

HISTORICA

VOLUMEN XLVIII N.º 2 Diciembre 2024

DEPARTAMENTO DE
HUMANIDADES



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

HISTORICA

Vol. XLVIII, N.º 2, diciembre de 2024
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

Adrián Lerner Patrón
(University of Cambridge)

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, Margarita Suárez Espinosa, Teresa Vergara Ormeño

Comité Científico Internacional

Carlos Aguirre (University of Oregon, Eugene), Alan Durston (York University, Toronto), Ananda Cohen-Aponte (Cornell University, Ithaca, New York), Nancy E. van Deusen (Queen's University at Kingston, Ontario), Paulo Drinot (UCL – University College London), Karen Graubart (University of Notre Dame, Indiana), Ascensión Martínez Riaza (Universidad Complutense, Madrid), Xochitl Inostroza Ponce (Universidad de Santiago de Chile), 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)
Alice Merry (revisión de textos en inglés)

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, 2025

Av. Universitaria 1801, Lima 32 – Perú

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

- Lorena Tord Velasco*. Los barrios incas en el Cusco del siglo XVI y el Inca Garcilaso de la Vega: Un estudio de toponimia 9
- Heli Pärssinen y Martti H. Pärssinen*. La visita de Guaqui (1594) y los antropónimos de la lengua puquina entre los pescadores y agricultores uros de la cuenca del lago Titicaca 71
- Bat-ami Artzi*. ¿Qué esconde la imagen de una unión idealizada? Beatriz Ñusta y la caída del Imperio inca en cuatro cuadros coloniales 131
- Carlos Choque Mariño*. «A los vasallos de este yndico continente»: Visita general, población y reformismo borbónico en el partido de Arica, 1793-1796 179
- Pablo F. Sendón*. Una fuente inédita para el estudio del ayllu y el parentesco en los Andes surperuanos: Los libros parroquiales de la iglesia San Francisco de Asís de Marcapata (Quispicanchi, Cuzco, Perú) 223

NOTAS

- Jan Szemiński*. ¿Cómo debería un historiador leer las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII en quechua o en castellano basadas en informantes quechuahablantes? 279
- Comentario de *Luis Andrade Ciudad*. Sobre etimología, historia e incertidumbre 320
- Comentario de *Martti H. Pärssinen*. Sobre la comprensión y colaboración entre lingüistas e historiadores en el campo de los estudios andinos 326
- In memoriam*: Noble David Cook (1941-2024)
Entre los Andes y Sevilla en la Edad Moderna Temprana:
La historia de Noble David Cook, por *L. Miguel Costa Vigo* 337

RESEÑAS

- Ochoa, Margarita y Sara Guengerich (eds.). *Caciccas. The Indigenous Women Leaders of Spanish America, 1492–1825*. Norman: University of Oklahoma Press, 2021, 344 pp. (Alicia Dueñas) 367
- Ríos Taboada, María Gracia. *Disputas de altamar, Sir Francis Drake en la polémica española-inglesa sobre las Indias*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, 2021, 261 pp. (Paul Firbas) 361
- Cook, Noble David y Alexandra Parma Cook (eds.). *Luis Gerónimo de Oré. The World of an Andean Franciscan from the Frontier to the Center of Power*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2024, 375 pp. (Pedro M. Guibovich Pérez) 367
- Del Valle Pavón, Guillermina (ed.). *Contrabando y redes de negocios: Hispanoamérica en el comercio global, 1610-1814*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2023, 351 pp. (Cristina Mazzeo) 371
- Turner, Mark y Jorge Cañizares-Esguerra (eds.). *The Invention of Humboldt on the Geopolitics of Knowledge*. New York: Routledge, 2023, 323 pp. (Carlos Abreu Mendoza) 375
- Normas de *Histórica* para autorxs 379

Artículos

Los barrios incas en el Cusco del siglo XVI y el Inca Garcilaso de la Vega: Un estudio de toponimia

The Inca neighborhoods of 16th-Century Cusco in the chronicles of Inca Garcilaso de la Vega: A toponymic study

LORENA TORD VELASCO

Universidad Pompeu Fabra, Barcelona

lorenatord@gmail.com

<https://orcid.org/009-0002-5702-0865>

RESUMEN

Este artículo presenta los primeros resultados de un estudio de toponimia basado en las crónicas del Inca Garcilaso de la Vega sobre los nombres de los barrios incas de la ciudad de Cusco. Garcilaso registró veinte nombres de barrios incas cusqueños que, según el cronista, eran nombres que continuaban en uso durante su residencia en Cusco entre los años 1539 y 1560. Hemos realizado una exhaustiva búsqueda de estos nombres de barrios incas en los archivos históricos de Cusco, Lima y Sevilla. Los resultados corroboran que estos nombres de barrios efectivamente existieron en el siglo XVI y que continuaron usándose durante todo el Virreinato.

Palabras clave: Cusco, toponimia, Inca Garcilaso de la Vega, barrios, Cusco colonial, virreinato, urbanismo, etnohistoria

ABSTRACT

This article presents the initial findings of a toponymy study based on the chronicles of Inca Garcilaso de la Vega concerning the Inca neighborhoods of the city of Cusco. Garcilaso recorded twenty names of Inca neighborhoods that, according to the chronicler, were still in use during his residence in Cusco between 1539 and 1560. The documentation of these names has enabled us to conduct

HISTORICA XLVIII.2 (2024): 9-70 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202402.001>

a thorough search in the historical archives of Cusco, Lima and Seville. Based on these results, we can assert that these names did indeed exist and remained in use among the residents of Cusco throughout the entire Viceroyalty period.

Keywords: *Cusco, toponymy, Inca Garcilaso de la Vega, neighborhoods, Colonial period, viceroyalty, urbanism, ethnohistory*

A la memoria de Luis Enrique Tord y de Donato Amado

Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas que han quedado, porque no se pierdan del todo, me dispuse al trabajo tan excesivo como hasta aquí me ha sido y delante me ha de ser, el escribir su antigua república hasta acabarla, y porque la ciudad del Cuzco, madre y señora de ella, no quede olvidada en su particular, determiné dibujar en este capítulo la descripción de ella, sacada de la misma tradición que como a hijo natural me cupo y de lo que yo con propios ojos vi; diré los nombres antiguos que sus barrios tenían, que hasta el año de mil y quinientos y sesenta, que yo salí della, se conservaban en su antigüedad.¹

INTRODUCCIÓN

El cronista Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), en el libro séptimo de su obra *Comentarios Reales de los Incas* (1609) realizó una detallada descripción de los barrios de la ciudad de Cusco, donde nació y vivió entre 1539 y 1560. Estas memorias nos ofrecen una valiosa información sobre la existencia de los barrios de Cusco esos años, y la secuencia con que describe estos barrios nos permite visualizarlos en un orden coherente. El Inca Garcilaso nombra cada barrio de Cusco por su nombre prehispánico y afirma que en estos años se continuaron usando los mismos nombres de barrios incas que «se conservaban en su antigüedad» desde los últimos días del Imperio inca.² Estos nombres hacían referencia a sitios sagrados que daban nombre a estos barrios, como los palacios o residencias de

¹ Garcilaso 1609, I, lib. VII, cap. VIII: 100-101.

² *Ib.*

las familias reales incas, templos incas, huacas, adoratorios, así como elementos de la topografía, de la flora, la fauna local y edificios incas de diversas funciones ubicados en estos barrios.³ A través de su brillante pluma, supo describir este momento de la historia en que el urbanismo inca diseñado por el Inca Pachacutec se vio dramáticamente alterado por la aparición de los nuevos estilos europeos. El Inca Garcilaso registró los nombres de estos barrios cusqueños incas de los primeros años del Virreinato, señaló su ubicación y dejó un valioso testimonio sobre los cambios que sufrieron estos barrios en el transcurso de su infancia y juventud entre 1539 y 1560.

Estas crónicas han sido citadas frecuentemente para reconstruir los barrios del Cusco incaico en el contexto de los estudios prehispánicos.⁴ Sin embargo, queremos enfatizar que estas constituyen una fuente primordial para descifrar los cambios en los comienzos del virreinato y en el contexto de una ciudad que empezaba a transformarse tanto en su configuración arquitectónica, como en la topografía religiosa, en las líneas de urbanismo, en el arte y en la toponimia. Encontramos valiosos estudios sobre la influencia de las ciudades del Renacimiento, las influencias clásicas europeas en las primeras intervenciones urbanísticas y de los estilos de arquitectura europeos sobre las primeras construcciones españolas, sin embargo estos estudios nos ofrecen poca información sobre mediados del siglo XVI.⁵ En los estudios de arqueología y arquitectura hemos podido recoger datos interesantes sobre la continuidad de estilos arquitectónicos incas a los comienzos del virreinato. En la bibliografía de antropología, arte virreinal y etnohistoria, encontramos estudios sobre la

³ Angles Vargas 1988; 2005; Chávez Ballón 2013.

⁴ Urteaga 1931; Valcárcel 1935; 1981; Rowe 1944; 1946; 1963; 1968; 1981; 1986; 1991; 2003; Kendall 1973; 1985; 1991; Gasparini y Margolies 1977; Angles Vargas 1979; 2005; Augurto Calvo 1980; Hyslop 1984; 1985; 1990; Paredes 2001; Farrington 2013; Chávez Ballón 2013; Vargas 2016; Zuidema 2016; 2019; Bauer 2016; Alfaro y Beltrán-Caballero 2018; Beltrán-Caballero, Mar y Matos 2021.

⁵ Gutiérrez 1981; Mattos-Cárdenas 1989; 2005; Angles Vargas 1999; Mesa y Gisbert 1982; Tord 2002; Gisbert 1999; 2004; Azevedo 2009; Amado y Najarro 2013; Samanez 2013.

persistencia de hitos incas a través del arte y de las ceremonias públicas celebradas en estos barrios durante todo el virreinato.⁶

Existe un gran vacío en las fuentes primarias, tanto en los archivos históricos como en los registros arquitectónicos, sobre este periodo convulso que justamente coincide con los años de residencia del Inca Garcilaso en la ciudad, entre 1539 y 1560, por lo cual estas crónicas han adquirido una gran importancia para reconstruir la historia de la ciudad en este periodo.⁷ Garcilaso nos transmite con maestría imágenes que nos permiten visualizar el espacio de Cusco en plena transformación: «la iglesia Catedral [...] en tiempos de los Incas, era un hermoso galpón, que en días lluviosos les servía de plaza para sus fiestas. Fueron casas del Inca Viracocha, octavo Rey; yo no alcancé de ellas más del galpón [...] Yo la conocí cubierta de paja y la vi cubrir de tejas».⁸ Estas crónicas nos ayudan a visualizar la capital de un Imperio inca que se estaba desmembrando e imaginar los cambios en la fisonomía de estos barrios incas con nuevos residentes españoles; reconstruir una topografía religiosa inca castigada por la prohibición de rituales y las esplendorosas ceremonias incas que ya no se celebraban en sus calles; proyectar los templos incas que perdían su esplendor de oro y las casas reales incas en decadencia, así como la aparición de cruces, ermitas y techos de tejas. Asimismo, estos cambios se reflejaron en los nuevos nombres de calles, edificios y barrios.

Al ser un testimonio en primera persona, estas crónicas tienen un valor historiográfico en sí mismas y son de suma importancia para entender los cambios de Cusco a mediados del siglo XVI. Por esta razón, considero necesario contrastar estas crónicas con otras fuentes primarias para poder corroborar la consistencia historiográfica de esta obra, la cual ha sido muchas veces cuestionada. Las fuentes primarias sobre estos años no abundan y el presente trabajo de investigación es un esfuerzo por recuperarlas de los archivos históricos.

⁶ Flores Ochoa 1990; Dean 1999; Cahill 2000; Escobar Medrano 2013; Viñuales 2001; Mujica 2005.

⁷ Porras 1961; Tord 1978; Gutiérrez 1981; Angles Vargas 1983; Tamayo 1992; Costa 2016.

⁸ Garcilaso 1609, I, lib. VII, cap. IX: 105.

CONTEXTO HISTÓRICO: CUSCO A MEDIADOS DEL SIGLO XVI

Entre 1539 y 1560, la arquitectura de estos barrios incas se iba desmantelando no solo por la evangelización y la presencia española. En estos años, la ciudad sufría los cambios causados por los continuos enfrentamientos entre los españoles y sus etnias aliadas contra las tropas de Manco Inca, así como las guerras civiles entre almagristas y pizarristas, y las luchas de los españoles contra la Corona a raíz de las Leyes Nuevas. Además, la drástica disminución demográfica en el Tahuantinsuyo seguramente impactó en Cusco. Aunque hay pocos registros, es evidente que la llegada de los españoles tuvo que haber provocado una constante movilidad. N. D. Cook afirma que la libertad de residir en Cusco estuvo limitada bajo el Imperio inca, y que a comienzos del Virreinato un gran número de indios llegaron a Cusco mientras la ciudad se convertía en un centro administrativo virreinal, al mismo tiempo muchos de los residentes miembros de las etnias no cusqueñas obligados a vivir en el Cusco incaico pudieron volver a su tierra de origen.⁹ A esto podemos agregar que muchos de los miembros de estas etnias no incas se quedaron en Cusco en calidad de aliados de los españoles en contra de los incas rebeldes y que muchos yanaconas de los incas permanecieron leales a las familias incas de Cusco, como podemos apreciar en los archivos históricos.

Las copias del Cabildo de 1534 muestran que se repartieron solares a los españoles seguidores de Francisco Pizarro ubicados en los barrios de las residencias reales incas del centro de Cusco, y que estaba prohibido ocupar las residencias de mamaconas o mujeres escogidas del Acllahuasi para evitar una nueva rebelión: «al presente viven y habitan indias mamaconas desde y de los señores antepasados que podría ser, que si luego las echasen de sus casas y moradas sucediese en daño y desasosiego de los naturales y se revelasen al servicio de S. M. contra los españoles que en esta ciudad están».¹⁰ Con esto, podemos deducir que la permanencia de los españoles en la capital inca estaba amenazada constantemente por las posibles nuevas rebeliones y que en 1534 estas canchas reales incas

⁹ Cook 2013.

¹⁰ Urteaga y Romero 1926.

en realidad no estaban totalmente ocupadas por los nuevos propietarios españoles: «Ordenamos y mandamos que ningún vecino ni otro persona alguna admueba ni edifique haga ni deshaga bajo ni pared de las casas donde las dichas mamaconas están».¹¹ D. Amado añade una importante información sobre las mamaconas que seguían residiendo en estos barrios del centro de la capital inca hasta fines del siglo XVI: «Gracias a esta prohibición, dichas casas se mantuvieron hasta fines del siglo XVI, en manos de doña Juana Marca Chimbo Urma, quien mantenía bajo su servicio a diez mamaconas».¹² En los años que siguieron, los solares y residencias cambiaban de dueños constantemente porque muchos propietarios fallecían en las luchas; a esto, hay que añadir que eran propiedades que estaban en disputa por las guerras civiles y por las limitaciones a la propiedad de los españoles impuestas por la Corona con las Leyes Nuevas de 1542.

Una vez terminada la retirada de las tropas de Manco Inca de Cusco en 1537, se inició un periodo de aparente estabilidad que permitió la reconstrucción de Cusco con las nuevas influencias españolas, pero Cusco seguía siendo un espacio con un futuro impredecible. Este mismo año de 1537, empezaron las guerras civiles entre Almagro y Pizarro; estos conflictos tuvieron su punto más álgido justamente en los años en que el Inca Garcilaso residió en la ciudad y continuaron hasta que llegó un nuevo momento de pacificación, que se inició en 1548 cuando Pedro de La Gasca realizó nuevos repartos de tierras y propiedades. En este conflictivo contexto de mediados del siglo XVI, Cusco estaba disputado por los bandos de españoles y por las élites incas que trataban de conservar su legítima influencia sobre la capital inca. Al mismo tiempo, esta capital inca estaba ambicionada por los reyes católicos desde la península ibérica y por los reyes incas desde Vilcabamba. El Imperio inca sobrevivía bajo la viva imagen del inca Manco Inca, amparado por sus súbditos en Vilcabamba, y por la presencia del Inca Paullo, que mantenía el estatus de Inca en Cusco junto con sus aliados españoles. Las élites incas estaban

¹¹ *Ib.*

¹² Amado 2003.

divididas entre los leales a Manco Inca y los leales a Paullo Inca quienes permanecieron con los españoles en Cusco. El éxito de estas guerras dependía de la consolidación de alianzas de los bandos de españoles con las etnias varias y con las élites incas residentes en Cusco que tenían una gran influencia en la población local, entre las cuales estaba la familia materna de Garcilaso. Las nuevas familias mestizas cusqueñas jugaron un rol muy importante en estas alianzas.

En estos años, la dominación de la Corona española iba creciendo, la llegada de nuevos españoles a la ciudad aumentaba y con ellos, las nuevas edificaciones españolas comenzaban a cambiar la fisonomía arquitectónica de estos barrios. En ese entonces, Cusco era una ciudad que vivía una especie de nueva simbiosis entre una nueva estructura cultural impuesta por los extranjeros sobre una estructura inca tradicional que continuaba existiendo; sin embargo, a mediados del siglo XVI, ambas estructuras aún no compartían una cosmovisión ni una idiosincrasia en común. En estos mediados del siglo XVI, los grupos de españoles y los pueblos del Tahuantinsuyo compartían alianzas, reconocían reyes, empezaban a formar familias mestizas, tenían enemigos comunes y afianzaban lealtades, pero estos eran vínculos frágiles en el contexto de las guerras y de estrategias de supervivencia. Estas alianzas no estaban sostenidas por estructuras compartidas y aún no se habían consolidado instituciones sólidas.¹³

Estos eran años de intensas discusiones teológicas, discrepancias sobre las estrategias de evangelización y debates sobre las posibles vías para erradicar las prácticas religiosas nativas que se vieron reflejadas en los concilios de Lima. A pesar de que muchos pobladores nativos se iban bautizando, estos continuaban practicando sus propias costumbres religiosas tradicionales, y los hitos sagrados incas en el espacio de Cusco seguían vigentes. En el Primer Concilio de 1551, se ordenó destruir los lugares sagrados prehispánicos y colocar iglesias y cruces en su lugar. Cusco albergaba buena parte de los centros religiosos más importantes del Imperio inca, y la estrategia de cristianizar la topografía religiosa

¹³ Rostworowski 2011; 2022; 2023; Lamana 2016; Ramos 2017.

prehispánica involucró muchos pequeños sitios sagrados, huacas e importantes grandes templos en la ciudad. Entre 1539 y 1560, ya estaban presentes las órdenes de San Francisco, La Merced y Santo Domingo, que habían edificado las primeras y pequeñas iglesias o ermitas sobre los sitios sagrados incas. La población de españoles en la ciudad había aumentado y la aparición de los nombres cristianos de santos, vírgenes, cristos, apóstoles y nombres castellanos iban reemplazando a los nombres quechuas de los sitios sagrados incas, desplazando la toponimia inca de la ciudad.¹⁴

Los registros de las primeras parroquias los encontramos en el libro de Cabildos del Cusco de 1559-1560 con la presencia del corregidor Polo de Ondegardo, estuvieron destinadas a facilitar la evangelización de la población nativa y a reorganizar su desplazamiento hacia los arrabales y hacia las tierras del Valle de Cusco. Las primeras parroquias se establecieron en el barrio de Collcampata y en tres barrios del cerco o los arrabales llamados Tococachi, Carmenca y Cayaocachi; así como en la nueva parroquia de San Sebastián, alejada de los arrabales de la ciudad. Los registros de estas primeras parroquias indican que cuatro de ellas conservaron la mención al mismo nombre del barrio inca descrito por Garcilaso y estaban ubicadas en los mismos sitios, como es el caso de San Cristóbal de Colcampata, San Blas de Tococachi, Belén Cayaocachi y Santa Ana de Carmenca.¹⁵ El establecimiento de las nuevas parroquias coincide con la fecha en que Garcilaso, siendo un joven mestizo de veinte años de edad, dejó su Cusco natal para viajar a España en 1560 y, por tanto, no fue testigo de la edificación de estas parroquias. Por lo cual, el registro de nombres de barrios incas de Garcilaso sobre el que realizamos el estudio corresponde al periodo previo a las primeras parroquias.

Es importante subrayar que el Inca Garcilaso de la Vega utilizó siempre los nombres de los barrios incas para describir estos barrios de Cusco entre 1539 y 1560, a pesar de que los nuevos propietarios que menciona

¹⁴ Gutiérrez 1981; Rowe 1985; 2003; Bums 1991; 2008; Zuidema 1995; Villanueva 1996; 2013; Calvo 2013; Guevara y Zárate 1998; Julien 1998; 2000; Esquivel 2004; Harvey y Harvey 2005; Azevedo 2009; Samanez 2013; Bauer 2016; Amado 2017.

¹⁵ Rowe 1981; Julien 1998; 2000; Amado 2009; 2017, Amado y Najarro 2013.

eran españoles y que muchos nombres cristianos ya estaban presentes en la ciudad. Cabe preguntarse si el cronista cusqueño persistió en usar estos nombres para mantener viva la memoria del Cusco Inca, como fruto de la nostalgia del Imperio inca perdido que predomina en su obra o si efectivamente la población seguía usando los mismos nombres de barrios incas entre 1539 y 1560.

Mi hipótesis busca demostrar que los veinte nombres de barrios de Garcilaso efectivamente existieron en estos mismos lugares durante los años de su residencia en Cusco entre 1539 y 1560. Para demostrarlo, he realizado una exhaustiva búsqueda en los archivos históricos de Cusco, Lima y Sevilla, con el fin de identificar los veinte nombres de barrios. Los resultados de este estudio confirman la presencia de estos nombres en los archivos históricos, corroboran la existencia de estos barrios en los años de residencia de Garcilaso y reafirman la consistencia histórica de su obra.

LA BIOGRAFÍA Y LA MEMORIA

El Inca Garcilaso de la Vega nació en Cusco el 12 de abril del año 1539 y fue bautizado con el nombre de Gómez Suárez de Figueroa; su padre fue el capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas y su madre, Isabel Chimpu Ocllo, era una Qolla, Ñusta o princesa inca perteneciente a uno de los linajes incas reales cusqueños residentes de estos barrios, y quien fue convertida al cristianismo bajo el nombre de Isabel. Garcilaso creció en un entorno bilingüe, con el quechua como lengua materna y el español como lengua paterna. En el año 1560, tras el fallecimiento de su padre y con veinte años de edad, partió hacia España.¹⁶ Aunque nunca regresó a Cusco, su obra adapta la narrativa de la tradición materna incaica a la retórica grecolatina propia de las publicaciones de la época, destacando con orgullo su origen cusqueño e incaico. Su fuerte vínculo con Cusco se hace evidente en su traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo (1464-1530) que publicó en 1590, donde subraya a Cusco,

¹⁶ Valcárcel 2013[1939]; 2016; Porras 1946; 1955; Durand 1988; Miró Quesada 1985; Mazzotti 2005; 2021; 2023; Glave 2010; Gonzales Vigil 2007.

su ciudad natal, en la impronta de su propia identidad: «La traduzion del Indio de los Tres Dialogos de Amor de León Hebreo, hecha de Italiano en Eſpañol por Garcilaffo Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Prouincias del Piru». ¹⁷

El mestizo era un orgulloso miembro de una familia real inca cusqueña cuya manera de ver su *patria* estaba marcada por esta visión cusqueña transmitida por su propia madre y su familia materna. Aunque su padre fuera español, aunque escribiera el castellano con maestría, aunque manejara los códigos de las élites españolas y supiera desenvolverse entre los círculos intelectuales andaluces, no podemos olvidar que el Inca Garcilaso había crecido con el orgullo propio de los reyes incas cusqueños de un imperio ya perdido. Esto se puede ver claramente en su obra, en su idea de patria y en su defensa del mestizaje. Su narrativa histórica inca legitimaba las versiones de su familia materna cusqueña porque eran las que él conocía y las que consideraba versiones verdaderas, sobre todo tomando en cuenta que sus familiares habían sido testigos directos de muchos de los acontecimientos históricos que describía. Su lengua materna era el quechua cusqueño y aunque hubo otras variantes, el mestizo había aprendido el quechua de Cusco.

La influencia de la familia materna cusqueña quizás determinó el registro que hace de estos barrios cusqueños con nombres incas en vez de los nuevos nombres españoles, pero hay muchas evidencias de que el autor vivió simultáneamente en la sociedad cusqueña inca y en la española. Su educación formal española, su cercana relación con su padre español y su residencia en la casa paterna española a partir de los diez años de edad nos dan claros indicios de su participación en la sociedad española de Cusco. A esto hay que sumar que en el transcurso de toda su obra se puede apreciar un constante enaltecimiento tanto del pasado inca como de las hazañas de los españoles en la conquista que evidencian su orgullo por su origen inca y español. Teniendo en cuenta todo esto, creemos que el cronista no tenía una mirada puramente inca de la ciudad, y que

¹⁷ Garcilaso de la Vega 1590.

estos nombres de barrios no pertenecían exclusivamente al pasado inca, sino que realmente estos nombres sí existieron a mediados del siglo XVI.

LA OBRA Y LOS DEBATES

La bibliografía sobre la obra del Inca Garcilaso es muy amplia y ha tenido diferentes lecturas en el transcurso de los más de cuatrocientos años de publicada. Su temprana idea de *patria* inspiró movimientos políticos e intelectuales de indigenistas e independentistas americanos, así como en las varias reacciones en contra de estos y enraizadas en el nacionalismo español que han cuestionado la veracidad de su obra reiteradas veces.¹⁸ Los últimos estudios, en cambio, se han concentrado en analizar el sentido de esta obra en el contexto de los siglos XVI y XVII; así como en poner en evidencia su visión cusco-céntrica de la historia y en descifrar la identidad de este autor mestizo que firmaba como indio y que, aun así, supo manejar la retórica de los españoles ilustrados y supo tener influencia en el orden dominante.¹⁹

Encontramos debates sobre estos barrios de Garcilaso en los estudios de la etapa inca de Cusco. En el artículo de Angles Vargas dedicado a estos barrios incas, el autor defendió la veracidad de las crónicas de Garcilaso sobre Cusco y resaltó la importancia de las crónicas sobre estos barrios incas pero sin llegar a contrastar esta información del Inca Garcilaso con otras fuentes primarias de archivos históricos.

Asimismo, se observan referencias a algunos de estos nombres de barrios incas tanto en estudios sobre las parroquias del Cusco virreinal²⁰ como en investigaciones lingüísticas relacionadas con dichos topónimos.

¹⁸ Mazzoti estudia la influencia de Garcilaso en la construcción de la nación indiana en el siglo XVII; Gil Amate hace un recorrido de la recepción de la obra del Inca Garcilaso en el siglo XVIII y J. C. Rovira analiza las diferentes lecturas de la obra del Inca Garcilaso desde nacionalismo español y el antiindigenismo. Ver Mazzoti 2021; Rovira 2012; Gil 2009.

¹⁹ Miró Q. 1985; Durand 1988; Bravo 1993; Gonzales Vigil 2007; Mazzoti 2005; 2021; 2023.

²⁰ Rowe 1944; 1946; 1963; 1968; 1991; 2003; Kendall 1973; 1985; 1991; Gasparini y Margolies 1977; Julien 1998; Cerrón Palomino 2013; Farrington 2013; Vargas 2017; Angles Vargas 2005; Beltrán-Caballero, Mar y Matos 2021.

Ya que en este trabajo estamos debatiendo la veracidad de las crónicas del Inca Garcilaso, a continuación vamos a mencionar brevemente algunas referencias sobre el amplio debate historiográfico alrededor de la veracidad de su obra.

En el siglo XIX, autores como W. Robertson aseguraban que el Inca Garcilaso había copiado a otros cronistas, y la tesis sobre el plagio cobró fuerza a comienzos del siglo XX bajo la voz de Manuel Gonzáles de la Rosa, quien puso en cuestión la memoria de Garcilaso y afirmó que las crónicas del Inca Garcilaso en realidad eran los manuscritos perdidos del Padre Blas Valera. Esta tesis generó un intenso debate entre Gonzáles de la Rosa y José de la Riva Agüero, quien defendió la veracidad de la autoría del Garcilaso y la legitimidad del testimonio del cronista.²¹ En el siglo XVIII el autor J. E. del Llano Zapata negó el conocimiento del quechua del Inca Garcilaso, a pesar de ser su lengua materna, y afirmó lo siguiente: «El Inca dixo lo que quiso, é interpretó la voz a su arbitrio, y sin más fundamento que su antojo. Solo supo él muy poco de la Lengua Quechua».²² Asimismo, encontramos a distinguidos estudiosos de letras que rechazaron la solidez histórica de esta obra como es el caso de M. Menéndez Pelayo, quien escribió: «Los Comentarios Reales no son texto histórico: son una novela tan utópica como la de Tomás Moro».²³

En las últimas décadas, investigadores y etnohistoriadores también cuestionaron en varias ocasiones la veracidad de las versiones de la historia del inca cronista. J. Rowe escribió: «Cuando “El Inca” Garcilaso de la Vega publicó sus Comentarios Reales en 1607 y ofreció al público una historia bastante alterada y novelesca de la dinastía inca [...] menos digno de crédito precisamente en las secciones referentes a las materias en las cuales el autor se proclama más autorizado: la historia política de los Incas, su religión, y su filología».²⁴

Garcilaso escribió estas memorias al final de su vida, con la mirada nostálgica de un lugar al que llama *patria* y al cual sabe que no va a volver.

²¹ Robertson 1827; Riva Agüero 1968: 19.

²² Llano Zapata 1758: 79.

²³ Menéndez Pelayo 1894; 1911, Rovira 2012; Cortez 2013.

²⁴ Rostworowski 2011; 2022; 2023; Rowe 2003: 351.

Lo hizo al final de su vida, con el fin de aclarar las malinterpretaciones de la historia narradas por otros cronistas españoles y justamente con la intención de que las historias de su patria no se pierdan de la memoria colectiva: «Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas que han quedado, porque no se pierdan del todo».²⁵ Había pasado alrededor de cuarenta y dos años desde que vivió en Cusco, y el mismo cronista reconoció que su memoria estaba fallando, por lo cual es lógico cuestionar la veracidad de sus crónicas. Sin embargo, en su obra hay muchos indicios de su lucidez, de su gran esfuerzo por recordar y de su rigurosidad para informarse sobre los nuevos cambios ocurridos en Cusco durante su ausencia: «Después acá se han trocado algunos nombres de aquéllos, por las iglesias parroquiales que en algunos barrios se han labrado».²⁶ La nueva presencia de las parroquias efectivamente había afectado la estructura de Cusco de forma dramática y estaba al tanto de que la ciudad en la que había vivido ya no era la misma. Además, existe abundante información en registros y crónicas sobre Cusco que, aunque no ofrecen el orden narrativo de barrios de Cusco que nos brinda el Inca Garcilaso, sí nos dan datos sueltos que coinciden con el cronista y que apuntan a la veracidad de sus crónicas. Por otro lado, los hallazgos arqueológicos han corroborado diversas partes de las crónicas de Garcilaso de la Vega sobre el Cusco que anteriormente habían sido objeto de cuestionamiento, como es el caso del descubrimiento de las bases de los torreones de Saqsahuamán descritos por el inca en los recuerdos de su infancia en Cusco; y las investigaciones de Donato Amado sobre los descendientes de familias reales incas apuntan a que es verdad la afirmación de Garcilaso sobre las panacas como linajes fundados por una mujer hermana del inca, y los ayllus o ayllus reales, fundados por varones.²⁷

Aunque su brillante pluma idealizara el pasado inca perdido y describiera con nostalgia los recuerdos de aquella patria a la que sabe que

²⁵ Garcilaso 1609, I, lib. VII, cap. VIII: 100-101.

²⁶ *Ib.*

²⁷ Valcárcel 1935; 1981; 2016, Beltrán-Caballero, Mar y Matos 2021; Amado 2018; 2019; Szemiński y Curatola 2023.

no va a volver, en esta investigación planteo que el testimonio del Inca Garcilaso no es una reconstrucción literaria como muchos autores han sugerido. Al contrario, los resultados del presente estudio corroboran que sus crónicas son un genuino esfuerzo por recuperar las memorias de su ciudad natal y una sólida fuente de información sobre el Cusco de mediados del siglo XVI.

FUENTES Y METODOLOGÍA

Este estudio se ha enriquecido enormemente con el libro de Donato Amado sobre las élites incas cusqueñas del virreinato y sus publicaciones me han permitido identificar algunos nombres de los integrantes de estas élites incas en los registros históricos. Los artículos publicados sobre las élites incas y las nuevas parroquias cusqueñas del siglo XVI han sido de gran apoyo para esta investigación, entre los que sobresalen los trabajos de C. Julien, D. Amado, T. Zuidema, J. J. Decoster, J. Sherbondy, J. Rowe, J. Puente Luna y L. Segalini. Los artículos publicados sobre las primeras edificaciones virreinales me han ayudado a visualizar los cambios de estos barrios durante el virreinato, entre ellos destaca el artículo «De la casa señorial al beaterio de Nazarenas» de D. Amado, así como los artículos sobre la casa Concha de D. Amado y M. Najarro, sobre el Hospital de los Naturales de J. Esquivel Coronado, sobre el barrio de San Cristóbal de Guevara y Zárate, y una tesis no publicada sobre el barrio de San Blas de Manotupa y Peña.

Cabe mencionar el libro *La casa cusqueña* de Gutiérrez, Azevedo, Azevedo, Viñuales y Vallin; así como el libro de Paulo de Azevedo, el artículo de Angles Vargas sobre los barrios en el Cusco incaico, los artículos de Luis Miguel Glave, los aportes de Rostworowski y las nuevas perspectivas de Gabriela Ramos sobre el siglo XVI.²⁸ Las contribuciones sobre arqueología y arquitectura inca de Cusco han sido fundamentales

²⁸ Zuidema 1985; 2019, Guevara y Zárate 1998; Sherbondy 1993; 1996; Julien 1998; Rowe 2003; Amado 2003; 2017; 2019; Esquivel 2004; 2005; 2006; 2019; Azevedo 2009; Segalini 2009; Glave 2010; 2021; De la Puente Luna 2016; Manotupa y Peña 2016; Ramos 2017; Decoster 2019; Rostworowski 2023.

para entender la fisonomía de los barrios incas previa a la llegada de los españoles a la ciudad.²⁹ Por último, debo subrayar el importante estudio lingüístico que hace Rodolfo Cerrón Palomino sobre el origen de algunos de estos nombres de barrios de Cusco del Inca Garcilaso.³⁰

Los archivos históricos donde encontramos estos nombres de barrios abarcan desde los registros del siglo XVI hasta el siglo XIX. Si bien muchos de estos corresponden a una etapa posterior a los años de investigación de mediados del siglo XVI, su continua presencia en los archivos del virreinato pone en evidencia su existencia en retrospectiva.³¹ Estos nombres se encuentran escritos de diferentes maneras en los folios encontrados y para identificar los nombres he tomado en cuenta la similitud entre la escritura en el folio con la fonética de estos nombres de barrios, así como su coincidencia con la ubicación en el mismo sitio de Cusco.³²

Luego de revisar cientos de folios durante los últimos cuatro años en los archivos históricos de Sevilla, Lima y Cusco, la mayor parte de estos nombres han sido encontrados en los documentos de compras, ventas, registros de propiedades, herencias, litigios y arrendamientos de los protocolos notariales del Archivo Regional de Cusco (ARC), así como en las transcripciones de los Libros del Cabildo de Cusco de 1534 y en el Archivo Arzobispal de Cusco. Estos nombres han llegado a nuestros días gracias a la pluma de los escribanos y notarios de Cusco quienes, durante todo el Virreinato, transcribieron los nombres en estos folios

²⁹ Rowe 1944; 1946; 1963; 1968; 1991; 2003; Kendall 1973; 1985; 1991; Gasparini y Margolies 1977; Angles Vargas 1979; 2005; Augurto Calvo 1980; Valcárcel 1981; Hyslop 1984; 1985; 1990; Paredes 2001; Farrington 2013; Chávez 2013; Vargas 2016; Zuidema 2016; 2019; Bauer 2016; Alfaro y Beltrán-Caballero 2018; Beltrán Caballero, Mar y Matos 2021.

³⁰ Cerrón Palomino 2013.

³¹ He consultado las transcripciones de las actas de fundación de 1534 publicadas en 1926 por Urteaga y Romero, en 1965 por Rivera Serna y en 1977 por González Pujana.

³² Esta investigación empezó en el año 2020 a raíz de las conversaciones telefónicas con el gran investigador cusqueño Donato Amado (1962-2022), he logrado continuar este trabajo a pesar de su ausencia y gracias a las revisiones de mi director de tesis doctoral Alexandre Coello de la Rosa (Universitat Pompeu Fabra de Barcelona).

y nos dejaron el registro de los mismos nombres que describió el Inca Garcilaso.³³

La documentación encontrada confirma que, efectivamente, la ciudad conservó los mismos nombres de los barrios incas en los años que Garcilaso vivió entre 1539 y 1560, que algunos de estos nombres se mantuvieron en uso en el transcurso de todo el Virreinato e incluso muchos de estos nombres perduran en la actualidad en los mismos sitios. Con el avance de mi investigación doctoral, cuento con suficiente material de archivo como para confirmar la presencia de estos nombres en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX.³⁴ En el presente artículo, muestro una pequeña selección de los registros encontrados durante mi investigación.

EL BARRIO ESPAÑOL, LA CANCHA Y EL BARRIO INCA

Con el fin de comprender mejor lo que la palabra castellana *barrio* significaba para el Inca Garcilaso de la Vega en el contexto de su época, he consultado el concepto de la palabra *barrio* en el diccionario de Covarrubias que corresponde al castellano de la península ibérica donde residía el cronista en el año de publicación de su obra en 1609. Contrasto esta definición de *barrio español* con el concepto quechua de *barrio inca*, usando la traducción al quechua del propio Garcilaso, y la contraste con la traducción del diccionario quechua de D. González Holguín de 1608. En el diccionario de Covarrubias, encontramos las siguientes definiciones de *barrio*:

*Fol. 124 r. *BARRIO.* Antiguamente los hombres de labrança tenían sus caserías en ella, y éstas se dixerón barrios en arábigo, de *barr*, campo, y assí vale tanto barrio como casa de campo; y porque no estaban seguros de los ladrones y robadores, juntáronse muchos barrios y hizieron un lugar distinto en los dichós barrios, aunque conjuntos unos a otros, y éstos se llamaron

³³ Domínguez-Guerrero 2011; Navarro 2015; Domínguez-Guerrero y López Villalba 2018.

³⁴ El trabajo de archivo corresponde a mis estadias en el Archivo de la Nación en Lima (2021), Archivo Arzobispal de Cusco (2021), el Archivo Regional de Cusco (2021 y 2023) y el Archivo de Indias de Sevilla (2024). También he contado con el apoyo de Milena Manotupa (2022).

en latín *vicos*, y los moradores dellos *vicinos*, vezinos, y el barrio vezindad. Quando el trigo o otra semilla no ha nacido igualmente, sino un pedaço apartado de otro, dezimos aver nacido a barrios, aludiendo al asiento que tuvieron primero los barrios, apartado uno de otro, y quando las barbas nacen a mechones se dizen lo mesmo dellos. [...]»³⁵

De origen árabe, la palabra *barrio* tenía varias definiciones, y el concepto más cercano a la idea de *barrio* entendido como vecindario la encontramos definido como un lugar con vecinos, que se llama vecindad, donde hay casas o *cacerías* que se agrupan y que los barrios estaban separados entre ellos.³⁶ Por otro lado, el Inca Garcilaso tradujo la palabra *barrio* en español como *cancha* en quechua y describió la palabra quechua *cancha* como: «barrio de vecindad o un gran cercado».³⁷ En el diccionario quechua de González Holguín de 1608, encontramos la traducción de la palabra quechua *cancha* como «El patio o corral», haciendo referencia a un *patio* o espacio abierto delimitado que es similar al *cercado* que define Garcilaso, pero González Holguín no menciona el vecindario.³⁸ Aunque hubieran otras variantes del quechua, el Inca Garcilaso de la Vega aprendió el quechua cusqueño y, por tanto, podemos deducir que la palabra *cancha* fue la palabra más cercana de su quechua cusqueño al castellano *barrio*. Es posible que hubiera otras variantes del significado de *cancha* en otros pueblos de habla quechua, pero este estudio corresponde a los barrios del espacio de Cusco y por esta razón tomamos como válida la traducción del Inca Garcilaso.

Es importante subrayar que detrás de estas palabras, tanto en quechua *cancha* como en español *barrio*, existe una organización social del espacio que las sostiene, que las define y que las delimita, ya que corresponden a dos cosmovisiones diferentes del uso del espacio. Es por esta razón que la traducción de la palabra del quechua cusqueño *cancha* quizás no

³⁵ Covarrubias 2003: 197.

³⁶ En esta definición, también aparece la palabra *asiento* que vemos repetidas veces vinculada a los nombres de barrios incas en estos archivos históricos notariales cusqueños. Ver apéndice.

³⁷ Garcilaso 1609, I: lib. VIII, cap. IX: 171.

³⁸ González Holguín 2007[1608].

encaje perfectamente con la traducción de la palabra castellana *barrio*, y es muy probable que el Inca Garcilaso hiciera una adaptación o una interpretación del concepto de la palabra *cancha*, que eran espacios cercados donde vivían las familias del centro de Cusco vinculadas a un linaje. Hay que agregar que la descripción de Garcilaso sobre las *canchas* cusqueñas concuerda con los estudios arqueológicos de las residencias o canchas del centro de Cusco, cuya estructura se caracterizaba por ser un gran espacio cuadrangular cercado por muros perimetrales de piedra con acceso limitado a una única puerta; estos espacios integraban áreas abiertas junto a sectores cerrados de uso doméstico o ceremonial.³⁹

Cuando describe un barrio o cancha en el centro nobiliario, lo describe como un gran espacio donde residía un Inca junto con su aillu o ayllu, que vendría a ser *linaje* o clan: «En aquel espacio largo y ancho vivían los Incas de la sangre real, divididos por sus aillus, que es linajes».⁴⁰ Al conjunto de los barrios o canchas de sangre real, les llama *Cápac Aillu*, como dice «en común a todos aquellos linajes divididos: Cápac Aillu, que es linaje augusto, de sangre real».⁴¹ Por tanto, la ubicación del barrio en el centro nobiliario de Cusco, donde residían los linajes incas, determinaba la pertenencia al espacio de poder en Cusco, a su legitimidad como pertenencia al tronco original del que nacieron estas familias reales y su proyección de poder central a todo el imperio. El conjunto de estos barrios de linajes nobles incas estaba delimitado por el cerro de Saqsahuamán, el río Saphy, el río Tullumayu y el punto de encuentro final entre los ríos Saphy y Tullumayu. El Inca Garcilaso resalta que los barrios de la nobleza inca formaban parte de un espacio sagrado en sí mismo y menciona la «puerta del santuario», con lo cual podemos deducir que había un acceso restringido al que llama *santuario* donde estaban ubicados los barrios de reyes incas.⁴²

³⁹ Rowe 1944; 1946; 1963; 1968; 1991; 2003; Kendall 1973; 1985; 1991; Gasparini y Margolies 1977; Farrington 2013; Beltrán-Caballero; Mar y Matos 2021.

