ceques* es una transformación amplificada del sinnúmero de *huacas* locales que pasan a formar parte del imperio. Mediante un doble mecanismo de litomorfosis y duplicación, los héroes míticos devienen dioses locales para luego transformarse en divinidades estatales —como queda ejemplificado en la gesta de Viracocha (I, 2)— una vez que sus copias son alojadas en el Cuzco. Y desde el Cuzco, mediante la ejecución de rituales progresivos que siguen la organización pautaada por los mismos *ceques*,

acontece el milagro de que un grupo humano sin escritura logra reproducir su modelo estatal en los confines del imperio. No es caprichosa la imagen del Qoricancha como el centro de un gigantesco *quipu* a condición de concebirlo como «una carta magna de alianzas con los vencidos y quizás un catastro fundado sobre las ofrendas humanas» (p. 59).

Fenómenos como los identificados en Yucay se reproducen en la peregrinación anual al santuario del Señor de Quyllurit'i en Corpus Christi (IV, 14). Albergue de una roca con la imagen de Jesucristo crucificado, así como de los *Apus* más renombrados de la región, Quyllurit'i es el escenario de una romería a la que asisten miles de individuos de los cuatro rincones del Tahuantinsuyu para rendir culto a su dios. ¿Pero de qué dios se trata?

Al igual que en Yucay, en Quyllurit'i se observa el mismo fenómeno de disyunción, conjunción y mediación de elementos contrarios destinados a una inevitable coexistencia; en este caso, a través de las comparsas de danzantes que cada «nación» prepara para el evento. Estas comparsas representan a los ricos y civilizados hombres de las alturas, a los desnudos y salvajes hombres de la selva y a unos seres mitad hombre y mitad animal que median entre ambos. Estos hombres/osos, a su vez, son los encargados de extraer de las entrañas del nevado Qulquipunku trozos de hielo que son consumidos *in situ* para, luego, ser trasladados hasta el santuario donde se venera la imagen de Cristo. El tratamiento ritual al que es sometido el hielo está en directa relación con la sacralidad de los nevados y los cultos que se les dedican. Tratándose de Corpus, el glaciar no es indiferente a su dimensión eucarística, y de ahí su transfiguración en inmensa hostia ratificada por las prácticas rituales de los hombres/osos simétricamente inversas: desde el interior del santuario, hasta el exterior de la montaña en busca del dios del nevado y desde el exterior de la montaña, hasta el interior del santuario en busca del cuerpo de Cristo. En lugar de zanjar la cuestión de qué dios es adorado, Corpus Christi en Quyllurit'i se presenta «como un terreno privilegiado para la reproducción de la religión amerindia y la construcción de un catolicismo específicamente andino» (p. 325).

Quyllurit'i en Corpus es escenario de un mercado de piedras que adoptan las formas de los bienes que sus compradores desean adquirir (II, 8). La razón de ser de este mercado no está muy lejos de lo anotado hasta aquí: es conocido que los pastores de puna de la región atesoran imágenes en miniatura de piedra que representan sus bienes más preciados, y se cree que estas piedras son regalos de los dioses. Así como las entrañas de estos dioses insuflan de vida a quienes las consumen y sus dones de piedra hacen lo propio con los animales y plantas de los pastores, el comercio de piedras que se practica al pie del Ausangate es una «fuerza de animación del verdadero comercio» (p. 208).

Por detrás de todo esto, opera una «filosofía de la alteridad» (p. 351) que adquiere nuevas luces si se la compara con lo que sucede en La Mancha, antípoda de lo que a nuestra autora le gusta definir como su «laboratorio transatlántico» de empresa etnológica (IV, 15). En Camuñas, la Hermandad del Santísimo Sacramento es la encargada de la celebración de un Corpus de notables posibilidades comparativas con Quyllurit'i en lo que atañe a los dos grupos encargados de su ejecución, los *danzantes* y los *pecados*, cuya hostilidad ritual evoca la oposición entre *qullas* y *ch'unchus*. Pero son las diferencias más que las semejanzas las que permiten ahondar en la casuística andina. Cada una de las comparsas españolas, entre las que prácticamente no existe instancia de mediación, ejecutan dos coreografías que se caracterizan por «bailar a la hostia» y «atacar a la hostia», en principio asociadas con las esferas del bien y del mal, respectivamente. El asunto, sin embargo, es más complejo. Cuando se les pregunta a los participantes acerca del sentido de sus respectivas coreografías, los *danzantes* afirman que la suya es una representación del triunfo de la Gracia sobre el Pecado, vinculando de este modo a los *pecados* con la esfera del mal. Los *pecados* sostienen que la suya se trata de una representación de la pasión de Cristo, asociando de este modo a los *danzantes* con judíos y con la esfera del mal.

Ambas interpretaciones, que no son objeto explícito de enunciación, producen un «desdoblamiento de la palabra del rito» (p. 346), en virtud del cual los roles del bien y el mal se invierten al pasar de una a otra. Como resultado de ello, es plausible enunciar una complementariedad

de las mitades en la esfera ritual y una incompatibilidad en el plano semántico: cada una participa en el rito *con* la otra, pero *en contra* de la otra en sus respectivas exégesis.