⁴⁰ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. IX: 104.

⁴¹ *Ib.*: 105.

⁴² Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 103.

Por otro lado, el cronista describe un cerco mayor que estaba conformado por barrios de los cercos o arrabales que delimitaban el espacio sagrado de las canchas reales. Estos barrios arrabales estaban ubicados fuera del llamado santuario y tenían un rango menor en la organización del espacio de poder. En estos barrios del cerco o arrabales del santuario, habitaban las familias que no eran miembros de los linajes reales incas y curacas de otras etnias que representaban a sus respectivas etnias o naciones no cusqueñas, originarias de otros lugares del Imperio inca y residentes en estos arrabales aledaños a las zonas agrícolas de los alrededores.

Por último, Garcilaso afirmaba que los barrios incas estaban integrados en una estructura más amplia, ya que Cusco se dividía en linajes altos y bajos, correspondientes a hanan ayllu y hurin ayllu. Aunque este tema no será desarrollado aquí, es relevante mencionarlo para entender estos barrios en su contexto⁴³.

El concepto de barrio cusqueño tiene muchas similitudes con el barrio español de Covarrubias; sin embargo, no es exactamente el mismo. El barrio español estaba compuesto por varias casas, pero no necesariamente se conformaba por un solo clan familiar ni estaban cercados como las canchas incas cusqueñas. El barrio cusqueño traducido por Garcilaso estaba vinculado a la pertenencia a un linaje o *ayllu* o gran familia, y este es un factor indispensable para entender el barrio cusqueño inca. El Inca Garcilaso iguala la palabra *barrio* a *linaje*, con lo cual nos da a entender que el espacio del barrio y el linaje estaban intrínsecamente vinculados: «que los dividieron por barrios o por linajes, diciendo Hanan ayllu y Hurin ayllu, que es linaje alto y el bajo».⁴⁴

En cuanto a las dimensiones de los barrios cusqueños incas, al describir el barrio nobiliario llamado *Amarucancha*, Garcilaso especifica que «fueron casas de Huayna Cápac», con lo cual podemos deducir que eran varias casas en donde vivían miembros del clan del inca Huayna Cápac o las varias familias que formaban este gran clan. El cronista mencionó

⁴³ Urteaga 1931; Rowe 1944; 1985; Chávez 1970; 1913; Rostworowski 2011; 2022.

⁴⁴ Garcilaso 1609, I: lib. I, cap. XVI: 58.

varios nombres de españoles asociados con repartos de solares en el mismo Amarucancho, en donde se repartieron por lo menos seis casas o solares a españoles y un espacio para el uso de una cárcel. Por otro lado, en la repartición de solares del Cabildo del año 1534, vemos que las dimensiones de cada solar eran doscientos pies: «doscientos pies que tenemos asignados y señalados por un solar».⁴⁵

Los estudios sobre el Cusco Inca señalan que, en el momento de la llegada de los españoles, en esta capital del Imperio inca se concentraban una gran cantidad de huacas y lugares sagrados que conformaban los sistema de ceques, alineaciones que articulaban estos lugares sagrados incas en la capital, lo cual ratifica la información de Garcilaso cuando define a todo el centro de Cusco como sagrado y lo llama *santuario*.⁴⁶ En el año 1534, los primeros españoles liderados por Francisco Pizarro se repartieron los solares en los barrios del espacio sagrado donde residían las familias reales incas o lo que quedaba de ellas. Estas reparticiones de solares no se consolidaron del todo en 1534, pero se realizaron en los años posteriores, como bien lo describe Donato Amado: «los descendientes incas fueron expulsados hacia los arrabales de la ciudad. De esta manera, la residencia de los incas y de la nobleza, así como las canchas de los primeros dieron paso a las casas principales de los vecinos y feudatarios».⁴⁷ Las familias incas reales finalmente fueron desplazadas a los barrios de los arrabales, estos eran barrios que tradicionalmente albergaban familias con menor rango, barrios de residencias más humildes que no tenían la solidez ni la sofisticada arquitectura de las imponentes canchas reales del centro y eran barrios aledaños a las tierras agrícolas del valle. Las familias de los aillus reales incas fueron alejadas del centro sagrado, alejadas del centro político-religioso y fueron desplazadas fuera de los barrios o canchas reales del *santuario*. Este alejamiento del espacio de poder religioso y político,

⁴⁵ Urteaga y Romero 1926: 45.

⁴⁶ Sobre ceques, huacas y lugares sagrados cusqueños, ver Chávez Ballón 1970; Rowe 1985; Sherbondy 1986; 2017; Zuidema 1995[1964]; Bauer 2016; Wachtel 2017. Los últimos estudios de D. Amado apuntan a los ceques como medidas de tierra (véase Szemiński y Curatola 2023).

⁴⁷ Amado 2017: 265.

fue una muestra de su descenso social en el nuevo orden dominante, pero al mismo tiempo representó la continuidad de esta jerarquía de barrios en el espacio ya que los nuevos líderes españoles se instalaron a residir en los barrios incas reales del *santuario*. Los primeros españoles ocuparon las canchas reales, los templos y las huacas más importantes de la capital del Imperio inca, donde establecieron la Parroquia Matriz de los españoles y donde se instalaron a residir definitivamente.⁴⁸ De esta manera, el corazón de la topografía religiosa inca siguió cumpliendo la función de centro de poder político y religioso en el nuevo orden dominante español.

Al realizar la transcripción de las ciento un actas de bautismo más antiguas de los archivos parroquiales (1577-1599) del centro de Cusco, de las quinientas personas participantes, son legibles trescientos cuarenta apellidos. Todos estos eran apellidos españoles a excepción de un testigo de bautismo en 1577: «Hijo de [Hernando] Cavallero y de Ysabel de mescua su muger fueron sus padrinos don Carlo Ynga y doña Maria Desquivel su muger».⁴⁹ Este único nombre no español corresponde a don Carlo Ynga (hijo de Paullo Inca, aliado de los españoles y residente del barrio de Collcampata), quien estaba casado con una española y formaba parte activa en la sociedad española. Además, encontramos una niña con nombre español registrada como *metiza*, una mujer definida como *metiza* y dos mujeres madres definidas como *indias*. En base a esta documentación, podemos reafirmar que la mayoría de los participantes en estos bautismos de fines del siglo XVI en la Parroquia Matriz de los Españoles del centro de Cusco era la sociedad española establecida sobre los barrios incas reales aledaños a la plaza inca de Haucaipata.

⁴⁸ El centro sagrado de Cusco sigue manteniendo las líneas del urbanismo inca diseñado por el inca Pachacútec. Los españoles no alteraron dramáticamente la estructura del urbanismo inca de Cusco por temor a una rebelión y porque el sólido urbanismo inca era similar al español, con lo cual se limitaron a realizar intervenciones de arquitectura y urbanismo como adaptar la plaza inca a las dimensiones de la plaza española, transformar templos sagrados incas en iglesias y monasterios, y adaptar residencias reales incas a solares españoles.

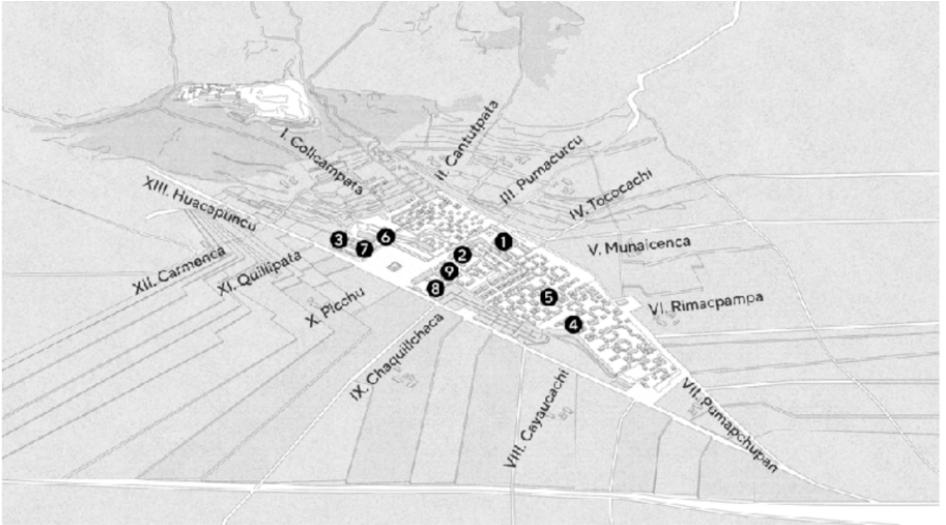
⁴⁹ Archivo Arzobispal de Cusco, Libros Parroquiales, Libros de Bautismos, 1577, f. 2.

Con la apropiación de las residencias en estos barrios del centro de Cusco inca imperial, los españoles sellaron su dominio sobre este centro de poder político-religioso y dejaron el mensaje de ser los nuevos líderes del territorio. Pero de esta forma también mantuvieron viva la jerarquía tradicional de la topografía religiosa inca y consolidaron el poder simbólico de estos barrios nobiliarios del centro de poder del Tahuantinsuyo.⁵⁰

LOS NOMBRES DE LOS BARRIOS INCAS DEL INCA GARCILASO

Garcilaso describió los 13 barrios que delimitaron el cerco de la ciudad sagrada de Cusco o los barrios de los arrabales en el siguiente orden: Collcampata, Cantutpata, Pumacurcu, Tococachi, Munaicenca, Rimacpampa, Pumapchupan, Cayaucachi, Chaquillchaca, Pichu, Quillipata, Carmenca y Huacapuncu. El cronista cierra la lista del cerco de la ciudad con el encuentro del último barrio de la lista, Huacapuncu, con el primero, Collcampata, describiendo así en orden los barrios del cerco entero. Afirma que algunos barrios se encontraban fuera de la ciudad o «fuera de lo poblado», que serían las zonas agrícolas de los alrededores de Cusco, pero las incluye en la lista de barrios del cerco que la delimitaban, como es el caso de Chaquillchaca, Pichu, Quillipata y el pueblo de Cayaucachi. Posteriormente, el Inca Garcilaso de la Vega describió los 9 barrios ubicados al interior de este cerco y en el corazón de la *ciudad-santuario* de Cusco que eran: Hatuncancha, Pucamarca, un barrio del que no recuerda el nombre, barrio Coricancha, un barrio cuyo nombre no recuerda al que llama el barrio de las escuelas, barrio Coracora, barrio Cassana, barrio Amarucancha y barrio Acllahuaci.

⁵⁰ Son varios estudios que muestran la continuidad de nombres que conformaban la topografía religiosa inca y los hitos sagrados incas en estos barrios durante el virreinato, así como la presencia de mitos incas en ceremonias religiosas y ceremonias cívicas que perduran hasta hoy; sobre estos estudios, ver Sherbondy 1986; Flores 1990; Viñuales 2001; Cahill 2000; Calvo 2013; Escobar 2013; Bauer 2016. Los estudios de Villanueva Urteaga sobre censos del siglo XVII y XVIII muestran la presencia de una mayoría de nombres españoles junto con la permanencia de una minoría de nombres quechuas de calles, plazas y haciendas del valle de Cusco (ver Villanueva 1996).



Los 22 barrios de Cusco a mediados del siglo XVI registrados por el Inca Garcilaso de la Vega. Del I al XIII: Trece nombres de barrios que componían el cerco de Cusco registrados en el plano. / Del 1 al 9: Nueve nombres de barrios del Santuario del centro de Cusco: 1. Hatuncancha, 2. Pucamarca, 3. No sabe - No recuerda, 4. Coricancha, 5. No sabe - No recuerda, 6. Coracora, 7. Cassana, 8. Amarucancha, y 9. Acllahuasi.

Plano de elaboración propia 2024 (L. Tord y A. Velasquez) realizado sobre la base del mapa del Cusco Inca de Setopant URV 2021.

Garcilaso afirmó que recordaba los nombres de veinte barrios de los veintidós barrios que describió, con lo cual este estudio de toponimia se basa en la búsqueda de los nombres de veinte barrios. No voy a realizar un análisis lingüístico de estos nombres. En este artículo voy a mostrar algunos de los resultados de la búsqueda de estos nombres en los archivos históricos, voy a transcribir los fragmentos de los folios seleccionados y haré un breve análisis sobre el registro de nombres de residentes, propietarios y representantes de estas propiedades que nos ayudan a entender la nueva sociedad en estos barrios incas.⁵¹ A continuación, presento cada

⁵¹ La lengua común de los cusqueños de comienzos del siglo XVI era el quechua y los nombres de estos barrios son mayormente quechuas. Cerrón Palomino sostiene que

nombre de barrio junto con un fragmento del texto del Inca Garcilaso y la transcripción del folio del archivo histórico correspondiente. El orden respeta la secuencia del cronista que empieza por los barrios del cerco o los barrios de los arrabales que delimitaban la ciudad sagrada.

*Barrio Collcampata*⁵²

El primer barrio, que era el más principal, se llamava Collcampata: *collcam* debe de ser de dicción de la lengua particular de los Incas, no sé qué signifique; *pata* quiere decir andén [...] En aquel andén fundó el Inca Manco Cápac su casa real, que después fué de Paullu, hijo de Huaina Cápac. Yo alcancé de ella un galpón muy grande y espacioso, que servía de plaza, en días lluviosos, para solemnizar en él sus fiestas principales; sólo aquel galpón quedaba en pie cuando salí del Cuzco, que otros semejantes, de que diremos, los dejé todos caídos.⁵³

En su descripción, el cronista resalta la presencia de la casa real de Manco Capac, la posterior residencia del Inca Paullu (aliado de los españoles y pariente del Inca Garcilaso de la Vega) y el uso de Collcampata como espacio donde se continuaban reproduciendo las fiestas tradicionales incas a mediados del siglo XVI. Encontramos este traspaso de propiedades en el año 1598:

Miguel Lira residente en esta ciudad [...] dixo que como uno de los herederos de Juan de Lira su tío difunto por cláusula de su testamento [...] tiene y posee un pedaço de solar que dejó el dho Jo [Joan] de Lira en las rancherías de Colcampata linde con solar de Diego de Lira y Jo [Joan] de Lira el moço que es el solar que era de Juana [Juana] pariguana yanacona de dho [dicho] Juan de Lira el qual dicho solar y al derecho que a la parte como a uno de los herederos de Jo [Joan] de Lira le pertenece lo que quiere transferir y traspasa en el dicho Diego de Lira por ello le da y paga Treyntra pesos.⁵⁴

muchos de ellos tienen influencia aymara y algunos tienen préstamos de la lengua puquina. Según este autor, los nombres Carmenca, Chaquillchaca, Coracora y Munaincencia son quechuas (ver Cerrón Palomino 2013).

⁵² Cerrón Palomino (2013) afirma que *Collcampata* sería una palabra quechua con influencias de la lengua aymara y préstamos gramaticales de la lengua puquina.

⁵³ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 104.

⁵⁴ Archivo Regional de Cusco [en adelante ARC], Protocolos Notariales 9, Cristóbal Lucero, 1598, f. 358v.

El nombre del barrio inca se escribe *Colcampata* y la mayoría de los apellidos que aparecen en este folio pertenecen a la misma familia Lira y a Juana Pariguana, definida yanacona (o sirviente) de Juan de Lira. Aparentemente, esta mujer es la única de los mencionados que tiene un apellido nativo; sin embargo, los Lira también estaban vinculados a las familias reales incas. En las últimas investigaciones sobre la nobleza inca cusqueña realizadas por Donato Amado, encontramos evidencias de que Juan de Lira era esposo de doña Francisca de Chávez, una mujer que tuvo un hijo natural con don Melchor Carlos Inca, descendiente del Inca Paullo. Con lo cual, podemos afirmar que las personas mencionadas en este documento estaban todas vinculadas a los descendientes del Inca Paullo, residentes en el mismo barrio de Collcampata.⁵⁵

Barrio Cantutpata

Luego se sigue, yendo en cerco hacia el oriente, otro barrio llamado Cantutpata; quiere decir: andén de clavellinas.⁵⁶

No encontramos referencias de este barrio llamado Cantutpata en los archivos históricos notariales revisados.

Barrio Pumacurcu

Siguiendo el mismo viaje en cerco al levante, se sigue otro barrio llamado Pumacurcu; quiere decir: viga de leones. *Puma* es león; *curcu*, viga, porque en unas grandes vigas que había en el barrio ataban los leones que presentaban al Inca, hasta domesticarlos y ponerlos donde habían de estar.⁵⁷

Encontramos la venta de una casa ubicada en «Pomacurco» entre los años 1580 y 1583:

yo Joan de Lizaraco [...] doy en venta rreal [...] una casa con su patio y corral que yo tengo y poseo en el asiento de pomacurco que lindan por una parte casas de mateo yno (yndio) y por otra parte con casas de domingo

⁵⁵ Amado 2019; MacCormack 2002; Rovira 2016; Guevara y Zárate 1998.

⁵⁶ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 104.

⁵⁷ *Íb.*

quiso yno (yndio) y por las espaldas un chacara y ranchería de doña catalina Useca madre de Don Felipe Ynga y la frente una placuela donde se juntan y salen los yanaconas que fueron de francisco Pina con todas sus entradas y salidas usos e costumbres⁵⁸

Este documento registra una propiedad en el *asiento de pomacorco*, que vende Joan de Lizaraco a Pedro Hernandes de Calabajas, ambos con apellidos españoles. Podemos apreciar que se menciona al lugar de encuentro de los yanaconas o sirvientes de Francisco Pina, al parecer un hombre de apellido español. La propiedad linda con los propietarios «mateo indio» y «domingo quiso indio»; el apellido Quiso aparece también en los registros de las familias incas nobles del siglo XVII publicadas por Amado.⁵⁹ Como indica Rostworowski, los yanaconas realizaban los trabajos domésticos y agrícolas de las familias reales que residían en el centro de Cusco durante el incanato, por lo cual eran residentes de los barrios incas durante el Imperio inca y por esto se explica su frecuente presencia en los archivos cusqueños.⁶⁰ Efectivamente, vemos una recurrente presencia de yanaconas que permanecieron en estos barrios de Cusco a comienzos del Virreinato.

En este folio aparece doña Catalina Useca, registrada como la madre de don Felipe Ynga, y es evidente que se trata de Catalina Tocto Oxica, madre de don Felipe Inquill Topa con el Inca Cristobal Paullo Inca: «En 1539, don Cristóbal Paullo [...] fue nombrado “inca” como parte de una estrategia política de los españoles [...] Don Cristóbal se casó con doña Catalina Tocto Oxica y tuvieron dos hijos: don Carlos Inquill Topa y don Felipe Inquill Topa».⁶¹

Alrededor de esta propiedad del barrio de Pumacurcu, podemos identificar áreas de cultivo llamadas *chacaras* o chacras, así como una variedad de vecinos y propietarios que nos dan un panorama de la sociedad cusqueña del siglo XVI, que va desde los familiares del Inca Cristóbal Paullo, residente del barrio de Collcampata, pasando por otras

⁵⁸ ARC, Protocolo 3, Pedro Cervantes, años 1580-1583, f. 309v-309r.

⁵⁹ Amado 2017.

⁶⁰ Rostworowski 2023.

⁶¹ Amado 2019.

dos personas definidas como *yndios* o indios propietarios, seguramente vinculados a las familias reales incas de Colcampata, dos españoles y un grupo de *yanaconas* o sirvientes que probablemente trabajaban las áreas de cultivo de este barrio.

*Barrio Tococachi*⁶²

Luego se sigue otro barrio grandísimo, llamado Tococachi: no sé qué signifique la compostura deste nombre, porque *toco* quiere decir ventana; *cachi* es la sal que se come. En buena compostura de aquel lenguaje, dirá sal de ventana, que no sé qué quisiesen decir por él, si no es que sea nombre propio y tenga otra significación que yo no sepa. En este barrio estuvo edificado primero el convento del divino San Francisco.⁶³

Garcilaso de la Vega describe este barrio inca indicando que fue el primer lugar donde se edificó el convento de San Francisco. Encontramos una venta en el barrio de Tococache en 1582:

[...] parecieron presentes angelina ynquillay yna [india] muger que dixo se de Joan guaman curi yn° [indio] natural desta ciudad oficial çapatero [Zapatero] que esta presente E por lengua E ynterpretazionde don Fe [Felipe] Sayre ynterprete general desta ciudad E la dicha Angelina ynquillay [...] dixo la dha [dicha] angelina ynquillay que por quanto El dho [dicho] su marido Vendio [...] a juan callisaya yn° [indio] de los pacasas En la provincia Del collao para el y para sus herederos Un pedaço [pedazo] de solar que tenyamos y poseyamos En esta ciudad en el barrio que llaman Tococache⁶⁴

En esta venta encontramos el registro del «barrio que llaman Tococache» y todos los propietarios, intérpretes y compradores están registrados como indio o *yndio*. Se trata de los apellidos nativos Ynquillay, Guaman, Curi y Callisaya, este último registra como indio de la etnia pacasas. Aparece un intérprete Felipe Sayre, cuyo nombre coincide con el del noble inca Felipe Sayri Tupa, hijo natural de Cristóbal Paullo,

⁶² Cerrón Palomino (2013) afirma que esta palabra podría ser un híbrido aymara-puquina o asignable al colla-puquina en su forma Totocachi.

⁶³ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII; 104.

⁶⁴ ARC, Protocolo 3, Pedro Cervantes, años 1580-1583, Subpaquete 1582, f. 315v.

miembro de la familia inca real del barrio de Collcampata. Asimismo, Guaman y Curi, ambos son apellidos vinculados a los ayllus, aillus o familias reales incas cusqueñas.⁶⁵

*Barrio Munaicenca*⁶⁶

Torciendo un poco al mediodía, yendo en cerco, se sigue el barrio que llaman Munaicenca; quiere decir: ama la nariz, porque *muna* es amar o querer, y *cenca* es nariz. A qué fin pusiesen tal nombre, no lo sé; debió ser con alguna ocasión o superstición, que nunca los ponían acaso.⁶⁷

El cronista describe este barrio que llama *Munaicenca*. En la búsqueda de este nombre de barrio, nos encontramos con el archivo histórico correspondiente a Francisco de la Fuente del año 1617, en donde se describe el registro de la venta de un solar en Munaisinca:

yo Petronilla Pasña viuda muger don Juan Francisco rimache de la parroquia de San blas [...] otorgo que vendo y doy en venta rreal desde agora para siempre jamás a Gabriel g° (gonsalo) Quispe Topa y a Juana Cusichillo su muger E para sus herederos [...] Es a saver un solar con dos buhios de paja el uno alto y bajo con su patio corral que tengo e poseo en esta ciudad en el asiento de munaisinca que alinda por una parte con cassas que fueron de francisco Morales e por delante con un callexon que entra a la rancheria de los yanaconas de Diego Xiron el qual dicho solar y casa les vendo.⁶⁸

En este registro de venta se escribe *Munaicenca* como *Munaicinca* y aquí nuevamente podemos apreciar el uso de la palabra *asiento* para referirse al nombre del barrio inca de Garcilaso. Es evidente la presencia de propietarios españoles como Francisco Morales y Diego Xiron o Giron por un lado, y por otro lado, la presencia de nativos yanaconas, así como propietarios y vecinos de apellidos quechuas, como son Pasña, Rimache,

⁶⁵ Amado 2017.

⁶⁶ Cerrón Palomino (2013) afirma que esta palabra podría referirse al santuario descrito por el cronista Bernabé Cobo (1653) como una piedra sagrada y venerada llamada *Cinca*.

⁶⁷ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 104.

⁶⁸ ARC, Protocolo 116, Francisco de La Fuente, f. 349v.

Quispe Topa y Cusichillo. Los apellidos Quispe Topa o Quistopa, Topa, Pasña y Rimache formaban parte de las familias reales cusqueñas.⁶⁹

Barrio Rimacpampa

Yendo todavía con el cerco al mediodía, se sigue otro gran barrio, que llaman Rimacpampa: quiere decir: la plaza que habla, porque en ella se pregonaban algunas ordenanzas, de las que para el gobierno de la república tenían hechas. Pregonábanlas a sus tiempos para que los vecinos las supiesen y acudiesen a cumplir lo que por ellas se les mandaba, y porque la plaza estaba en aquel barrio, le pusieron el nombre de ella.⁷⁰

Garcilaso de la Vega describe al barrio inca de Rimacpampa y la presencia de la plaza Rimacpampa. Encontramos el arrendamiento de una vivienda entre 1780 y 1781:

Otorgo que daba en arrendamiento a Don Ysidro de Medina y a su Esposa Doña Gabriela Bazques vecinos de esta ciudad a ambos de mancomun [...] una casa de vivienda que tiene y posee con altos y bajos y tras tiendas a la calle que está en la calle que sale a la plazuela de Limacpampa al camino real del arco términos de la parrochia de San Blas.⁷¹

La palabra *Rimacpampa* la encontramos en este folio escrita como *Limacpampa*. Se trata de un arrendamiento a un matrimonio de los apellidos españoles de Medina y Bazques. Podemos apreciar en este registro que la misma plaza que menciona Garcilaso en el siglo XVI seguía presente a fines del siglo XVIII en el mismo lugar y con el mismo nombre. Cabe mencionar que la plaza llamada *Limacpampa* existe hoy en día en el mismo sitio y, por tanto, se trata de un nombre de barrio inca que ha resistido durante más de cinco siglos y continúa vigente hasta el siglo XXI.

⁶⁹ Amado 2017.

⁷⁰ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 104.

⁷¹ ARC, Protocolo 15, Miguel de Acuña, año 1780-1781, f. 572v.

Barrio Pumapchupan

Pasado el barrio de Rimacpampa está otro, al mediodía de la ciudad, que se dice Pumapchupan; quiere decir: cola de león, porque aquel barrio fenece en punta, por dos arroyos que al fin de él se juntan, haciendo punta de escuadra. También le dieron este nombre por decir que era aquel barrio lo último de la ciudad: quisieron honrarle con llamarle cola y cabo del león.⁷²

El notario Pedro Cervantes registra la venta de un terreno en Guanchac, lugar definido en la frontera con *Pumacchupa*, en el año 1582:

En La ciudad del cuzco del piru [...] ate [ante] mi El escriv^o [escribano] puco [publico] y ts^o[testigos] ynfrascriptos Una yna [india] que dijo llamarse Lucia Urcoma natural de la provincia de chucuyto En el collao que agora de presente rreside En la parroquia de señor San blas [...] dixo que por quanto Ella obo E compro de don diego Yupanqui yn^o [indio] natural de esta ciudad rreside En dha [dicha] parroquia Un pedaso de solar y casaque son En esta ciudad a do dizen guanchac ques frontero del barrio que llaman pumacchupa que linda por una parte con tierras E chacaras de diego maldo [Maldonado]⁷³

Pedro Cervantes lo define como el «barrio que llaman Pumacchupa» a fines del siglo XVI y todos los propietarios y compradores registrados son definidos como *indios*. La propietaria residía en la Parroquia de San Blas ubicada en el barrio inca de Tococache, tenía el apellido Urcoma, era de las etnias del Collao y había comprado la propiedad en Guanchac a Diego Yupanqui, apellido vinculado a las familias reales cusqueñas. Podemos observar que estas propiedades de Guanchac lindan con el barrio de Pumacchupa y con las tierras de Diego Maldonado, quien aparentemente fuera el conquistador español cuya biografía ha sido estudiada por varios investigadores o algún familiar con el mismo nombre.⁷⁴

⁷² Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 104-105.

⁷³ ARC, Protocolo 3, Pedro Cervantes, años 1580-1583, f. 318v.

⁷⁴ Del Busto Duthurburu 1962-1963; Lockhart 1972; Julien 2002.

Barrio (pueblo) Cayaucachi

El cronista describe a Cayaucachi como un *pueblo* afuera de la ciudad de Cusco y no como un barrio; sin embargo, lo incluye en la secuencia de barrios que conforman el cerco de Cusco y afirma que, al momento de escribir sus crónicas, Cayaucachi ya formaba parte de la ciudad:

había un pueblo de más de trescientos vecinos llamado Cayaucachi. Estaba aquel pueblo más de mil pasos de las últimas casas de la ciudad; esto era el año de mil quinientos y sesenta; ahora, que es el año de mil y seiscientos y dos, que escribo esto, está ya (según me han dicho) dentro, en el Cuzco, cuya población se ha extendido tanto que lo ha abrazado en sí por todas partes.⁷⁵

El notario Antonio Sánchez registra una venta en el Año 1569:

Ximon carrera rresidente en esta ciudad del cuzco [...] doy en venta real para agora y siempre jamas [...] Juliana [...] muger legitima de Gaspar demacuela color moreno por la presente [...] un pedaço de solar y tierra que tengo y poseo en esta dicha ciudad en cayocache que alinda por delante con la calle rreal y por otra parte con una callejuela y por la otra parte con pedaço de solar y callejuela de Juan montones.⁷⁶

Se trata de la venta de un pedazo de solar y tierra en *Cayocache*, donde el propietario, de apellido español Carrera, vende la propiedad a una mujer llamada Juliana, cuyo apellido no se distingue. En el documento, Juliana es descrita como de color moreno, lo que podría sugerir que era mestiza, nativa o no española. Los demás apellidos mencionados, Demacuela y Montones, parecen ser españoles.

Barrio Chaquillchaca

Al poniente de la ciudad, otros mil pasos de ella, había otro barrio llamado Chaquillchaca, que también es nombre impertinente para compuesto, si ya no es propio. Por allí sale el camino real que va a Cuntisuyu [...] Llamam *collquemachác-huay* a aquellos caños; quiere decir: culebras de plata, porque el agua se asemeja en lo blanco a la plata y los caños a las culebras, en las

⁷⁵ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 105.

⁷⁶ ARC, Protocolo 18, Antonio Sanchez, año 1569, f. 1165V.

vueltas que van dando por la tierra. También me han dicho que llega ya la población de la ciudad hasta Chaquillchaca.⁷⁷

El cronista Garcilaso de la Vega llama *barrio* a *Chaquillchaca* aunque se situaba afuera de Cusco. En un expediente del notario Pedro Cervantes, encontramos el registro de la compra de un solar y casa en el año 1580 que dice:

Juan Enrriquez Vezino desta ciudad dixo que Lo obo E compro de Pedro maraber Vzn° [Vecino] de esta çidad Un solar y casa ques En chaquilchaca barrio de esta ciudad junto al ospital de los naturales de esta ciudad que linda por una parte con casas de antonyo de marchena vno [vecino] desta ciudad y por la otra con tierra de juan De salas y por la otra con calle nueva que ba hazia carmenga.⁷⁸

En este folio aparece *Chaquilchaca* definido como un *barrio* a fines del siglo XVI. Los participantes de la venta tienen apellidos españoles como Juan Enrriquez y Pedro Maraber. Asimismo, menciona los propietarios vecinos que son también nombres de españoles como Antonyo de Marchena y Juan de Salas, quien quizás fuera Juan de Salas Valdes (1525-1585), el que fue alcalde, regidor y procurador de Cusco y que construyó la Casa de los Cuatro Bustos.⁷⁹

Barrio Pichu

Yendo con el mismo cerco, volviendo del poniente hacia el norte, había otro barrio, llamado Pichu. También estaba fuera de la ciudad.⁸⁰

A continuación, transcribimos un fragmento del folio de arrendamiento de casas en el año 1700:

Catalina Mallqui yndia natural de la parroquia del hospital de Naturales Viuda de Francisco Agustin en presencia y con Asistencia de Don Geronimo

⁷⁷ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 105.

⁷⁸ ARC, Protocolo 3, Pedro Cervantes, años 1580-1583, f. 167v.

⁷⁹ Tord 1978; González Ochoa 2003

⁸⁰ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 105.

de Alegria Protector de los Naturales [...] y por ynterpretacion de Thomas de molina ynterprete dellos otorgo que dava y dio en arrendamiento a Don Salvador Poma y Doña Bartola sisa marido y muger lixitimos unas casas de vivienda y morada que tiene en el barrio de Piccho de dha [dicha] Parroquia del hospital.⁸¹

El nombre de este barrio *Pichu* se escribe en este registro del siglo XVIII como *piccho*. Aparece una propietaria definida como *yndia natural* y arrendadores con apellidos nativos como Mallqui, Poma y Sisa. El nombre Sisa aparece frecuentemente en registros de mujeres miembros de las familias reales incas y lo encontramos en estudios que muestran registros de mujeres vinculadas a la familia real cusqueña del Inca Cristobal Paullo.⁸²

Barrio Quillipata

Adelante de éste, siguiendo el mismo cerco, había otro barrio, llamado Quillipata. El cual también estaba fuera de lo poblado.⁸³

En los registros del notario Cristóbal de Luzero, encontramos una venta en el año 1621:

yo Pedro guaman yndio pintor natural del pueblo De anta rresidente en esta ciudad del cuzco del Piru otorgo [...] doy en venta rreal Para agora y en todo tiempo a Juana Cissa muger de gonçalo Briseño para ella y para sus herederos [...] un pedaço de solar [...] con Una cassa grande de teja y un buhío pequeño de paja q [que] tengo al pie de la parroquia de santa ana en el asiento de quillipata q [que] los obe y compre [...] de nicolas Figueroa y maria pasña su hermana por escripa [escritura] De benta [venta] el qual dho [dicho] solar y casa q [que] assi le vendo lindan por una parte con mis cassas y solar y por un lado con casas y solar de Susana ynquillay mi hija por la otra calle rreal y por arriba con solar y casa de geronima ñusta.⁸⁴

⁸¹ ARC, Protocolo 330, Escribanos Naturales, años 1677-1705, Subpaquete 1700, f. 819v.

⁸² Amado 2017; Rostworowski 2023.

⁸³ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 105.

⁸⁴ ARC, Protocolo 170, Cristóbal de Luzero, años 1621-1622, f. 48.

En este archivo del siglo XVII, aparece *asiento* de Quillipata y se llama *asiento* en vez de *barrio*. Todas las personas mencionadas en esta venta pertenecen a las familias reales o *ayllus* incas cusqueños como son Pedro Guaman, Juana Cissa, María Pasña y Susana Ynquillay hija de Pedro Guaman. Pedro Guaman aparece en los estudios de Donato Amado como hijo del noble Inca llamado Cayo Topa en un registro de fines del siglo XVI.⁸⁵ Asimismo aparece Juana Cissa y el nombre Cissa o Sisa aparece en los registros de mujeres miembros de las familias reales incas y vinculadas a la familia real del Inca Cristobal Paullo.⁸⁶ Los únicos dos apellidos españoles aparecen en Gonçalo Bricenío como esposo de Juana Cissa, cuyo nombre *Cissa* indica su pertenencia a una panaca o *ayllu* inca real, y en Nicolas Figueroa, como hermano de Maria Pasña que aparentemente pertenecía a un *ayllu* real inca o panaca. Los dos españoles registrados estaban emparentados con dos mujeres de familias incas, por tanto, podría tratarse de familias mestizas cuyos miembros combinaban apellidos españoles e incas. Por último, se menciona a una vecina llamada Geronima Ñusta, cuyo nombre o apellido *Ñusta* significa que era una mujer miembro de un *ayllu* o familia real inca.

Barrio Carmenca

Volviendo al barrio llamado Carmenca, para bajar con otra calle de casas, decimos que las más cercanas a Carmenca son las que fueron de Diego de Silva, que fué mi padrino de confirmación, hijo del famoso Feliciano de Silva.⁸⁷

En los archivos notariales de Pedro Cervantes, encontramos una venta entre 1580 y 1583:

yo rrodrigo de Villalobos morador en esta ciudad del cusco del piru otorgo E conozco [...] a xpval [Cristóbal] de bustinça [Bustinzá] [...] un pedaço [pedazo] de solar de tierra plantada de alfalfar que yo tengo E poseo En esta ciudad hacia el barrio de carmenga y calle nueva junto y linde con

⁸⁵ Amado 2017.

⁸⁶ Amado 2017; Rostworowski 2023.

⁸⁷ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. XI: 113.

otro pedaço [pedazo] de tierra de alfalfar que yo tengo e poseo como el dho [dicho] pedaço de tierra de alfalfar corriendo de largo desde la pared de luis de Ayala hasta la casa y linde de joan callezas.⁸⁸

Podemos apreciar que se escribe *Carmenga* y que a fines del siglo XVI este notario lo define como *barrio*. Los participantes de esta venta tienen nombres y apellidos españoles. En esta otra venta de un solar y tierras en 1580, en cambio se le define como *Arrabal de Carmenga*:

yo Felipe oncoguana yn° [indio] natural chachapoya rreduzido y poblado en la parroquia de sa [señora] santa ana E yo dona [doña] Franca [Francisca] chuynpio yna [india] su muger [...] otorgamos que conocemos que Vendemos E damos En Venta rreal por juro de heredar a Juan Uscalla yn° [indio] Cana que esta preste [presente] [...] Un pedaço [pedazo] de solar y tierra que nos tenemos y poseemos En el arrabal de carmenga tanto como un pedaço [pedazo] de papacancha que linda por una parte con casas y solar que fueron de Ju° [Juan] Vilcapoma yn° [indio] y por otra parte con casas y solar de nosotros dhos [dichos] vendedores y por otra parte un canyno rreal que abrió El Visitador con todas sus entradas E salidas.⁸⁹

En este segundo documento, el escribano anotó *Carmenga* y registra la venta de Felipe Oncoguana, identificado como un *indio chachapoya* y su mujer como *india*, así como a un *indio cana* llamado Juan Uscalla. Miembros de la etnia chachapoyas llegaron a Cusco como mitmaes o mitimaes de los incas y se mantuvieron como aliados de los españoles en el barrio de Carmenca o Carmenga.⁹⁰ La etnia de los Canas se aliaron a los incas durante la expansión del Imperio inca.⁹¹

Nos llama la atención que el mismo notario Pedro Cervantes en ambos documentos y en los mismos años, define a Carmenga como *barrio* en un folio y como *arrabal* en otro folio. La diferencia entre ambos folios es que, en donde los participantes tienen apellidos españoles se define

⁸⁸ ARC, Protocolo 3, Pedro Cervantes, años 1580-1583, f. 193.

⁸⁹ *Íb.*: Sub paquete 1582, f. 308.

⁹⁰ Bravo Guerreira 2003; Amado 2017.

⁹¹ Este registro *canas* podría haber sido una forma de escribir *cañaris*, quienes eran una etnia o nación aliada de los españoles y residentes en este barrio. Sobre los *canas* ver Sillar y Dean 2002.

a Carmenga como barrio y en el folio donde los participantes del registro son todos indios o yndios naturales se le define como *arrabal*, a pesar de que aparentemente se trata del mismo lugar. Con lo cual, habría que preguntarse si estas palabras quizás podrían estar vinculadas al grupo social o étnico intrínseco en su ubicación en el espacio y no al revés, con lo cual la palabra *barrio* en Cusco podría estar identificada con el espacio de poder del centro conquistado por los residentes españoles y la palabra *arrabal* identificada con los espacios donde estaban desplazados los indios alejados del espacio de poder del barrio español, esto podría explicar el cambio de la palabra *barrio* o *arrabal* dependiendo de la persona registrada en el mismo espacio.

Barrio Huacapuncu

Volviendo con el cerco, hacia el oriente, está luego el barrio llamado Huacapuncu; quiere decir: la puerta del santuario, porque *huaca*, como en su lugar declaramos, entre otras muchas significaciones que tiene, quiere decir templo o santuario; *puncu* es puerta. [...] Este barrio Huacapuncu llega a juntarse con el de Collcampacta, de donde empezaron a hacer el cerco de los barrios de la ciudad; y así queda hecho el cerco entero.⁹²

El nombre de este barrio es traducido por Garcilaso como la puerta del santuario o en donde estuvo localizada la puerta de la ciudad santuario. En los archivos de venta de Domingo de Oro, encontramos una venta de casas del año 1619:

herdo [Hernando] Rodriguez morador En esta ciudad Del cuzco [...] Vendemos E damos En Venta real desde agora [...] al maestro Gaspar de Villagra clérigo presvitero cura beneficiado de la parroquia de Señora Santa ana [...] unas cassas De vivienda que tienen en esta çiuudad en el varrio de guacapongo que lindan por la parte de arriba con cassas de Francisca de olmos muger de baltassar de herrera e por la parte de abajo con cassas de los hijos y herederos de Pedro Ortiz de Orue.⁹³

⁹² Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. VIII: 105 - 106.

⁹³ ARC, Protocolo 260, Domingo de Oro, año 1618- 1619, ff. 61v-62v.

En este documento de venta vemos que se registra el barrio de *guacapongo* y los apellidos registrados son todos españoles en esta propiedad de este barrio que cierra el cerco de los arrabales de Cusco.

El cronista inició la descripción del cerco de la ciudad con el principal barrio de Collcampata y lo terminó con este barrio de Huacapunco, dejando así cerrada la secuencia de los barrios del cerco o los arrabales de la ciudad sagrada. Siguiendo el orden de la lista de barrios que describe el cronista, a continuación, presentamos los barrios que conformaban el centro de la Ciudad Sagrada de Cusco o lo que llama el *santuario*.

Barrio Hatuncancha

A las espaldas de las tiendas principales están las casas que fueron de Diego Maldonado, llamado el Rico, porque lo fue más que otro alguno de los del Perú: fue de los primeros conquistadores. En tiempo de los Incas se llamaba aquel sitio Hatuncancha; quiere decir: barrio grande. Fueron casas de uno de los Reyes, llamado Inca Yupanqui; al mediodía de las de Diego Maldonado, calle en medio, están las que fueron de Francisco Hernández Girón.⁹⁴

El cronista describe este barrio como el lugar de las casas del Inca Yupanqui, que pasaron a ser las casas de Diego Maldonado *el rico* (1504-1570) y Francisco Hernández Girón (1510-1554), ambos conocidos españoles y grandes propietarios en el Cusco del siglo XVI.⁹⁵ Encontramos el registro de Hatuncancha en las fuentes primarias publicadas de los libros del Cabildo del año 1534; en la sección de repartición de solares podemos identificar que los solares ubicados en el lugar de *Hatun Cancha* le correspondieron a los españoles Alonso Riquelme, Francisco Mexía, Gonzalo Maldonado, Lucas Martínez, Rodrigo de Herrera y Cermeño, entre otros. Cito algunos de las transcripciones de la repartición: «Señaláronse al Tesorero de su Magestad Alonso Riquelme un solar en los buhíos de Hatun Cancha do está Francisco Mexía», «Señalósele a Francisco Mexía, regidor, un solar en Hatun Cancha, que tiene por linderos la puerta de la

⁹⁴ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. IX: 108.

⁹⁵ Porras Barnechea 1961; Lockhart 1972; Del Busto Duthurburu 1962-1963; Julien 2002.

dicha Hatun Cancha y de la otra parte la calle del Sol [...]], «Señalóse al Alguacil mayor Gonzalo Maldonado un solar en Hatun Cancha [...]], «Señalóse a Lucas Martínez un solar en Hatun Cancha [...]].⁹⁶

En el documento no especifican si era un barrio, pero está ubicado en el mismo lugar y todos los nuevos propietarios eran españoles en este barrio de casas reales incas.

Barrio Puca Marca

Adelante de aquéllas, al mediodía, están las casas que fueron de Antonio Altamirano, conquistador de los primeros, y Francisco de Frías y Sebastián de Cazalla, con otras muchas que hay a sus lados y espaldas; llámase aquel barrio Puca Marca; quiere decir: barrio colorado. Fueron casas del Rey Túpac Inca Yupanqui.⁹⁷

Encontramos Puca Marca en el registro del documento de la Primera Fundación de Cuzco realizada por los españoles en el año 1534: «Señalóse al regidor Pedro del Barco un solar en la Pocamarca, por linderos la misma calle del Sol y de la otra parte, solar del dicho Francisco Mexía, del cual corre el dicho solar la Pocamarca adelante, y lo que faltare de través, que se dé de largo».⁹⁸ En este documento del año 1534, se transcribe *Pocamarca* en vez de *Puca Marca*; no especifican si era un barrio o un sitio y la ubicación coincide con el barrio de Garcilaso donde estaban las casas del Rey Túpac Inca Yupanqui. Los nuevos residentes registrados en este documento eran todos de apellidos españoles.

Barrio sin nombre

Adelante de aquel barrio, al mediodía, está otro grandísimo barrio, que no me acuerdo de su nombre; en él están las casas que fueron de Alonso de Loayza, Martín de Meneses, Juan de Figueroa, Don Pedro Puertocarrero, García de Melo, Francisco Delgado.⁹⁹

⁹⁶ Urteaga y Romero 1926.

⁹⁷ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. IX: 108.

⁹⁸ Urteaga y Romero 1926.

⁹⁹ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. IX: 108.

El cronista no recuerda este nombre de barrio, por lo cual no hemos realizado el estudio.

Barrio Coricancha

Más adelante de aquel barrio, yendo todavía al sur, está la plaza llamada Intipampa; quiere decir: plaza del Sol, porque estaba delante de la casa y templo del Sol, donde llegaban los que no eran Incas con las ofrendas que le llevaban, porque no podían entrar dentro en la casa. Allí las recibían los sacerdotes y las presentaban a la imagen del Sol, que adoraban por Dios. El barrio donde estaba el templo del Sol se llamaba Coricancha, que es: barrio de oro, plata y piedras preciosas, que, como en otra parte dijimos, había en aquel templo y en aquel barrio.¹⁰⁰

Garcilaso describe al barrio de *Coricancha* como el lugar donde se encontraba el Templo del Sol de los incas. Encontramos un solar en los registros del notario Francisco de la Fuente en 1601:

En la Ciudad del Cuzco [...] Herdo [Hernando] Carrasco curador de las personas y bienes de Jua [Juana] y maria de andueça [Andueza] hijas lejitimas de Ju° [Juan] de andueca dif° [difunto] procurador de causas que fue de esta çiudad y universales Erederas Digo Que las dhs [dichas] nenores tienen Un solar en el barrio de curicancha [...] que tiene por linderos así como vamos las casas y solar q [que] fueron de hrdo [Hernando] guerra y por la otra pte [parte] El solar de los Erederos de d° [Diego] de Escobar.¹⁰¹

Encontramos este nombre escrito como *Curicancha*, definido como *barrio* y los apellidos de los propietarios eran todos españoles. Este documento evidencia que este barrio inca seguía presente en el siglo XVII y que el Coricancha, el principal centro religioso inca que albergaba el Templo del Sol, seguía dándole nombre a este barrio a pesar de que todos los nuevos propietarios del inicio del virreinato eran españoles. Los residentes cusqueños de hoy le siguen llamando Coricancha a este sitio sagrado inca, pese a que la Iglesia y el Convento de Santo Domingo se impusieron sobre sus ruinas desde el siglo XVII hasta el día de hoy.

¹⁰⁰ *Íb.*

¹⁰¹ ARC, Protocolo 115, Francisco de la Fuente, año 1601-1602, f. 591v.

Barrio que no recuerda el nombre y que llama barrio de las escuelas

Otro barrio grandísimo, cuyo nombre se me ha olvidado; podrémosle llamar el barrio de las escuelas, porque en él estaban las que fundó el Rey Inca Roca, como en su vida dijimos. En indio dicen *Yacha Huaci*, que es casa de enseñanza.¹⁰²

El cronista no recuerda el nombre de este barrio y, por tanto, no hemos realizado el estudio.

Barrio Coracora

Yendo del barrio de las escuelas al mediodía, están dos barrios, donde había dos casas reales que salían a la plaza principal. Tomaban todo el lienzo de la plaza; la una de ellas, que estaba al levante de la otra, se decía Coracora; quiere decir: herbazales, porque aquel sitio era un gran herbazal y la plaza que está delante era un tremendal o cenegal [...]. En aquel herbazal fundó el Rey Inca Roca su casa real [...] De la casa Coracora no alcancé nada, porque ya en mis tiempos estaba toda por el suelo; cupo en suerte, cuando se repartió la ciudad, a Gonzalo Pizarro, hermano del marqués Don Francisco Pizarro, que fue uno de los que la ganaron.¹⁰³

El cronista afirma que en este barrio estaba la casa de Inca Roca y estas propiedades fueron adjudicadas a los españoles Gonzalo Pizarro y Francisco Pizarro en el reparto de solares. Encontramos una venta registrada por el notario Cristóbal de Lucero en el año 1624:

Sebastian Quispi y Maria [...] su muger Rodrigo Quispe y Maria [...] naturales de la parroquia del hospital de los naturales de la ciudad de cuzco del piru por interpretación de Juan Gomez [...] ynterprete de los naturales [...] otorgamos y conoscemos por la presente carta que bendemos y damos en venta real para agora y en todo tiempo a Juan copasi y Ysabel Pasña su legitima mujer yndios naturales de la [...] parroquia del hospital [...] un pedaço de solar con un buhio [...] que habemos y tenemos en la parroquia en el asiento llamado cora cora que lindan por una parte con solar de lucia pasna.¹⁰⁴

¹⁰² Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. X: 109.

¹⁰³ *Íb.*

¹⁰⁴ ARC, Protocolo 171, Cristobal de Lucero, años 1623-1624, Subpaquete 1624, f. 459v.

En este folio se registra *asiento de cora cora* y nuevamente vemos el uso de la palabra *asiento* al referirse a un nombre de barrio inca de Garcilaso. Los involucrados tienen todos apellidos de incas o quechuas como Sebastián Quispi, Rodrigo Quispe, Juan Copasi, Ysabel Pasña y Lucía Pasna. Todos eran residentes de la Parroquia de los Naturales ubicada en los arrabales y no eran residentes del antiguo barrio de Coracora en el centro nobiliario inca cercano a la plaza de armas donde residían los españoles. La mayoría de estos apellidos coinciden con apellidos de familias reales incas identificados por D. Amado como son Pasña o Pasna, Quispe y Quispi. Por tanto, es muy probable que fueran familias incas vinculadas al barrio de Collcampata, que en el siglo XVII era un barrio donde vivía la nobleza inca descendientes de Paullo Inca y era limítrofe con Coracora.¹⁰⁵

Barrio Cassana

La otra casa real, que estaba al poniente de Coracora, se llamaba Cassana, que quiere decir: cosa para helar. Pusiéronle este nombre por admiración, dando a entender que tenía tan grandes y tan hermosos edificios que habían de helar y pasmar al que los mirase con atención. Eran casas del gran Inca Pachacútec, bisnieto de Inca Roca, que, por favorecer las escuelas que su bisabuelo fundó, mandó labrar su casa cerca de ellas. [...] En mi tiempo abrieron los españoles una calle, que dividió las escuelas de las casas reales; de la que llamaban Cassana alcancé mucha parte de las paredes, que eran de cantería ricamente labrada, que mostraban haber sido aposentos reales, y un hermosísimo galpón, que en tiempo de los incas, en días lluviosos, servía de plaza para sus fiestas y bailes. Era tan grande que muy holgadamente pudieran sesenta de a caballo jugar cañas dentro en él [...] otros muchos españoles tuvieron parte en ellas, más Juan de Pancorvo las compro todas a los principios [...] También vi derribar el galpón y hacer en el barrio Cassana las tiendas con sus portales, como hoy están, para morada de mercaderes y oficiales.¹⁰⁶

El cronista hace una amplia descripción que nos ayuda a visualizar la transformación de este barrio inca donde originalmente residía el linaje de Pachacútec y que, a mediados del siglo XVI, cambia a ser propiedad de Juan de Pancorvo, así como la mención de la construcción

¹⁰⁵ Amado 2017.

¹⁰⁶ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. X: 109-110.

de los primeros portales y comercios españoles del barrio ubicado en la plaza principal de Cusco.

En los archivos del notario Antonio Sanches, encontramos un arrendamiento en el año 1568:

nicolas de Montenegro residente en esta ciudad del Cuzco [...] por Virtud del poder que del tengo [...] arriendo e doy en rrenta a Vos gonçalo [Gonzalo] de Mora residente En esta dha [dicha] ciudad que presente estais Unas casas que el dho [dicho] Juan de Pancorbo tiene en esta ciudad en la calle de Caxana que son las que stan linde con casas donde al presente vive Franco [Francisco] Sanchez nieto¹⁰⁷

En este registro, encontramos la ubicación de la *calle de Caxana* en el mismo lugar del barrio Cassana. Aparecen registrados españoles vinculados a la propiedad como el propietario Juan de Pancorbo, su representante Nicolás de Montenegro, el arrendatario Gonzalo de Mora y el vecino residente Francisco Sanches Nieto. Esta fuente corrobora la descripción de Garcilaso sobre las propiedades en este barrio de Juan de Pancorvo, quien aparece en otras crónicas y cuya biografía ha sido estudiada por varios autores.¹⁰⁸

En los archivos del notario Juan de Olave encontramos un arrendamiento en el año 1611:

Arrendamto Franco [Francisco] martinez a Luis Vargas: Sepan quantos esta [...] vieren como yo Franco [Francisco] Narbaez Vº [Vecino] de esta ciudad del cuzco [...] otrogo y conozco que arriendo E doy en arrendamto [arrendamiento] a Luis basqz [Vasques] que esta presene [presente] Una tienda que el dicho mi parte tiene debaxo de los portales de Cassana en la placa [plaza] mayor en la tienda de pulpería.¹⁰⁹

El Inca Garcilaso lo escribe *Cassana*, el notario Antonio Sanches lo escribe *Caxana* y el notario Juan de Olave, como *Casana*. Ambos registros notariales corroboran la presencia de propietarios exclusivamente españoles en este barrio de linaje real inca ubicado frente a la plaza principal

¹⁰⁷ ARC, Protocolo 20, Antonio Sanches, año 1568, ff. 960v - 961r.

¹⁰⁸ Esquivel y Navia 1980; Albaína Pérez 1985; 1986.

¹⁰⁹ ARC, Protocolo 258, Joan de Olave, año 1611- 1612, f. 4.

inca de *Haucaipata* o *Haucaypata*. El notario Antonio Sanches lo define como una calle y el notario Joan de Olave lo define como portales, pero la ubicación es la misma y el nombre es el mismo.

Barrio Amarucancha

Al cabo de la plaza, al mediodía de ella, había otras dos casas reales; la que estaba cerca del arroyo, calle en medio, se llamaba Amarucancha, que es: barrio de las culebras grandes; estaba de frente de Cassana; fueron casas de Huaina Cápac; ahora son de la Santa Compañía de Jesús. Yo alcancé de ellas un galpón grande, aunque no tan grande como el de Casana. Alcancé también un hermosísimo cubo redondo, que estaba en la plaza, delante de la casa.¹¹⁰

El cronista deja un claro testimonio de cómo este barrio inca de Amarucancha pasa a ser el lugar de la Compañía de Jesús (que continúa en este lugar hasta hoy) y de los referentes de arquitectura inca que iban desapareciendo ante sus ojos como las casas del Inca Huaina Cápac y el cubo redondo ubicado en la plaza *Haucaipata*.

Encontramos a Amarucancha registrada en la repartición de los solares a españoles en la copia de la Primera Fundación de Cuzco realizada por los españoles en el año 1534: «Señaláronse al Sr Capitán Hernando de Soto, teniente de Gobernador, dos solares en Amaru Cancha, donde agora está, con la delantera de la plaza toda que tiene».¹¹¹

Barrio Acllahuaci

Al oriente de Amarucancha, la calle del Sol en medio, está el barrio llamado Acllahuaci, que es casa de escogidas, donde estaba el convento de las doncellas dedicadas al Sol, de las cuales dimos larga cuenta en su lugar, y de lo que yo alcancé de sus edificios resta decir que en el repartimiento cupo parte de aquella casa a Francisco Mejía, y fue lo que sale al lienzo de la plaza, que también se ha poblado de tiendas de mercaderes. Otra parte cupo a Pedro del Barco y otra parte al Licenciado de la Gama, y otras a otros, de que no me acuerdo.¹¹²

¹¹⁰ Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. X: 110.

¹¹¹ Urteaga y Romero 1926.

¹¹² Garcilaso 1609, I: lib. VII, cap. X: 111.

Según el cronista, este barrio lleva el nombre de lo que, en tiempos incas, fue la casa de las mujeres escogidas o Acllahuasi, y en sus años de residencia pasó a ser propiedad de los españoles Francisco Mejía, Pedro del Barco y el Licenciado de la Gama, así como una parte de este barrio se destinó al uso de tiendas de comercios españoles.

Encontramos un registro del Acllahuasi en los archivos históricos del Archivo Arzobispal de Cusco: se trata de una carta de la priora del Monasterio de Santa Catalina y las Madres de Consejo en contra de la demolición de un sector del Convento Santa Catalina que ocupaba el antiguo Acclahuasi. En el documento, se describe el lugar como el antiguo *templo de las acllas*: «en la parte que se trata de demoler estaba el antiguo templo de Acllas». ¹¹³ En este interesante testimonio, la priora del Monasterio lo define como *Templo* de las acllas y pareciera que usa este argumento de memoria histórica para rechazar su demolición. Además de esta fuente primaria que presento, son numerosas las crónicas que registraron el Acllahuasi donde vivían las acllas y las mamaconas. A pesar de que en el siglo XVII se convirtió en lo que es hoy en día el Monasterio de Santa Catalina, este nombre de barrio inca ha sobrevivido formando parte de la memoria colectiva de los ciudadanos cusqueños hasta hoy y llamamos Acllahuasi al sitio sobre el que se encuentra el monasterio que se impone solemne sobre las ruinas del Acllahuasi inca. ¹¹⁴

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo, he presentado algunos de los resultados del estudio de toponimia de mi tesis de investigación doctoral, en la cual contrasto las crónicas del Inca Garcilaso de la Vega sobre los barrios de la ciudad de Cusco de mediados del siglo XVI con las fuentes primarias de los archivos históricos en los que he trabajado. De los veinte nombres de los barrios incas que registró el Inca Garcilaso de la Vega, he localizado diecinueve nombres en los archivos históricos. La mayor parte han sido

¹¹³ Archivo Arzobispal de Cusco, Constituciones C17-2-33, Época Republicana, 1582-1853.

¹¹⁴ Burns 1991; 2008.

encontrados en los registros de compras, ventas, herencias y arrendamientos de propiedades de la ciudad de Cusco en los Protocolos Notariales del Archivo Regional de Cusco correspondientes a los siglos XVI, XVII y XVIII. En esta selección de documentos, podemos ver suficientes evidencias como para confirmar la existencia de estos nombres en los archivos virreinales, corroborar las crónicas del Inca Garcilaso como una fuente sólida para estudiar la ciudad de Cusco de mediados del siglo XVI y afirmar que hubo una continua presencia de estos nombres durante todo el Virreinato. Asimismo, hago un breve análisis de los nombres de personas que aparecen en estos registros de barrios con el fin de revisar la variedad de residentes en estos barrios incas y, por último, abro nuevas reflexiones sobre la continuidad de la toponimia inca en el Virreinato, la República y su permanencia hasta hoy.

Durante los años de residencia del Inca Garcilaso en Cusco entre 1539 y 1560, la toponimia española o castellana ya estaba presente en la ciudad como parte de las estrategias de evangelización de los sitios sagrados incas que fueron reemplazados por nombres cristianos y por la presencia de nombres españoles en general; sin embargo, fueron las primeras parroquias a partir de 1559-1560 las que impulsieron definitivamente una nueva organización sobre estos barrios incas y desplazaron la toponimia inca para imponer una cristiana en los espacios de estos barrios incas. La nueva toponimia cristiana castellana dominó los registros oficiales de la Corona en España durante el virreinato. Sin embargo, los archivos locales cusqueños muestran que estos nombres de barrios incas permanecieron en la memoria colectiva de los residentes, de los escribanos y de los notarios cusqueños que fijaron estos nombres en estos folios para registrar la ubicación de las propiedades. Estos nombres de barrios coinciden con los registros de notarios tanto por sus nombres como por su ubicación, y los mismos nombres de Garcilaso han sido identificados en estos archivos como *barrios*, *sitios* o *asientos*, y en algunos casos como *plazas*, *calles* o *portales* (ver apéndice).

Los propietarios de las familias incas, quechuas o de otras etnias y naciones residentes aparecen registrados en estos archivos como *indios* o *yndios naturales*, con un primer nombre en español y apellido en quechua o

la lengua natural. La presencia del primer nombre en castellano evidencia que estaban bautizados al cristianismo y muchos de ellos aparecen en el registro notarial junto con los interlocutores que hacían de traductores al castellano, lo cual nos permite deducir que hablaban exclusivamente la lengua quechua o la lengua de la etnia de origen. En estos registros, mostramos algunos nombres vinculados a las propiedades de estos barrios, entre los cuales se encuentran españoles, miembros de familias reales incas, mestizos y miembros de otras etnias. Algunos de los nombres registrados en los archivos los identificamos como conocidos personajes españoles de la sociedad de Cusco, y algunos eran miembros de familias reales o ayllus reales que he podido identificar en las publicaciones sobre las élites incas del investigador cusqueño Donato Amado. También registran *yanaconas* que habían formado parte de la servidumbre de las familias o ayllus reales incas y que aparentemente se quedaron en Cusco y alrededores asumiendo el rol de *yanaconas* a comienzos del virreinato. Varios nombres no se han podido identificar en este estudio, pero he procurado deducir estos perfiles por la definición que acompaña al registro del nombre y la presencia de apellidos españoles o quechuas o de otras lenguas del territorio.

En esta selección de registros, podemos apreciar que en el siglo XVI los españoles aparecen como propietarios mayoritarios en los barrios donde originalmente residieron los linajes reales incas ubicados en el espacio sagrado del centro de poder inca, y que las familias incas reales aparecen como residentes propietarias en los barrios del *cercu* llamados *arrabales* donde fueron desplazadas, a excepción del barrio de Collcampata, que era un barrio principal nobiliario donde residía el inca aliado de los españoles Paullo Inca con su descendencia.

También podemos apreciar la predominante presencia de la población española en las primeras actas de bautismo del Sagrario de fines del siglo XVI con la excepción de un solo nombre nativo registrado como don Carlo Ynga (hijo de Paullo Inca), dos mujeres registradas como indias y dos mestizas. Otra interesante excepción en los barrios de la Parroquia Matriz de los Españoles la encontramos en un registro de 1624 donde aparecen propietarios de apellidos quechuas en el barrio de Coracora quienes registran como residentes de la Parroquia de los Naturales de

los arrabales; esta presencia de propietarios no españoles procedentes de los arrabales en el tradicional barrio nobiliario inca de Coracora podría explicarse por varias razones, como la posible vinculación de estos residentes quechuas con los descendientes de Paullo Inca del vecino barrio de Collcampata, porque quizás fueran miembros de familias mestizas vinculadas a los españoles propietarios del centro, por una posible movilidad social durante los comienzos del siglo XVII de familias quechuas pudientes hacia los barrios del centro, o por la lealtad hacia la figura del Inca residente en el vecino barrio de Colcampata.

Los españoles aparecen en los registros de los barrios nobiliarios incas de Pucamarca, Cassana, Amarucancha, Coricancha, Huacapunco y Hatuncancha. En los archivos de los siglos XVI y XVII, encontramos apellidos de familias reales incas como propietarias de los barrios que delimitan el cerco o arrabales de Cusco donde estuvieron los barrios de Munaicencia, Pichu y Tocoachi; y en este último también se registra un indio de la etnia Pacasa. En los registros de los nombres de Quillipata y Collcampata, en el siglo XVII encontramos propietarios miembros de familias incas reales y españoles casados o emparentados con mujeres de estas familias reales incas.

En el barrio del cerco de Carmenca, presentamos dos registros de propiedades del siglo XVI con propietarios de las etnias Chachapoyas y Canas, que no eran integrantes de la realeza inca sino de otras etnias originalmente residentes de los barrios incas arrabales del cerco que mantuvieron su residencia en la ciudad como aliadas de los españoles, así como la presencia de propietarios españoles. En los lugares de los barrios de Cayaucachi, Pumacurcu y Pumapchupan, los folios del siglo XVI muestran registros de vecinos con apellidos quechuas o de *lengua natural*, una india nativa de *Chucuyto* en el barrio de Pumapchupan, así como varios apellidos españoles. Con lo cual, podemos deducir que estos barrios de arrabales en el siglo XVI albergaban la convivencia de propietarios de apellidos de origen nativo prehispánico y de apellidos españoles; la presencia de ambos apellidos nos puede estar indicando que se trata de miembros de familias mestizas o de nuevos españoles que iban llegando para establecerse en los arrabales.

Observamos la presencia de mujeres registradas como propietarias de *chácaras* (chacras o tierras de cultivo), de solares, casas y rancherías en varios de los registros. Estas eran mujeres nativas con apellidos quechuas o de otras etnias a quienes se les define como *indias* y españolas registradas como esposas de españoles. A algunas de estas mujeres las he podido identificar como integrantes de las familias de la nobleza inca aliadas de los españoles. Además, existen mujeres que se registran como propietarias, esposas, viudas, madres e hijas. Estas son evidencias del papel activo de las mujeres en la sociedad cusqueña de comienzos del Virreinato.

Nos llama la atención que el Inca Garcilaso mencionó casi exclusivamente a propietarios hombres españoles en estas crónicas de barrios. Esto parece coincidir con la información que nos dan registros de los nombres de barrios dentro del centro nobiliario; en cambio, en los registros de los barrios del cerco o arrabales encontramos propietarios tanto de apellidos españoles como apellidos nativos, así como mujeres, yanaconas o sirvientes registrados como propietarios y residentes. Esto nos podría estar indicando que el cronista recordaba solo a los españoles propietarios hombres a quienes favorecieron las reparticiones de solares en el centro de Cusco durante sus años de residencia, ya que en ese momento todavía no se había organizado el desplazamiento de la población a las nuevas Parroquias, y porque posteriormente hubo nuevos cambios de propietarios y residentes.

Diecinueve de los veinte nombres de barrios incas que registra Garcilaso de la Vega han sido encontrados en los archivos históricos. En la selección de registros que presento en este artículo, del total de los diecinueve nombres, son diez los que aparecen en el siglo XVI, siete nombres aparecen en el siglo XVII, un nombre en el siglo XVIII y uno en el siglo XIX. Encontramos algunos de estos nombres repetidas veces en los registros posteriores durante el Virreinato, muchos han sobrevivido a los cambios de nombres durante la República e incluso algunos siguen en vigencia hasta el día de hoy. Esta continuidad la podemos interpretar como una forma de *resistencia*, sobre todo tomando en cuenta que oficialmente la ciudad virreinal estaba organizada bajo los nombres de las parroquias y de la toponimia española que podemos ver en los estudios de nombres de calles, plazas, templos y casas cusqueñas. Incluso después

del virreinato, en los siglos XIX y XX, las políticas dominantes han ido en contracorriente de la permanencia de estos nombres incas no solo por las influencias urbanísticas europeas dominantes y los nombres españoles, sino también por las políticas de gobiernos durante la República junto con la creciente modernización urbanística de las ciudades peruanas.

Muchos de los lugares que dieron nombre a los barrios incas precolombinos eran sitios sagrados incas de suma importancia en todo el imperio inca y que continúan presentes en el imaginario colectivo de la ciudad hasta hoy. Seguimos llamando *Coricancha* al espacio donde se encuentra desde el siglo XVII la imponente Iglesia y convento de Santo Domingo edificada sobre las ruinas de los templos del Coricancha Inca, llamamos *Acllahuasi* al sitio inca en ruinas a pesar de la presencia del monasterio de Santa Catalina y seguimos llamando *Collcampata* o *Colcampata* al sitio inca en ruinas a pesar de la continua presencia, desde el siglo XVI hasta hoy, de la parroquia e Iglesia de San Cristóbal. Asimismo, podemos apreciar la presencia de estos nombres de barrios incas menos notables del cerco o arrabales que aún siguen presentes en el urbanismo de la ciudad de hoy como son Pumacchupan o Pumaqchupan y Rimacpampa o Limacpampa.

La investigación ha sido realizada en los archivos de Sevilla, Lima y Cusco. Sin embargo encontramos la mayor parte de estos nombres en los archivos locales de Cusco que se encontraban alejados de la administración que gobernaba desde España bajo la línea política de la toponimia cristiana y castellana dominante, la cual reemplazó a la toponimia inca de sus registros. Es esencial analizar estos folios en el contexto de los archivos notariales cusqueños y compararlos con otros archivos del Virreinato. A diferencia de los documentos eclesiásticos, que reflejaban topónimos alineados con valores institucionales, estos registros notariales locales del Cusco se centraban en la ubicación de las propiedades, sin depender exclusivamente de los nuevos topónimos cristianos. Su carácter técnico y local les daba flexibilidad para preservar topónimos incas sin que esto supusiera deslealtad al orden cristiano dominante.¹¹⁵

¹¹⁵ Ann Stoler propone estudiar los archivos coloniales como etnografía del Estado. Sobre este tema ver Foucault 2002; Stoler 2008; 2010.

A pesar de la aparición de instituciones que han gobernado el territorio durante siglos bajo otros modelos de ciudad y que han desplazado la toponimia inca, estos archivos notariales locales nos permiten ver una continuidad del uso de estos nombres de barrios incas en la tradición oral de los residentes y de los escribanos cusqueños.¹¹⁶

En la investigación, identificamos tres causas por las que estos nombres resistieron en el tiempo. La primera causa sería el acto de apropiación de los espacios sagrados incas del centro protagonizada por los españoles: esta apropiación ayudó a identificar los sitios y a perpetuarlos, provocando así que estos nombres no desaparecieran del imaginario colectivo debido a que se convirtieron en lugares de culto cristiano, lugares de residencia de los españoles vinculados al poder y de representantes de la corona española. La segunda causa sería la tradición oral: numerosos estudios de antropología y etnohistoria señalan el importante papel de la tradición oral en la conservación de nombres de huacas y de hitos de la ciudad, con lo cual podemos decir que la tradición oral tuvo un papel importante en la continuidad de estos nombres de barrios incas.¹¹⁷ La tercera causa de esta continuidad se relaciona con eventos históricos, políticos y movimientos intelectuales que impulsaron la recuperación de la memoria del Cusco Inca. Destacan los movimientos de resistencia indígena del siglo XVI y XVII, en el siglo XVIII la rebelión de Túpac Amaru II y la prohibición de la obra del Inca Garcilaso, además del movimiento nacional inca, los movimientos indigenistas y cusqueñistas. En la primera mitad del siglo XX sobresalen los trabajos de recuperación del Cusco Inca liderados por Luis Valcárcel, las publicaciones de José Uriel García y de Manuel Chávez Ballón, entre otros.¹¹⁸ Vemos estos nombres de barrios en los registros desde el siglo XVI antes de estos movimientos y seguimos encontrando estos nombres durante la existencia de

¹¹⁶ Vemos la presencia de otros nombres incas en estos mismos archivos y en estudios de Villanueva Urteaga 1996; Valcárcel 1935; 1981; Chávez 1970; 2013; Bauer 2016; entre otros.

¹¹⁷ Flores Ochoa 1990; Cahill 2000; Bauer 2016; Escobar Medrano 2013; Viñuales 2001.

¹¹⁸ Chávez 1970; 2013; Valcárcel 1935; 1981; Tamayo 1992; Rowe 2003; Mazzotti 2021; 2023.

estos movimientos en los siglos XVII, XVIII, XIX y XX. Aunque estos nombres aparecen en los registros notariales de propiedades que eran espacios que estaban, aparentemente, ubicados al margen de la escena de movimientos intelectuales, habría que preguntarse qué tanto influyeron estos movimientos intelectuales y políticos en la continuidad de estos nombres, en los registros de propiedades y en los notarios cusqueños que los registraron en las ubicaciones de estas propiedades. Asimismo, habría que cuestionarse qué tanto influyeron la presencia de estos mismos protocolos notariales locales en la continuidad y resistencia de estos nombres de barrios incas.

Incluso, habría que preguntarse qué tanto influyó la obra del Inca Garcilaso en la continuidad de estos nombres de barrios incas a partir del momento de su difusión. Vemos registros de estos nombres de barrios en los archivos del siglo XVI y comienzos del siglo XVII cuando aún no había sido publicada y no había llegado a Perú, pero es posible que esta obra influyera en la recuperación de estos nombres de barrios posteriormente y a partir de su difusión a fines del siglo XVII. Los estudios de Mazzotti apuntan a la influencia que ejerció la obra de Garcilaso en la construcción de la *Nación Indiana* desde el siglo XVII; podríamos considerar que pudo haber ejercido influencia en la ciudad de Cusco a través de los movimientos intelectuales y políticos cusqueños inspirados en esta obra.¹¹⁹

Este trabajo corrobora la tesis de la existencia de los nombres de los barrios incas cusqueños de mediados del siglo XVI en las crónicas del Inca Garcilaso publicadas en Lisboa en 1609, debido a la recurrente presencia de estos nombres en los archivos históricos que corresponden a las fechas previas a esta publicación y a su difusión. Además de esto, los resultados de esta investigación también nos muestran la continuidad de estos nombres en los archivos históricos cusqueños durante varios siglos y esto abre el espacio para nuevas preguntas sobre esta *continuidad*. Por lo cual, me atrevo a agregar que esta investigación pone en evidencia

¹¹⁹ Sobre la *nación indiana* en las disputas legales de Incas, caciques y sus defensores, ver Glave 2021. Sobre la influencia de la obra de Garcilaso en la *nación indiana*, ver Mazzotti 2021.

la existencia de un tipo de resistencia de los cusqueños por mantenerse vinculados al espacio mítico de la capital del Imperio Inca perdido, un tema que el antropólogo cusqueño Jorge Flores Ochoa desarrolló en su libro *El Cuzco, resistencia y continuidad*. Los resultados de mi investigación aparentemente ponen en evidencia esta *resistencia y continuidad* de los cusqueños a través de la toponimia inca en la ciudad. Al fin y al cabo, son varios los estudios que demuestran la continuidad de los mitos incas, símbolos e hitos incas durante todo el Virreinato a través de las ceremonias religiosas cristianas, a través del arte y de los rituales públicos, cuyas manifestaciones continúan vigentes en el Cusco de hoy. Podríamos decir lo mismo sobre la continuidad y la resistencia de estos nombres de barrios incas cusqueños del Inca Garcilaso de mediados del siglo XVI.

APÉNDICE

Tabla de registros de nombres de barrios incas

Esta tabla muestra tan solo la información de los registros que presentamos en el presente artículo:

Nombre del barrio en Cusco por el Inca Garcilaso de la Vega	Nombre de Archivo Histórico / Nombre de Libro	Nombre del notario o sección correspondiente	Año registrado en el folio	Nombre de barrio y definición en archivo (barrio, sitio, plaza, calle, buhíos, rancherías o asiento)
Rimacpampa	ARC / Protocolos Notariales	Acuña, Miguel de	1780-1781	Plazuela de Limacpampa
Pumacurcu	ARC / Protocolos Notariales	Cervantes, Pedro	1580-1583	Asiento de Pomacorco
Tococachi	ARC / Protocolos Notariales	Cervantes, Pedro	1580-1583	Barrio que llaman Tococache
Pumapchupan	ARC / Protocolos Notariales	Cervantes, Pedro	1580-1583	Barrio que llaman Pumacchupa
Chaquillchaca	ARC / Protocolos Notariales	Cervantes, Pedro	1580-1583	Chaquillchaca barrio de esta ciudad
Carmenca	ARC / Protocolos Notariales	Cervantes, Pedro	1580-1583	Barrio de Carmenga
Carmenca	ARC / Protocolos Notariales	Cervantes, Pedro	1582	Arrabal de Carmenga
Huacapunco	ARC / Protocolos Notariales	Domingo de Oro	1618-1619	Varrio de guacapongo
Acllahucsi	AAC / Constituciones	Epoca Republicana	1852-1853	Templo de Acllas
Pichu	ARC / Protocolos Notariales	Escribanos Naturales	1677-1705	Barrio de Piccho
Munaicenca	ARC / Protocolos Notariales	Fuente, Francisco de la	1617	Asiento de Munaicenca
Coricancha	ARC / Protocolos Notariales	Fuente, Francisco de la	1617	Barrio de Curicancha
Collcampata	ARC / Protocolos Notariales	Lucero, Cristobal	1621-1622	Rancherías de Colcampata

Nombre del barrio en Cusco por el Inca Garcilaso de la Vega	Nombre de Archivo Histórico / Nombre de Libro	Nombre del notario o sección correspondiente	Año registrado en el folio	Nombre de barrio y definiciónn en archivo (barrio, sitio, plaza, calle, buhíos, rancherías o asiento)
Coracora	ARC / Protocolos Notariales	Lucero, Cristobal de	1623-1624	Asiento llamado Cora Cora
Quillipata	ARC / Protocolos Notariales	Luzero, Cristobal de	1621-1622	Asiento de Quillipata
Cassana	ARC / Protocolos Notariales	Olave, Juan de	1611-1612	Portales de Cassana
Cassana	ARC / Protocolos Notariales	Sanches, Antonio	1568	Calle de Caxana
Cayaucachi (lo define como pueblo)	ARC / Protocolos Notariales	Sanchez, Antonio	1569	En Cayocache
Hatuncancha	Fundación Española de Cusco	Libro del Cabildo Cusco	1534	Buhíos de Hatun Cancha
Pucamarca	Fundación Española de Cusco	Libro del Cabildo Cusco	1534	En la Pocamarca
Amarucancha	Fundación Española de Cusco	Libro del Cabildo Cusco	1534	Amaru Cancha
Cantutpata	No encontrado			

Nota de abreviaciones: ARC: Archivo Regional Cusco / AAC: Archivo Arzobispal de Cusco.

Fuente: Elaboración propia en base a los registros encontrados en ARC, AAC y en la Transcripción de los repartos de solares de 1534 en las actas de la Fundación Española del Cuzco y Ordenanzas para su Gobierno publicada en Urteaga y Romero en 1926.

BIBLIOGRAFÍA

- Albaína Pérez, J. 1985. «Un preconizador social: Juan de Pancorbo». *Revista Estudios Mirandeses* 5: 109-135.
- Albaína Pérez, J. 1986. *Pancorbo, vigía y guardián de Castilla*. Burgos: Talleres Gráficos Diario de Burgos.
- Alfaro Auca, Crayla y José Alejandro Beltrán-Caballero. 2018. «La Imagen del Cusco Inka en la historia: Apuntes sobre la arquitectura y arqueología para su interpretación». *TSN Transatlantic studies network. Revista de Estudios Internacionales* 5: 169-178.
- Amado Gonzales, Donato. 2003. «De la casa señorial al beaterio Nazarenas». *Revista Andina* 36: 213-236.
- Amado Gonzales, Donato. 2005. «Los nietos del Inca Lloque Yupanqui: La panaca Haguainin y los Tisoc Sayre Tupa». *Revista del Archivo Regional del Cusco* 17: 39-72.
- Amado Gonzales, Donato. 2009. «La formación de parroquias y la nobleza inca en la ciudad de 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.
- Amado Gonzales, Donato. 2017. *El estandarte real y la mascapaycha: historia de una institución inca colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Amado Gonzales, Donato. 2019a. *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.
- Amado Gonzales, Donato. 2019b. «Don Melchor Carlos Inca, el inca mestizo: Los Carlos Inca en el siglo XVII de la sociedad cusqueña». *Allpanchis* 83-84 : 39-67.
- Amado Gonzales, Donato y Margareth Najarro Espinoza. 2013. «El valor histórico de la Casa Concha». *Revista del Archivo Regional de Cusco* 18: 29-44.
- Angles Vargas, Víctor. 1983. *Historia del Cusco: Cusco Colonial*. Lima: Industrial Gráfica S. A.
- Angles Vargas, Víctor. 1988. *Historia de Cusco Incaico*. Lima: Industrial Gráfica S. A.
- Angles Vargas, Víctor. 1999. *La Basílica Catedral del Cusco*. Lima: Industrial Gráfica S. A.
- Angles Vargas, Víctor. 2005. «Veintidós barrios en el Cusco Incaico». *Revista del Archivo Regional del Cusco* 17: 29-38.
- Augarro Calvo, Santiago. 1980. *Cusco: la traza urbana de la ciudad Inca*. Lima: UNESCO-INC.
- Azevedo, Paulo de. 2009. *Cusco, ciudad histórica: continuidad y cambio*. Cusco: Municipalidad de Cusco.

- Bauer, Brian. 2016. *El espacio sagrado de los Incas*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Beltrán-Caballero, José Alejandro. 2013. *Agua y forma urbana en la América Precolombina: El caso del Cusco como centro de poder inca*. Tesis de Doctorado de Arquitectura. Barcelona: Universidad Politécnica de Cataluña.
- Beltrán-Caballero, José Alejandro; Ricardo Mar y Daniel Zapater. 2010. «Medio natural y gestión de recursos hidráulicos en América: la fundación de Cusco en el valle alto del río Watanay». En *Water Shapes. Meanings, uses and the architectural works of the most precious gift*. Girona: Institut Recerca Històrica Universitat Girona, 313-341.
- Beltrán-Caballero, José Alejandro; Ricardo Mar y Ramiro Matos. 2021. *Arquitectura y urbanismo del Cusco Inka*. Braga: UMinho Editora.
- Bravo Guerreira, María Concepción. 1993. «El testimonio del Inca sobre la conquista del Perú: Entre el sentimiento y el compromiso histórico». *Histórica* 17 (1): 1-20.
- Bravo Guerreira, María Concepción. 2003. «Sométicos al Cuzco y aliados de España. Grupos étnicos andinos ante la conquista española». *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario: 335-344.
- Burns, Kathryn. 1991. «Apuntes sobre la economía conventual. El Monasterio de Santa Clara del Cusco». *Allpanchis* 38: 67-95.
- Burns, Kathryn. 2008. *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Americanos.
- Cahill, David. 2000 «The Inca and Inca symbolism in popular festive culture: The religious processions of seventeenth-century Cuzco». En Peter T. Bradley y David Cahill (eds.), *Habsburg Peru. Images, Imagination and Memory*. Liverpool: Liverpool University Press, 88-162.
- Calvo Calvo, Rossano. 2013. «Etnografía urbana monumental en el Centro Histórico de Cusco». En *El centro histórico del Cusco. Consideración para la renovación de su gestión*. Cusco: Coplán, 343-409.
- Chávez Ballón, Manuel. 1970. «Ciudades incas. Cuzco, capital del Imperio». *Wayka* 3: 1-14.
- Chávez Ballón, Manuel. 2013. «Qosqo de los Incas». En *El centro histórico del Cusco. Consideración para la renovación de su gestión*. Cusco: Coplán, 15-28.
- Cook, Noble D. 2013. *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cortez, Enrique E. 2013. «Canon, hispanismo y literatura colonial: El Inca Garcilaso en el proyecto de historia literaria de Marcelino Menéndez Pelayo». *MLN The Johns Hopkins University Press* 128 (2): 277-297.
- Costa, Gustavo. 2016. «La arquitectura incaica y colonial de Cuzco en la obra "Comentarios Reales" del Inca Garcilaso de la Vega». *REVELL: Revista de Estudos Literários da UEMS* 1 (12): 23-38.