En Quyllurit'i sucede lo contrario: las mitades, mediadas por los osos/humanos, no son depositarias del bien o el mal, y existe una comunidad de exégesis entre ellas, e incluso también el elemento mediador. Esta complementariedad es mucho más sorprendente, ya que opera sobre dos gestualidades y rituales, en principio incompatibles, sobre las que sí se advierte un significativo silencio: comulgar en la hostia y comulgar en el hielo. Lo que aquí sucede es que ambas gestualidades están dirigidas a «las dos caras de un solo y mismo dios celebrado en un solo y mismo culto» (p. 348). Y a diferencia también de Camuñas, en donde el bien no es complementario al mal sino su revés, en los Andes, el «Otro» es constitutivo del «Yo». Juegos de espejos de esta misma tesitura pueden apreciarse en las representaciones del toro en las corridas andinas (III, 12; IV, 16) o en los orígenes míticos del *pishtaku*, que encuentra ecos en la recóndita farmacopea europea del siglo XVI (IV, 13).

El capítulo dedicado a las visiones andinas del espacio y del tiempo (I, 3) es una reflexión temprana de casi todos los temas comentados hasta aquí, y propone una inmejorable conclusión general del libro, así como una alerta que se articula con lo que podría malinterpretarse como un giro en los intereses etnográficos de la autora, pero que no es sino el posicionamiento de su mirada en otros horizontes que no dejan de interpelarlos. Si bien es cierto que la actividad visionaria en los Andes pone en juego, hasta el día de hoy, una serie de «categorías cognitivas enterradas bajo siglos de aculturación como fragmentos dispersos de un inconsciente mal reprimido» (p. 109), fenómenos tales como la expansión de las iglesias evangélicas y la explosión de expresiones carismáticas de sesgos y colores diversos podrían estar corroyéndola sensiblemente.

El protagonismo que han adquirido coreografías de *tinkus* o *chiarajes* en contextos ciudadanos de alta efervescencia ritual —el Carnaval de Oruro o el *Inti Raymi* cusqueño (III, 11)— son expresión de una suerte de chauvinismo que busca enaltecer la dimensión étnica de la nación no sin antes haberlas sometido a un proceso de «desindianización» conforme

a las buenas maneras y «decencia» de la urbe. En una escala mayor, otro tanto podría decirse con respecto a la devoción de seres y ecologías diversas conducente a sentar los cimientos de una mancomunidad religiosa con ribetes místicos de alcance planetario. A este fenómeno contribuyeron los movimientos indigenistas, nacionalistas y neoindigenistas del siglo pasado y del actual (V, 17; V, 18), en un esfuerzo continuado por «imperializar, nacionalizar y mundializar la tradición» (p. 405). La tentación de caer en una lectura instrumental y fatídica de estos hechos es conjurada al recordar que tanto el carnaval de Oruro como la fiesta solar cuzqueña «preservan un capital de sacralidad» que remite a «un sistema de transformación ritual en marcha» (p. 281).

Inaugura el volumen un texto concebido para la ocasión que recoge buena parte de los conceptos vertidos en el capítulo dedicado al problema de la historicidad andina (II, 7). Se retiene de ambos escritos dos ideas: del segundo, que, en materia de historiografía, el campo epistemológico de la etnohistoria andina es «el de una historiografía occidental aplicada a las sociedades indígenas» (p. 182); del primero, la lección de método que promueve la noción de que este «es el camino una vez que se lo ha recorrido» (p. xx).

«Todo depende del cristal con que se lo mire», reza el viejo dicho. La lente a través de la cual Antoinette Molinié observa los Andes ha sido delicadamente tallada, pulida y afinada, de modo tal que todo lo que se le ponga enfrente se verá beneficiado de sus virtudes exegéticas, no exentas de destellos de belleza: «otra manera de congelar a un dios cristiano en un nevado sagrado» (p. 38), nos dice de Quyllurit'i. ¿Significa esto que todas las posibilidades interpretativas han sido agotadas? Nada más lejos del espíritu del libro, y de ahí las posibilidades de identificar problemas que merecerían estar sujetos a mayor escudriñamiento. Este es el caso, por ejemplo, del empleo de un modelo del *ayllu* andino que se adecua muy bien a la exégesis sacrificial que recorre el libro de comienzo a fin, pero que no necesariamente se ajusta al diagnóstico entomológico de quienes estén interesados en estas materias. Por lo pronto, y hecha esta mínima digresión que no surge sino de sus posibilidades exploratorias, no resta sino celebrar con entusiasmo, el hecho de que la antropología

dedicada a las poblaciones de las tierras altas de los países andinos cuenta con una lectura renovada de antropología estructural.

Pablo F. Sendón

*Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales - UCA
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)*

Normas para autor@s

A. *Histórica* publica en cada número tres secciones:

1. Artículos. En esta sección se publican textos inéditos producto de investigaciones originales.
2. Notas. Incluye avances de investigación, documentos, entrevistas y notas varias.
3. Reseñas. Comentarios críticos de libros y revistas de publicación reciente.