- Covarrubias, Sebastián de. 2003. *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Martín de Riquer. Barcelona: Editorial Alta fulla.
- Dean, Carlyn. 1999. *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- Decoster, Jean Jacques. 2019. «La sangre que mancha: la Iglesia colonial temprana frente a indios, mestizos e ilegítimos». En Jean Jacques (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Americanos, 251-294.
- Del Busto Dhuturburu, José Antonio. 1962-1963. «Maldonado, el Rico, Señor de Andahuaylas». *Revista Histórica* 26: 113-145.
- Domínguez-Guerrero, María Luisa y José Miguel López Villalba. 2018. «Una institución española en el Nuevo Mundo: el cabildo de Cuzco en el siglo XVI». *Colonial Latin American Review* 27 (2): 153-177.
- Durand, José. 1988. *El Inca Garcilaso de América*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Escobar Medrano, Jorge Enrique. 2013. «El Corpus Christi frente al pensamiento andino». *Revista del Archivo Regional de Cusco* 18: 45-78.
- Esquivel Coronado, Jessica. 2004. «La Parroquia de Hospital de los Naturales en el Cusco Colonial (1572-1821)». *Revista Anuario Colombiano* 2004: 1-38. <https://academic02.tripod.com/hosnat.pdf>
- Esquivel Coronado, Jessica. 2005. «Intervenciones sobre un frente ribereño en el Cusco colonial. La renovación urbana del barrio de Cori-Cruz (1979-1807)». *Café de las ciudades* 4 (38). http://cafede las ciudades.com.ar/historias_38.html
- Esquivel Coronado, Jessica. 2006. «El puente de la Almudena y su relación con la ciudad del Cusco». *Arkinka* 10 (122): 94-98.
- Esquivel Coronado, Jessica. 2019. «El plano más antiguo de Cusco en 1643. Un análisis urbanístico en dos parroquias de indios en los siglos XVI y XVII». *Revista Andina* 49: 187-210.
- Esquivel y Navia, Diego de. 1980. *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*. Lima: Fundación Augusto N. Wiese.
- Farrington, Ian. 2013. *Cusco: Urbanism and Archaeology in the Inka World*. Florida: University Press of Florida.
- Flores Ochoa, Jorge A. 1990. *El Cuzco, resistencia y continuidad*. Cusco: Editorial Andina.
- Foucault, Michel. 2002. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Garcilaso de la Vega, Inca (trad.). 1590. *Diálogos de amor*. Traducción a León Hebreo. Madrid: Edición facsímil de la Pedro Madrigal.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 1985. *Comentarios reales de los Incas*, ed. de Aurelio Miró Quesada S. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 2007. *Comentarios Reales de los Inca*, ed. de Ricardo Gonzales Vigil. Lima: Fondo Editorial Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

- Gasparini, Graziano y Luisa Margolies. 1977. *Arquitectura Inka*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Gisbert, Teresa. 1999. *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural Editores. Universidad Nuestra Señora de la Paz.
- Gisbert, Teresa. 2004. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Ed. Gisbert y Compañía.
- Gisbert, Teresa y José de Mesa. 1982. *Historia de la pintura cuzqueña*. Lima: Fundación Augusto N. Wiese, Banco Wiese y Biblioteca Peruana de Cultura.
- Glave, Luis Miguel. 2010. «El Cuzco de Garcilaso». En Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios Reales*. Madrid: Editores Madrid, Editorial Iberoamericana: 93-126.
- Glave, Luis Miguel. 2021. «La gran vejación. Manuscritos reivindicativos de incas, caciques y defensores de la población indígena». *Revista Andes* 4: 35-59.
- González Holguín, Diego. 2007 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua, o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>).
- González Ochoa, José María. 2003. *Quién es quién en la América del descubrimiento*. Madrid: Acento.
- González Pujana, Laura. 1977. «El libro del Cabildo de la ciudad del Cuzco». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 11: 173-360.
- Guevara Flores, Nury y Saby Zárate Ferro. 1998. «El barrio de San Cristóbal». *Revista Crónicas Urbanas* 6 (7-8): 63-74.
- Gutiérrez, Ramón; Paulo de Azevedo; Esterzilda de Azevedo; Graciela Viñuales y Rodolfo Vallin. 1981. *La casa cuzqueña*. Corrientes: Departamento de Historia de la Arquitectura, Universidad Nacional del Nordeste.
- Harvey Valencia, Armando y Katherine Harvey. 2005. «La catedral de Cusco: desde sus fundaciones hasta su consagración, 1534-1668». *Revista del Archivo Regional del Cusco* 17: 193-229.
- Hyslop, John. 1984. *The Inka Road System*. Nueva York: Academic Press.
- Hyslop, John. 1985. *Inkawasi, the New Cusco*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Hyslop, John. 1990. *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.
- Julien, Catherine. 1998. «La organización parroquial del Cusco y la ciudad incaica». *Revista Tawantinsuyu* 5: 82-96.
- Julien, Catherine. 2000. *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Julien, Catherine. 2002. «Diego Maldonado y los chancas». *Revista Andina* 34: 183-197.
- Kendall, Ann. 1973. *Everyday Life of the Incas*. London: Batsford.
- Kendall, Ann. 1985. «Aspects of Inca architecture». *British Archaeological Reports International Series* 210.

- Kendall, Ann. 1991. «The Cusichaca archaeological project, Cuzco, Peru: A final report». *Bulletin of the Institute of Archaeology* 28: 1-97.
- Lamana, Gonzalo. 2016. *Dominación sin dominio*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Llano Zapata, José Eusebio del. 1758. *Memorias Historico-physicas, critico-apologéticas de la América Meridional*. Cádiz: Oficina de D. Pedro Gómez de Requena.
- Lockhart, James. 1972. *Men of Cajamarca. A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin: The University of Texas.
- MacCormack, Sabine. 2002. «¿Inca o español? Las identidades de Paullu Topa Inca». *Boletín de Arqueología PUCP* 8: 99-109.
- Manotupa Gómez, Milena y Maritza Peña Villena. 2016. *Identificación de elementos físicos arquitectónicos en documentos históricos de archivo, de la Parroquia Multiétnica de San Blas entre 1580 y 1815*. Tesis de licenciatura en Historia. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- Mattos-Cárdenas, Leonardo. 1989. «El urbanismo y sus modelos en el área andina: 1532-1632». *Revista/Review Interamericana* 19 (1-2): 5-64.
- Mattos-Cárdenas, Leonardo. 2005. «Cusco: la otra Roma. Influencias clásicas en el análisis del urbanismo inca y en las transformaciones del siglo XVI». *Ur[b]es* 2 (2): 53-75.
- Mazzotti, José Antonio. 2005. «Garcilaso en el Inca Garcilaso: los alcances de un nombre». *Lexis* 29 (2): 179-218.
- Mazzotti, José Antonio. 2021. «El Inca Garcilaso y la constitución de la “Nación Indiana” en el siglo XVII». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 47 (94): 67-101.
- Mazzotti, José Antonio. 2023. *Coros mestizos del Inca Garcilaso Resonancias andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. 1894. *Antología de los poetas hispano-americanos*. Madrid: Rivadeneyra.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. 1911. *Historia de la poesía hispano-americana*. Madrid: Suarez.
- Mujica Pinilla, Ramón. 2005. «El “Niño Jesús inca” y los jesuitas en el Cusco virreinal». En Rafael López Guzmán (ed.), *Perú indígena y virreinal*. Madrid: SEACEX, 102-106.
- Navarro Gala, Rosario. 2015. *El libro de protocolo del primer notario indígena (Cuzco, siglo XVI)*. Madrid-Frankfurt: Vervuert-Iberoamericana.
- Paredes, Mónica. 2001. *El Cusco incaico*. Lima: Editorial El Santo Oficio.
- Porrás Barnechea, Raúl. 1946. *El Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Ed. Lumen.
- Porrás Barnechea, Raúl. 1955. *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614)*. Lima: Editorial San Marcos.

- Porrás Barnechea, Raúl. 1961. *Antología del Cuzco*. Lima: Librería Internacional del Perú.
- Puente Luna, José de la. 2016. «Incas pecheros y caballeros hidalgos: la desintegración del orden incaico y la génesis de la nobleza incaica colonial en el Cuzco del siglo XVI». *Revista Andina* 54: 9-95.
- Ramos, Gabriela. 2017a. *Muerte y conversión en los Andes, Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Ramos, Gabriela. 2017b. «Ritual, public space and Indigenous engagement in colonial Cuzco». En Eric Nelson y Jonathan Wright (eds.), *Layered Landscapes: Early Modern Religious Space Across Faiths and Cultures*. London: Routledge, 82-96.
- Riva Agüero, José de la. 1968. *Obras Completas de José de la Riva Agüero*. Tomo VI Estudios de Historia Peruana La Conquista y el Virreinato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivera Serna, Raúl. 1965. *Libro Primero del Cabildo de Cuzco*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Robertson, William. 1827. *Historia de América*. Burdeos: Pedro Beaume.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 2011. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 2022 [2015]. *Los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 2023 [2005]. *Ensayos de historia andina I. Élite, etnias, recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rovira, José Carlos. 2012. «Menéndez Pelayo y la cuestión de lo prehispánico en la literatura hispanoamericana». *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 88 (1): 289-308.
- Rovira Morgado, Rossend. 2016. «Barrios indígenas virreinales como espacios de salvaguardia y legitimación franciscanas». *Revista de Estudios Latinoamericanos* 62: 135-162.
- Rowe, John. 1944. «An introduction to the archaeology of Cuzco». *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 27 (2). Cambridge: Harvard University.
- Rowe, John. 1946. «Inca culture at the time of the Spanish Conquest». *Bulletin of American Ethnology* 143, *Handbook of South American Indians* 2: 183-330.
- Rowe, John. 1963. «Urban settlements in ancient Peru». *Revista Ñawpa Pacha* 1: 1-26.
- Rowe, John. 1981. «Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco». *Histórica* 5 (2): 209-261.
- Rowe, John. 1985. «La constitución Inca del Cuzco». *Histórica* 9 (1): 35-73.
- Rowe, John. 1986. «What kind of city was Inca Cuzco?». *Ñawpa Pacha* 6: 59-76.

- Rowe, John. 1991. «Los monumentos perdidos de la Plaza Mayor del Cuzco incaico». *Revista del Museo e Instituto de Arqueología UNSAAC* 24: 83-100.
- Rowe, John. 2003. *Los Incas del Cuzco: Siglos XVI–XVII–XVIII*. Cuzco: Instituto Nacional de Cultura.
- Samanez Argumedo, Roberto. 2013. «Las casas cusqueñas del periodo colonial». En *El centro histórico del Cuzco. Consideración para la renovación de su gestión*. Cuzco: Coplán, 93-103.
- Segalini, Laurent. 2009. «Organización socio-espacial del Cuzco prehispánico». *Revista Andina* 49: 105-133.
- Sherbondy, Jeanette E. 1986. «Los ceques: Código de Canales en el Cuzco Incaico». *Allpanchis* 27: 39-74.
- Sherbondy, Jeanette E. 1993. «Water and power: The role of irrigation districts in the transition from Inca to Spanish Cuzco». En William P. Mitchell, David Guillet e Inge Bolin (eds.), *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control Systems in the Andes*. Arlington: Amer Anthropological Assn, 69-97.
- Sherbondy, Jeanette E. 1996. «Panacas Land». *Journal of the Steward Anthropological Society*. Vol. 24 (1-2): 173-201.
- Sherbondy, Jeanette E. 2017. *Agua, riego y árboles: ancestros y poder en el Cuzco de los Incas*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima. Serie Geografía Histórica.
- Sillar, Bill y Emily Dean. 2002. «Identidad étnica bajo el dominio Inka: Una evaluación arqueológica y etnohistórica de las repercusiones del estado inka en el grupo étnico canas». *Boletín de Arqueología PUCP* 6: 205-264.
- Stoler, Ann Laura. 2008. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Stoler, Ann Laura. 2010. «Archivos coloniales y el arte de gobernar». *Revista Colombiana de Antropología* 46 (2): 465-496.
- Szemiński, Jan y Marco Curatola P. 2023. «In Memoriam de Donato Amado Gonzales. Notas sobre los aportes historiográficos / Bibliografía». *Histórica* 47 (1): 241-253.
- Tamayo Herrera, José. 1992. *Historia general del Cuzco*. Cuzco: Municipalidad del Qosqo.
- Tord Romero, Luis Enrique. 1978. *Crónicas del Cuzco*. Lima: Delfos Ediciones.
- Tord Romero, Luis Enrique. 1978. «La Casa de los Cuatro Bustos: Identificación de su blasón y autorrelieves». En Ramiro Matos M. (ed.), III Congreso Peruano El Hombre y la Cultura Andina (31 de Enero - 5 de Febrero 1977). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 55-72.
- Tord Romero, Luis Enrique. 2002. «La pintura virreinal en el Cuzco». En Luis Nieri Galindo (ed.), *Pintura en el Virreinato del Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 167-212.

- Urteaga, Horacio y Carlos A. Romero. 1926. *Fundación Española del Cusco y Ordenanzas para su Gobierno. Restauraciones mandadas ejecutar del Primer Libro de Cabildos de la Ciudad por el Virrey del Peru Don Francisco de Toledo*. Lima: Talleres Gráficos Sanmarti y Cia.
- Urteaga, Horacio y Carlos A. Romero. 1931. *El Imperio incaico*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
- Valcárcel, Luis E. 1935. «Los trabajos arqueológicos en el Dep. del Cusco. Sajsawaman redescubierto». *Revista del Museo Nacional* 4 (2): 1-24.
- Valcárcel, Luis E. 1981. *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Valcárcel, Luis E. 2016 [1939]. *Garcilaso el Inca visto desde el ángulo indio*. Lima: Fondo Editorial de la UIGV.
- Vargas, Ernesto. 2016. *Kusicancha. Morada de las momias reales de los inkas*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas.
- Villanueva Urteaga, Horacio. 1996. «Las calles del Cusco y sus nombres antiguos y modernos». *Revista Universitaria* 136: 254-262.
- Villanueva Urteaga, Horacio. 2013. «El Cuzco del s. XVI (sinopsis histórica)». En *El centro histórico del Cusco. Consideración para la renovación de su gestión*. Cusco: Coplán, 69-74.
- Viñuales, Graciela María. 2001. «El espacio urbano en el Cusco colonial: uso y organización de las estructuras simbólicas». En *Actas Completas CIBI*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 1170-1183.
- Watchel, Nathan. 2017. *Sociedad e ideología. Ensayos de Historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Zuidema, Tom R. 1985. «Probanza de los incas nietos de conquistadores». *Histórica* 9 (2): 193-245.
- Zuidema, Tom R. 1995. *El sistema de ceques del Cuzco*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Zuidema, Tom R. 2016. *La civilización inca en el Cusco*. Cusco: Ceques editores.
- Zuidema, Tom R. 2019. «La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco incaico». En Decoster, Jean Jacques (ed.), *Incas e indios cristianos Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Americanos, 19-37.

Fecha de recepción: 02/12/2023

Fecha de aprobación: 20/09/2024

La visita de Guaqui (1594) y los antropónimos de la lengua puquina entre los pescadores y agricultores uros de la cuenca del lago Titicaca

The *visita* of Guaqui (1594) and the anthroponyms of the Puquina language among the Uro fishermen and farmers of the Lake Titicaca basin

HELI PÄRSSINEN*

Instituto Iberoamericano de Finlandia, Madrid

MARTTI PÄRSSINEN

Universidad de Helsinki - Instituto Iberoamericano de Finlandia, Madrid

martti.parssinen@helsinki.fi

<https://orcid.org/0009-0005-0852-5121>

RESUMEN

En la temprana época colonial, el puquina era uno de los tres idiomas generales, juntamente con el aimara y el quechua, que se utilizaron en la cuenca del lago Titicaca. Para este artículo, se estudian los antropónimos de la lengua puquina en la visita inédita de Guaqui (1594), con un listado de mil hombres tributarios con sus apellidos, que eran, de hecho, sus nombres anteriores. Al parecer, en el listado de la visita, la mayoría de los hombres adultos uros eran pescadores y agricultores, y los serranos eran mayoritariamente ganaderos y agricultores. Los uros hablaban originalmente puquina y uro. Nuestro análisis sobre los tributarios uros —basada en fuentes coloniales y estudios arqueológicos y lingüísticos— apoya

* Tyrvää, Finlandia, 1952 - Helsinki, 2022. Investigadora especializada en historia de España y Sudamérica, miembro de varias misiones científicas finlandesas en Bolivia y Brasil.

indirectamente la hipótesis de Cerrón-Palomino, según la cual, la llamada lengua secreta de los incas puede haber sido el puquina, y especialmente que el vocabulario del puquina puede haber afectado también al quechua cuzqueño. Además, los resultados demuestran cierta correspondencia entre antropónimos y topónimos, y, en general, estos apoyan la hipótesis de que una de las lenguas generales del antiguo estado de Tiwanaku puede haber sido el puquina.

Palabras clave: *visita colonial andina, antroponimia, toponimia, puquina, uro, quechua, aimara.*

ABSTRACT

During the early colonial period, Puquina was one of the three common languages used in the Lake Titicaca basin, along with Aimara and Quechua. In this article, we examine the anthroponyms of the Puquina language in the unpublished Visita of Guaqui (1594), which lists 1000 tributary men by their surnames, that were in fact their former names. It appears that most of the adult male Uros on the visita list were fishermen and farmers, and the Serranos were mostly herders and farmers. The Uros originally spoke Puquina and Uro. Our analysis of the Uro tributaries - based on colonial sources as well as archaeological and linguistic studies - indirectly supports Cerrón-Palomino's hypothesis that the so-called secret language of the Incas may have been Puquina, and especially that the vocabulary of Puquina may have influenced Cuzco Quechua. In addition, the results show some correspondence between anthroponyms and toponyms, and in general they support the hypothesis that one of the general languages of the ancient Tiwanaku state may have been Puquina.

Keywords: *Andean colonial visita, anthroponymy, toponymy, puquina, uro, quechua, aimara.*

INTRODUCCIÓN

El puquina era uno de los tres idiomas generales hablados en la cuenca del lago Titicaca en el siglo XVI juntamente con el aimara y el quechua.¹ Además, algunos pescadores hablaban uro o uruquilla, idioma de la familia lingüística uro-chipaya.²

En la época de la conquista española del siglo XVI, la lengua puquina era hablada en Cana, Larecaja (Callawaya), y en el Collao, en las provincias situadas alrededor del lago Titicaca, y allá especialmente en las provincias de Colla y en Pacasa (Pacaje).³ Otro fuerte núcleo de puquina estaba situado alrededor de Moquegua, entre Arequipa y Tacna.⁴ También se ha sospechado que los quiruas de algunos valles de La Paz hablaban puquina.⁵ Además, el puquina era común en el área situada entre la presente ciudad de Sucre y Potosí.⁶ Los religiosos españoles del siglo XVI reconocieron la importancia del puquina en esas regiones y, por ende, recomendaron que se enviaran curas hablantes de puquina a parroquias donde este era el idioma común. Gracias al manuscrito conocido con el nombre «Copia de los Curatos», encontrado por Thérèse Bouysse-Cassagne en el Archivo General de Indias de Sevilla, podemos distinguir parroquias de habla aimara, quechua, puquina y uro en el sur del Perú colonial en torno de los siglos XVI y XVII. Bouysse-Cassagne analizó el documento en su artículo de 1975 «Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a finales del siglo XVI» y, en esa ocasión, editó el primer mapa contemporáneo que muestra la distribución de esas lenguas.⁷ Espinoza Soriano publicó una transcripción del documento en 1980 y, posteriormente, Torero publicó un facsímil del texto original en 1987.⁸

¹ Toledo 1989: 97-100.

² E.g. Bouysse-Cassagne 1975; Torero 1992.

³ Bouysse-Cassagne 1987: 125.

⁴ Adelaar 2020.

⁵ Loza 1992.

⁶ Bouysse-Cassagne 1975.

⁷ *Ib.*

⁸ Espinoza Soriano 1980; Torero 1987.

Además, Domínguez Faura corrigió algunos pequeños fallos del mapa de Bouysse-Cassagne en 2010.⁹

Es obvio que la «Copia de los curatos» no menciona todos los pueblos donde se hablaba puquina, puesto que en muchas parroquias la gente era bilingüe o políglota, y manejaban también el aimara o el quechua, y, por lo tanto, en muchos casos el manejo del puquina no era absolutamente necesario. Aun así, el listado menciona veinte parroquias de habla puquina. Además, Bouysse-Cassagne cita una carta del año 1594 del Padre Alonso de Barzana, donde él estimó que en «el Altiplano, en Arica, en Arequipa y en la Costa de la Mar» había entre cuarenta y cincuenta pueblos hablantes de puquina.¹⁰ Todo eso demuestra una clara correspondencia entre el área de habla puquina y los límites de la cultura arqueológica de Tiwanaku.¹¹ Por ello, es más que probable que el puquina fuera uno de los idiomas utilizados en el estado Tiwanaku.

No obstante, la presencia de la lengua aimara en Tiwanaku ha sido fuertemente debatida. Unos piensan que la invasión de los aimaras puede haber sido responsable del colapso del sistema estatal de Tiwanaku. Se han presentado tanto una teoría sobre la invasión aimara derivada del norte hacia el sur,¹² como también otra teoría sobre la invasión desde el sur hacia el norte.¹³ No obstante, los arqueólogos que han trabajado en la cuenca sur del lago Titicaca suelen estar a favor de la teoría de continuidad. No se han encontrado indicios sobre un colapso estatal (ca. 1000 d.C.) a causa de una invasión masiva ni del sur, ni del norte. Al revés, el colapso de Tiwanaku parece haber sido un proceso interno por razones políticas o climatológicas.¹⁴ Más bien, podemos demostrar que el colapso causó una migración interna con movimientos desde la capital del estado (Tiwanaku) hacia las periferias.¹⁵ Además de varios

⁹ Domínguez Faura 2010.

¹⁰ Bouysse-Cassagne 2010: 286.

¹¹ Cerrón-Palomino 2016a.

¹² Espinosa Soriano 1980; Torero 1987; Cerrón-Palomino 2013.

¹³ Bouysse-Cassagne 1987; Gisbert 1987.

¹⁴ Ponce Sangines 1981; Albarracín Jordan y Mathews 1990; Kolata 1993; Browman 1994; Pärssinen 2005.

¹⁵ Pärssinen 2005; Pärssinen y Korpisaari 2023.

wako retratos representando personajes de puquina collas, varias estatuas miniaturas tiwanakutas encontradas de la isla de Pariti demuestran también la presencia de hombres con los *chucos*, tocados asociados a la identidad aimara cerca del final del estado de Tiwanaku (ca. 1000 d.C.).¹⁶ Por ello, pensamos que el estado Tiwanaku era una entidad multiétnica donde los pescadores, cazadores y recolectores hablaban uro y puquina, y los agricultores hablaban básicamente puquina. Probablemente, los pastores y transportistas de alimentos y objetos de trueque hablaban básicamente aimara y también algo puquina. A pesar de que el colapso del sistema estatal de Tiwanaku parece haber sido un proceso interno, esto no significa que no hubiera otras migraciones después. Aunque el foco de este artículo no es especular mucho sobre las migraciones prehispánicas en los Andes Centro-Sur, el hecho es que nuestro equipo arqueológico boliviano-finlandés sí encontró evidencia de una ola de migración, como también de una corta época de fortificación y la llegada de una nueva ideología religiosa marcada por las *chullpas*, torres funerarias, en Pacasa uno o dos siglos después de la desintegración de Tiwanaku.¹⁷ Esto pasó en el siglo XIII, cuando el área sufrió una sequía prolongada, tan severa que provocó la desaparición del río Desaguadero (y el abandono casi total del sistema de *sukakollus*, camellones) en la cuenca del lago Titicaca. También más al norte, en el valle norte del Mantaro, se ha calculado que el potencial de cultivo de maíz decrecía en un 50%.¹⁸ En Andahuaylas, por ejemplo, el período Chanka II (ca. 1250-1400) indica arqueológicamente un colapso demográfico local y una reubicación de la población cuesta abajo, o incluso fuera del valle.¹⁹

Al parecer, existe una conexión entre el deterioro prolongado del clima, las migraciones, las fortificaciones, la adaptación generalizada del estilo negro sobre rojo en alfarería, con el llamado «fenómeno *chullpario*»

¹⁶ Korpisaari y Pärssinen 2011; véase también Horta 2011.

¹⁷ Pärssinen 2005; 2015; véase también Arkush 2011; Arkush *et al.* 2024; Villanueva Criales 2016.

¹⁸ Ortloff y Kolata 1993; Abbott *et al.* 1997: 177-179; Seltzer y Hastorf 1990: 405-411; véase también Pärssinen 2005: 118-120.

¹⁹ Kellett 2022.

durante el periodo Intermedio Tardío (ca. 1000-1400/1450). Además, estamos abiertos a pensar que las dos teorías sobre la migración sur-norte o norte-sur no son excluyentes. Hipotéticamente, es posible que los supuestos grupos hablantes de aimara asentados al oeste y noroeste de Cuzco se movilizaran,²⁰ después de las desintegraciones de los estados Wari y Tiwanaku, y que migraran hacia el sur por la ruta situada entre la cordillera occidental y la costa del Pacífico hacia el norte de Chile y el norte de Argentina. Luego, una ola de la misma migración puede haber retornado hacia el norte, ahora entre la cordillera occidental y la cordillera real hacia la cuenca del lago Titicaca.

Por lo menos, los límites de esta zona entera corresponden a los límites de un fenómeno de alfarería arqueológica que Lumbreras y Amat han denominado «horizonte negro sobre rojo».²¹ La distribución de esta tradición cerámica se extiende desde el valle del Mantaro hasta Santiago de Chile. Luego, este horizonte cerámico posiblemente influye también sobre el posterior desarrollo del estilo Inca.²² Además, está hipótesis podría explicar por qué una ola de inmigración del siglo XIII, detectada arqueológicamente en la provincia Pacasa, parece haber venido del sur. Igualmente, está hipótesis podría explicar por qué algunas *chullpas* en el sur de Bolivia y en el norte de Chile son más antiguas que las *chullpas* de Pacasa en la cuenca de Titicaca,²³ mientras que las *chullpas* más antiguas, en general, se ubican en los Andes Centrales.²⁴ No obstante, para entender mejor las capas lingüísticas y culturales en la cuenca del Titicaca, y también en Moquegua, los valles de La Paz y Chuquisaca, necesitamos más trabajos multidisciplinarios tanto en Perú como en Bolivia y Chile. Ni siquiera conocemos bien todavía el «horizonte negro sobre rojo», ni el desarrollo de la cerámica (o arquitectura) «Inca» preimperial para crear algunas correspondencias seguras entre culturas materiales y etnias lingüísticas en los Andes del Centro-Sur.²⁵

²⁰ Véase Cerrón-Palomino 2010.

²¹ Lumbreras y Amat 1968.

²² Pärssinen y Siiriäinen 1997; Pärssinen 2015.

²³ Pärssinen 2005; Kesseli y Pärssinen 2005.

²⁴ Isbell 1997.

²⁵ Véase Pärssinen y Siiriäinen 1997; Pärssinen 2015; Pärssinen y Korpisaari 2023.

VOCABULARIO DE PUQUINA

En la década de 1930, algunos investigadores todavía esperaban encontrar ancianos de habla puquina en pueblos periféricos andinos. En 1933, por ejemplo, Paul Rivet escribió una carta para Bernedo Malaga felicitándolo por unos descubrimientos en Churajón y, al mismo tiempo, esperando nuevos descubrimientos importantes durante unas nuevas expediciones —mencionando específicamente una posibilidad de descubrir «un villorrio o pueblo donde se hable todavía el puquina»—.²⁶ Al parecer, ya era demasiado tarde. Solamente se encontró gente que hablaba uro en Iruhito, Ancoaqui y Nazacara de Pacasa, y uro-chipaya más en el sur.²⁷ De hecho, el único vocabulario de puquina que nos ha quedado fue compilado originalmente por el Padre Alonso de Barzana (probablemente en las décadas de 1570 y 1580, cuando trabajó en el área de habla puquina), y luego parcialmente copiado y publicado en Nápoles por fray Jerónimo de Oré en 1607, en su libro *Rituale seu manuale peruanum*. El vocabulario original de Barzana está desaparecido.²⁸ Más tarde, el vocabulario de Oré fue copiado con algunas añadiduras por el lingüista francés Raoul de la Grasserie en 1894, y luego por Alfredo Torero en 1987. Mario Montaña Aragón (1992) utilizó Oré, Grasserie y Torero, juntamente con José Toribio Polo (1901), Créqui Montfort y Rivet, Luis Soria Lens, Thomas Büttner y algunos otros, en sus comparaciones sobre el puquina con el uro de Iruhito, el uro de Chipaya y el kallawayaya. También hay que mencionar que José Luis Murillo Flores *et al.* presentaron en 2018 una síntesis de términos puquina obtenidos de los trabajos de Torero y Grasserie, así como de los artículos sobre onomástica puquina de Cerrón-Palomino. Últimamente, Teofilo Laime Ajacopa (2022) ha utilizado especialmente a Oré, Grasserie y Torero y ha analizado cuidadosamente el diccionario aimara de Ludovico Bertonio (1612) y algunas otras fuentes, compilando finalmente una lista de quinientas palabras puquinas con sus respectivas traducciones al castellano, aimara y quechua.

²⁶ Bernedo 1949: 71.

²⁷ Polo 1901; Métraux 1935; 1936.

²⁸ Véase Soto Artuñedo 2016.

Afortunadamente, eso no es todo, pues más palabras puquinas se pueden encontrar en toponimia, como también en nombres personales convertidos a apellidos en la época colonial. Entre otras, Leonidas Bernedo Málaga refiere varios apellidos y toponimias puquinas en la región de Arequipa-Moquegua, Perú.²⁹ Más tarde, Bouysse-Cassagne, Torero y Cerrón-Palomino han puesto su atención a sitios particulares de habla puquina según la «Copia de los curatos».³⁰ Todos ellos notan la correspondencia entre ciertas toponimias y la lengua puquina. Entre otras cosas, estos autores mencionan toponimias puquinas como Coa, Iqui, Titi y algunos sufijos como *-baha*, *-baya*, *-huaya*, *-paya*, *-waya* y *-laque*.³¹

Además, Cerrón-Palomino ha notado ciertas correspondencias entre los nombres de la élite inca y el idioma puquina, suponiendo que nombres como Capac, Çapa, Tupa y Yupanqui derivan del puquina, que puede haber sido el idioma secreto de los incas.³² La existencia de tal idioma secreto fue mencionada por Cantos de Andrada, Garcilaso de la Vega y Murúa.³³ De hecho, según las dataciones radiocarbónicas actuales, la cerámica «Inca» y la mampostería «Inca» parecen haber sido más antiguas en el área del lago Titicaca que en Cuzco.³⁴ En cierto modo, estas evidencias apoyan la teoría de Cerrón-Palomino. Al parecer, los estilos de cerámica y arquitectura, así como unos aspectos lingüísticos e ideológicos de los pueblos lacustres de Titicaca ejercieron una influencia sobre Tawantinsuyu mucho mayor de lo que se ha pensado hasta el presente. Hay que recordar, también, que, según Guaman Poma, los incas tenían múltiples orígenes y, en general, ellos utilizaban dos «escudos de armas» de los que el segundo mostraba (1) un pájaro, (2) un jaguar y una palma de chonta, (3) la masca paycha (una insignia que el gobernante Inca llevaba adherida

²⁹ Bernedo 1949.

³⁰ Bouysse-Cassagne 1975, 2010; Torero 1987 y Cerrón-Palomino 2013, 2016a.

³¹ Véase también Browman 1994; Adelaar y Muysken 2004.

³² Cerrón-Palomino 2011, 2016b.

³³ Cantos de Andrada 1886: 7-8; Garcilaso de la Vega 1976, lib.VII, cap. I: 87; Murúa 1987 lib. II, cap. XII: 377.

³⁴ Pärssinen y Siiriäinen 1997; Pärssinen 2015, Pärssinen y Korpisaari 2023; véase también Meyers 2007; 2016.

al frente de su tocado o casco), y (4) dos grandes serpientes.³⁵ El cronista afirma que los incas asociados a estos símbolos vinieron originalmente de la zona del lago Titicaca y Tiwanaku, y aparecieron más tarde en Tanbo Toco de Pacari Tanbo, y finalmente ingresaron al Cuzco. Los parientes de estos Incas del Cuzco que habían quedado en el Collao se llamaban «poquina collas». ³⁶ En puquina, Toco <tucu> significa, según Torero,³⁷ convertirse y <Pacari> significa, según Grasserie,³⁸ nacer.

LA VISITA COMO TESTIMONIO COLONIAL DE POBLACIONES PARTICULARES EN LOS ANDES

John V. Murra fue uno de los primeros investigadores que entendió en la década de 1950 el valor de las fuentes históricas locales, tales como las relaciones geográficas, pesquisas, visitas y tasas, en los estudios andinos.³⁹ Murra prestó mucha atención a los documentos coloniales conocidos como visitas de indios, interesadas en conocer los recursos locales, tales como la cantidad de mano de obra, los principales productos agrícolas o pastoriles, las minas, los campos de coca, etc.⁴⁰ Así, durante la inspección realizada por el visitador, era normal que se calculara la población local y que se verificaran las obligaciones tributarias anteriores para redactar un parecer para el establecimiento de obligaciones tributarias (tasas). Desde la «Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año de 1567», publicada en 1964, se han impreso más de cincuenta visitas andinas.⁴¹

Visita hecha a la Provincia de Chucuito fue la primera visita publicada sobre la inspección particular realizada en la cuenca del lago Titicaca, en este caso, en la antigua provincia inca de Lupaca, encomendada al rey de España. El visitador Diez de San Miguel pudo consultar también los *khipus*

³⁵ Guaman Poma 1987: 83-85.

³⁶ *Ib.*; véase también Korpisaari y Pärssinen 2011: 172-173; Pärssinen 2018.

³⁷ Torero 1987.

³⁸ Grasserie 1894.

³⁹ Murra 1980; 1975.

⁴⁰ *Ib.*

⁴¹ Véase e.g. Block 2003.

del último censo inca, y resultó que los lupaca formaron un conjunto de 20 270 hombres adultos, de los cuales 4119 eran uros, y los otros 16 151 eran aymaraes, incluyendo 173 *mitimaes* (colonos) de Chinchasuyo y Cana.⁴²

Es importante de hacer notar que en el siglo XVI, la división inca y español entre aymaraes/serranos y uros no se refiere a las lenguas, sino al estatus organizativo de mano de obra, *corvéé*, y luego al estatus ante el tributo colonial.⁴³ De hecho, cuando se menciona la palabra uro por primera vez en el *kipu* inca, descifrado para Diez de San Miguel por Martín Cari, el cacique principal de *anansaya* de Chucuito, añade «uros, pescadores».⁴⁴ Esto aclara que los uros eran, sobre todo, pescadores. También eran recolectores de totora, huevos, miel y otros productos. Igualmente, eran cazadores de patos y otros pájaros lacustres como también de tarugas (ciervos) y de gatos monteses. Al parecer, también los cazadores de vicuñas y guanacos, llamados *biancas* en Vilque de Paucarcolla,⁴⁵ pertenecían a la categoría de uro. No obstante, los uros tenían también sus tierras de cultivo de papa, quinua, cañagua y algo maíz y, a veces, tierra para pastoreo de unos camélidos y en la época colonial, una buena cantidad de puercos.⁴⁶

En general, «Visita hecha a la Provincia de Chucuito» proporciona una buena visión del señorío de Lupaca, pero no da muchos antropónimos como, por ejemplo, «Visita de Guaraz en 1558», publicada por Aibar Ozejo, o «Visita de Jayanca en 1540», publicada por Espinoza Soriano.⁴⁷ Aun así, no se han realizado análisis integrales de sus antropónimos.

También «Visitas de Collaguas I-IV»: Yanque-Collaguas en 1591, 1607-1617, Lari Collaguas en 1604-1605 y Cabanaconde en 1596-1645,⁴⁸ como «Visitas de Cajamarca» en 1571-1572/1578,⁴⁹ y «Visita de los

⁴² Diez de San Miguel 1964.

⁴³ Bouysson-Cassagne 1987; 2010; Julien 1987.

⁴⁴ Diez de San Miguel 1964; véase también Pärssinen y Kiviharju 2010: 29.

⁴⁵ Laymi y Mamani 1628.

⁴⁶ Mercado de Peñalosa 1885: 56-57; Lartán 1980: 12-14.

⁴⁷ Aibar Ozejo 1968; Espinoza Soriano 1975; véase también Pärssinen y Kiviharju 2010: 197-240, 317-378.

⁴⁸ Véase Robinson 2003-2012.

⁴⁹ Véase Rostworowski y Remy 1992.

valles de Sonqo» en 1568-1570⁵⁰ incluyen una buena cantidad de antropónimos, aunque no están bien estudiados; excepto que, en el caso de Cajamarca, Rostworowski analizó la utilización la letra <f> entre los apellidos mencionados en las visitas cajamarquinas. Rostworowski sospechó que la letra <f> tiene sus orígenes en las lenguas costeras.⁵¹ Por el trabajo de campo en 1987, confirmamos su hipótesis demostrando que, en el sector cajamarquino, donde la letra <f> era común entre los apellidos, allá también la alfarería estuvo muy influenciada por los estilos costeños de Chimú y Lambayeque.⁵²

Por otro lado, Salomon y Grosboll analizaron una visita realizada en 1559 por Gaspar de San Martín y Juan Mosquera en seis pueblos en el valle de los Chillón, en las cercanías de Quito, Ecuador.⁵³ Estaban con Rostworowski entre los primeros investigadores que utilizaron las visitas coloniales especialmente para estudios de antropología lingüística histórica. La visita contiene 3258 nombres de personas originarias y colonos *mitimaes*, incluyendo su estado civil, sexo y edad. Estudiando estos nombres, Salomon y Grosboll distinguieron nombres quechuas y varios otros nombres relacionados con unas lenguas desaparecidas. Ellos aislaron morfemas iniciales y finales de nombres comunes y comparándolos con palabras de quechua y la información histórica sobre los pueblos estudiados, concluyeron que en los pueblos de colonos *mitimaes*, ca. 40% de habitantes habían tomado nombres quechua, y la tendencia creció especialmente en la época colonial.⁵⁴ No obstante, en los pueblos originarios, solo alrededor del 1-2% de los tributarios y servidores tenían nombres quechuas, lo que indicaba unas mentalidades de larga duración contra los invasores. Especialmente los nobles aborígenes no favorecían en absoluto los nombres incas, sino que mantenían nombres originarios de las lenguas ya perdidas.⁵⁵

⁵⁰ Véase Murra 1991.

⁵¹ Rostworowski 1985.

⁵² véase Pärssinen 1997: 44-46.

⁵³ Salomon y Grosboll 1986; véase también Landazuri 1990.

⁵⁴ Salomon y Grosboll 1986.

⁵⁵ *Ib.*

También cabe mencionar que la historiadora boliviana Ximena Medinacelli utilizó como su fuente principal una revisita del año 1614 en su libro titulado *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aimara, Sacaca, siglo XVII*.⁵⁶ La revisita se refiere a la repetición de una visita anterior para verificar su información. El documento se conoce con el título «Revisita del repartimiento de Sacaca y pueblo de San Cristóbal de Panacachi», conservado en Archivo General de la Nación en Buenos Aires (Sala XIII, Legajo 18-7-1, Patronos de Potosí). La revisita incluye un listado de 3268 habitantes con su estado civil, sexo y edad. No obstante, casi todos los nombres parecen ser de lengua aimara, con algunas pocas excepciones de influencias quechua. Además, Medinacelli afirma un poco audazmente que en Sacaca no hubo influencia puquina o uro en los nombres personales, pero duda y pregunta «¿fue realmente así?».⁵⁷

Este es un buen interrogante, tomando en cuenta que lingüistas como Torero, Cerrón-Palomino y Adelaar han encontrado tanto en toponimia como en nombres personales de quechua y aimara varios préstamos de la lengua puquina como una herencia sobre las interacciones durante los periodos Intermedio Tardío (1000-1400/1450) e Inca (1400/1450-1532). También otros estudiosos de antroponimia y toponimia en el altiplano han dado explicaciones *etimológicas* desde las lenguas contemporáneas y los diccionarios de aimara y quechua, muchas veces correctamente, pero, lamentablemente, sin tomar mucho en cuenta la historia de larga duración y otras posibles explicaciones basadas en otras lenguas como el puquina o el uro, presentes ya en tiempos pasados.⁵⁸

Por ejemplo, el nombre (y toponimia) Canavire es bastante común entre los hombres de Sakaka (de la etnia Charca), y puede parecer un nombre de origen aimara.⁵⁹ No obstante, <Canavire> es nombre común también en «Visita de Guaqui en 1594», pero allí solamente entre los uros (de habla puquina y uro) (véase Tabla 1).

⁵⁶ Medinacelli 2003.

⁵⁷ *Ib.*: 153.

⁵⁸ E.g. Mamani Pocoata y Guisbert Villarroel 2004; Alavi Mamani 2009.

⁵⁹ Sobre el caso de toponimia Canaviri, véase Mamani Pocoata y Guisbert Villarroel 2004: 165-166.

LA VISITA DE GUAQUI EN 1594

Para conocer mejor los nombres personales de origen puquina y para aumentar el conocido vocabulario de esa lengua, presentamos en este artículo una visita inédita «Visita de Guaqui por Diego García de Paredes en el año 1594». La consideramos importante debido al hecho de que será la primera visita publicada con un listado de mil nombres y apellidos de los serranos y uros en el siglo XVI, en un pueblo situado en las orillas del lago Titicaca.

Guaqui formó parte de la provincia Pacasa, y antes estuvo fuertemente ligado al estado de Tiwanaku, ya por el hecho de que se sitúa solamente a unos veinte kilómetros de distancia de Tiwanaku, en el mismo valle. En su área, existen muchos restos de *sukakollus*, campos elevados para el cultivo de papa durante la época de Tiwanaku, uno de los elementos esenciales detrás de su florecimiento económico.⁶⁰ A pesar de que los *sukakollus* fueron abandonados antes de la conquista española, posiblemente ca. 1450 d.C.,⁶¹ la cultivación de la papa seguía siendo una actividad importante en la época colonial, juntamente con la pesca y la crianza de camélidos,⁶² excepto inmediatamente después de las guerras civiles, cuando el ganado de Guaqui les había sido «rancheado todo dos ó tres veces».⁶³ Además, según Soux, en la época colonial, Guaqui fue considerado un centro de culto al rayo o Illapa; y también el culto a la serpiente parece haber sido importante, puesto que la tradición oral que queda todavía en el pueblo cuenta que en las torres de la iglesia se encuentran hasta el día de hoy serpientes o víboras que cuidan el templo.⁶⁴ Al parecer, el dios serpiente, Coa, era originalmente uno de los principales dioses de puquina.⁶⁵

⁶⁰ Kolata 1993; Erickson 1996.

⁶¹ Erickson 1996: 300.

⁶² Lartán 1980.

⁶³ Rojas 1958: 182.

⁶⁴ Soux 2002: 75.

⁶⁵ Grasserie 1894: 13; Bouysson-Cassagne y Bouysson 1988; Pärssinen 2018; Cerrón-Palomino 2020a.

La visita forma parte de una averiguación, probablemente ordenada por la Audiencia de la Plata, sobre cuántos indígenas de Guaqui faltaban en Potosí con el propósito de obligar los caciques de Guaqui a cumplir, según la tasa, con el servicio de indios para su majestad, especialmente en minas e ingenios. Como resultado, presentan primero una memoria sobre los indios de Guaqui que faltaban de minas e ingenios en el año 1594. La memoria está firmada por Felipe Godoy, Pedro Laura y Chuqui Sapana. Como parte de la misma averiguación, se presenta también una copia de la visita, que el capitán Diego García de Paredes hizo en el pueblo de Guaqui sobre los indios tributarios que había en allá en 1594. La copia fue escrita, en el mismo año, por Diego del Riones, escribano de la provincia de los Pacajes (Pacasa).

Felipe Godoy actuó como secretario para los virreyes Francisco de Toledo y Martín Enríquez, y luego para el Cabildo Secular de Potosí. En 1606, era conocido en la Audiencia de Charcas como escribano público, y también fue elegido para el cargo de tesorero de la Casa de la Moneda.⁶⁶ Godoy es bien conocido por su visita secreta en Oruro 1607 y su informe correspondiente.⁶⁷

El capitán Diego García de Paredes sirvió desde el año 1570 en las armadas de la carrera de las Indias. Pasó al Perú, y fue a la guerra de los Chiriguanas con el general Joan Lozano Machuca, y después fue capitán y teniente general de la frontera de Tarija. Además, participó en la jornada de Santa Cruz de la Sierra con el gobernador Lorenzo Suárez de Figueroa. Después, con título de maestre de campo, volvió contra los Chiriguanas por orden de la Audiencia de Charcas.⁶⁸ En 1594-1595, actuó como corregidor de la provincia de Pacajes,⁶⁹ y con este cargo fue nombrado visitador de Guaqui. Luego, en 1607, actuó como corregidor de Vilcabamba,⁷⁰ y, posiblemente, era el mismo Diego García de Paredes,

⁶⁶ Pauwels 2006; Inch y Lema 2012.

⁶⁷ Godoy 2006.

⁶⁸ Altolaquíre y Duvalé, y Bonilla y San Martín 1924: 28-29; Méritos y servicios 1591.

⁶⁹ Obligación de pago del capitán Diego García de Paredes 1595: fols. 324v-325r.

⁷⁰ Glave 2022.

quien falleció en Villa Rica de Oropesa, Huancavelica, en octubre de 1621.⁷¹

Diego del Riones fue escribano para la visita de Guaqui en 1594. No tenemos mucha información sobre él, pero sí apareció en algunos documentos también como escribano de la provincia de Caracollo (parte de antigua Sora) en 1596-1598.⁷²

Durante la visita general de Francisco de Toledo del año 1573, Guaqui tenía 1286 tributarios, de los cuales 654 eran «aymaraes» y los 632, «uros».⁷³ Veintiún años después de la visita de Toledo, la visita del año 1594 presenta, como dicho, 1000 personas tributarias, de las cuales 567 eran «serranos» y 443 eran «uros». En esta visita, casi siempre las personas registradas tienen nombres españoles y nombres indígenas como apellidos. Raras veces no tienen nombres españoles, solamente indígenas. Además, en el texto, un apellido de serranos es ilegible y dos veces faltan tanto nombres como apellidos («cassa en Larecaja»; «un hijo del dicho»).

En la visita de 1594, la población era dividida en cuatro grupos según el prestigio sociopolítico: 1.) Hanansaya serranos, 2.) Hanansaya uros, 3.) Hurinsaya serranos, y 4.) Hurinsaya uros. Además, cada saya era organizada en *ayllus*, probablemente según una orden de prestigio como, en general, era costumbre también codificar para *kipus* incas y coloniales.⁷⁴ La visita de Guaqui demuestra que la estructura sociopolítica de Guaqui basó la cuatrimpartición de sus *ayllus* en la forma siguiente:

⁷¹ Autos sobre bienes 1624.

⁷² Avilés 2010.

⁷³ Toledo 1975: 54.

⁷⁴ Pärssinen 1992: 31-50, 359-360.

	Hanasaya	Hurinsaya
Serranos	Ñacoca	Nanchoc
	Pitoca	Charapatata
	Sulcaçapana	Hilaçapana
	Arcata	Hilapaquiri
Uros	Collana	Collana
	Huchaçara	Taypiata
	Aucha	Horuro
	Sulcata	Pecoma

Cuando analizamos los nombres indígenas en la visita de Guaqui, tenemos que recordar que la correspondencia entre la categoría tributaria (uro vs serrano) y la lengua (uro, puquina, aimara o quechua) es vaga. Por ejemplo, según la «Copia de curatos»,⁷⁵ en Capachica, en la antigua provincia de Colla, todos los habitantes hablaban puquina, pero aun así, de su población tributaria de 1303 habitantes en el año 1573, 788 eran clasificados como aymaraes —equivalente como serranos en Guaqui— y el resto, 515 habitantes, eran clasificados como uros.⁷⁶ En el caso de Capachica, la diferencia entre estos dos grupos era que los aymaraes pagaron más tributo en chuño (papa helada) que los uros, y que solamente los uros pagaron parte de su obligación con pescado. Los aymaraes nunca pagaron su tasa con pescado. Otra diferencia estaba en la producción de textiles: cuando los uros recibieron lana de su encomendero para la producción de 280 piezas de ropa de abasca, los aymaraes recibieron la lana de su encomendero para 300 piezas de ropa de abasca, pero, además, estaban obligados a fabricar otras 300 similares piezas de ropa utilizando la lana de sus propios camélidos. Los uros siempre recibieron su lana de su encomendero.⁷⁷ Por ello, podemos concluir que la base de la categorización tributaria uro vs. aymaraes/

⁷⁵ Copia de curatos 1987; véase también Bouysson-Cassagne 1975: 321; 1987: 112, 120; Torero 1987.

⁷⁶ Véase Toledo 1975: 51; Rostworowski 1986: 57.

⁷⁷ Rostworowski 1986.

serrano dependía de la habilidad de pescar o criar camélidos, como han sugerido anteriormente Bouysse-Cassagne y Julien.⁷⁸ Aunque todos los tributarios de Capachica hablaban puquina y practicaban la agricultura, el 60% de ellos tenían su propio ganado para la producción de abasca, y por ello fueron clasificados como aymaraes o serranos, mientras que un 40% de los habitantes no criaron camélidos, sino que eran pescadores y agricultores, y por ello, fueron calificados como uros.

En el caso de Guaqui, casi todos sus habitantes hablaban aimara ya en la década de 1580. Mercado de Peñalosa cuenta, refiriéndose especialmente a Machaca, situada a menos de veinte kilómetros al sur de Guaqui:

Entre estos indios aymaraes viven al presente... indios tributarios Uros, que quiere decir «pescadores», los cuales solían habitar antiguamente en la laguna de Chucuito... y cuando los ingas vinieron conquistando esta provincia de los Pacaxes, hicieron salir á estos indios Uros de junto de agua y les hicieron vivir con los Aymaraes y les enseñaron á arar y cultivar la tierra, y les mandaron que pagasen de tributo pescado y hiciesen petacas de paja... y con la comunicación que han tenido con los indios serranos, han venido á hablar la lengua aymará y casi han dejado su lengua, que era puquina, y al presente tienen pulicia, y viven en casa, y habitan en pueblos, y tienen sus caciques y principales, y pagan tasa, y sirven como los demás indos Aymaraes...⁷⁹

Wachtel ha encontrado algunas indicaciones de que entre los uru-chipaya se llamaba puquina a una lengua que no era la misma que el puquina de Oré, pero quizá se trataba de una variante del uru.⁸⁰ Por ello, hay cierta incertidumbre respecto a estos testimonios. De todos modos, hoy en día sabemos con bastante certeza que algunos pescadores del lago Titicaca y del río Desaguadero hablaban uro, pero, al parecer, el puquina puede haber sido el idioma más común entre los pescadores del lago Titicaca. Por ello, podemos suponer que, en la época de conquista europea, el puquina y el uro eran los dos idiomas más comunes entre los uros de Guaqui, mientras que el aimara y el puquina eran los idiomas

⁷⁸ Bouysse-Cassagne 1987; 2010; Julien 1987.

⁷⁹ Mercado de Peñalosa 1885: 54-55.

⁸⁰ Wachtel 1990.

más comunes entre los serranos de Guaqui. Además, parece obvio que los apellidos indígenas tributarios (de edad ca. 18-50 años) presentados en la visita del año 1594, derivan de sus nombres originales de las décadas de 1540-1570, según sus costumbres culturales y lingüísticas tradicionales. De hecho, muchos de estos apellidos siguen estando en uso en el área lacustre hoy día.

OBSERVACIONES

Como dicho, según la visita de Guaqui del año 1594, entre los 1000 tributarios listados, 567 eran serranos y 443 eran uros. En total, encontramos 365 diferentes apellidos, de los cuales 119 pertenecen solamente a los uros. Además, 127 apellidos (enteros o solamente la primera parte) eran compartidos entre los uros y serranos. En estos casos, tenemos 40 apellidos que solían ser más común, o igualmente común entre los uros, y en 87 casos, los apellidos compartidos eran más comunes entre los serranos. El resto, 119, pertenecieron solamente a los serranos (Tablas 1-3).

Tabla 1. Apellidos que tienen solamente los uros en la visita de Guaqui (1594).

Hacnota	10	Ahamani	1	Lanco	1
Casilla	9	Alepacuni	1	Laquisi	1
Larota	7	Ansa	1	Limaynecho	1
Cacauara	6	Antara	1	Llama	1
Chipoco	6	Auqui	1	Llamaca	1
Hibaña	6	Bacana	1	Llapa	1
Canauire/Canauiri	4	Cama	1	Masa	1
Cusacana	4	Capacuni	1	Nenqui	1
Hacno	4	Cauana	1	Pachacno	1
Hamapia	4	Colla Topa	1	Pachucra	1
Samata	4	Cuharaña	1	Paillaulla	1
Sumi	4	Cumirana	1	Palaguilla	1
Yto/Ytu	4	Cunauisa	1	Parita	1
Guarina	3	Cuchi	1	Pecoma	1
Laquiri	3	Cussi	1	Piana	1
Lunta	3	Cuyru	1	Puchu	1
Pacari	3	Chacapura	1	Puori	1
Paco	3	Chacomo	1	Qucolla	1
Panpacata	3	Chana	1	Quichapa	1
Satauanca/Sataguanca	3	Chica	1	Quilca	1
Taquicha, Taquichi	3	Chipariti	1	Quilca Guanca	1
Tumiri	3	Chipoca	1	Quintaqui	1
Aroanta	2	Chiquina	1	Sanoca (¿Sanca?)	1
Cusa	2	Guaracana	1	Sayra	1
Cuti	2	Guayba	1	Sina	1
Cutipa	2	Guaynoca	1	Taqui	1
Chibo/Chipo	2	Haari (¿Chaari?)	1	Tiriche	1
Higuaña	2	Haccalla	1	Titicallo	1
Lucana	2	Hachasola	1	Tomata	1
Luque/Luqui	2	Hachata	1	Topoan/ca	1
Pochuri/Puchuri	2	Hachauta	1	Umo	1
Pongo/Ponco	2	Hacpi	1	Unocara	1
Setina/Sitina	2	Haquiba	1	Yanarico	1
Taca	2	Hayta	1	Yapoma	1
Uro Aquisi/Uru Aquisi	2	Hilacutiri	1	Ymata	1
Yapotoma/Yaputuma	2	Horuro	1	Ynto	1
Acanoca	1	Huata	1	Yrapanpa	1
Acholata	1	Hucha Bilca	1	Yucrana	1
Acota	1	Huchaçara	1	Yunga	1
Acuri	1	Huchani	1		

Tabla 3. Apellidos que tienen solamente los serranos en la visita de Guaqui (1594).

Pacsi/ Pacssi	14	Aunssa	1	Laura Anocara	1
Quispi	11	Bilauani	1	Laura Bilca	1
Callapani	10	CacquiQui	1	Laura Capa	1
Casa/Cassa	8	Cahamani	1	Lescaño	1
Nancho/Nancho	7	Callacuntu	1	Llanque	1
Catari	6	Callata	1	Lluta	1
Ychota	4	Calloara	1	Maluri	1
Aylli/Haylli	3	Cañacho	1	Mullo	1
Mamantico	3	Cani	1	Nachu	1
Acapa	2	Capaca	1	Ninacallapani	1
Achu	2	Casi	1	Pacsi Canasa	1
Bilso/Bilsu	2	Cayta	1	Pacusa	1
Bisa/Uissa	3	Colque	1	Pallaguanca	1
Cucho	2	Colque Chambi	1	Palli	1
Chaba	2	Cossi	1	Pocoanca	1
Charca	2	Cota	1	Poctosi	1
Chulli	2	Cullo	1	Puna	1
Churi	2	Chanca	1	Quilliri	1
Hacho/Hachu	2	Chapoco	1	Quispi Cauana	1
Pacsi Cuti	2	Chaqui	1	Quispi Guanca	1
Quinaya	2	Chata	1	Sala	1
Seco/Sico	2	Chiquipa	1	Sarsuri	1
Suni	2	Chiri	1	Sayna	1
Uno	2	Chocata	1	Sulluta	1
Acacunturi	1	Chuchulli	1	Sumini	1
Acapana	1	Guachacha	1	Sunaua	1
Acarapi	1	Guaman Calli	1	Sutumayo	1
Acauanca	1	Guaman Tico	1	Taucata	1
Achocalla	1	Guaman Uilca	1	Ticacala	1
Aha	1	Guanaco	1	Uiacha	1
Aha Chanbi	1	Hachaca	1	Uila	1
Ahata (¿Achata?)	1	Hachu Bilca	1	Uisa Tico	1
Aha Tico	1	Hairi Guanca	1	Uissa	1
Anco	1	Hanquiri	1	Urco Callisaya	1
Anlauri	1	Harilli	1	Uri	1
Anpassa	1	Harpa	1	Yllaguanca	1
Apasa	1	Hilaquita	1	Yquistico	1
Aquigua	1	Inquiro	1	Yroca	1
Arcata	1	Larami	1	Yrsiconca	1
Auire	1	Laura	1		

Nuestra primera observación es que entre los serranos y entre los uros hay varios apellidos que conocemos como topónimos en los Andes. Entre los apellidos uros que aparecen también como topónimos, podemos mencionar Antara, Auqui, Cacuara <Cacahuara>, Callapa, Canauire <Canaviri>, Cauana <Cahuana> y <Cabana>, Coa, Copa, Chanbi <Chambi>, Chipana, Choquehuanca, Guanca <Huanca>, Guarina <Huarina>, Horuro <Oruro>, Huata, Lucana, Macha, Machaca, Nenqui <Ñinqui>, Pirca, Pongo, Sacaca, Sapana, Sayra, Sina, Sipi, Taca, Taraco, Ticona, Tomata, Yanarico, Yauri y Yunga, entre otros. Además, algunos apellidos o parte de ellos como Capacuni y Chica pueden aparecer en combinaciones en toponimia como Capachica (cuenca del lago Titicaca), o solamente se ha utilizado una parte del apellido como Titalco en las toponimias Titicaca, Titicana, Titimani y Titiri (cuenca del lago Titicaca), o en el caso de Colla Topa y su respectiva toponimia parcial aparece como Colla, Collabaya, Collagua, Collana; o en el caso de las combinaciones de apellidos Coa y Laquiri en la toponimia de Coalaque (Moquegua).

Anteriormente, varios de esos apellidos y topónimos se han considerado como de origen aimara o quechua. No obstante, sus fuertes asociaciones con la población tributaria uro nos obliga a repensar la posibilidad de que varios de ellos puedan tener origen puquina, pero a través del tiempo los mismos nombres fueran adaptados a los vocabularios de aimara o quechua. En algunos casos, también la otra dirección es posible, que los uros habrían adaptado algunos nombres y toponimias de las culturas dominantes ya antes de la invasión española. De todos modos, muchas de las mencionadas toponimias son comunes en la cuenca del lago Titicaca, en Moquegua y en el valle de Cohoni y sus alrededores (La Paz), contrastando, como ya ha notado Cerrón-Palomino,⁸¹ la afirmación de Stanish de que no tenemos evidencia toponímica sobre la presencia puquina en las áreas nucleares de Tiwanaku.⁸² De hecho, en las áreas nucleares de Tiwanaku existen muchos topónimos con posible origen puquina, indicando así una convivencia en tiempos remotos.

⁸¹ Cerrón-Palomino 2016a.

⁸² Stanish 2003: 59.

Cerrón-Palomino ha sugerido que varios nombres de la mitología inca, los mismos nombres de incas reinantes y sus títulos sociopolíticos, tienen sus orígenes en la lengua puquina.⁸³ Él menciona específicamente nombres y atributos como Contiti, Viracocha, Inti, Manco, Ayar, Capac, Çapa, Tupa, Lloque, Yahuar Huacac (o Yahuar Guaqui), Yupanqui y nombres de instituciones como Panaca y Hatun runa. Algunas de estas palabras, no todas, aparecen en la visita de Guaqui como parte de los nombres. Ya hemos mencionado las palabras Titicalo y Capacuni entre los apellidos, reforzando la posibilidad de que Contiti y Capac puedan ser palabras puquinas. También las palabras Çapa y Tupa aparecen en los apellidos uros en las formas de Sapana <Çapana>, Colla Topa <Colla Tupa> y posiblemente también la palabra Lloque en las formas de <Luque> y <Luqui>. Igualmente, la palabra Panaca aparece parcialmente en el apellido mencionado Sapana como también en el apellido <Chi-pana>. También los morfemas de Pachacuti están presentes en los nombres uros de Pachacno y Cuti. Además, Cerrón-Palomino buscó un sufijo <nqui> para completar la palabra <Yupa-nqui> preguntando: «¿Habría alguna palabra puquina que mostraba una fisonomía parecida?»,⁸⁴ Podemos contestar que, en el caso de Guaqui, no encontramos morfema «yupa», pero sí tenemos el sufijo «nqui» en el apellido uro Nenqui <Ne-nqui>. Por último, y sorprendentemente, encontramos el término del parentesco inca «auqui» <awki>, el príncipe de sangre real,⁸⁵ entre los apellidos uros. Igualmente, el topónimo de (segunda) creación incaica en Pacaritambo aparece en la lista de nombres puquinas en la forma <Pacari>, lo que significa en puquina, según Grasserie, nacer.⁸⁶

Recientemente, Cerrón-Palomino ha estudiado también ciertos elementos diagnósticos en nombres y toponimias de lengua puquina.⁸⁷ Como se ha dicho, varios autores habían considerado toponimias como Coa, Iqui, Titi y algunos sufijos como -baha, -baya, -huaya, -paya, -waya

⁸³ Cerrón-Palomino 2011; 2016b.

⁸⁴ Cerrón-Palomino 2011.

⁸⁵ Pärssinen 1992: 193-200.

⁸⁶ Grasserie 1894.

⁸⁷ Cerrón-Palomino 2016a.

y -laque como elementos diagnósticos o radicales de puquina. Ya hemos mencionado Coa, Titi y Laque (Laquiri) en apellidos uros de Guaqui, pero igualmente la palabra Iqui, padre en puquina, aparece en la forma Yquisi o Yquissi en apellidos uros y serranos de Guaqui. El radical <-waya> falta dentro de apellidos de Guaqui, pero como topónimo podemos mencionar la Isla de Quewaya, situada unos treinta kilómetros al noroeste de Guaqui. Además, allá hay unas *chullpas*, torres funerarias del siglo XIV, que conservan su orientación hacia el oeste, sur y sureste, según la tradición tiwanakuta observada en un cementerio utilizado hasta el siglo XIII y situado al frente de Quewaya en Tiraska.⁸⁸ En Pacasa, las *chullpas* de la tradición aimara están siempre orientadas hacia el este.⁸⁹

El radical <chata>, cerro o montaña, mencionado por Cerrón-Palomino y Laime Ajacopa aparece en Guaqui, como apellidos Chata (serrano) y Hachata (uro).⁹⁰ Además, según la regla fonológica de puquina encontrada por Cerrón-Palomino, la africada /č/ se lateraliza en [λ] como en el caso de <cachi>, cerco, recinto o fuerte, y se debilita en <calli>.⁹¹ Casualmente, en Guaqui, entre los apellidos compartidos por los serranos y uros, Calli y Callisaya son los más comunes entre sus habitantes, con más de cien casos en total.

Es interesante que entre los apellidos de Guaqui se repiten, entre los uros y serranos, varias palabras y morfemas entrantes como Aca-, Aha-, Ala-, Ano-, Aquí-, Aro-, Bilca/Uilca- <Vilca->, Calla-, Calli-, Cama-, Chara-, Chi-, Chino-, Chui-, Chuqui-, Chura-, Churi-, Coa-, Copa-, Cuti-, Guaman-, Guanca-, Guay-, Hacha-, Hucha-, Llusco-, Machaca-, Pati-, Poma-, Tico-, Uisa/Uissa- <Visa->, Yquisi/Yquissi- y Yucra. Además, algunas de estas palabras y morfemas pueden aparecer también en el final del apellido como, por ejemplo, -Bilca, -Calla, -Calli, -Cuti, -Chuqui, -Guaman, -Guanca, -Hacha, -Poma y -Tico. Además, algunas palabras, morfemas y sufijos aparecen solamente en los finales

⁸⁸ Kesseli y Pärssinen 2005: 388-391, 401-402; Korpisaari 2006: 149, nota 30.

⁸⁹ Kesseli y Pärssinen 2005.

⁹⁰ Cerrón-Palomino 2016a; Laime Ajacopa 2022.

⁹¹ Cerrón-Palomino 2020a: 137.

de apellidos como -biri/uiri <-viri>, -cana, -cara, -cona, -mani, -noca, -pana, -quipa, -raña/rana, -ri, -si y -saya.

Aunque sospechamos que la gran mayoría de apellidos utilizados por los uros de Guaqui tienen su origen en la lengua puquina, para clarificar esta hipótesis necesitamos todavía muchos estudios comparativos en el futuro. Por lo menos, según los estudios anteriores,⁹² muchos de ellos fuertemente basados en el breve diccionario de Oré, encontramos posibles significaciones puquinas en los apellidos de siguientes uros:

Acalla	<-calla>, empezar
Acanoca	<haca->, vivir
Achocalla	<-calla>, empezar
Ano Calli	<cachi> ~ <calli> cerco, recinto, fuerte
Ano Callisaya	véase Callisaya
Anocara	<-cara>, alimentar, sustentar
Anocura	<-cora>, mundo, tiempo
Aquisi	<aqui->, engendrar
Aro Callisaya	véase Callisaya
Aro Cutipa	<kutipa>, amarillo
Arobata	<-wata>, año
Cacauara	<caca->, repudiar, seco; <qaqa> peñón; </uara>, río
Callapa	<calla-> ⁹³ , empezar
Calli	<cachi> ~ <calli>, cerco, recinto, fuerte
Callisaya	<cachi-> ~ <calli>, cerco, recinto, fuerte; <-saya>, sector y túnica en quechua y aimara
Cama	<cama>, oficio; <gama>, pecado
Camaque	véase Cama

⁹² Grasserie 1894; Torero 1987; Montaña Aragón 1992; Cerrón-Palomino 2013; 2015; 2016b; 2020a; 2020b; Laime Ajacopa 2022.

⁹³ Según la regla fonológica de puquina encontrada por Cerrón-Palomino (2020a: 137), la africada /č/ se lateraliza en [ʎ]. Por ello, <catcha> se puede debilitar en <calla>. En quechua y aimara, <catcha> significa mensajero (González Holquin 1952; Bertonio 1984) y según Santo Tomás (1951), <cachay> de quechua significa mensaje, pero también, según la interpretación de Bouysson-Cassagne (1992), rayo (Illapa) en quechua, aimara y puquina. Según Montaña Aragón (1992), la palabra <cachia> significa aurora en puquina.

Capacuni	<capa->, tres; <capac>, señor, rey
Casilla	<caci->, vano
Coa	<coa>, ídolo, divinidad, culebra
Coa Calli	<coa>, ídolo, divinidad, culebra; <cachi> - <calli>, cerco, recinto, fuerte
Colla Topa	<colla>, esperar, aguardar; <golla>, gente de habla puquina; <tupa>, señor
Copa	<copa> - <coa> - <cohua>, ídolo, divinidad, culebra/bagre (suche) ⁹⁴
Copa Callisaya	véase Copa; véase también Callisaya
Copaluco	véase Copa
Cunduri	<kunturi>, cóndor
Cunturi	<kunturi>, cóndor
Cussi	<kusi>, feliz, venturoso
Cutipa	<kutipa>, amarillo
Chica	<chega>, verdadero; <cheka>, nueve
Chino	<chino>, <i>kipu</i> en aimara y posiblemente en puquina
Chinocata	<chino->, <i>kipu</i> en aimara y posiblemente en puquina; <-cata>, oír, escuchar
Chino Callisaya	véase Chino; véase Callisaya
Chino Cutiri	véase Chino; <titi-> - <tiri>, sol, gato andino
Chino Umo	véase Chino
Chipana	<-pañā>, <pana>, caer, descender, casa
Chipoca	<-poca>, lleno
Chiquina	<-quina>, ocho
Choque	<chuge>, oro, dorado
Chui	<chu>, su, suyo, él, ella
Chuqui Guanca	<chuge>, oro, dorado; <guanca>, véase Guanca
Guanca	<guanca>, peñón, roca, piedra en aimara, quechua y posiblemente en puquina; etnia en los Andes Centrales
Guaracana	<guara-> <huara>, río; <-cana> <kana>, red de pesca en uro
Haari	<hari>, falsamente
Haccalla	<haca->, vivir; <-calla>, empezar
Hilacutiri	<hila->, mayor
Huata	<huata>, año

⁹⁴ Pärssinen 2018: 672.

Hucha Bilca	<hucha>, pegado; <vilca>, véase Uilca
Huchaçara	<hucha->, pegado; <-zara> maíz en quechua, <çara> cabello en uro
Huchani	<hucha->, pegado
Laquiri	<raqhi> ~ <laqui->, barranco, abismo; <llaqui->, entristecerse, dolerse
Laquisi	véase Laquiri
Lunta	<¿hunta?>, mucho, severo
Luque	<llug'e>, izquierdo; <lluqui>, huir, abandonar, escapar
Luqui	<lluqui>, huir, abandonar, escapar; <llug'e>, izquierdo
Macha	<macha>, embriagar
Machaca Callisaya	<machaca>, nuevo en aimara; véase Callisaya
Marca	<marka>, nucleo urbano
Pacari	<pacari>, nacer
Pachacno	<pachamama>, madre tierra: <pacha>, ¿tierra?
Palaguilla	<-quilla>, pensar, recordar, suspirar; <quira> ~ <quilla>, coca
Panpacata	<pampaca>, libertinamente
Pecoma	<pego->, antes, en tiempos pasados
Piana	<pi->, tú
Pochuri	<puchuca>, acabar, cumplir
Poma	<puma>, puma en quechua, aimara y posiblemente en puquina
Puchu	<puchuca>, acabar, cumplir
Qucolla	<-colla>, esperar, aguardar; <golla>, gente de habla puquina;
Quichapa	<quichca->, vivir; <chapa>, órgano sexual
Quilca	<quilca>, “escritura”, sistema de anotación en quechua, aimara y posiblemente en puquina
Quilca Guanca	<quilca>, “escritura”, sistema de anotación en quechua, aimara y posiblemente en puquina; <guanca>, véase Guanca
Sacaca	<saca->, alcahuetear
Samata	<sama->, parir; <mata>, limpiar
Sapana	<sapa->, único, sólo; <pana>, caer, descender, casa
Sataguanca	<-guanca>, véase Guanca
Satauanga	véase Sataguanca
Sipi	<sipi>, golpear
Taca	<taga>, enterrar
Tancara	<-cara>, alimentar, sustentar

Tico	<ti->, sí
Ticona	<ti->, sí
Tiriche	<titi-> ~ <tiri>, sol, gato andino
Tirina	<titi-> ~ <tiri>, sol, gato andino
Titicallo	<titi->, sol, gato andino
Tomata	<-mata>, limpiar
Uilca	<vilca>, posiblemente palabra puquina; sol en aimara; sol, linaje o nieto en quechua; también planta alucinogénico <i>Anadenanthera colubrina</i> presente en la iconografía de Tiwanaku ⁹⁵ y Wari ⁹⁶
Yanarico	<yana->, criado, siervo
Yapoma	<yapo->, tierra de cultivo; <-poma>, puma
Yapotoma	<yapo->, tierra de cultivo
Yaputuma	véase Yapotoma
Ymata	<-mata>, limpiar
Ynto	<ento>, mal, malo
Yquisi	<yqui->, padre, señor
Yquissi	véase Yquisi
Yto	<Iru-hito>, toponimia en Pacasa; <iru-phiti>, hierba; <ito>, ¿orilla?
Ytu	véase Yto
Yucra Casilla	<yucra>, camarón en quechua y kallawaya ⁹⁷ y posiblemente en puquina; véase Casilla

Finalmente, antes de terminar este artículo, podemos echar un vistazo a posibles apellidos derivados de la lengua uro, que deberían estar dentro de la categoría tributaria homónima. Tomando en cuenta que Guaqui se sitúa solamente a unos veinte kilómetros de Machaca, donde la lengua puquina desapareció ya en el siglo XVI, pero la lengua uro ha sobrevivido hasta hoy, es lógico que la variante uro de la familia uro-chipaya hablada en Iruhito y en sus cercanías, como en Nazacara, suele ser más cercana a la lengua hablada en Guaqui. En la visita de Guaqui, encontramos varios

⁹⁵ Pärssinen 2018: 675.

⁹⁶ Knobloch 2000.

⁹⁷ Gonzáles Holquin 1952; Girault 1984.

apellidos con posibles conexiones enteras o parciales con el idioma uro. Utilizando estudios de Polo (1901), Métraux (1936), Montaña Aragón (1992), Torero (1992) y Cerrón-Palomino (2006), podemos presentar los ejemplos siguientes:

Acanoca	<haka->, mañana
Anocara	<-kara>, brazo, mano
Bacana	<-kana>, red rectangular de pesca; <k'ana>, lana especial, también sufijo subordinador;
Canauire	<-kana>, red rectangular de pesca; <k'ana>, lana especial, también sufijo subordinador; <-vire>, <viri>, detrás, posterior, nalgas
Canauiri	véase Canauire
Cunduri	<kuntur>, cóndor
Cunturi	<kuntur>, cóndor
Cusacana	<-kana>, red rectangular de pesca; <k'ana>, lana especial, también sufijo subordinador
Chura	<zura>, ciego
Churata	<zura->, ciego
Guaracana	<-kana>, red rectangular de pesca; <k'ana>, lana especial, también sufijo subordinador
Horuro	<uro-uro>, uro-uro
Huata	<huata>, <wata>, pueblo, año
Hucha Bilca	<ocha>, barco; <bilca>, <vilca>, sol en aimara; sol, linaje o nieto en quechua; también planta alucinogénica <i>Anadenanthera colubrina</i>
Huchaçara	<ocha->, barco; <-çara> cabello
Huchani	<ocha->, barco
Lasata	<-sata>, correr; <çata>, sandalias
Lucana	<luk'ana>, dedo
Luque	<loque>, sangre
Luqui	<loque>, sangre
Paco	<paku>, perro; <pak'oo>, pájaro bobo
Panpacata	<pampa->, planicie; <-khata>, bóveda
Pecoma	<peku->, amar; <-coma>, todo
Pirca	<pirka>, muro, pared; <pirca> y <perqa> tienen los mismos significados también en quechua y aimara

Sataguanca	<sata->, correr; <čata>, sandalias; <guanca>, peñón, roca, piedra en aimara, quechua y posiblemente en puquina; etnia en los Andes Centrales
Satauanga	véase Sataguanca
Sipi	<čipi>, lleno
Sumi	<¿suñi?>, gente, hombre
Tancara	<-kara>, brazo, mano
Taraco	<tara->, maíz
Unocara	<-kara>, brazo, mano
Uro Aquisi	<uro>, uro
Uru Aquisi	<uro>, uro

Como se pueden ver, algunos de estos apellidos son los mismos que ya hemos presentado en la conexión de la lengua puquina. Al parecer, es posible encontrar apellidos, que son préstamos de otros idiomas, pero que mantienen la misma significación. No obstante, igualmente se pueden encontrar apellidos parecidos, pero con significaciones diferentes, dependiendo de las lenguas que utilizamos para sus interpretaciones etimológicas.

En este ensayo, hemos centrado nuestra atención especialmente en los apellidos utilizados por los tributarios uros de Guaqui, desde el punto de vista de nuestro conocimiento, como historiadores, de los idiomas puquina y uro. Queda claro que todavía hay mucho trabajo para aislar lingüísticamente más posibles apellidos de las lenguas de puquina y uro entre los apellidos aimara y quechua. Como buen ejemplo podemos mencionar que Cerrón-Palomino estudiaba ca. 2000 elementos radicales básicos de la lengua uro de Chipaya, y con esta base ha aproximado que en su léxico ca. 30,5%, en total, son préstamos.⁹⁸ Aproximadamente, el 13% son aimarismos, el 7% son elementos compartidos por aimara y quechua, el 2,5% son quechuisms, y un 8% son préstamos del español.⁹⁹ Todavía no disponemos del nivel suficiente para presentar este tipo de aproximación en los casos de apellidos de tributarios uros de Guaqui en el

⁹⁸ Cerrón-Palomino 2006: 280.

⁹⁹ *Ib.*

año 1594. Tampoco hemos analizado, por falta de espacio, los apellidos de tributarios serranos, mayoritariamente compuestos de nombres de origen lingüístico aimara, puquina, quechua, y quizás de algo uro. Por ello, esperamos que, a través de la publicación de la visita de Guaqui, podamos avanzar en el futuro también en este campo de investigación.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Los estudios arqueológicos boliviano-finlandeses en Pacasa, Bolivia, han confirmado que no hay evidencia de desintegración del sistema estatal de Tiwanaku (500-1000 d.C.) por la invasión aimara, ni del sur, ni del norte. Pensamos que Tiwanaku era una entidad multiétnica que incluía pueblos de habla puquina, aimara, uro y posiblemente algunos otros idiomas.¹⁰⁰ Cerca del año 1000 d.C., el estado de Tiwanaku colapsó,¹⁰¹ causando fuertes movimientos migratorios desde el centro hacia la periferia. Por ejemplo, en la alfarería de Caquiaviri, futura capital del señorío de Pacasa, la fuerte influencia de Tiwanaku empezaba a desaparecer al principio del siglo XII, mientras que en las orillas del lago Titicaca, las vasijas tiwanakutas fueron utilizadas como ofrendas durante los enterramientos de muertos para sus tumbas subterráneas en Tiraska hasta medianos del siglo XIII. En Moquegua, el estilo puede haber sobrevivido en algunos sitios hasta el siglo XV.¹⁰² Según los datos del equipo boliviano-finlandés, en el siglo XIII aparecen en Pacasa nuevos movimientos migratorios desde el sur —ahora causando un nuevo fenómeno de fortificación y una nueva tradición de construir *chullpas*, torres funerarias para la élite—. No obstante, cuando en el altiplano boliviano, las torres funerarias están siempre orientadas hacia el este según la tradición aimara, en las orillas del Titicaca esta nueva tradición está enmarcada con la orientación oeste, sur y sureste, al igual que la tradición anterior en la misma zona en la época final de Tiwanaku. Por ello, hemos sospechado

¹⁰⁰ Pärssinen 2005; Korpisaari y Pärssinen 2011.

¹⁰¹ Korpisaari y Pärssinen 2011: 169-170; Pärssinen y Korpisaari 2023; Marsh *et al.* 2023.

¹⁰² Sharratt 2019.

ya anteriormente que se trata de una distinción entre las tradiciones de puquina y aimara expresada a partir de los siglos XIII y XIV —después de los movimientos migratorios procedentes del sur—. ¹⁰³ Además, en este ensayo hemos presentado una posibilidad hipotética de que el movimiento pudo haberse iniciado en el norte, entre Ayacucho y Cuzco, un área fuertemente habitada por aimaras, pero pasando primero al sur por el lado occidental del Titicaca, ¹⁰⁴ y luego el movimiento migratorio puede haber vuelto al norte hacia las orillas del Titicaca.

Guaqui se sitúa en la orilla del lago Titicaca, con enormes restos de antiguos *sukakollus*, camellones, considerados estructuras importantes para el cultivo de la papa, la base de la economía de Tiwanaku. Todavía en el siglo XVI, el cultivo de papa era una importante actividad económica en Guaqui, junto con la pesca y la producción de textiles de lana de camélidos. Para la tasa del tributo colonial, Guaqui fue dividida entre dos categorías básicas, uros y serranos. Los uros pagaban sus tributos, básicamente, en pescado, papa y producción de tejidos con la lana entregada por sus encomenderos, mientras que los serranos pagaron su tributo en papa y en textiles de la lana de sus propios camélidos.

Estudiando los apellidos de Guaqui del año 1594, nos parece que la mayoría de apellidos de la categoría tributaria uro corresponden a la lengua puquina. Además, muchos de estos apellidos eran compartidos por los serranos, confirmando así que ellos también tenían varios apellidos de origen puquina. Igualmente, los apellidos de origen lengua de uro son detectables. Finalmente, también los apellidos de aimara y quechua están bien presentes en ambas categorías, pero se necesitan más estudios sobre la influencia aimara y quechua en los apellidos uros en Guaqui. Como Cerrón-Palomino ha demostrado, las influencias no suelen ser unidireccionales, pues parece evidente también en este estudio que la lengua puquina ha afectado mucho más a la lengua inca, quechua del Cusco, de lo que se había pensado anteriormente —hasta la sospecha de que la llamada lengua secreta de los incas puede haber

¹⁰³ Kesseli y Pärssinen 2005.

¹⁰⁴ ¿Fase Estuquiña en Moquegua? Véase Goldstein 2005; Sharratt 2019.

sido el puquina—. Además, este estudio apoya en gran medida las interpretaciones recientes de Cerrón-Palomino respecto a sus listados de radicales de lengua puquina.

NOTA EXPLICATIVA

Encontramos el manuscrito de la visita de Guaqui cuando trabajamos juntos en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia en Sucre en 1989, con el propósito de buscar información histórica sobre Caquiaviri y la provincia Pacasa, proyecto financiado por la Academia de Finlandia, el Instituto Boliviano de Cultura y el Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia. La visita de Guaqui se ubica en la sección Minas 122: 1078.

Nos ayudó mucho la buena catalogación realizada por el director, don Gunnar Mendoza, y su amabilidad a la hora de dejarnos de leer los documentos incluso durante algunos sábados. Al principio, hicimos una rápida y parcial transcripción del documento, pero luego acordamos, en 2004, que Heli realizara, como historiadora, un estudio paleográfico del documento y lo transcribiera cuidadosamente. Todo eso ella lo hizo. Además, realizó un análisis preliminar de apellidos puquinas, uruquillas, aimaras y quechuas a través diccionarios y vocabularios existentes. Nuestra idea era finalizar el artículo juntos y verificar la transcripción una vez más tomando en cuenta algunos problemas de interpretación entre los apellidos en el manuscrito. No obstante, debido a otros compromisos más urgentes, el manuscrito quedó sin finalizar y publicar. Solamente después del lamentable fallecimiento de Heli en 2022, lo encontré entre sus papeles personales. Por ello, decidí finalizar el texto realizando algunas pequeñas correcciones y añadiendo resultados de los últimos avances en los estudios sobre puquina. Espero que esto anime a investigadores a buscar más este tipo de documentos en archivos americanos y europeos, para realizar novedosos estudios comparativos sobre nombres originarios andinos.