B. Información para l@s colaborador@s de *Histórica*:

1. *Histórica* es una revista arbitrada. Todas las colaboraciones enviadas a ella para su publicación serán evaluadas por dos colegas expertos en la materia nacionales y/o internacionales, bajo el sistema de revisión doble ciego (*double-blind peer review*).
2. Los textos que no cumplan con las normas de presentación serán devueltos a sus autores.
3. Por lo general, *Histórica* no publicará documentos, salvo como apéndice (de breve extensión) de un artículo o una nota, o en casos considerados por la revista de excepcional relevancia.

C. Normas para la presentación de los originales enviados a *Histórica*:

1. Los textos deben presentarse en uno de los sistemas compatibles con Windows (de preferencia en Microsoft Word). Los artículos originales deberán ir acompañados de una sumilla que emplee entre 80 y 100 palabras, en español e inglés.
2. Los artículos, como norma general, no deben exceder las 16000 palabras; las notas, las 6000; y las reseñas, 1200. El límite de palabras incluye las notas y citas a pie de página.
3. Las citas textuales que van en el interior del texto deben estar entre comillas latinas o españolas (« ») y en redondas (no en cursivas). Las citas dentro de citas deben encerrarse entre comillas inglesas (“ ”). Las citas textuales que excedan las tres líneas deben ir fuera del texto en párrafo aparte; se deben componer a espacio simple, sin comillas y en redondas.
4. Si se desea poner de relieve alguna palabra, esta debe ir en cursivas. Las palabras de origen extranjero también serán escritas en cursivas.
5. Solo se debe citar la bibliografía que ha sido consultada directamente para la elaboración del artículo o la nota presentada. Esta debe ubicarse de manera consolidada al final del trabajo de la siguiente manera:

– Libros

a) Un autor:

Basadre, Jorge. 1968-1969. *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Universitaria, 18 vols.

b) Dos autores:

Rodríguez San Pedro, Luis E. y José Luis Sánchez Lora. 2000. *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis.

- c) Editor o compilador como autor:
Mazzotti, José Antonio (ed.). 2000. *Agencias criollas. La ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh.
- d) Obra de un autor traducida o editada por otro:
Ramírez, Susan E. 1986. *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*. Traducción de Nellie Manso de Zúñiga. Madrid: Alianza Editorial.
- e) Libro en línea:
Lynch, John. 1973. *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. Nueva York: Norton. <https://acortar.link/jdJTB2>
- Artículos
- a) Artículo en revista o diario:
Pérez Barreto, Samuel. 1948. «Colabora la Agrupación Espacio. Tradición y anti-tradición». *El Comercio*. Lima, 29 de abril, edición de la tarde: 8.
Varón, Rafael. 2006. «La escultura de Francisco Pizarro en Lima. Historia e identidad nacional». *Revista de Indias*. Núm. 236, enero-abril: 217-236.
- b) Artículo o monografía en un libro:
Rénique, José Luis. 2007. «Benjamín Vicuña Mackenna: exilio, historia y nación». En Mc Evoy, Carmen y Ana María Stuyen (eds.). *La república peregrina. Hombres de armas y letras en América del Sur, 1800-1884*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 487-529.
- c) Artículo en línea:
Suárez, Margarita. 2021. «La cortesía del despojo: la infiltración del virrey Castellar en el cabildo de Lima, 1674-1678». *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*. Núm. 41: 45-74. <https://doi.org/10.24197/ihemc.41.2021.45-74>
- Tesis
- Torrejón Muñoz, Luis Alberto. 2006. *Lima 1912. Estudio social de un motín urbano*. Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Página web
- Apellido, Nombre. Día mes y año. *Título del artículo de la página web*. Nombre del sitio web. URL
- Redes sociales (Facebook, Twitter, etc.)
- Nombre de la persona o grupo. [Usuario]. (Día mes y año). *Contenido de la entrada en cursiva limitado a las primeras veinte palabras incluyendo hashtags* [Descripción audiovisual]. Nombre de la Red Social. URL
6. Las referencias bibliográficas al interior del texto solo deben indicar el apellido del autor, el año de la publicación y el número de la página citada:
Rodríguez y Sánchez 2000: 77.

En caso se trate de una obra con varios volúmenes, debe seguirse la siguiente pauta:
Basadre 1968-1969, V: 23.

En caso se trate de manuscritos, se debe obedecer el siguiente orden: autor (si tiene), título (si tiene), fecha cierta o probable, archivo, sección, signatura, folio(s) o página(s) citados. La primera vez que se cite un documento de este tipo en una nota a pie de página, se debe colocar la referencia completa, pero las veces subsiguientes se debe colocar de manera abreviada.

7. Estas referencias deben ubicarse como notas a pie de página, numerarse correlativamente e ingresarse de manera automática (no manual). Los números de las referencias deben colocarse en superíndices y, en los casos que así se requiera, después del signo de puntuación.
8. Si los trabajos incluyesen imágenes, estas deberán contar con sus respectivos permisos de reproducción. *Histórica* no publicará aquellas que no cumplan con este requisito.