ANEXO

La visita de Guaqui, 1594

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, Minas 122:1078

X al ^o p ^o y ^o s ^o	X p ^o p ^o p ^o
X d ^o g ^o m ^o b ^o	X p ^o p ^o m ^o p ^o
X d ^o p ^o a ^o t ^o	X d ^o c ^o p ^o
X d ^o l ^o c ^o c ^o u ^o s ^o	X d ^o l ^o l ^o o ^o m ^o
X d ^o a ^o l ^o a ^o u ^o	X d ^o a ^o u ^o q ^o
X d ^o c ^o a ^o l ^o l ^o s ^o m ^o y ^o	X d ^o l ^o c ^o c ^o u ^o s ^o t ^o u ^o
X d ^o l ^o l ^o u ^o a ^o	X d ^o i ^o g ^o i ^o n ^o t ^o a ^o
X d ^o c ^o u ^o t ^o u ^o r ^o	X d ^o p ^o u ^o y ^o i ^o n ^o c ^o a ^o l ^o l ^o s ^o o ^o y ^o
X d ^o c ^o u ^o s ^o	X d ^o p ^o u ^o y ^o n ^o i ^o
X d ^o l ^o l ^o u ^o a ^o	X d ^o s ^o o ^o m ^o t ^o a ^o n ^o t ^o a ^o
X d ^o u ^o r ^o t ^o	X d ^o s ^o i ^o p ^o
X al ^o a ^o r ^o	X d ^o s ^o o ^o m ^o p ^o a ^o i ^o l ^o l ^o e ^o u ^o l ^o e ^o
X p ^o r ^o o ^o - t ^o a ^o c ^o	X d ^o p ^o y ^o a ^o s ^o u ^o t ^o e ^o r ^o n ^o o
X d ^o p ^o i ^o d ^o i ^o	
X d ^o e ^o r ^o d ^o l ^o l ^o u ^o a ^o	
X d ^o p ^o i ^o u ^o a ^o t ^o	
X p ^o r ^o o ^o s ^o a ^o t ^o a ^o g ^o u ^o e ^o r ^o n ^o t ^o	X d ^o s ^o o ^o m ^o y ^o i ^o d ^o u ^o t ^o
X d ^o u ^o s ^o a ^o l ^o l ^o e ^o	X d ^o p ^o a ^o c ^o o ^o n ^o t ^o a ^o
X d ^o p ^o a ^o c ^o o ^o t ^o	X d ^o c ^o a ^o c ^o a ^o u ^o a ^o r ^o
X d ^o u ^o t ^o a ^o t ^o i ^o m ^o y ^o u ^o o ^o r ^o	X d ^o m ^o a ^o t ^o a ^o c ^o a ^o l ^o l ^o s ^o o ^o y ^o
X d ^o a ^o n ^o o	X d ^o d ^o u ^o a ^o n ^o t ^o a ^o l ^o l ^o s ^o o ^o y ^o
X a ^o i ^o t ^o a ^o g ^o u ^o i ^o g ^o i ^o	X p ^o r ^o o ^o q ^o u ^o a ^o n ^o t ^o
X d ^o s ^o o ^o m ^o c ^o u ^o	X d ^o p ^o i ^o m ^o a ^o g ^o a ^o t ^o
X d ^o p ^o a ^o g ^o a ^o d ^o c ^o h ^o	X d ^o p ^o i ^o m ^o a ^o d ^o a ^o t ^o
X d ^o p ^o l ^o a ^o t ^o a ^o n ^o t ^o a ^o	X d ^o p ^o s ^o a ^o t ^o a ^o g ^o u ^o e ^o r ^o n ^o t ^o
X d ^o t ^o o ^o y ^o a ^o g ^o a ^o t ^o	X d ^o i ^o g ^o a ^o m ^o a ^o p ^o i ^o
X d ^o t ^o a ^o c ^o	X a ^o g ^o u ^o e ^o t ^o i ^o s ^o u ^o m ^o i ^o
X d ^o p ^o i ^o c ^o a ^o c ^o a ^o u ^o a ^o r ^o	X al ^o t ^o u ^o e ^o c ^o
X d ^o p ^o s ^o o ^o m ^o t ^o	X d ^o g ^o m ^o a ^o u ^o y ^o u ^o z ^o i ^o
X d ^o c ^o a ^o l ^o l ^o s ^o o ^o y ^o	X d ^o p ^o u ^o n ^o t ^o a ^o
X d ^o p ^o a ^o g ^o u ^o e ^o r ^o n ^o t ^o	X d ^o p ^o l ^o a ^o s ^o a ^o t ^o
X d ^o i ^o m ^o y ^o t ^o a ^o c ^o o	X d ^o s ^o o ^o m ^o p ^o a ^o q ^o u ^o i ^o b ^o a
X d ^o s ^o o ^o m ^o s ^o u ^o m ^o i ^o	X a ^o g ^o u ^o e ^o t ^o i ^o x ^o q ^o u ^o i ^o l ^o c ^o a ^o g ^o u ^o e ^o r ^o n ^o t ^o
X d ^o i ^o c ^o a ^o l ^o l ^o	X d ^o s ^o o ^o m ^o y ^o i ^o d ^o u ^o t ^o
X d ^o u ^o s ^o a ^o l ^o l ^o e ^o	X d ^o p ^o u ^o r ^o u ^o z ^o u ^o
X d ^o c ^o a ^o l ^o l ^o s ^o o ^o y ^o	X d ^o p ^o u ^o i ^o g ^o u ^o i ^o n ^o o

Normas de transcripción

Los textos se acentúan de acuerdo con el uso actual, excepto en los nombres de origen no español.

En la distribución de letras mayúsculas y minúsculas se sigue el sistema moderno.

Las abreviaturas se desarrollan en cursiva, e.g., P^o > *Pedro*, Fran^{co} > *Francisco*. A veces, el escribano ha escrito la letra *a* como @. Como la forma @ aparece sistemáticamente con ciertos nombres y apellidos, lo entendemos como una abreviación de dos letras *a* y *n*, e.g., @dres > *Andrés*; n@chu > *Nanchu*.

Los apellidos o nombres indígenas compuestos se escriben separados cuando tienen una forma ya establecida en la literatura colonial, e.g., Colla Topa, o ambas partes se aparecen también separadamente en la visita como apellido/nombre por sí, e.g., Aro Callisaya, Chino Callisaya, Coa Calli, Chuqui Guanca. De lo contrario, se escriben juntos, e.g., Arobiri, Hilacutiri, Sataguanca.

[Memoria de los yndios de Guaqui que faltan de Minas e Yngenios en 1594]

fol. 166r

Memoria de los *yndios* que faltan del pueblo e repartimiento de Guaqui de los Pacajas de Umasuyu de ambas parcialidades como de uros. A causa de los *yndios* que están en los valles de Laricaja y de Coapaca y Capiñota y de Achucalla junto a Chuquiavo y estos estando nombrado para esta *visita* para las minas e yngenios que no respetan a los caçiques de su caçique de pueblo de Laricaja don *Martín* Mamani y del dicho otro cacique de uro don *Francisco* Pacha Yucra y de el *pueblo* e valle de Covapaca de que *es* su caçique *Andrés* Yucra y don *Martín* Maluri y del aylo uro de que *es* su caçique *Alonso* Llasata y otros sus parcialidades que *es* principal; Uycoma y del *pueblo* de Collana de que *es* su cacique don *Lorenzo* Lunta y don *Juan* Llusco y del pueblo de Achucalla de que *es* su principal don *Diego* Ticacala y del pueblo y valle de Capiñota de que *es* su cacique don *Pedro* Sulluta y todo destes *dichos* principales no quieren nombrar para esta villa çiendo

visitado y padronado del *pueblo* de Guaqui y no quieren servir en esta *visita* que están puestos los *yndios* de cada valle con sus principales e caçiques que en esta memoria se van nombrados de cada ayllu y valles, son los çiguietes:

Del pueblo y valle de Laricaja.
Deste *dicho* valle y *pueblo* tiene don
Martín Ticona y Francisco Pacha Yucra
veynte y tres indios _____23 *yndios*

Del *pueblo* e valle de Cohone.
Deste *dicho* valle e *pueblo* tiene don
Andrés Yucra y don Martín
Maluri y Alonso Lasata y Pedro
Uycoma ochenta indios _____80
yndios

Del *pueblo* y valle de Collana.
Deste *dicho* valle e *pueblo* tiene don
Jhuan Llusco y Lorenzo Lunta veinte
yndios que no sirve nada_ 20 *yndios*

Del pueblo de Achucalla.
Deste *dicho* pueblo tiene don Diego
Ticacala veinte y un *indios*__21 *yndios*

Del pueblo e valle de Capiñota.
Deste *dicho* pueblo e valle tiene don
Pedro Sulluta diez *yndios* tributarios que
no sirve nada de ambas parçialidad de
Guaqui _10 *yndios*

X__154 *yndios*

Estos *dichos yndios* son çiento y cinquenta y quatro *yndios* que no vienen las obligaciones del rey *nuestro señor* por *fsallei* destes *yndios*, que ay mucha falta de *yndios*.

Son ind' los P

Firman ante mý Felipe de Godoy y don [?] Pedro Laura y Chuqui Sapaná

[Visita de Guaqui por Diego García de Paredes en 1594]

fol.168r

[PA]CAXES

Yo Diego del Riones, escriuano desta prouinçia de los Pacajes, doy fe y verdadero testimonio a los que *hi*[?]ce presente, uieren como en la uisita que el capitán Diego García de Paredes hizo en el pueblo de Guaqui de los yndios tributarios que auía en allí así serranos como uros.

Halló los yndios siguientes:

Parcialidad de hanasaya serranos	<i>Diego</i> Aquissi
	Francisco Marca
Aillo Ñacoca	<i>Martín</i> Guamani
	Alonso Aro Callisaya
Pablo Callapani	Domingo Llusco
<i>Diego</i> Pacsi	<i>Martín</i> Chura Callisaya
<i>Pedro</i> Poma	<i>Martín</i> Tusco
Juan Guanca	<i>Rodrigo</i> Machaca Pacsi
<i>Martín</i> Chiri	<i>Pedro</i> Poma Callisaya
Felipe Taraco	Alonso Pacsi
<i>Diego</i> Poma	Alonso Mamani
Juan Coha	Agustín Chui Callisaya
<i>García</i> Callisaya	Juan Bilca Nanchu
<i>Pedro</i> Guanca	<i>Martín</i> Chuqui Uaraca
<i>Pedro</i> Tusco	<i>Martín</i> Pacsi
Pablo Bilca Cutiri	Lucas Chuqui
<i>Diego</i> Guamani	<i>Gonçalo</i> Chui Callisaya
<i>Martín</i> Quispi	<i>Pedro</i> Callisaya
<i>Martín</i> Aro Callisaya	Alonso Anpassa
<i>Antonio</i> Churata	<i>Pedro</i> Achu
Baltasar Marca	<i>Diego</i> Calli
Carlos Chui	Francisco Condori
<i>García</i> Guanca	<i>Pedro</i> Guanca
<i>Antonio</i> Pacsi	Jinés Quispi
<i>Diego</i> Yquissi	Agustín Pati
<i>Pedro</i> Coa	<i>Martín</i> Mamani
<i>Diego</i> Quispi	<i>Pedro</i> Aquissi

Pedro Hanquiri
Pedro Callapani
Diego Bilca Callisaya
Pedro Callata
Domingo Bilca

fol.168v

Martín Chuchulli
 Carlos Pacssi
Alonso Chino Paca
 Carlos Chui Callisaya
Pedro Pacsi
Domingo Churiri
Pedro Arouire
Juan Aquissi
Juan Chui Pacsi
Juan Callisaya
Martín Arouiri
Pedro Pati
Juan Quispi
Pedro Yucra Aquisi
Pedro Callisaya
Juan Callapani
Diego Pocoanca
Juan Chaba
Pedro Chino
Pedro Churiri
Martín Churata
Andrés Charca
Alonso Sacaca
Baltasar Machaca Pacsi
Alonso Aro Callisaya
Diego Yucra Vilca
Diego Chuqui Guanaca
García Acauanca
Martín Aro

Alonso Anocara
Juan Uri
Alonso Chulli
Alonso Cani
Pablo Chulli
Martín Bilca Nancho
Baltasar Quispi Cauana
Andrés Aro Callisaya
Pedro Poma
Lorenço Callisaya
Alonso Tico Callapa
Andrés Yucra
Francisco Tico
Pedro Mamani
Martín Tusco
Andrés Yquissi
Agustín Ano

Aillo Pitoca

Francisco Ninacallapani
Bartolomé Yucra
Gonçalo Çapana
Pablo Calli
Andrés Chara
Alonso Catari
Pedro Calloara
Pedro Pacsi
Martín Bilca
Andrés Chuqui Guaraca
Pedro Pacsi
Juan Tusco
Juan Alanoca
Alonso Chuqui Araca
Martín Callapani
Pablo Marca
Agustín Machaca

Pedro Callacuntu
Agustín Casa
Gonçalo Chuqui Guanca
Domingo Uila
Francisco Pati
Agustín Llusco
Juan Uilca Aquisi
Domingo Aquisi

fol.169r

Francisco Quispi
Domingo Marca
Pablo Mamani
Francisco Mamantico
Alonso Inquiro
Alonso Achocalla
Martín Arobiri
Francisco Quispi Guanca
Domingo Callapani
Domingo Aquisi
Andrés Casa
Alonso Sarsuri
Agustín Aro Callisaya
Juan Tusco
Martín Yauita
Antonio Churiri
Pedro Cayo Bilca
Martín Auire
Alonso Callisaya
Pedro Tarqui
Gonçalo Cassa
Martín Bilca
Francisco Llusco
Pedro Camaqui
 Palli
Andrés Uissa

Andrés Yucra
Pedro Copa Tusco
Alonso Aro Catari
Alonso Callisaya
Pedro Callisaya
 Aillo Sulcaçapana
 Juan Machaca
Pedro Aquissi
Pedro Uisalla
Pedro Anlauri
Pedro Copacaua
Alonso Catari
Pedro Aro Callisaya
Pedro Callisaya
Alonso Poma
Martín Guanaco
Pedro Callisaya
Diego Quispi
Francisco Sico
Pedro Callisaya
Hernando Anco
Alonso Tusco
Francisco Aha Tico
Martín Suni
Pedro Callisaya
Lorenço Chuqui
Pedro Yauri
Pedro Callisaya
Pedro Callisaya
Pedro Aha Chanbi
Alonso Churiri
Diego Hairi Guanca
Pedro Tico
Pedro Llusco Sipi
Pedro Machaca

Bartolome Copa
 Francisco Acata
 Pedro Chocata
 Pedro Sutumayo
 Domingo Taraco
 Francisco Urco Callisaya
 Miguel Acata
 Pablo Tarqui
 Pedro Calli
 Blas Chiquipa
 Diego Çapana

fol.169v

Pedro Guamantico
 Martín Sacaca
 Martín Bisa
 Pedro Halanoca
 Domingo Bilsu
 Pedro Cullo
 Pedro Quilliri
 Pedro Guacoto
 Pedro Aquigua
 Francisco Yucra
 Juan Colque

Ayllo Arcata

Pedro Taucata
 Lorenço Copaulca
 Pedro Uissalla
 Alonso Yucra
 Pedro Yucra Uilca
 Pablo Pacsi
 Pedro Charca
 Francisco Yucra
 Pedro Callapani

Pedro Chara
 Lorenço Callisaya
 Andrés Callapa
 Lucas Tico
 Agustín Churi
 Lorenço Tarqui
 Agustín Aro Callisaya
 Domingo Hilaquita
 Juan Pacsi Cuti
 Juan Chuqui Guanca
 Pedro Guamani
 Antonio Uilca Cutiri
 Pedro Ahata (¿Achata?)
 Alonso Uisalla
 Pedro Guaman Uilca
 Antonio Tancara
 Diego Sumini
 Francisco Tarqui
 Alonso Sunaua
 Antonio Arcata
 Pablo Copasaca
 Andrés Guanca
 Pedro Machaca
 Pedro Aroquipa
 García Uilca Calla
 un hijo del dicho *que* no sauen su
nombre
 Francisco Aquisi
 Antonio Llusco
 Agustín Callisaya
 Alonso Yucra
 Pedro Pacsi
 Agustín Mamani
 Pedro Yauita
 Pedro Quinaya
 Bilcasaca
 Pedro Catari

Diego Cota
 Martín Pati
 cassa en Larecaxa
 Juan Llusco
 Hernando Aquissi
 Pedro Cunduri
 Agustín Machaca

Uros de hanansaya

Aillo Collana

Pedro Llusco
 Pedro Chuqui Guanca
 Martín Guanca
 Baltasar Halanoca
 Alonso Guacoto

fol.170r

Alonso Cussi
 Martín Calli
 Alonso Arota
 Gerónimo Calli
 Gerónimo Taqui
 Andrés Cusacana
 Pedro Chacapura
 Pedro Ticona
 Miguel Caua
 Agustín Yapotoma
 Domingo Cusacana
 Pedro Tico
 Domingo Pirca
 Antonio Chica
 Martín Hibaña
 Pedro Hachauta
 Lucas Quinintaqui

Martín Yucra
 Andrés Llusco
 Pedro Cutiri
 Domingo Choque
 Domingo Guanca
 Diego Llamaca
 Pedro Calli
 Domingo Llusco
 Gonçalo Churiri
 Martín Guanca
 Miguel Chipoca
 Domingo Qucolla
 Pedro Copa
 Martín Aquisi
 Pedro Churiri
 Pablo Hacno
 Baltasar Puori
 Lucas Anocura (¿Anocara?)
 Gerónimo Bacana
 Domingo Copa Callisaya
 Juan Chacomo
 Gerónimo Cusacana
 Pedro Casilla
 Juan Tumiri
 Pedro Callisaya
 Alonso Cuyru
 Pedro Taraco
 Francisco Lunta
 Poma
 Churata
 Domingo Larota
 Mateo Calli
 Martín Guanca
 Francisco Colla Topa
 Gerónimo Aroanta
 Domingo Ytu
 Gerónimo Hacnota

Pedro Yquissi
Martín Churiri
Diego Callisaya
Domingo Tomata
Francisco Cutiri
Pedro Hacnota
Martín Cusacana
Martín Caua
Pedro Llusco
Pedro Cutipa
Andrés Samata

Aillo Huchaçara

Pedro Chinumo
Pedro Hacnota
Gonçalo Sitina
Pedro Callisaya
Pedro Halanoca
Pedro Callisaya

fol.170v

Pedro Calli
Diego Anocara
Martín Camaque
Domingo Ticona
Domingo Casilla
Pedro Mamani
Alonso Aro Callisaya
Alonso Marca
Domingo Hacnota
Francisco Calli
Bartolomé Laquiri
Pedro Yauri
Alonso Aro Callisaya
Andrés Cauana

Miguel Hacnota
 Lucas Hacnota
 Domingo Llapa
 Domingo Chino Umo
 Gerónimo Anocara
Pedro Aro Umo
 Domingo Acuri
Pedro Larota
Pedro Casilla
Pedro Cutipa
Pedro Huchaçara
Pedro Callisaya
 Gerónimo Hacnota
Gonçalo Hacpi
Pedro Canauire
 Melchor Callisaya
 Gerónimo Taraco
Pedro Ticona
 Diego Arobiri
 Alonso Machaca
Pedro Guamani
 Alonso Callisaya
 Andrés Setina
Pedro Hacnota
 Sebastián Mamani
Pedro Cama
 Hernando Cuchi
 Gerónimo Hibaña
 Melchor Hacnota

Aillo Aucha

Pedro Titicallo
Martín Guayra
Pedro Churata
Martín Sina
 Alonso Taquicha

Pedro Pirca
Pedro Sanoca (¿Sanca?)
Juan Samata
Diego Cutiri
Alonso Llusco
Pedro Chanbi
Alonso Churata
Domingo Aro Cutipa
Xpobal Panpacata
Domingo Guarina
Pedro Laquiri
Juan Chara
Pedro Guarina
Alonso Llusco
Gerónimo Aro
Pedro Cacaуara
Alonso Callisaya
Pedro Calli
Gerónimo Hucha Bilca
Domingo Casilla
Sebastián Churata

fol.171r

Pedro Anocara
Domingo Sataуanca
Gonçalo Halanoca
Diego Guanca
Pedro Hilacutiri
Alonso Aro Bata
Alonso Yucra
Pedro Cunturi
Antón Ano Calli
Alonso Tumiri
Agustín Hibaña
Pedro Cuharaña
Pedro Yucra

Domingo Aquisi
Martín Chana
Domingo Laquiri
Martín Piana
Andrés Guaynoca
Domingo Chipo
Alonso Cunduri
Pedro Pongo
Pedro Chipoco
Alonso Larota
Juan Anocara
Pedro Acholata
Gonçalo Hibaña
Martín Ticona
Pedro Chanbi
Domingo Tiriche
Domingo Machaca

Ayllo Sulcata

Francisco Aro
Alonso Parita
Domingo Uro Aquisi
Pedro Calli
Pedro Calli
Diego Hibaña
Domingo Cutiri
Martín Chara
Domingo Yucra
Domingo Larota
Pedro Callisaya
Pedro Chara
Gonçalo Lucana
Domingo Aquisi
Alonso Calli
Pedro Yucra
Domingo Guanca

	Parcialidad de hurinsaya serranos
<i>Pedro</i> Guanca	Ayllo Nanchoca
<i>Domingo</i> Coacalli	
<i>Martín</i> Samata	
<i>Pedro</i> Hibaña	Andrés Machaca
Lucas Haari (¿Chaari?)	Andrés Nancho
<i>Alonso</i> Guanca	<i>Pedro</i> Callisaya
<i>Domingo</i> Aroanta	Juan Nanchu
Machaca hermano del de arriba	Andrés Hocsa
<i>Pedro</i> Calli	Agustín Yquistico
<i>Pedro</i> Chura	<i>Alonso</i> Uisatico
Antón Masa	<i>Domingo</i> Callisaya
<i>Domingo</i> Tumiri	<i>Alonso</i> Alanoca
<i>Martín</i> Canauire	<i>Martín</i> Coa
<i>Domingo</i> Llusco	Pablo Acapana
<i>Pedro</i> Hayta	<i>Martín</i> Copa
<i>Alonso</i> Taquicha	Juan Uissalla
<i>Martín</i> Pati	Miguel Laura
Francisco Sapana	<i>Pedro</i> Acacunturi
Diego Chipana	<i>Alonso</i> Chuqui Nanchu
Baltasar Chuqui Guanca	<i>Pedro</i> Laura Bilca
<i>Domingo</i> Aro Callisaya	<i>Martín</i> Calli
Gerónimo Llusco	Andrés Catari
<i>Pedro</i> Aroquipa	Francisco Casa
<i>Pedro</i> Chipariti	<i>Alonso</i> Churi
fol.171v	<i>Alonso</i> Callapani
<i>Pedro</i> Callisaya	<i>Pedro</i> Quispi
Francisco Tirina	Andrés Acalla
Francisco Guamani	Francisco Pati Callisaya
<i>Martín</i> Churata	Agustín Tarqui
<i>Domingo</i> Pacari	Francisco Bisa
<i>Pedro</i> Antara	<i>Domingo</i> Aro
Agustín Ansa	Andrés Tarqui
<i>Pedro</i> Lucana	<i>Pedro</i> Lasata
Andrés Anocara	<i>Alonso</i> Mamani
Agustín Cundurí	Francisco Bilauani
	<i>Domingo</i> Macha- Callisaya

Pedro Chuqui Bilca
Martín Yucra Uilca
Gonçalo Guanca
Pedro Yucra
 Baltasar Mamani
 Pacsi Cuti
Pedro Chara Bancollo
Diego Ticacala
Pedro Nanchu
Pedro Guamani
 Domingo Calli
Pedro Guanca Chuqui
Martín Callapani
Pedro Nanchu
 Francisco Pati
Pedro Cutiri
Diego Guayra Guanca
 Gerónimo Colque -Chambi
Pedro Poctosi
 Francisco Bilca
Martín Casa
 Gerónimo Uilca
Diego Aunssa

 fol.172r

Pedro Cahamani
Andrés Yquisi
Hernando Yquisi
 Felipe CacquiQUI
 Francisco Hachu Bilca
 Francisco B[¿isa?]lla (manchada)
 Francisco Bilca Callisaya
Andrés Nanchu
 Agustín Callisaya
Martín Pacsi
Martín Chino

Diego Casa
 Alonso Ychota
 Hernando Casa
Pedro Acapa
Pedro Nachu
Martín Chara
 Alonso Guachacha
 Antonio Lescaño
 don *Diego* Machaca
Gonçalo Cundurí

 Aylo Charapataca

Pedro Chuqui Tinco
Diego Chara
Rodrigo Churiri
 Francisco Callisaya
Pedro Cunturi
 Alonso Camaque
Pedro Hachaca
 Pablo Capaca
Juan Pacusa
 Hernando Cucho
 Francisco Harilli
Pedro Guamani
Andrés Guamani
Pedro Tico Callapa
 Sebastián Copacaua
Pedro Mamantico
 Francisco Camaque
 Alonso Chino Bilca
Juan Chara
 Alonso Uissalla
Juan Llusco Guaman
 Francisco Ticona
 Lorenço Yucra
Pedro Larami

Pedro Guamani
Pedro Coa
 Alonso Llusco
 Andrés Llusco
 Alonso Callisaya
Pedro Chaqui
 Agustín Pati
 Diego Haylli
 Alonso Sipi
Pedro Ticona
 Andrés Halanoca
 Martín Casa
 Diego Aro Callisaya
 Alonso Achu
Pedro Poma
 Alonso Aylli
 Martín Aro Callisaya
Pedro Callisaya
Pedro Pacsi
Pedro Llusco
 Juan Yquissi
 Pablo Yquisi
 Alonso Harpa
 Alonso Ulca
 Xpobal Cucho
Pedro Callisaya

fol.172v

Antón Chara
Pedro Ticona
Pedro Poma
Pedro Chanpi
 Domingo Poma
Pedro Llusco
 Francisco Coa Callisaya
Pedro Halanoca

Pedro Quispi
Pedro Yucra
Pedro Mamantico
Pedro Pacsi
 Martín Tico Callisaya
 Alonso Callapa
Pedro Callisaya
Pedro Callisaya
 Alonso Llusco
Pedro Chuqui Anca
 Martín Churata
Pedro Yucra
 Gonçalo Nanchu
Pedro Llusco
 Pablo Ticona
Pedro Callisaya
Pedro Cunturi
 Pablo Halanoca
 Pablo Suni
Pedro Callisaya
 Callisaya
 Blas Coa Callisaya
 Sebastián Callisaya
Pedro Chipana
 Agustín Sulluta
 Alonso Lluta
Pedro Chara
 Juan Copasaca
Pedro Aha
 Alonso Yquisi
 Melchor Chuqui- Guanca
 Martín Maluri

 Aylo Hilaçapana

 Carlos Çapana
 Diego Llanque

Alonso Chuqui Guanca
 Pedro Uisalla
 Martín Chapoco
 Agustín Marca
 Alonso Uno
 Martín Tico
 Lorenço Pacsicanasa
 Domingo Yucra Uilca
 Pedro Tusco
 Gonçalo Quispi
 Pedro Acapa
 Bernabé Pati
 Agustín Tico
 Alonso Yucra Uilca
 Gonçalo Ychota
 Agustín Ano Callisaya
 Diego Yauri
 Diego Catari
 Agustín Hachu
 Juan Catari
 Domingo Yucra
 Pedro Pati Callisaya
 Pablo Uno
 Pedro Nanchu
 Sebastián Laura Anocara
 Alonso Poma Catari
 Agustín Calli
 Martín Bilso
 Diego Cossi

 fol.173r

 Martín Yucra
 Gonçalo Ano
 Gonçalo Tancara
 Alonso Chara
 Pedro Yucra

Pedro Tarqui
 Pedro Callisaya
 Martín Ticona
 Pedro Chara
 Pedro Chaba
 Francisco Guamani
 Francisco Aylli
 Alonso Charatico
 Pedro Bilca Cutiri
 Juan Churata
 Gonçalo Tancara
 Pedro Cayta
 Agustín Apasa
 Alonso Aro Callisaya
 Pedro Chuqui Guanca
 Diego Uilca Callisaya
 Domingo Macha- Callisaya
 García Tarqui
 Pedro Pati
 Pedro Marcauaña
 García Chata
 Agustín Guamani
 Pedro Quispi
 Martín Ychota
 Blas Pacsi
 Agustín Cunduri
 Pedro Acarapi
 Domingo Yucra
 Sebastian Yroca
 Pedro Quinaya
 Diego Guamani
 Ginés Sacaca
 García Laura Capa
 Pedro Callisaya
 Pedro Yauita
 Pedro Chipana
 Agustín Chipana

<i>Pedro</i> Pirca	fol.173v
<i>Diego</i> Tancara	
<i>Francisco</i> Mamani	<i>Pablo</i> Puna
<i>Agustín</i> Casi	<i>Andrés</i> Yucra
	<i>Domingo</i> Alauí
<i>Ayllo</i> Hilapaquiri	<i>Domingo</i> Callisaya
	<i>Antonio</i> Guanca
<i>Diego</i> Seco	<i>Felipe</i> Yucra
<i>Diego</i> Guaman Calli	<i>Martín</i> Uíacha
<i>Pablo</i> Cañacho	<i>Pedro</i> Ticona
<i>Diego</i> Tico	<i>Martín</i> Aroquipa
<i>Agustín</i> Callapani	<i>Pedro</i> Ticona
<i>Pedro</i> Yquisi	<i>Martín</i> Calli
<i>Andrés</i> Chipana	<i>Mateo</i> Aro Callisaya
<i>Antón</i> Sayna	<i>Agustín</i> Alauí
<i>Alonso</i> Chara Callisaya	<i>Alonso</i> Yquisi
<i>Domingo</i> Tico Callapa	<i>Pedro</i> Yrsiconá
<i>Martín</i> Quispi	<i>Pedro</i> Chuqui Guanca
<i>Pedro</i> Mullo	<i>Pedro</i> Guanca
<i>Andrés</i> Callisaya	<i>Agustín</i> Alauí
<i>Domingo</i> Guamani	<i>Martín</i> Cunturi
<i>Agustín</i> Coa Yucra	<i>Pedro</i> Pucrí
<i>Pedro</i> Halanoca	<i>Alonso</i> Yauri
<i>Martín</i> Marca	Tancara
<i>Pedro</i> Yucra	<i>Pedro</i> Callisaya
<i>Gonçalo</i> Sala	<i>Pedro</i> Hacho
<i>Domingo</i> Caua Callisaya	<i>Domingo</i> Llusco
<i>Ximón</i> Callapani	<i>Domingo</i> Tirina
<i>Juan</i> Halanoca	<i>Domingo</i> Tico
<i>Lorenço</i> Ticona	<i>Pedro</i> Chanca
<i>Agustín</i> Yauri Guanca	<i>Agustín</i> Copaca
<i>Pedro</i> Guamani	<i>Alonso</i> Yllaguanca
<i>Domingo</i> Pallaguanca	<i>Mateo</i> Tusco
<i>Pedro</i> Calli	<i>Pedro</i> Tarqui
<i>Agustín</i> Machaca	<i>Martín</i> Callisaya
	<i>Domingo</i> Tancara
	<i>Pedro</i> Ychota

Uros de la parçialidad de hurinsaya	<i>Pedro</i> Hacnota
	<i>Pedro</i> Pati
Aillo Collana	fol.174r
Juan Uru Aquisi	
Lucas Chipoco	<i>Alonso</i> Aro Callisaya
Domingo Tancara	<i>Domingo</i> Sayra
Juan Yrapanpa	<i>Domingo</i> Cacauara
Agustín Uisalla	<i>Pedro</i> Cacauara
Andrés Alanoca	Lucas Llusco
<i>Pedro</i> Callapa	<i>Alonso</i> Yunga
Agustín Aro Callisaya	Lorenço Chipoco
Andrés Machaca	<i>Pedro</i> Chura
<i>Diego</i> Alai	<i>Pedro</i> Pochuri
Francisco Chanbi	<i>Pedro</i> Hamapia
<i>Pedro</i> Lima Yncho	Gaspar Uilca
<i>Pedro</i> Callisaya	<i>Domingo</i> Copaluco
<i>Pedro</i> Chara	<i>Pedro</i> Yapoma
<i>Pedro</i> Cunturi	<i>Pedro</i> Guayba
<i>Pedro</i> Tarqui	<i>Pedro</i> Larota
<i>Pedro</i> Callapa	<i>Pedro</i> Quichapa
<i>Diego</i> Haccalla	<i>Pedro</i> Pucrí
Domingo Hamapia	Andrés Machaca
<i>Pedro</i> Larota	<i>Domingo</i> Coaquira
Antón Hamapia	Mateo Aquisi
<i>Pedro</i> Halanoca	<i>Pedro</i> Casilla
<i>Pedro</i> Chipoco	Francisco Ticona
<i>Pedro</i> Yanarico	Francisco Laquisi
<i>Pedro</i> Yauita	
Lucas Paco	Ayllo Taypiata
<i>Pedro</i> Pacari	
Domingo Hocsa	<i>Pedro</i> Ahamani
Domingo Yucra	<i>Pedro</i> Machaca
Gonçalo Yucra	Hernando Higuaña
<i>Pedro</i> Pati	Andrés Copa
<i>Pedro</i> Cunausa	<i>Pedro</i> Machaca
<i>Pedro</i> Chino	Andrés Chara

<i>Pedro</i> Aquisi	Marcos Taca
<i>Pedro</i> Lanco	Domingo Panpacata
Francisco Chara	<i>Pedro</i> Quilca
Lorenço Yucrana	<i>Pedro</i> Cacauara
<i>Pedro</i> Higuaña	<i>Pedro</i> Acata
Lucas Hacno	<i>Pedro</i> Chino Cutiri
Diego Callisaya	
Agustín Machaca	Ayllo Horuro
Juan Umo	
Antón Guanca	Francisco Halanoca
Diego Hacno	Diego Pati
<i>Pedro</i> Aro Callisaya	
Lorenço Callisaya	fol.174v
<i>Pedro</i> Hacno	
Alonso Sumi	Alonso Hachasola
Gerónimo Sacaca	Diego Chanbi
<i>Pedro</i> Canauiri	<i>Pedro</i> Pati
Agustín Yucra	Lucas Cusa
<i>Pedro</i> Luqui	<i>Pedro</i> Alauí
Alonso Alepacuni	<i>Pedro</i> Callisaya
<i>Pedro</i> Lunta	<i>Pedro</i> Llusco
<i>Pedro</i> Luque	<i>Pedro</i> Cunturi
Alonso Yto	<i>Pedro</i> Cusa
<i>Pedro</i> Ymata	<i>Pedro</i> Llusco
<i>Pedro</i> Topoanca	<i>Pedro</i> Ynto
Alonso Chui	Alonso Aro
Alonso Casilla	Francisco Paco
Gonçalo Cutiri	<i>Pedro</i> Sipi
<i>Pedro</i> Cuti	Hernando Llusco
Martín Acalla	<i>Pedro</i> Huata
Domingo Guanca	Francisco Sataguanca
<i>Pedro</i> Callisaya	<i>Pedro</i> Uisalla
<i>Pedro</i> Guacoto	<i>Pedro</i> Acota
Juan Nenqui	Sebastián Yucra
<i>Pedro</i> Cumirana	<i>Pedro</i> Ano
<i>Pedro</i> Yucra Casilla	Alonso Taquichi
Alonso Cayo	Domingo Coa

Pedro Pachacno
Pedro Halanoca
Antón Hachata
Pedro Taca
Juan Cacauara
Pedro Ponco
Pedro Callisaya
Pedro Pachucra
Diego Ytu
Martín Paco
Domingo Sumi
Diego Calli
Pedro Uisalla
Pedro Callisaya
Pedro Coa
Francisco Machaca
Pedro Copa
Pedro Llama
Pedro Auqui
Lucas Cunturi
Pedro Chinocata
Juan Chino Callisaya
Pedro Huchani
Domingo Tancara
Diego Sipi
Domingo Paillauilla
Diego Yaputuma

Ayllo Pecoma

Domingo Chipoco
Pedro Acanoca
Diego Cacauara
Pedro Machaca Callisaya
Andrés Ano Callisaya
Francisco Guanca
Juan Machaca

Gerónimo Pati
Pedro Sataguanca
Diego Hamapia
Agustín Sumi
Alonso Tusco
Gerónimo Puchuri
Pedro Lunta
Pedro Lasata
Domingo Haquiba
Agustín Quilcaguanca
Domingo Chipoco
Pedro Horuro
Pedro Chiquina

fol.175r

Pedro Machaca
Pedro Chibo
Diego Guaracana
Francisco Calli
Pedro Calli
Pedro Samata
Pedro Casilla
Andrés Chipan
Diego Pacari
Miguel Cuti
Diego Panpacata
Pedro Choque
Juan Casilla
Alonso Cutiri
Francisco Guarina
Martín Larota
Alonso Canauire
Pedro Halanoca
Andrés Lasata
Alonso Machaca
Pedro Hocsa

Pedro Pecoma
Domingo Yto
Juan Callisaya
Domingo Yauita
Alonso Taraco
Gerónimo Sacaca
Lucas Yquisi
Pedro Yquisi
Pedro Casilla

Alonso Capacuni
Francisco Chanbi
Pedro Puchu
Pedro Yucra
Alonso Palaguilla
Diego Sumi
Andrés Callisaya
Alonso Machaca

El cual dichas otras las fiçe sacar de su original de pedimiento de los caçiques del dicho pueblo de Guaqui y de *mandamiento* del dicho *corregidor*, el qual ynterpuso su autoridad aquí y decreto judicialmente a lugar de derecho para que balga y haga fe en juyçio y fuera del y lo firmo *Diego* García de Paredes en su nombre en el *pueblo* de Guaqui a diez y siete días del mes de agosto de mill y quinientos y nobenta y quatro años.

En testimonio de verdad
Diego del Riones
Escriuano

DOCUMENTOS DE ARCHIVO**Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB)**

- Obligación de pago del capitán Diego García de Paredes. 1595. «Obligación de pago del capitán Diego García de Paredes, corregidor de la provincia de Pacajes, a favor de Juan del Valle, por 115 pesos y 3 reales», 1595-02-22, La Plata, EP. 58.
- Laymi, Felipe y Alonso Mamani. 1628. «Probanza de don Felipe Laymi y Alonso Mamani en el pleito que traen con el capitán Martín Lopez de Caravajal sobre la estancia de Malconota», 23.VII, 1628, EC-TI-1628, No. 17.

Archivo General de Indias (AGI)

- Autos sobre bienes. 1624. «Autos sobre bienes de Diego García de Paredes, natural de Huelva, difunto en Villarica de Oropesa», Contratación 360, N.3, R.8.
- Méritos y servicios. 1591. «Méritos y servicios de teniente general Diego García de Paredes», Patronato 255, No.4, G.3, R.1.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbott, Mark B., Michael W. Binford, Mark Brenner y Kerry R. Kelts. 1997. «A 3500 ¹⁴C yr high resolution record of water-level changes in Lake Titicaca, Bolivia/Peru». *Quaternary Research* 47 (2): 169-180.
- Adelaar, Willem F. H. 2020. «Linguistic connections between the Altiplano region and the Amazonian lowlands». En Adrian J. Pearce, David G. Beresford-Jones y Paul Heggarty (eds.), *Rethinking the Andes-Amazonia Divide, A cross-disciplinary exploration*. London: UCL Press, 239-249
- Adelaar, Willem F. H. y Pieter C. Muysken. 2004. *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aibar Ozejo, Elena. 1968. «Visita de Guaraz en 1558». *Cuadernos del Seminario de Historia* VII (9): 5-21.
- Alavi Mamani, Zacarías. 2009. *Una aproximación de la toponimia del Poopó y del Desaguadero*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos y CLON.
- Albarracín-Jordan, Juan y James E. Mathews. 1990. *Asentamientos prehispánicos del valle de Tiwanaku, Vol. I*. La Paz: CIMA.
- Altolaquirre y Duvale, Ángel de y Adolfo Bonilla y San Martín. 1924. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. Segunda serie, Vol. 16, tomo III: Índice general de los papeles del Consejo de Indias*. Madrid: Real Academia de Historia.
- Arkush, Elizabeth N. 2011. *Hillforts of the Ancient Andes: Colla Warfare, Society, and Landscape*. Gainesville: University Press of Florida.

- Arkush, Elizabeth N., Weston C. McCool y Ryan D. Smith. 2024. «The Late Intermediate Period in the south-central Andes (AD 1000-1450): Key problems in chronology». *Quaternary International* 703: 8-20. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2023.10.002>
- Avilés Loayza, Sonia V. 2010. *Caminos antiguos del Nuevo mundo. Bolivia-Sudamérica, siglos XIV-XVII, a través de fuentes arqueológicas y etnohistóricas*. Tesis doctoral. Boloña: Università di Bologna.
- Bernedo Málaga, Leonidas. 1949. *La cultura puquina o prehistoria de la provincia de Arequipa*. Lima: Ediciones de la Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural.
- Bertonio, P. Ludovico. 1984 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*, ed. de Xavier Albó y Félix Layme. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, IFEA y MUSEF.
- Block, David. 2003. «Four decades of “Visitas de Indios”, an annotated bibliography». En Ana María Lorandi, Carmen Salazar Soler y Nathan Wachtel (eds.), *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003), Homenaje a John Murra*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 15-51.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. 1975. «Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del Siglo XVI». En Noble David Cook (ed.), *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 312-328.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. 1987. *La identidad Aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. Biblioteca Andina, serie histórica. La Paz: HISBOL e IFEA.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. 1992. «El rayo que no cesa; d'un dieu pukina à un dieu inca». *Actes du Colloque III d'études andines*, Aix-en-Provence: Colloque III d'études andines, 165-180.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. 2010. «Apuntes para la historia de los puquinahablantes». *Boletín de Arqueología PUCP* 14: 283-307.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse y Philippe Bouysson. 1988. *Lluvias y cenizas: Dos pachacuti en la historia*. La Paz: HISBOL.
- Browman, David L. 1974. «Pastoral Nomadism in the Andes». *Current Anthropology* 15 (2):188-196.
- Cantos de Andrada, Rodrigo. 1885 [1586]. «Relación de la Villa Rica de Oropesa y minas de Guancavelica». En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, Tomo II. Madrid: Ministerio de Fomento, 1-11.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2006. *El chipaya o la lengua de los hombres del agua*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2010. «Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes Centro-Sureños: el puquina, el aimara y el quechua». *Boletín de Arqueología PUCP* 14: 255-282.

- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2011. «El legado onomástico puquina: A propósito de “Capac” y “Yupanqui”». *Estudios Atacameños* 41: 119-130.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2012. «Unravelling the Enigma of the ‘Particular Language’ of the Incas». En Paul Heggarty y David Beresford-Jones (eds.), *Archaeology and Language in the Andes: A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory*. Oxford: Oxford University Press, 265-294.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2013. *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2015. «The Languages of the Incas». En Izumi Shimada (ed.), *The Inca Empire: A Multidisciplinary Approach*. Austin: University of Texas Press, 39-53.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2016a. «Tras las huellas de la lengua primordial de los incas: evidencia onomástica puquina». *Revista Andina* 54: 169-208.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2016b. «El Lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: A propósito del puquina en la génesis del imperio incaico». *Diálogo Andino* 49: 11-27.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2020a. «La presencia puquina en el aimara y en el quechua: aspectos léxicos y gramaticales». *Indiana* 37 (1): 129-153.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2020b. «Las lenguas del antiguo Colesuyu». *Revista del Archivo Regional de Moquegua* 1: 5-27.
- Copia de los curatos. 1987. «Copia de los curatos», ed. facs. de Alfredo Torero. *Revista Andina* 5 (2): 371a-372d.
- Cutipa Añamuro, Guillermo. 2008. *La pesca de Ispi y sus secretos*. Iquique: Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina.
- Diez de San Miguel, Garcí. 1964. *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567*, ed. de Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Domínguez Faura, Nicanor. 2010. «Para una cartografía de la lengua puquina en el altiplano colonial (1548 – 1610)». *Boletín de arqueología PUCP* 14: 309-328.
- Erickson, Clark L. 1996. *Investigación arqueológica del sistema agrícola de los camezones en la cuenca del lago Titicaca del Perú*. Puno: El Centro de Información para el Desarrollo y PIWA.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1975. «El valle de Jayanca y el reino de los Mochica, siglos XV y XVI». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 4 (3-4): 243-274.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1980. «Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina». *Revista Española de Antropología Americana* 10: 149-181.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 1976 [1609]. *Comentarios reales de los Incas*, ed. de Aurelio Miró Quesada, tomos I-II. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, Italgráfica S.R.L.
- Girault, Louis. 1984. *Kallawayá, guérisseurs itinérants des Andes. Recherches sur les pratiques médicales et magiques*. Marseille: IRD Éditions.

- Gisbert de Mesa, Teresa. 1987. «Los cronistas y las migraciones aimaras». *Historia y Cultura* 12: 1-10.
- Glave, Luis Miguel. 2022. «El debate sobre la licitud de los servicios personales de los indios y la legislación laboral de 1601-1604». *Diálogo Andino* 69: 52-66.
- Godoy, Felipe. 2006 [1607]. «Descripción de la villa de Sanct Philippe de Austria, asiento y minas de Oruro». En Magdalena Cajias de la Vega, Zenobio Calizaya Velasquez, Ximena Medinacelli *et al.* (eds.), *Ensayos históricos sobre Oruro*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos y SIERPE Publicaciones, 275-329.
- Goldstein, Paul S. 2005. *Andean Diaspora. The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire*. Gainesville: University Press of Florida.
- González Holquin, Diego. 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, ed. de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia.
- Grasserie, Raoul de la. 1894. *Langues américaines, langue puquina, textes puquina: contenus dans le rituale seu manuale peruanum de Geronimo de Ore, publié à Naples en 1607*. París: Librairie Orientale et Américaine Jean Maisonneuve.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1987 [1615]. *Nueva coronica y buen gobierno*, ed. de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16.
- Horta Tricallotis, Helena. 2011. «El gorro troncocónico o *chucu* y la presencia de población altiplánica en el Norte de Chile durante el periodo Tardío (ca. 1470–1536 d.C.)». *Chungara* 43 (1): 551-580.
- Inch, Marcela y Ana María Lema. 2012. *Catálogo de los libros de acuerdos del Cabildo Secular de Potosí, 1562-1599*, Vol. 1. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Isbell, William H. 1997. *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin: University of Texas Press.
- Julien, Catherine J. 1987. «The Uru Tribute Category; Ethnic Boundaries and Empire in the Andes». *Proceedings of the American Philosophical Society* 131 (1): 53-91.
- Kellet, Lucas C. 2022. «The ayllus of the Chanka heartland: an interdisciplinary assessment». *Andean Past* 13 (16): 369-411.
- Kesseli, Risto y Martti Pärssinen. 2005. «Identidad étnica y muerte: Torres funerarias (*chullpas*) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250–1600 d.C.)». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 34: 379-410.
- Knobloch, Patricia J. 2000. «Wari ritual power at Conchopata: an interpretation of *Anadenanthera colubrina* iconography». *Latin American Antiquity* 11 (4): 387-406.
- Kolata, Alan L. 1993. *The Tiwanaku: Portrait of an Ancient Civilization*. Cambridge: Blackwell.
- Korpisaari, Antti. 2006. *Death in the Bolivian High Plateau: Burials and Tiwanaku Society*. BAR International Series 1536, Oxford: Archaeopress.

- Korpisaari, Antti y Martti Pärssinen. 2011. *Pariti: The Ceremonial Tiwanaku Pottery of an Island Lake Titicaca*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Laime Ajacopa, Teofilo. 2022. *Diccionario puquina-aymara- quechua-castellano-puquina*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y Centro de Investigaciones Sociales.
- Landázuri N., Cristóbal. 1990. *Visita y numeración de los pueblos del valle de los Chillos, 1551-1559*. Quito: Abya-Yala.
- Lartán, Esteban de. 1980 [1608]. «Relación de la provincia de los Pacajes que se a hecho y averiguado en virtud de una carta que los señores de la Real audiencia de la Ciudad de la Plata», ed. de Thierry Saignes. *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 24: 12-21.
- Loza, Carmen Beatriz. 1992. «Vie et patrimoine dans les Andes: la population Quirua en 1598». En *Annales de démographie historique 1992. La démographie de l'Union Soviétique*. París: Société de Démographie Historique, 313-326.
- Lucca D., Manuel de. 1987. *Diccionario práctico aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Lumbreras, Luis G. y Hernán Amat. 1968. «Secuencia arqueológica del Altiplano Occidental del Titicaca». En *Actas del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II Buenos Aires: Congreso Internacional de Americanistas: 75-106.
- Mamani Pocoata, Mauricio y David V. Guisbert Villarroel. 2004. *Toponimias altiplánicas del departamento de La Paz*. La Paz: C&C Editores.
- Marsh, Erik J., Alexei Vranich, Deborah Blom, Maria Bruno, Katherine Davis, Jonah Augustine, Nicole C. Couture, Santiago Ancapichún, Kelly J. Knudson, Danijela Popović y Gianni Cunietti. 2023. «The center cannot hold: A Bayesian chronology for the collapse of Tiwanaku». *PLoS ONE* 18(11): 1-24. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0288798>
- Medinacelli, Ximena. 2003. ¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca, siglo XVII. Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Mercado de Peñalosa, Pedro de. 1885 [1585-1589]. «Relación de la provincia de los Pacajes». En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, Tomo II. Madrid: Ministerio de Fomento, 51-63.
- Métraux, Alfred. 1935. «Contribution à l'ethnographie et à la linguistique des Indiens Uro d'Ancoacqui (Bolivie)». *Journal de la Société des Américanistes* 27 (1): 75-110.
- Métraux, Alfred. 1936. «Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas». *Journal de la Société des Américanistes* 28 (2): 337-394.
- Meyers, Albert. 2007. «Toward a reconceptualization of the Late Horizon and the Inca period: perspectives from Cochasquí, Ecuador, and Samaipata, Bolivia». En Richard L. Burger, Craig Morris y Ramiro Matos Mendieta (eds.), *Variations*

- in the Expression of Inca Power*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 223-254
- Meyers, Albert. 2016. «Inca Archaeology and the Late Horizon: Some Polemic Remarks». *Tambo: Boletín de Arqueología* 3: 255-282.
- Montaño Aragón, Mario. 1992. *Guía etnográfica lingüística de Bolivia (tribus del altiplano y valles)*. Primera parte, tomo III. La Paz: Editorial Don Bosco.
- Murillo Flores, José Luis, Diego de la Quintana y Lucía Margarita Zambrano-Varón. 2018. «Deslindes léxicos de las lenguas mayores de los Andes». *Historia y Cultura* 41: 9 -50.
- Murra, John V. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, John V. 1980. *The Economic Organization of the Inca State. Research in Economic Anthropology, Supplement 1*. Greenwich: Jai Press.
- Murra, John V. 1991. *Visita de los valles de Songo en los yunka de coca de La Paz*. Madrid: Antonio Bosch y Quinto Centenario.
- Murúa, Martín de. 1987 [1616]. *Historia general del Perú*, ed. de Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.
- Ortloff, Charles R. y Alan L. Kolata. 1993. «Climate and collapse: agro-ecological perspectives on the decline of the Tiwanaku State». *Journal of Archaeological Science* 20: 195-221.
- Pärssinen, Martti. 1992. *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.
- Pärssinen, Martti. 2005. *Caquiaviri y la provincia Pacasa: Desde el Alto-Formativo hasta la Conquista Española (1-1533)*. La Paz: Maestría en Historias Andinas y Amazónicas, Universidad Mayor de San Andrés, Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia y CIMA.
- Pärssinen, Martti. 2015. «Collasuyu of the Inca State». En Izumi Shimada (ed.), *The Inca Empire: A Multidisciplinary Approach*. Austin: University of Texas Press, 265-285.
- Pärssinen, Martti. 2018. «Snake, fish and toad/frog iconography in the ceramic caches of Pariti, Bolivia». En William H. Isbell, Mauricio I. Uribe, Anne Tiballi y Edward P. Zegarra (eds.), *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*. Los Angeles: UCLA, Cotsen Institute of Archaeology Press, 661-682.
- Pärssinen, Martti y Antti Korpisaari. 2023. «Ideological and cultural continuities between the ancient Tiwanaku and the Inca Empire». *Estudios Latinoamericanos* 43: 165-199.
- Pärssinen, Martti y Jukka Kiviharju. 2010. *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo II, Acta Ibero-Americana Fennica, Series Hispano-Americana 9. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.

- Pärssinen, Martti y Ari Siiriäinen. 1997. «Inca-style ceramics and their chronological relationship to the Inca expansion in the Southern Lake Titicaca Area (Bolivia)». *Latin American Antiquity* 8 (3): 255-271.
- Pauwels, Gilberto. 2006. «Oruro 1607. El informe de Felipe de Godoy». En Magdalena Cajias de la Vega, Zenobio Calizaya Velasquez, Ximena Medinacelli et al. (eds.). *Ensayos históricos sobre Oruro*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos y SIERPE Publicaciones, 261-336.
- Polo, José T. 1901. «Indios uros del Perú y Bolivia». *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 10: 445-482.
- Ponce Sanginés, Carlos. 1981. *Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura. Ensayo de síntesis arqueológica*. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Robinson, David J. 2003-2012. *Collaguas I - IV*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Rojas, Grabiél. 1958 [1548]. «Memorias de repartimientos Charcas». En Rafael Loredó (ed.), *Bocetos para la nueva historia del Perú: Los repartos*. Lima: Librería e Imprenta D. Miranda, 149-193.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1986. «La tasa toledana de Capachica de 1575». *Revista Histórica* 10: 43-79.
- Rostworowski de Diez Canseco, María, y Pilar Remy. 1992. *Las visitas a Cajamarca 1571-1572/1578*. Tomos I-II. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Salomon, Frank y Sue Grosboll. 1986. «Names and people in Incaic Quito: retrieving undocumented historic processes through anthroponymy and statistics». *American Anthropologist* 88 (2): 387-399.
- Santo Tomás, Domingo. 1951. *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, ed. de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia.
- Seltzer, Geoffrey O. y Christine Hastorf. 1990. «Climatic change and its effect on prehispanic agriculture in the Central Peruvian Andes». *Journal of Field Archaeology* 17 (4): 397-414.
- Sharratt, Nicola. 2019. «Tiwanaku's legacy: a chronological reassessment of the Terminal Middle Horizon in the Moquegua Valley, Peru». *Latin American Antiquity* 30 (3): 529-549.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. 2016. «Alonso de Barzana, S.I.: Apóstol de Andalucía y Sudamérica». *Archivo Teológico Granadino* 79: 5-130.
- Soux, María Luisa. 2002. «El culto al apóstol Santiago en Guaqui, las danzas de Moros y Cristianos y el origen de la morena. Un hipótesis de trabajo». *Estudios Bolivianos* 10: 59-89.
- Stanish, Charles. 2003. *Ancient Titicaca. The evolution of complex society in southern Peru and northern Bolivia*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Toledo, Francisco de. 1975 [1570-1575]. *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, ed. de Noble David Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Toledo, Francisco de. 1989 [1575-1580]. *Francisco de Toledo, II. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*, ed. de María Justina Sarabia Viejo. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Torero, Alfredo. 1987. «Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI». *Revista Andina* 5 (2): 329-405.
- Torero, Alfredo. 1992. «Acerca de la familia lingüística uruquilla (Uru-Chipaya)». *Revista Andina* 10 (1): 171-191.
- Villanueva Criales, Juan. 2016. «La región de Cohoni, entre los valles altos y los yungas del río La Paz: Dinámicas de articulación y fronteras sociales». En Sonia Alconini (ed.), *Entre la vertiente tropical y los valles. Sociedades regionales en interacción prehispánicas en los Andes Centro-Sur*. La Paz: Plural editores, 113-131.
- Wachtel, Nathan. 1990. *Le retour des ancêtres. Les indiens Uru de Bolivie. XXe-XVIIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Editions Gallimard.

Fecha de recepción: 21/06/2024
Fecha de aprobación: 07/11/2024

¿Qué esconde la imagen de una unión idealizada? Beatriz Ñusta y la caída del Imperio inca en cuatro cuadros coloniales

What does the image of an idealized union conceal? Beatriz Ñusta
and the fall of the Inca Empire in four colonial paintings

BAT-AMI ARTZI

Museo Chileno de Arte Precolombino

bartzi@museoprecolombino.cl

<https://orcid.org/0000-0003-2898-0066>



RESUMEN

Este artículo analiza cuatro cuadros coloniales del Virreinato del Perú que representan la unión de Beatriz Ñusta y Martín de Loyola, así como el matrimonio de su hija. Desde una perspectiva feminista, explora la representación pictórica e histórica de Beatriz Ñusta y la posible conexión entre ambas. El análisis iconográfico presentado aquí evidencia la agencia de los o las artistas de origen indígena o mestizo que crearon estas pinturas. Asimismo, el estudio de las diferencias iconográficas encontradas en estos cuadros y en una placa de metal que representa parte de la escena revela variaciones en torno a los públicos a los que estaban destinadas estas obras.

Palabras clave: Beatriz Ñusta, matrimonio, imposición, agencia

ABSTRACT

This article analyzes four colonial paintings from the Viceroyalty of Peru that depict the union of Beatriz Ñusta and Martín de Loyola, as well as the marriage of their daughter. From a feminist perspective, it explores the pictorial and historical representations of Beatriz Ñusta and the possible connections between them. The iconographic analysis presented in this article highlights the agency

HISTORICA XLVIII.2 (2024): 131-178 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202402.003>

of the Indigenous or mestizo artists who created these paintings. Furthermore, the study of the iconographic differences found in these paintings, as well as a metal plaque that represents part of the scene, reveals variations related to the audiences for which these artworks were intended.

Keywords: *Beatriz Ñusta, marriage, imposition, agency*

«Frente a la distorsión, desinformación, la indiferencia y la desconsideración, hay que respirar profundamente y escribir» (Vicki Shiran)

Junto con la espada y la evangelización, las artes visuales fueron una herramienta clave de la colonización española en América. Se utilizaron no solo para fines de conversión, sino también para reescribir la historia de la violenta invasión europea. Para estudiar el arte creado en este contexto, una de las modificaciones epistemológicas imprescindibles es situar el trauma de la invasión y la imposición como el epicentro.¹ La iconografía de cuatro lienzos coloniales pintados en el Virreinato del Perú, que representan la unión de dos parejas con dos santos de la orden jesuita situados en el centro, nos brindan justamente la oportunidad de reflexionar sobre el trauma personal y colectivo derivado de la caída del Imperio inca, y cómo estos traumas fueron ocultados e instrumentalizados en el arte colonial.

La composición de esta iconografía tiene cinco focos. En el primer plano, en el lado derecho desde el punto de vista de la pintura, se representa la unión de Beatriz Ñusta, conocida también como Beatriz Clara Coya, y el capitán Martín de Loyola, quien tuvo un rol protagónico en la conquista de Vilcabamba, el último reducto de la resistencia inca. Al mismo lado, en el fondo, se representa la ciudad de Cuzco con los padres de Beatriz Ñusta, Sayri Tupa y Cusi Huarca, y entre ellos su tío, el último Inca, Tupa Amaru, en presencia de capitanes incas y un sirviente con sombrilla. En el lado izquierdo, en el fondo, se muestra el matrimonio de la hija de la primera pareja, Lorenza Ñusta con Juan de Borja en Madrid,

¹ Cohen-Aponte 2017: 74.



Figura 1. El cuadro de los matrimonios conservado en la Iglesia de La Compañía en Cuzco 1675-1690 ca., escuela cusqueña, 273 x 455 cm. (foto de Daniel Giannoni, publicada en Wuffarden 2005: 190-191, cortesía del Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú).

en presencia de hombres, mujeres y un sacerdote. Esta misma pareja también aparece en el primer plano en el lado izquierdo. En el centro, entre el fondo y el primer plano, y entre las dos parejas, están representados San Ignacio de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús, tío del novio Martín de Loyola, y San Francisco de Borja, padre de Juan de Borja.²

² Los nombres y las relaciones familiares mencionados en esta descripción se derivan del texto de la cartela que acompaña la iconografía en tres de los cuatro cuadros. Sin embargo, María Concepción García demuestra que tanto los nombres de los novios, menos el de Beatriz Ñusta, como las relaciones familiares con los santos jesuitas, son equivocados y mezclan otras personas de las familias Loyola y Borja. La autora propone que estos errores se deben al hecho de que la cartela del cuadro más temprano, conservado en la iglesia de la Compañía en Cuzco, fue escrita posteriormente a la creación de la pintura (García 2002: 210). Ramón Mujica propone que los supuestos errores en cuanto a las relaciones familiares entre Martín de Loyola y Juan de Borja con los dos santos fue una modificación intencional para crear un vínculo aun más cercano (Mujica 2004: 106).



Figura 3. El cuadro de los matrimonios conservado en la Iglesia de La Compañía en Arequipa, 1720, escuela cusqueña (foto de Daniel Giannoni, publicada en Wuffarden 2005: 200, cortesía del Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú).

Esta iconografía se ha plasmado en al menos nueve cuadros, de los cuales solo cuatro se han conservado hasta la actualidad y forman parte de los bienes de las iglesias de la Compañía en Cuzco, y en Arequipa, del beaterio Copacabana en Lima y del Museo de Pedro de Osma.³ El cuadro más antiguo de los cuatro data de entre 1675 y 1690, mientras que el más tardío fue pintado a mediados del siglo XVIII. Marina Mellado identificó dos períodos de esta iconografía: el primero, entre 1675 y 1720, que comprende tres cuadros, y el segundo, de mediados del siglo XVIII, que incluye solo un cuadro.⁴

³ Wuffarden 2005: 195. Teresa Gisbert (1980: 156) enumera siete cuadros coloniales que representan esta iconografía, la mayoría de los cuales se encuentran desaparecidos.

⁴ Mellado 2018: 342-345. Gisbert propone que la versión más tardía fue pintada por un artista del círculo del pintor Marcos Zapata que estuvo activo entre los años 1748-1764.



Figura 4. El cuadro de los matrimonios conservado en el Beaterio de Nuestra Señora de Copacabana en Lima, mediados del siglo XVIII (foto de Daniel Giannoni, cortesía del Beaterio de Nuestra Señora de Copacabana).

Las obras con esta iconografía adornaron iglesias, escuelas jesuitas, un beaterio franciscano y residencias de la nobleza andina.⁵ En este contexto, vale la pena mencionar que el tema de estos dos matrimonios no solo se

Esta investigadora señala que el rey Felipe V se menciona en la cartela de este cuadro. Ya que gobernó entre 1700-1748, este cuadro probablemente fue pintado a mediados del siglo XVIII (Gisbert 1980: 153). Sin embargo, no he logrado identificar el nombre de este rey en el texto que acompaña la escena pintada. El mismo texto menciona el nombre del Inca Garcilaso de la Vega («Gracilazo Inga»). En 1723, se publicó la reedición de su obra, una edición que circuló ampliamente en los Andes e incluso inspiró movimientos anticolonialistas, como el de Túpac Amaru II. Como consecuencia, en 1782, el rey ordenó a los virreyes recoger discretamente los ejemplares que circulaban en América (Rowe 1954). Considerando esto, es probable que este cuadro haya sido creado durante el período en que este libro ganó popularidad en los Andes.

⁵ Un testimonio colonial menciona un cuadro con la misma iconografía que adornaba una casa de personas de la nobleza incaica (Dean 1999: 244-245, nota 26).

limitó al ámbito pictórico: hay evidencia de que en Cuzco, en 1741, el día de San Francisco de Borja, se presentó una obra teatral sobre estas dos uniones, y es probable que en otras ocasiones se presentaran en el Virreinato del Perú obras que contaban o mencionaban estos matrimonios, como es el caso de la loa y la obra *La conquista del Perú*, escritas por fray Francisco del Castillo a mediados del siglo XVIII.⁶

La iconografía de estos cuadros forma parte del movimiento artístico conocido como renacimiento del pasado incaico impulsado por los jesuitas entre los pueblos andinos.⁷ Esta representación es, de hecho, una escena teatral que combina en una superficie eventos que ocurrían en diferentes momentos y espacios, lo que crea una escena ficticia.⁸ Sus mensajes servían como una propaganda de la orden jesuita dirigidos a diferentes tipos de público. Esta multivocalidad, por lo tanto, generó varias interpretaciones de la iconografía. Luis Eduardo Wuffarden propone que, a través de estas obras, la orden destacaba su papel en la eliminación de la última resistencia incaica usando la figura de Martín de Loyola, quien era pariente del fundador de la orden.⁹ Asimismo, Janet Garver Stephens señala un componente de esta iconografía que se puede leer en relación a la rivalidad entre las órdenes religiosas. Esta historiadora del arte clasifica esta iconografía dentro del fenómeno colonial de los retratos de los Incas y las Coyas. No obstante, estos retratos no incluían a los Incas rebeldes de Vilcabamba. En la iconografía en cuestión, la representación de la familia de Beatriz Ñusta, que incluye a dos Incas y una Coya pertenecientes al enclave inca de Vilcabamba, se convierte

⁶ Chang-Rodríguez 2008.

⁷ Dean 1999: 112-113.

⁸ Wuffarden 2005: 189; Mujica 2006: 440-441.

⁹ Durante la época colonial, las órdenes religiosas competían por recursos y prestigio, por lo que trataban de destacar su papel en la evangelización y, por ende, en la Conquista (Wuffarden 2005: 189). Paralelamente a la propaganda de la Compañía de Jesús, otras órdenes buscaban resaltar su labor. Curiosamente, la Orden de San Agustín también trató de apropiarse de la eliminación de la resistencia inca en Vilcabamba a través de la historia del fraile agustino Diego Ortiz, quien fue asesinado por los habitantes de Vilcabamba y los capitanes del enclave inca. Según el cronista agustino Antonio de la Calancha (1638: 783-851), el castigo divino a los incas por este martirio fue la destrucción de Vilcabamba.

en una estrategia para mostrar que la iglesia de la Compañía de Jesús reemplazaba al convento de la orden dominicana. Este convento se había construido sobre el Qoricancha, el lugar donde, durante el periodo incaico, se conservaban los cuerpos de los Incas y donde posteriormente se guardaron los restos de Sayri Tupa, Cusi Huarca y Tupa Amaru, quienes están representados en esta iconografía. Así, a través de las imágenes de estos dos Incas y la Coya, la orden jesuita trataba de deshilar el lazo entre el convento dominico y la dinastía inca.¹⁰ Por otra parte, Mujica propone que esta iconografía marca el rol fundamental de los jesuitas en el proyecto de la evangelización. El motivo que lo expresa de forma muy explícita es el sol dibujado en el fondo entre Cuzco y Madrid y entre los dos santos, por encima del cual aparece el monograma de la Compañía de Jesús. La labor misionera de la orden, según lo representado, anula la divinidad más estimada del Imperio inca: Inti, el dios sol que fue reemplazado por Cristo¹¹.

El mismo investigador entiende esta iconografía como una visualización del concepto medieval de *translatio imperii*, traspaso de los imperios. Según esta lectura, el fin del Imperio inca y el traspaso del poder al Imperio español no fue con la ejecución de Atawalapa en Cajamarca, sino con la de Tupa Amaru en Cuzco.¹² Pero, más aún, por medio de estas pinturas, la Compañía de Jesús se presentaba a sí misma como la verdadera heredera del Imperio inca y celebraba la unión entre las familias Loyola, Borja, la élite incaica y los jesuitas.¹³ La presencia de la familia incaica legitima de este modo los matrimonios y la transición del poder.¹⁴ Por otro lado, García propone que los dos santos en el centro de la escena son un tipo de garante para asegurar la prevalencia de la tradición incaica

¹⁰ Garver 2013: 135. Sobre el lugar de entierro de Sayri Tupa, Cusi Huarca y Tupa Amaru, ver Dunbar 1950: 112.

¹¹ La relación entre la divinidad del sol y Cristo se manifestó también por el culto al niño Jesús por la cofradía indígena afiliada a la orden jesuita. En el marco de este culto, el niño Jesús fue entendido como el Punchao, la estatua en forma de niño que representaba la divinidad del sol y del día durante el incanato (Mujica 2004: 102-106).

¹² Mujica 2020: 216-218.

¹³ Gisbert 1980: 155-156; Fraser 1992: 29-30; Timberlake 1999: 563.

¹⁴ Mujica 2004: 440-441.

y su nobleza.¹⁵ Por su parte, Francisco Stastny plantea que los dos santos toman el rol de intermediadores o testigos de los matrimonios mientras que esta teatralidad iconográfica busca la conciliación con la nobleza incaica y al mismo tiempo «desvirtuar la causa indígena». Es decir, de un lado, reconoce la nobleza incaica como tal y, por otro lado, enfatiza el fin del imperio y anula aspiraciones para cambiar el orden del poder. El texto que acompaña la pintura que se encuentra en el beaterio Copacabana en Lima lo declara abiertamente y expresa la esperanza de que los descendientes de estas uniones prevalezcan en Europa.¹⁶

La escena transmite calma e igualdad idealizada dado que la nobleza incaica y la española se presentan juntas.¹⁷ Del mismo modo, también las dos ciudades, Cuzco y Madrid, se representan de forma paralela, sin jerarquías,¹⁸ quizá reflejando así un imperio español extenso. Pero, aunque la iconografía presenta la separación entre las dos tradiciones, lo que se promueve por medio de esta escena es el mestizaje.¹⁹ Las tres mujeres de origen incaico representan fases en el proceso de mestizaje e hispanización. De Cusi Huarca, una noble incaica, a su hija Beatriz Ñusta, que se casa con un español, a Lorenza Ñusta, que encarna el cuerpo mestizo. Las vestimentas de estas mujeres reflejan también este proceso. Cusi Huarca se representa con prendas incaicas.²⁰ Beatriz Ñusta se representa con vestimenta incaica, pero debajo de su *aqsu* (vestido femenino andino) lleva pollera europea, así como un manto europeo encima de su chal, la *likilla*, y está adornada con joyas a la usanza española. Por último, Lorenza Ñusta lleva vestimenta y joyas españolas y ningún artículo incaico.²¹ Este mensaje de mestizaje dirigido a los

¹⁵ García 2002: 207.

¹⁶ Stastny 1982: 52.

¹⁷ Stastny 2001: 232.

¹⁸ Wuffarden 2022: 143

¹⁹ García 2002: 206.

²⁰ En la versión que se conserva en el Museo Pedro de Osma, debajo del *aqsu* (vestido femenino andino) de Cusi Huarca se nota la orilla de un textil, posiblemente de una pollera de estilo europeo, bordado con un hilo de oro. Sin embargo, eso es un detalle mínimo y muy sutil y en general las prendas que lleva esta Coya son incaicas.

²¹ Dean 2002: 178-179.

indígenas es el mismo dado en la enseñanza a los alumnos indígenas, hijos de curacas, en las escuelas jesuitas.²² Aquí hay que considerar que la misma nobleza andina tenía cuadros con esta iconografía decorando sus casas con el fin de forjar una identidad y preservarla.²³ En este contexto, la iconografía se utilizaba como una herramienta para demostrar la pertenencia a la nobleza incaica y el vínculo con la nobleza española, así como para expresar la fe católica de los dueños y dueñas de la pintura.²⁴

Para asegurar la recepción de estos múltiples mensajes en las poblaciones indígena, mestiza, criolla, europea y hasta de las órdenes religiosas en competencia, fue necesario hablar en dos lenguas visuales: la andina y la hispana. Esta multivocalidad es resultado del hecho de que la conceptualización de la escena fue realizada por los jesuitas, mientras que su ejecución estuvo a cargo de artistas indígenas o mestizos/as que dominaban ambas tradiciones y las intermediaron. Los/as artistas que crearon esta iconografía no eran simples «copistas», sino artistas con agencia, miembros de la realidad colonial con sus múltiples variantes e identidades.²⁵ Su agencia se manifiesta en algunos detalles plasmados, los cuales corresponden al sistema simbólico indígena y posiblemente fueron disimulados de tal forma que solo el público indígena o mestizo podía leer y entender. Más adelante, se analizarán estos detalles y sus posibles mensajes.

Al diseñar una escena que representa una unión idealizada y pacífica entre la nobleza incaica y la nobleza española, los jesuitas añadieron una capa más a la violencia colonial, una que ignora la brutalidad sufrida por algunas de las personas representadas en esta iconografía y que modifica los eventos históricos para satisfacer los beneficios de la orden. Estas expresiones artísticas pueden leerse como el resultado de la campaña

²² Alperrine-Bouyer 2007: 183.

²³ Timberlake 1999: 585.

²⁴ En relación a este punto, hay que mencionar que durante la época colonial las pinturas servían como pruebas legales para evidenciar pertenencia a la nobleza incaica (Wuffarden 2005: 212).

²⁵ García 2002: 203-212.

de la Corona española y del virrey Toledo en su intento de reescribir la historia de la invasión española.²⁶

La contradicción entre lo representado y los eventos históricos se tensiona fuertemente en el caso del cuadro que se encuentra en la iglesia de la Compañía en Cuzco. Esta versión se encuentra a unos cuantos metros del punto en el que los españoles cortaron la cabeza de Tupa Amaru, el último Inca, mientras que en la pintura el mismo Inca se representa con mucha dignidad y sin ninguna pista de su final. Esta poca distancia de espacio no interrumpió la propaganda jesuita y quizá fue la distancia temporal, de alrededor de cien años entre la ejecución del Inca y la creación de esta pintura, la que posibilitó a la orden reescribir la historia pictóricamente. Pero aun más, la iglesia de la Compañía misma fue construida por encima del palacio de Wayna Capac, el padre de Sayri Tupa, el abuelo de Beatriz Ñusta, un acto que materializa la violencia, mientras que, en el cuadro colgado en este espacio, Beatriz Ñusta y su padre están representados como parte de un pacto pacífico de unión entre la dinastía inca y la orden jesuita.²⁷

De hecho, esta iconografía de ficción jesuítica ha creado un tipo de memoria que tiene alcance hasta hoy en día. En el 2019, el cuadro que forma parte de la colección del Museo Pedro de Osma fue exhibido en el Museo del Prado en Madrid. El simple hecho de que por primera vez un cuadro pintado en el Virreinato del Perú y en América colonial fuera exhibido en este museo fue celebrado por el Prado y por los medios de comunicación de ambos países.²⁸ En este contexto, el mensaje del mestizaje y la unión entre lo español y lo andino servía perfectamente para enfatizar los lazos entre ambos países.²⁹ En una rueda de prensa, el embajador de Perú en España lo encapsuló con las siguientes palabras:

²⁶ Ficek 2014: 38.

²⁷ Fraser 1992.

²⁸ Museo del Prado, 18 de febrero de 2019; Carlín 2019.

²⁹ Ver por ejemplo la actividad educativa que fue ofrecida por el Museo del Prado (9 de marzo de 2019) en relación a la exhibición de este cuadro: *Visita taller, historias entrelazadas*, <<https://www.museodelprado.es/recurso/historias-entrelazadas/7bc5488b-ce37-4321-89bf-a4ace0d22f88>>.

«Una de las fortalezas del Perú es el mestizaje, que no se ha detenido; no ha hecho más que multiplicarse y rendir frutos. Prueba de ello está en la obra».³⁰ Otro diario celebró el cuadro con las siguientes palabras: «El Matrimonio de la Ñusta es una bandera del Perú que se flameó con orgullo en el exterior y que ahora vuelve a casa».³¹

Pero, incluso, el cuadro sirve como una herramienta en la batalla sobre la memoria: «De acuerdo con Alayza [en aquel momento director del Museo Pedro de Osma], se trata de mostrar la alianza entre dos sectores de la sociedad. Añade que en parte este cuadro rompe con la leyenda negra del virreinato que dice que todo lo indígena fue eliminado y discriminado».³²

El reciente controvertido documental «Hispanoamérica canto de vida y esperanza» repite la misma idea y utiliza una filmación del mismo cuadro en el Museo del Prado junto con el comentario de la escritora Elvira Roca Barea:

[...] bueno, ¿qué es el cuadro ese de Martín de Loyola casándose con la princesa inca sino una gigantesca declaración de inclusión, ¿no? La nobleza española no negó las noblezas indígenas: las aceptó como tal nobleza, como tal grupo de poder, o sea, se mezcló, se casó con ellos y esos hijos que se engendraron siguieron siendo nobles, no dejaron de serlo porque su madre o su padre fuese un indio, ¿no?³³

Estas palabras de personas de ambos lados del Atlántico demuestran el éxito fenomenal que tuvo el proyecto jesuita de reescribir la historia de la invasión española y sus resultados. Son voces que utilizan el cuadro del Museo Pedro de Osma como un «documento histórico» e ignoran la teatralidad iconográfica inventada para idealizar los dos matrimonios. Sin embargo, esta narrativa pictórica ignora, tapa y esconde los hechos documentados por varios textos coloniales que nos cuentan otra historia que no concuerda con esta imagen idealizada. Dado que esta iconografía

³⁰ *La Vanguardia*, 18 de febrero 2019.

³¹ Denegri 2019.

³² Carlín 2019.

³³ López-Linares 2024.

forma parte de discursos contemporáneos, es necesario explorarla, tanto desde una perspectiva museográfica como intelectual, más allá de los mensajes jesuitas y de mestizaje para revelar otros significados presentes en estas obras que aún no han sido debatidos.

Este artículo considera que la iconografía de estas cuatro pinturas fue dibujada por primera vez alrededor de cien años después del primer matrimonio. A la luz de eso, esta iconografía debe ser leída en relación al periodo en que fue dibujada y así explorar cómo fueron entendidos los dos matrimonios en este momento. Al mismo tiempo, este estudio explora la relación entre la iconografía de estas obras y la información documentada por varios textos coloniales. La mayoría de las investigaciones anteriores utilizaron los documentos históricos que mencionan los personajes descritos en estos cuadros, principalmente para identificar las figuras representadas y las relaciones familiares que tuvieron entre ellas. No obstante, hay mucha más información en estos documentos que nos ayudan a conocer mejor las historias de estas personas. Considerando la historia de Beatriz Ñusta, este artículo analiza la iconografía de estos cuadros y explora la posibilidad de que en algunos detalles de esta converjan lo pictórico y lo textual. Como se demostrará más adelante, uno de estos detalles, así como la composición con cinco focos, revelan la agencia de los o las artistas indígenas o mestizos que pintaron estos cuadros. Es decir, el artículo considera los diferentes agentes involucrados en estas obras: las personas que conceptualizaron la iconografía, las que la pintaron y los diferentes públicos receptores de los mensajes transmitidos por este medio.

Asimismo, este artículo busca reforzar las lecturas feministas proporcionadas por tres autoras que analizaron previamente esta iconografía.³⁴ Curiosamente, sus publicaciones fueron escritas en inglés y no existe un texto académico en español que proponga una lectura feminista de estas pinturas.³⁵ No obstante, al analizar estas cuatro versiones de la misma

³⁴ Timberlake 1999; Ficek 2014; Mellado 2018.

³⁵ Aquí cabe destacar que, desde el campo del arte contemporáneo, existen dos lecturas feministas de esta iconografía de dos artistas peruanas. La primera corresponde a la artista Ana de Orbegoso, en su videoarte *La última princesa inca* (2015), donde combina esta

iconografía y al leer los documentos históricos que mencionan a Beatriz Ñusta, resulta evidente la necesidad de proponer una interpretación feminista.

Hay un detalle que atraviesa los eventos históricos y la expresión artística creada posteriormente: el contacto forzado centrado en el cuerpo e identidad de la Beatriz Ñusta, en el que se intersectan las categorías de género, raza y estatus social. Debido a su cuerpo biológicamente femenino, su pertenencia a la nobleza incaica y su condición de indígena, sufrió violencia y al mismo tiempo fue objeto de diversos poderes y deseos. Para comprender mejor estas intersecciones, es necesario analizar el cuadro como dos capas temporales superpuestas: en la base, los hechos históricos de diferentes temporalidades documentados por varios textos coloniales, y, por encima, la construcción colonial de una propaganda visual. En la parte final de este artículo, se explorará la relación entre los eventos históricos y la recreación pictórica.

BEATRIZ ÑUSTA EN LOS DOCUMENTOS COLONIALES: UN SUJETO DESEADO SIN AGENCIA

Beatriz era la única hija de Sayri Tupa, el segundo Inca de Vilcabamba, y de la Coya Cusi Huar cay. En 1557, después de un prolongado proceso de negociaciones con los españoles, se firmó un tratado de paz que llevó a Sayri Tupa y Cusi Huar cay a retirarse del enclave de la resistencia inca. Como parte de este acuerdo, se les otorgaron las encomiendas más ricas del Perú, ubicadas en el valle de Yucay. Fue allí, en 1558, donde nació su hija única, Beatriz, cuyo nombre original desconocemos.³⁶ Poco después

perspectiva con una crítica anticolonial de la historia del Perú. La segunda es de la artista Violeta Quispe Yupari, en su obra *El matrimonio de la chola* (2022), que combina una lectura feminista con una crítica a la sociedad peruana contemporánea (Germaná 2023).

³⁶ Guaman Poma menciona a Beatriz en su crónica como «Beatris Quispi Quipe» (Guaman Poma 2001 [1615]: 738 [752], 758 [772]). Es posible que Guaman Poma mezcle aquí la figura de Beatriz Ñusta, hija de Sayri Tupa y Cusi Huar cay con la figura de Quispi Quipe hija de Huayna Capac que fue bautizada con el nombre Beatriz Manco Capac. En cuanto a esa última mujer, ver Vicuña 2015: 149. En el cuadro conservado en el Beaterio Copacabana, así como en varios textos coloniales, se la menciona con el nombre de Beatriz Clara Coya. En un texto académico, aparece con el nombre de

de su nacimiento, su padre falleció, probablemente asesinado. Siendo la única heredera y debido a su minoría de edad, los bienes de Beatriz fueron puestos bajo la administración de varios españoles encargados por las autoridades coloniales. A los cinco años fue ingresada en el convento franciscano de Santa Clara en Cuzco. Mientras tanto, los españoles continuaron las negociaciones con el Inca Titu Cusi, quien gobernaba en Vilcabamba. Se estableció otro tratado de paz que incluía una cláusula donde el hijo del Inca, Quispe Titu, se casaría con Beatriz. Dado que eran primos hermanos, se requería la aprobación del Papa. Además, debido a la minoría de edad de los novios, el Inca Titu Cusi administraría los bienes de la pareja. Cusi Huarca se opuso al pacto y sacó a su hija del convento, llevándola a la casa de un poderoso encomendero español, Arias Maldonado. Después de una extensa negociación, Cusi Huarca finalmente dio su consentimiento para que su hija se casara con el hermano menor del anfitrión de su hija, Cristóbal Maldonado. En este momento Beatriz tenía siete años. El corregidor Lope García de Castro se opuso a estos matrimonios porque perjudicaban el pacto con el Inca de Vilcabamba y porque convertirían a los Maldonado en la familia con más encomiendas en la zona de Cuzco.³⁷ El corregidor devolvió a la niña Beatriz al convento, apresó a los hermanos Maldonado, puso a Cusi Huarca en arresto domiciliario, inició un pleito contra Arias y Cristóbal Maldonado y ordenó investigarlos junto con todos los involucrados en este matrimonio. En este juicio, los Maldonado no fueron acusados por el matrimonio y las relaciones sexuales con una menor de edad, sino por violar las reglas de la custodia de Beatriz, según las cuales es la Corona española la que tiene el derecho de escoger el marido para la heredera del Inca. Al terminar el proceso, se anuló el matrimonio y los hermanos Maldonado fueron expulsados a España.³⁸

El documento del juicio menciona diferentes episodios; entre ellos, narran que antes de la ceremonia, la niña Beatriz y su madre lloraron,

Beatriz Sapay Coya, sin indicar la fuente que utiliza este nombre (Medina 1906: 610). En su testamento, Beatriz se llama a sí misma: «la coya Doña Beatriz» (Dunbar 1950: 117).

³⁷ Vicuña 2023: 176-177. Hemming 1980: capítulos 14-15.

³⁸ Mumford 2020: 2.

dando cuenta de la dificultad de Cusi Huarca para tomar esta decisión. Según el testimonio del mismo Cristóbal Maldonado, el matrimonio fue consumado: él insistió en eso, ya que, según las normas de la época, al tener relaciones sexuales, la alianza se habría concretado. Para los involucrados en este proceso jurídico eso no se consideraba una violación.³⁹ Sin embargo, en la perspectiva de hoy en día, por la edad que tenía Beatriz, es difícil denominar esta «consumación» como relaciones sexuales consentidas o maritales y no como violación. En este contexto, vale la pena mencionar que Cristóbal Maldonado tenía antecedentes de violación y fama de mujeriego y alborotador.⁴⁰

Ocho años después, en 1572, cuando Beatriz tenía alrededor de quince años, el virrey Francisco Toledo mandó a preguntarle a Beatriz si prefería quedarse en el convento o casarse. La ñusta respondió que quería casarse. John Hemming propone que ella pensaba que se refería al matrimonio con su primo Quispe Titu en el marco del pacto con el Inca Titu Cusi y por eso prefería casarse en lugar de quedarse en el convento.⁴¹ Otra posibilidad es que ella pensara que se trata de su matrimonio con Cristóbal Maldonado. Ya que su madre y su entorno en Cuzco preferían que se emparejara con él y no con el Quispe Tito,⁴² dio la respuesta positiva de que quería casarse.

De todas maneras, el virrey tenía otros planes para Beatriz Ñusta: ser el premio entregado a Martín de Loyola, el capitán que capturó a Tupa Amaru, el último Inca de Vilcabamba. En su crónica, Martín de Murúa describe un episodio en el que Martín de Loyola actúa de una manera que podría interpretarse como un intento de congraciarse con el virrey Toledo. Al entrar en Cuzco, los soldados españoles desfilaban con los prisioneros incas capturados en Vilcabamba bajo una ventana donde el virrey observaba el suceso. Como parte de esta procesión, Martín de Loyola conducía a Tupa Amaru encadenado. Al pasar bajo la ventana donde se encontraba el virrey, Martín de Loyola ordenó al Inca que se

³⁹ *Ib.*: 3-9.

⁴⁰ Hemming 1980: 593, nota 312; Rostworowski 2015: 65.

⁴¹ Hemming 1980: 459.

⁴² Mumford 2020: 5; Vicuña 2023: 176-177.

quitara la *mascaipacha*, su símbolo de poder, frente a la máxima autoridad española en el territorio. Tupa Amaru se opuso, y Martín de Loyola le propinó dos pescozones.⁴³ Más allá de haber sido quien capturó a Tupa Amaru, este episodio seguramente contribuyó a que Martín de Loyola luciera bien frente al virrey, lo cual podría haber sido una razón adicional para premiarlo.

En una carta del mismo año, el virrey informa al rey de España que Martín de Loyola acepta el matrimonio: «[...] holgó el dicho capitán Martín García de Loyola de desposarse con ella aunque fuese yndia y de su traje, entendiendo que así como avía hecho servicio a vuestra majestad [...]»⁴⁴. La palabra «aunque» en esta frase nos demuestra la jerarquía de estatus entre Martín de Loyola y Beatriz Ñusta desde la perspectiva del novio o del mismo virrey.

Antes de que se formalizara este compromiso, en 1577, Cristóbal Maldonado solicitó permiso para regresar a Perú e insistió en que él era el esposo de Beatriz Ñusta y, por lo tanto, ella no podía casarse con Martín de Loyola. Este argumento desencadenó un proceso legal que se resolvió más de diez años después con la decisión de que Beatriz y Martín eran libres para casarse. Después de la boda, la pareja se estableció en Concepción, ya que Loyola fue designado gobernador de Chile. En 1598, Martín de Loyola murió a manos de los mapuches en la Batalla de Curalaba y Beatriz, junto con su hija, se trasladó a Lima, donde falleció dos años después.⁴⁵

En todos los documentos históricos en los que se menciona a Beatriz como sujeto (menos su testamento, aquí abajo reseñado), su presencia está limitada en términos de agencia, solo expresa su opinión en respuesta a preguntas concretas relacionadas con el matrimonio.⁴⁶ Por otro lado,

⁴³ Murúa 1987[1611-1613]: 307-308.

⁴⁴ Levillier 1924: 483.

⁴⁵ Hemming 1980: 459-461.

⁴⁶ Según la carta del virrey Francisco Toledo, este mandó a preguntar a Beatriz Ñusta si prefería quedarse en el convento o casarse, y ella eligió casarse (Levillier 1924: 483). Durante el proceso legal iniciado por Cristóbal Maldonado, el virrey ordenó a Beatriz Ñusta casarse con Loyola, pero ella explicó que estaba casada con Cristóbal Maldonado (Hemming 1980: 460). Finalmente, en el documento de la investigación de los hermanos

Cusi Huarcay, la madre de Beatriz, desempeña un papel destacado y tiene agencia, no solo en lo que respecta al matrimonio de su hija, sino también en asuntos económicos y políticos.⁴⁷ Respecto a la subjetividad de Beatriz, Rostworowski plantea la siguiente pregunta: «¿Sería de su agrado casarse con quien había hecho prisionero al último descendiente independiente de los incas y había sido el autor indirecto de su ajusticiamiento?».⁴⁸

El historiador José Carlos de la Puente parte de la misma pregunta de Rostworowski al analizar una carta inédita atribuida a Beatriz Ñusta, escrita a Martín de Loyola. La carta fue redactada en agosto de 1578, cuando Beatriz tenía veintiún años, en un momento en que ella estaba en Cuzco y Martín en Lima. Es decir, fue durante el período en que la pareja aún esperaba resolver el pleito presentado un año antes por Cristóbal Maldonado. El tema de la carta es el manejo de la renta de las encomiendas que Beatriz Ñusta heredó de su padre. En ella, Beatriz se dirige a Martín con las palabras «mi señor» y, según La Puente, la carta, «salpicada de frases de afecto», quizá nos pueda contar otra historia sobre la relación entre Beatriz y Martín. Cabe mencionar que en el reverso de la carta aparecen las siguientes palabras: «A mi señor comendador Martín García de Loyola mi amor».⁴⁹ No tenemos la certeza de que esta carta haya sido realmente escrita por Beatriz. Cabe señalar que, en la carta, ella se denomina a sí misma «Doña Beatriz Clara Coya», mientras que en su testamento se refiere a sí misma como «la coya Doña Beatriz»⁵⁰. Dado que su testamento fue escrito dos años después de la muerte de Martín de Loyola, podemos confiar que en este último documento estamos accediendo a la voz de la propia Beatriz y no a una manipulación de su voz.

El estudio de Ella Dunbar Temple sobre el testamento que dejó Beatriz Ñusta nos ofrece una mirada más crítica acerca de las relaciones personales

Maldonado, se relata que en la ceremonia del matrimonio se les preguntó a Cristóbal y a la niña Beatriz si querían casarse. El novio respondió afirmativamente, y algunos testigos declararon que ella también respondió positivamente (Mumford 2020: 7).

⁴⁷ Vicuña 2023.

⁴⁸ Rostworowski 2015: 68.

⁴⁹ De la Puente, 14 de julio de 2024.

⁵⁰ Dunbar 1950: 117.

entre esta pareja. La historiadora menciona la solicitud de Martín de Loyola de incluir en su escudo formal la imagen de la cabeza decapitada de Tupa Amaru. El Consejo Real de Indias rechazó esta solicitud, posiblemente por ser un gesto nada digno hacia la mujer de Loyola, sobrina de este Inca decapitado. Es decir, ya en su época este matrimonio fue entendido como una alianza con complicaciones y es posible que el Consejo tratara de reducir la tensión. Asimismo, Dunbar señala que, en el testamento, Beatriz Ñusta no muestra ningún gesto de cariño hacia su marido. Justo después de mencionar que fue casada con Martín de Loyola, ya fallecido, Beatriz Ñusta ordena misas para las ánimas de personas que la servían y que ni recuerda sus nombres. Por el alma de su marido no muestra un gesto parecido.⁵¹ Asimismo, en su testamento, Beatriz Ñusta manifiesta una particular cercanía con los dominicos y dispone que, para su entierro, seis frailes de cada una de las órdenes mendicantes la acompañen, mencionando a los dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios.⁵² La ausencia de los jesuitas en este contexto podría estar relacionada con algún resentimiento hacia su marido.

Con relación a este matrimonio, es importante tener en cuenta que, tanto en el Imperio inca como entre la nobleza europea, el matrimonio era una herramienta para crear alianzas. En el contexto incaico, las mujeres ofrecidas en matrimonio servían como vínculos entre el imperio y las poblaciones conquistadas.⁵³ El uso del matrimonio como medio de alianzas políticas y económicas continuó durante la época colonial, especialmente en el caso de matrimonios con mujeres descendientes de los grupos de la realeza incaica, las *panacas*. En varias ocasiones, las mujeres *capac*, nobles descendientes de las *panacas*, no eran pasivas, sino que desempeñaban un rol activo en la creación y el mantenimiento de estas alianzas, beneficiando al mismo tiempo a sus *panacas*. Los testimonios históricos de los primeros años de la invasión española relatan cómo la nobleza incaica utilizaba el matrimonio con las mujeres *capac* para legitimar su poder, mientras que para los españoles

⁵¹ *Ib.*:113, 117, 119.

⁵² *Ib.*:118.

⁵³ Silverblatt 1987: 87-89.

estos matrimonios fueron una estrategia que imitaba prácticas andinas con el objetivo de establecer orden en un momento tan caótico. Sin embargo, los matrimonios entre españoles y mujeres *capac* no siempre fueron pacíficos.⁵⁴ Además, es importante considerar lo que implicaba la relación matrimonial en términos de contacto físico entre la pareja. Aunque este aspecto no está del todo claro, otros testimonios narran las experiencias y sentimientos de las mujeres andinas que eran obligadas a casarse o tener relaciones sexuales con los españoles. Estos describen el dolor y el terror experimentados ante el contacto directo y forzado con los hombres españoles durante la época formativa del periodo colonial. Por ejemplo, cuando el hermano de Francisco Pizarro, Gonzalo, quiso tener como amante a la Coya Cura Ocllo, Manco Inca, el primer Inca rebelde de Vilcabamba, engañó al español enviándole a Ynguill, una noble inca, disfrazada como Coya. Cuando Gonzalo Pizarro se acercó y la besó y abrazó, ella se asustó y «dava gritos como una loca diciendo que no quería arrostrar a semejante gente, mas antes se huya y ni por pensamiento los quería ver».⁵⁵ Más tarde, cuando los españoles lograron capturar a la Coya Cura Ocllo, ella untó su cuerpo con sustancias repugnantes para evitar ser violada.⁵⁶ Estos testimonios nos permiten imaginar los sentimientos de las mujeres andinas frente al contacto con los hombres españoles en la primera etapa de la colonización. A la luz de todo esto, es posible imaginar que Beatriz Ñusta percibió su matrimonio con Martín de Loyola como una alianza destinada a preservar su poder político y económico. Sin embargo, también cabe la posibilidad de que este matrimonio haya sido entendido por ella como una imposición.

Alrededor de un siglo después de todos estos sucesos, se pintó el primer cuadro que representa la unión de Beatriz Ñusta y Martín de Loyola, convirtiéndose en una iconografía que también refleja el contacto corporal impuesto sobre el cuerpo de Beatriz Ñusta. Esta imposición, que caracteriza tanto la vida de Beatriz Ñusta como su figura pictórica representada años después, no necesariamente implica que los o las artistas que

⁵⁴ Vicuña 2015: 147-155.

⁵⁵ Titu Cusi Yupanqui 1992 [1570]: 35-36.

⁵⁶ *Ib.*: 58.

pintaron estos cuadros conocieran la historia de Beatriz Ñusta en detalle, sino que se trata de dos registros que reflejan la realidad colonial. En la parte final de este artículo, se abordará una reflexión sobre la relación entre la figura histórica de Beatriz Ñusta y su representación pictórica.

LA AGENCIA DE QUIENES PINTARON ESTOS CUADROS

Para comprender cómo, dentro de un mensaje de propaganda jesuítica que promovía la visión de una unión pacífica entre la nobleza incaica y la española, se incluyeron detalles que reflejan la violencia y el contacto forzado desde una perspectiva indígena, es fundamental evidenciar la agencia de los y las artistas indígenas o mestizos que pintaron estos cuadros. Aquí hay que recordar que la convivencia de mensajes marcadamente diferentes en una obra caracteriza en general el arte colonial de América.⁵⁷

María Concepción García señala elementos de la composición de la iconografía que revela aspectos de la agencia de quienes pintaron estos cuadros, por ejemplo, la organización de las parejas según el orden andino: el hombre se ubica a la derecha de la mujer.⁵⁸ Asimismo, la autora propone que la composición representa a la vez la temporalidad jesuita, definida por ella como tiempo lineal a modo occidental, y la unidad andina del tiempo conocida como *pacha* que incluye el pasado, el presente y el futuro en el mismo plano que da cuenta del tiempo cíclico andino.⁵⁹ Sobre la misma iconografía, Alba Choque Porras señala que la pintura cusqueña creaba representaciones de atemporalidades, una característica inspirada en la pintura flamenca.⁶⁰ Teniendo esto en consideración, la representación de eventos que ocurrieron en diferentes momentos y lugares en una superficie combina posiblemente percepciones andinas e influencia de arte europeo. Aquí es importante tener en cuenta que la unidad andina *pacha* se refiere a

⁵⁷ Cohen-Aponte 2017: 73.

⁵⁸ Esta organización es válida para todas las parejas representadas en tres de los cuadros. Las dos parejas en el cuadro que se conserva en el beaterio Copacabana en Lima (fig. 4) se representan en orden opuesta, ubicando las mujeres a la derecha de sus cónyuges.

⁵⁹ García 2002: 212-216.

⁶⁰ Choque 2014: 52.

ambos, tiempo y espacio.⁶¹ Los *queros*, los vasos ceremoniales, producidos durante la época colonial representan claramente unidades de tiempo y espacio, *pachas*, uno al lado del otro.⁶² De este modo, la iconografía en cuestión combina las prácticas artísticas andinas y europeas. No obstante, la composición de la iconografía con cinco focos es de origen netamente andino. El cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala incluye varios dibujos con cinco focos: dos en primer plano, dos en el fondo y uno en el medio. Este último, como en el caso de esta iconografía, tiene el rol central y en algunos casos de intermediador.⁶³ Esta composición de cinco focos probablemente tiene sus raíces en motivos incaicos.⁶⁴ A la luz de eso, la composición de cinco focos con uno ubicado en el medio que ejerce el rol de intermediador revela la agencia indígena o mestiza en la creación de esta iconografía.

Incluso es posible que estos/as artistas hayan escondido en la pintura mensajes que podrían entender solo las poblaciones indígena y mestiza. En esta iconografía, los incas y la Coya como la capital Cuzco se representan en el lado derecha desde el punto de vista de la escena misma. La derecha y la izquierda son elementos fundamentales en la organización dualista andina que se manifiesta en cada ámbito de la vida, tanto entre las sociedades del pasado como del presente. Los términos utilizados para referir a las dos partes que conforman este modelo dualista son *hanan* y *hurin* en quechua y *alasä* y *mäsä* en aymara.⁶⁵ Estas dos partes, que son a la vez opuestas y complementarias, guardan una relación asimétrica y jerárquica. *Hanan* es la parte mayor, se identifica con lo de arriba, el lado derecho y la masculinidad, mientras que *hurin* es la parte menor y se asocia con lo de abajo, el lado izquierdo y la feminidad.⁶⁶ De esto se infiere que la ubicación de los incas y su capital en el lado derecho

⁶¹ González Holguín 1952 [1608]: 268; Torres Rubio 1700: 19; Allen 2016: 425.

⁶² Martínez 2020.

⁶³ Ver, por ejemplo, Guaman Poma 2001 [1615]: 12 [12], 42 [42], 256 [258], 935 [949], 983-984 [1001-1002].

⁶⁴ Ver, por ejemplo, Artzi 2023: 171-172.

⁶⁵ González Holguín 1952 [1608]: 333; Bertonio 2011[1612]: 309, 408.

⁶⁶ Hocquenghem 1984; Platt 1986.

posiblemente representa la perspectiva de los o las artistas, según la cual los incas tienen más valor en la jerarquía entre esta y la nobleza española. Aquí vale la pena señalar que solo los dos Incas y la Coya están sentados, mientras que todas las otras figuras en esta iconografía están de pie. Esta posición les da más valor y poder según los dos sistemas simbólicos, el andino y el europeo, dado que es el Inca o el rey quien se queda sentado en su *tiana* o un *ushnu* en el caso del primero o en el trono en el caso del segundo.⁶⁷ Estos dos detalles, la ubicación del lado incaico a la derecha y la posición sentada de los dos Incas y la Coya, hasta podrían comprenderse como un mensaje mesiánico o, mejor dicho, pachacutico,⁶⁸ según el cual la representación de los incas no se refiere solo al pasado, sino también a un cambio de poder que devolverá el mandato a los incas. Este acercamiento a la agencia de los o las artistas de estos cuadros sirve como un fundamento para explorar el contacto forzado representado por las figuras de Beatriz Ñusta y Martín de Loyola. En este caso, también podemos ver la superposición de dos lenguajes visuales: el europeo y el andino. A través de algunos detalles, las personas que pintaron estos cuadros, especialmente el más temprano, lograron insertar inteligente y astutamente mensajes dirigidos al público indígena y quizá mestizo.

LA VISUALIDAD DEL CONTACTO FORZADO

En esta iconografía se muestran múltiples personas y de todas estas solo cinco están en contacto directo cuerpo a cuerpo. La representación de la boda de Lorenza Ñusta y Juan de Borja muestra a la pareja tomándose de las manos, con la palma del cura sobre ellas para sellar la unión. El otro

⁶⁷ La *tiana* es un banquillo de madera que usaban las autoridades andinas (Martínez 1995: 69-78). El *ushnu* es una construcción para fines de ritualidad que a veces servía como trono del Inca o un punto de donde observaba y recibía las poblaciones conquistadas (Hyslop 1990: 69-101). Ver, por ejemplo, el dibujo de Guaman Poma 2001 [1615]: 398 [400].

⁶⁸ Garcilaso de la Vega explica el término *pachacuti* con las siguientes palabras: «quiere decir el mundo se trueca, y por la mayor parte lo dicen cuando las cosas grandes se truecan de bien en mal, y raras veces lo dicen cuando se truecan de mal en bien» (1976 [1609]: 271).

contacto se encuentra en primer plano donde Martín de Loyola impone su palma izquierda sobre la derecha de Beatriz (figs. 1, 2, 3). En este contexto, no se representa a un cura liderando la ceremonia. Por tanto, podemos sugerir que en esta iconografía se representa, de hecho, solo un matrimonio, el de Lorenza y Juan. Al final de este artículo se ofrece una explicación al respecto. Ahora bien, el gesto de Martín imponiendo su mano sobre la de Beatriz tiene un significado trascendental. Choque propone que a través de este gesto Martín de Loyola señala con su pulgar el anillo de matrimonio en la mano de Beatriz.⁶⁹ Esa propuesta podría ser válida solo en el caso del cuadro que se encuentra en Cuzco (fig. 1); sin embargo, en los otros cuadros Martín de Loyola no apunta con su dedo. Más aún, en los otros tres cuadros Beatriz Ñusta no lleva anillos. De ahí que la palma de Martín de Loyola impuesta sobre la palma de Beatriz Ñusta tenga otra significación.

Es importante destacar que en los tres cuadros este gesto presenta variaciones. En el cuadro conservado en Cuzco (fig. 1), la separación del pulgar de Martín de Loyola del resto de los dedos y el hecho de que toca el centro de la palma de Beatriz Ñusta generan una sensación de uso de fuerza. En el cuadro conservado en Arequipa (fig. 3), el pulgar envuelve la palma de la ñusta desde un lado, junto con los otros dedos que cubren la palma desde arriba. Por último, en el lienzo que forma parte de la colección del Museo Pedro de Osma (fig. 2), todos los dedos de Martín de Loyola están colocados sobre la palma de su novia. En este caso, la palma del novio aparece ligeramente arqueada, lo que sugiere un gesto más delicado. Considerando estos detalles, en el cuadro más temprano, el gesto es el más violento, mientras que con el tiempo se fue matizando y suavizando.

Agnieszka Ficek, basándose en el arte europeo de la época, sugiere que el gesto de un hombre agarrando la muñeca o la mano de una mujer, como es el caso de esta iconografía, simboliza la violencia sexual, representando la violación.⁷⁰ Por otro lado, Mellado enfatiza que este gesto aparece en

⁶⁹ Choque 2014: 51.

⁷⁰ Ficek 2014: 43.

tres de los cuatro cuadros, definidos por la investigadora como la fase temprana de esta representación (figs. 1, 2, 3), mientras que la versión más tardía cambia la posición de Beatriz y Martín, así como el gesto de sus manos;⁷¹ en esta versión tardía, la pareja se toma de las manos con las dos palmas derechas (fig. 4). El cambio de la posición de Beatriz y Martín y el gesto de sus palmas en esta versión tardía dan más valor a Beatriz Ñusta colocándola a la derecha de Martín de Loyola. Como se ha mencionado anteriormente, desde el punto de vista andino, la figura ubicada a la derecha tiene un estatus mayor. En este cuadro el gesto de la imposición de la palma del novio sobre la palma de la novia se traslada a Lorenza Ñusta y Juan de Borja. Sin embargo, es la mano derecha de Juan de Borja y no su izquierda la que se impone sobre la palma izquierda de su pareja. Asimismo, Lorenza está ubicada a la derecha de Juan. Aquí vemos una composición de jerarquía más compleja. García sugiere que esta versión alteró elementos andinos presentes en las otras tres versiones, eliminando así significados que las autoridades coloniales no toleraban.⁷² Wuffarden sugiere que estos cambios están relacionados con un mensaje dirigido a un público distinto al de los otros tres cuadros.⁷³ Aquí cabe destacar que se trata de una institución religiosa destinada a mujeres que pertenecían a la nobleza indígena;⁷⁴ al final de este artículo se propone una interpretación de estos cambios en relación con su público.

Mellado muestra que, en el arte europeo, el matrimonio morganático, también conocido como matrimonio de la mano izquierda, se representaba mediante el gesto del novio que extiende su palma izquierda hacia la palma derecha de la novia. Este gesto ilustraba que este tipo de matrimonio entre personas de diferentes estatus sociales, no era equitativo, siendo en la mayoría de los casos una novia de estatus inferior al novio. En ceremonias de este tipo, practicadas más que todo en el contexto alemán, el novio tomaba la mano de la novia de manera atípica para resaltar la diferencia entre ambos. Las implicaciones de este tipo de matrimonio era

⁷¹ Mellado 2018: 354-357.

⁷² García 2002: 216.

⁷³ Wuffarden 2005: 197-198.

⁷⁴ Sobre la historia de esta institución, ver Espinoza y Baltasar 2010.

que los bienes, el estatus y el título del novio no se transferían a la novia ni a los futuros descendientes. Asimismo, una ceremonia de matrimonio de la mano izquierda a veces expresaba desprecio de parte del novio. Por lo tanto, en los tres cuadros tempranos, la relación entre Martín de Loyola y Beatriz Ñusta fue descrita como desigual, donde la novia fue considerada inferior al novio o el novio desapreciaba a la novia.⁷⁵

Las dos propuestas de Ficek y Mellado sobre la imposición de la palma de Martín de Loyola no se contradicen, sino que se complementan, pues el énfasis de Ficek está puesto en el mero gesto de Martín de Loyola imponiendo su palma sobre la de Beatriz Ñusta, mientras que la interpretación de Mellado enfatiza el hecho de que el novio lo hace con su palma izquierda. Es decir, esta imposición podría implicar tanto violencia sexual como jerarquía social, eso claramente desde una perspectiva española, probablemente conceptualizada por los jesuitas y no por los o las artistas. Podemos reforzar esta idea a partir del análisis de una placa de plata creada durante la época colonial que representa la unión entre Beatriz Ñusta y Martín de Loyola.

Esta placa pertenece a una colección privada de procedencia desconocida (fig. 5).⁷⁶ Su datación, basada en el estilo, la materialidad y la técnica de creación, la sitúa entre los siglos XVII y XVIII o incluso más tarde. Se sugiere que fue utilizada como un tipo de pectoral que posiblemente fue parte de atuendos ceremoniales asociados a bodas.⁷⁷ Algunos detalles sugieren que la iconografía de esta placa está vinculada a los cuadros que representan la unión de Beatriz Ñusta y Martín de Loyola. La figura del novio repite algunos detalles que aparecen en los cuadros,

⁷⁵ Mellado 2018: 357.

⁷⁶ La placa forma parte de la colección de la galería Zebregs&Röell en Ámsterdam. La foto de la placa es accesible en la página de la galería Zebregs&Röell: <<https://zebregroell.com/product/silver-martin-lollora-beatris-koya>>. La placa fue exhibida en la exposición *Ahead of Her Time: Pioneering Women from the Renaissance to the Twentieth Century* (Robilant+Voena, Nueva York, 5 de diciembre de 2023 - 10 de febrero de 2024, <<https://www.robilantvoena.com/art-work/a-peruvian-silver-plaque-with-hammered-decoration-the-spanish-prince-and-the-inca-princess?exhibition=ahead-her-time>>).

⁷⁷ Zebregs&Röell.



Figura 5. Dibujo de la placa de plata que forma parte de la colección de la galería Zebregs&Röell, siglos XVII-XVIII, 22x29cm. (dibujo de Juan Américo Pastenes de la Jara, en base a la foto publicada en la página de la galería).

lo más notable es la forma como él sujeta en una mano la vara y su gorro decorado con plumas. Las mismas plumas adornan el casco de Martín de Loyola en los dibujos de Guaman Poma en su propia crónica y en la de Martín de Murúa (en el manuscrito Galvin).⁷⁸ Otro detalle que comparte la figura de Martín en esta placa con la de los cuadros es la faja que lleva diagonalmente en su cuerpo.⁷⁹ Otro elemento en común es el personaje que lleva una túnica inca y toca el pututu, un instrumento hecho de caracol marino, ubicado en la esquina inferior izquierda de la placa. Una figura tocando este mismo instrumento aparece en el cuadro

⁷⁸ Guaman Poma 2001 [1615], 449 [451]; Martín de Murua 2004 [1609]: 91. Se trata de plumas de avestruz que tenían una importancia en el contexto del culto cristiano colonial. Acerca de este uso, ver Brosseder 2023: 330, nota 6.

⁷⁹ Las líneas diagonales que se cruzan entre sí, descritas sobre los pantalones de Martín de Loyola, parecen estar inspiradas en la vestimenta que lleva Juan de Borja en los cuatro cuadros.

conservado en Cuzco, junto con la cartela de dicho cuadro (fig. 1). Ya que en las otras pinturas que conocemos no aparece una figura tocando este instrumento, podemos sugerir que esta placa fue inspirada en el cuadro conservado en Cuzco.

Pero más allá de las semejanzas con los cuadros, la iconografía de la placa enfatiza elementos más andinos que europeos. Beatriz Ñusta está representada como una mujer andina de la época colonial, llevando una pollera y por encima, el *aqsu* que durante la colonia vuelve a ser un tipo de dental, conocido entre algunas comunidades andinas de hoy en día como «media *aqsu*». ⁸⁰ Para que sea claro que a eso se refiere, se describió una doblez de la tela del *aqsu*, la misma estrategia que utiliza Guaman Poma en sus dibujos que describen mujeres en la época colonial. ⁸¹ La figura de Beatriz Ñusta lleva también una *likllia*, un chal, decorado con franjas horizontales a la usanza andina. En la placa como en los cuadros, Beatriz lleva un *tupu*, el alfiler que forma parte de la vestimenta femenina. Otros detalles interesantes que reflejan la andinidad de esta iconografía es el pelo de Beatriz Ñusta que esta recogido en dos trenzas y no está suelto como se describe en los cuadros. Asimismo, ella porta un huso que no aparece en los lienzos. Este objeto aparece en otras representaciones de mujeres de la nobleza incaica en el arte colonial. ⁸² Considerando todos estos detalles, queda claro que esta iconografía es una versión más andina de la escena representada en los cuadros y el gesto de la palma de Beatriz Ñusta lo refleja claramente. ⁸³

Ahora bien, en esta placa Beatriz Ñusta impone su palma izquierda sobre la palma derecha de Martín de Loyola. Es decir, aquí vemos una

⁸⁰ Phipps 2004: 30.

⁸¹ Ver, por ejemplo, Guaman Poma 2001 [1615]: 757 [771], 759 [773]. La representación de esta doblez probablemente indica que la mujer lleva una capa debajo de su *aqsu*, cumpliendo así con los estándares de modestia española impuestos por los reglamentos coloniales.

⁸² Ver, por ejemplo, Guaman Poma 2001 [1615]: 759 [773]. Otra representación de huso aparece en el cuadro colonial conservado en el Museo Inka, cuya figura femenina posiblemente fue inspirada por la imagen de Beatriz Ñusta del cuadro conservado en Cuzco. Wuffarden propone que esta figura podría ser de Mama Oclo (2005: 217).

⁸³ Mujica propone que hayan existido otras placas con esta iconografía (2020: 281, nota 114).

inversión del orden descrito en los cuadros. Considerando la propuesta de Mellado, eso implica desde punto de vista europeo, que Beatriz pertenecía a un estatus social más alto que su novio. Desde la perspectiva andina, ella también tiene una jerarquía social más alta que él por estar ubicada a la derecha de su pareja y por colocar su mano encima de él. La derecha y lo de arriba son dos componentes que forman parte de la mitad *hanan*, la cual tiene mayor jerarquía dentro de la dualidad *hanan-hurin* mencionada anteriormente.

El mayor estatus de Beatriz se expresa igualmente por la sombrilla encima de su cabeza llevada por un hombre de bajo estatura. Entre los incas, como en el arte colonial, la sombrilla de plumas es un emblema de poder.⁸⁴ Esta composición de mujer de la nobleza incaica acompañada por un hombre de baja estatura sin o con sombrilla que a su vez se relaciona con un loro se repite en otros cuadros.⁸⁵ En los cuatro cuadros analizados aquí, la sombrilla y el loro están divididos entre dos personas. La sombrilla de plumas tapa la cabeza de Tupa Amaro, mientras que es Cusi Huarca quien tiene un loro en su mano. A la luz de todo eso, esta placa declara que el estatus de Beatriz Ñusta es más alto que el de su pareja.

Regresando a los cuadros, en los dos lienzos tempranos (figs. 1, 2), Martín de Loyola lleva su espada, lo que posiblemente enfatiza su éxito militar al derrotar a la última resistencia inca en Vilcabamba. En los cuatro cuadros, el novio Juan de Borja lleva también una espada, pero esta es menos visible, ya que está dentro de su vaina, la cual tiene el mismo color que su vestimenta. En el arte europeo, la espada se equiparaba al falo y en las dos pinturas en las que Martín de Loyola lleva una espada la empuñadura se direcciona al lugar de la vagina de Beatriz, mientras que parte del filo figura entre las piernas de Martín.⁸⁶ Esta representación

⁸⁴ Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua menciona que la sombrilla fue emblema de poder de líderes andinos (1995 [1613]: 77). Ver también Martínez 1995: 59-61, 79; Dean 1999: 248, nota 16.

⁸⁵ Ver, por ejemplo, Wuffarden 2005: 217, 227.

⁸⁶ Ficek 2014: 42-43. En el cuadro conservado en la iglesia de la Compañía en Arequipa, la empuñadura de la espada de Juan de Borja también se dirige a la vagina de su novia Lorenza Ñusta.

implicaría entonces la conquista sexual de Beatriz por Martín, así que la conquista de Beatriz es, al fin y al cabo, la conquista del Imperio inca y viceversa. La representación de Lorenza Ñusta como una mujer europea de la que solo su nombre hace ilusión a sus orígenes incaicos, indica el fin de la conquista y su fruto.⁸⁷ Marie Timberlake llega a proponer que Beatriz, en estos cuadros, encarna la alegoría de América en su totalidad y no solo la del Imperio inca. En el arte europeo la alegoría de América fue la de una mujer desnuda a veces representada con un gesto que posiblemente invita a la explotación sexual y a la vez política, es decir, una invitación a ser violada y conquistada. Textos de la Edad Moderna muestran esta relación entre la violación y la conquista. Beatriz, según esta propuesta, representa la conquista de América mientras que la figura de su hija busca la reconciliación y la unión.⁸⁸

La figura de Beatriz Ñusta en esta iconografía no muestra ningún atributo de la alegoría de América representada en el arte europeo. La obra *Iconologia* del italiano Cesare Ripa, editada varias veces entre 1593 y 1630, describe en texto e imagen cómo debe ser la alegoría de América. Se trata de una figura desnuda o casi desnuda, lleva un tocado de plumas, arco y flecha y se asocia con un cráneo.⁸⁹ Otras representaciones de esta alegoría se asocian con un loro y un mono.⁹⁰ Así se representaba la alegoría de América también en obras creadas en el mismo continente americano.⁹¹ El loro en esta iconografía aparece con la madre de Beatriz, Cusi Huaracay, y en la placa de metal aparece con el acompañante de Beatriz Ñusta (fig. 5). Como se ha mencionado anteriormente, este pájaro aparece en varios cuadros coloniales en relación a mujeres de la nobleza incaica. Este vínculo entre la feminidad y el loro quizá se debe a la cerámica incaica donde se puede encontrar imágenes de mujeres, probablemente las *acllas*, con loros.⁹² Aquí hay que considerar que la cerámica inca servía como fuente

⁸⁷ Ficek 2014: 42-45.

⁸⁸ Timberlake 1999: 589-590.

⁸⁹ Ripa 1970 [1603]: 338-339.

⁹⁰ Okada 2006: 71-72.

⁹¹ *Ib.*; Artzi 2015: 306-317.

⁹² Ver Fernández Baca 1989: 212, figs. 328-329; Purín 1991: 253, fig. 327.

de inspiración para el arte colonial. Podemos observar esta influencia en la representación de la coya sosteniendo una flor, como se muestra en los *queros*. Esta composición se inspiraba en la representación de las *acllas* sosteniendo una flor, plasmada en varias cerámicas incas.⁹³

Más allá de la asociación con el loro en la placa, los otros atributos de la alegoría de América no aparecen en el caso de la figura pictórica de Beatriz Ñusta. Lo más notable es que se representa muy vestida, al contrario de la desnudez de la alegoría de América, del cuerpo de la Ñusta se ven solo las palmas, la cabeza y el cuello. Su vestimenta indica que se trata de una mujer incaica, por lo tanto, eso nos devuelve a la interpretación de que ella encarna el Imperio inca. Un detalle de su vestimenta, como se demostrará a continuación, refuerza esta interpretación.

Beatriz, en tres de los cuatro cuadros (figs. 1, 2, 3), se representa casi sin ningún gesto voluntario. A diferencia de los otros personajes, el único gesto voluntario por su parte es muy pequeño y sutil: apunta con el dedo índice de su mano izquierda hacia abajo. Choque propone que apunta a su nombre que está escrito debajo de su figura que lleva título en español (Doña) y en quechua (Ñusta), es decir, estos dos títulos expresan su doble legitimidad.⁹⁴ No obstante, el cuadro que se encuentra en la iglesia en Arequipa (fig. 3) no incluye una escritura de nombre bajo la figura de Beatriz Ñusta y aun así esta figura señala con su dedo hacia abajo. Además, en las otras dos versiones en las que se representa este gesto (figs. 1, 2), hay otro elemento entre el dedo y la escritura: una flor que forma parte del patrón del *aqsu*, la vestimenta que lleva la Ñusta. Según Wuffarden, la imagen de Beatriz y su gesto fueron inspirados

⁹³ Esta composición de mujeres inca sujetando en la mano una flor influía también la representación de las Coyas o mujeres pertenecientes a la nobleza incaica descritas en cuadros coloniales. Acera de esta composición entre mujer-flor, ver Artzi 2016: 235. En cuanto a la composición mujer-loro, no tenemos certeza en cuanto a lo que significaba el loro en este contexto. En el caso de la representación de las *acllas* con loros, esta relación quizá se debe a los jardines de la *acllawasi*. En su crónica, Martín de Murúa menciona quince tipos de aves que habitaban estos jardines (1987[1611-1613]: 391).

⁹⁴ Choque 2014: 56.

en el retrato de doña Usenda de Loayza y Bazán.⁹⁵ En contraste, en el retrato de la criolla, la vestimenta también muestra un patrón de flores, pero ella apunta con su dedo índice hacia un pañuelo que sostiene en su mano y que tapa las flores, mientras que Beatriz no tiene un pañuelo y apunta a la flor antes mencionada. En la versión más tardía, efectivamente, Beatriz sostiene un pañuelo que tapa el patrón de flores de su vestimenta al igual que la criolla en su retrato (fig. 4). Como se señaló anteriormente, García propone que esta versión modificó elementos andinos que aparecen en las otras tres pinturas. Estos cambios, según la autora, borraron las significaciones que no podrían ser aceptadas por las autoridades coloniales.⁹⁶ Es posible entonces que la representación del dedo que apunta a la flor tuviera un significado que resultara complicado para las autoridades coloniales o para el público destinatario de este cuadro. En la sección final de este artículo, se analizará con mayor detalle la última explicación acerca del público receptor de la pintura, que parece ser más plausible.

En relación con el patrón de la flor, podemos entenderlo desde los dos sistemas simbólicos que hemos venido tratando, el europeo y el andino. Como demuestra Ficek, en el arte occidental, la imagen de una mujer sosteniendo una flor sugiere una invitación sexual.⁹⁷ Esta asociación entre la sexualidad femenina y la flor se manifiesta también en el término occidental «desflorar», usado para referirse a la pérdida de la virginidad en mujeres.⁹⁸

En el sistema simbólico andino, al igual que en el mundo europeo, tanto la espada como la flor tienen asociaciones sexuales, aunque con matices distintos. En los dibujos de Guaman Poma, la flor en la mano de mujeres de la nobleza inca probablemente simboliza feminidad y

⁹⁵ Wuffarden 2005: 194-195, 226. Una foto del cuadro con el retrato de doña Usenda de Loayza y Bazán se encuentra en la base de datos ARCA: <<https://arcav1.uniandes.edu.co/artworks/5213>>.

⁹⁶ García 2002: 216.

⁹⁷ Ficek 2014: 44.

⁹⁸ Ver, por ejemplo, en la crónica de Bernabé Cobo, cuando el jesuita menciona la insignificancia de la virginidad entre la población andina, dice: «ellas mismas fácilmente se dejaban desflorar» (1956 [1653]: 22).

fertilidad.⁹⁹ Asimismo, la espada, vista como un falo, aparece en la misma crónica, cuando Guaman Poma describe la primera impresión que tuvieron los andinos de los españoles recién llegados. En esta etapa inicial de la invasión, los andinos entendieron la espada como un pene largo que los españoles llevaban hacia atrás.¹⁰⁰ Pero para los andinos, no solo la espada es fálica e insinúa relaciones sexuales, sino también la lanza. La palabra *ch'apcha* en quechua tiene varios usos que implican el acto de picar con un elemento alargado: el miembro masculino en el caso de relaciones sexuales, el pico de un ave, y la lanza en el caso de la lucha contra los enemigos.¹⁰¹ Además, algunas representaciones artísticas andinas establecen la asociación entre el pico de un colibrí dentro de una flor y las relaciones sexuales, como la analogía entre armas, pico de aves y relaciones sexuales.¹⁰²

En la placa de plata (fig. 5), aparece la espada de Martín, así como una flor. En este caso, no se trata de una flor dibujada en la vestimenta, sino en una que se ubica en la esquina superior izquierda de la placa. Esta se describe en tres momentos: un capullo, una flor abierta y una flor con los pétalos extendidos. Considerando este proceso de florecimiento, podemos proponer que esta flor en tres fases se refiere a la sexualidad femenina andina involucrada en esta unión. Otra posibilidad es que se trata de una visualización del término europeo «desflorar» antes mencionado. Aquí hay que considerar que durante la época colonial el concepto de la virginidad fue incorporado en los Andes por lo menos por algunos sectores de la población nativa.¹⁰³ Sin embargo, otro detalle de esta iconografía alude a la sexualidad femenina, el mono ubicado entre las piernas de Martín de Loyola que está comiendo una fruta. Una placa de oro de la fase temprana de la colonia describe felinos y monos organizados en parejas de macho y hembra. Las figuras de los monos aparecen

⁹⁹ Artzi 2015: 304-305.

¹⁰⁰ Guaman Poma de Ayala 2001 [1615]: 381 [383].

¹⁰¹ González Holguín 1952 [1608]: 38, 96, 630.

¹⁰² Artzi 2015:332-333; 2020: 406-407.

¹⁰³ Ver, por ejemplo, el cuadro 1996.18 conservado por el Denver Art Museum: <<https://www.denverartmuseum.org/en/object/1996.18>>.

comiendo frutas.¹⁰⁴ Tom Cummins ha señalado que la mona come una fruta alargada, fállica, mientras que el mono come una fruta redonda que en el mundo andino puede aludir a la sexualidad femenina.¹⁰⁵ Un mito documentado en el manuscrito de Huarochirí crea una relación similar entre una fruta, en este caso lúcuma, y la sexualidad femenina.¹⁰⁶ La ubicación del mono con la fruta entre las piernas de Martín de Loyola refuerza esta interpretación. Vemos una vez más que la iconografía de esta placa es la versión andina de la escena pintada en los cuadros.

Regresando a la flor dibujada en el *aqsu* de Beatriz, esta es la *Saluza oppositiflora*, conocida en quechua como ñucchu. En los *queros* y pinturas coloniales, esta flor se asocia exclusivamente con los incas;¹⁰⁷ por lo tanto, la figura de Beatriz señalando a esta flor comunica información acerca de su identidad de noble inca. En tres de los cuadros (figs. 1, 2, 3), aparecen otras dos personas que señalan con su dedo a un elemento: San Ignacio de Loyola y San Francisco de Borja. San Ignacio señala con su dedo a un libro, haciendo referencia a su obra. En una página está escrita la divisa de su orden: «*Ad maiorem Dei gloriam*» (Para la mayor gloria de Dios) y en la otra, «*Regulae Societatis Iesu*» (Reglas de la Compañía de Jesús). San Francisco de Borja señala con su dedo a un cráneo, su atributo, que se relaciona con un episodio en el que acompañó el cadáver de la reina Isabel de Portugal. Es decir, el gesto de apuntar con el dedo en esta iconografía es una forma de comunicar al público receptor de la obra la identidad de la persona a través de un elemento que la identifica, ya sea Beatriz Ñusta, Ignacio de Loyola o San Francisco de Borja. Sin embargo, en el caso de los dos santos jesuitas, se trata de un gesto marcado y activo, ya que sostienen un elemento con la mano izquierda y levantan la mano derecha para poder apuntarlo.

En los cuatro cuadros, otros personajes incas llevan vestimenta con flores, pero ninguno de ellos apunta a la flor. La madre de la Ñusta,

¹⁰⁴ Ver pieza 1955.2608 en la base de datos en línea del Art Institute of Chicago: <<https://www.artic.edu/artworks/91892/armband-depicting-horse-and-rider-with-animals>>.

¹⁰⁵ Cummins 2020: 78.

¹⁰⁶ Taylor 2008: 25.

¹⁰⁷ Wuffarden 2005: 226; Martínez, Díaz y Tocornal 2016: 15.

la Coya Cusi Huarca, coloca su mano entre las flores dibujadas en su vestimenta sin tocarlas (figs. 1, 2, 3). En dos de estos cuadros, ella coloca su palma sobre su vientre, quizá indicando así que es la madre de Beatriz Ñusta. Este gesto, al igual que el de su hija, es sutil, pero no parece casual.

En el caso de Beatriz Ñusta, su gesto en apariencia mínimo del dedo que apunta a la flor dibujada en su vestimenta no sirve solo para identificarla como una mujer de la nobleza incaica. Considerando la relación entre la flor y la sexualidad femenina en el contexto andino, este gesto indica la conquista de su propio cuerpo, pero a la vez la conquista del Imperio inca. Lo mismo está insinuado con la empuñadura de la espada de Martín de Loyola, que en una pintura (fig. 2) no solo se dirige hacia la vagina de la ñusta, como lo señala Ficek,¹⁰⁸ sino que también apunta a una flor ñucchu dibujada en su vestimenta. El gesto de la Beatriz Ñusta, aunque muy sutil, probablemente fue una contribución de los o las artistas de estas pinturas, a través del cual comunicaron al público indígena y mestizo, en un lenguaje visual andino, la superposición de la conquista del cuerpo de la Ñusta y del Imperio inca.

DE LOS TEXTOS HISTÓRICOS A LAS PINTURAS Y SUS PÚBLICOS: ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

La figura pictórica y la figura histórica de Beatriz Ñusta coinciden en algunos puntos. Lo más notable es la imposición del matrimonio y la coacción corporal, así como la superposición de un trauma personal con uno colectivo. No tenemos evidencia para sugerir que los o las artistas que pintaron estos cuadros conocieran la compleja historia de los matrimonios de Beatriz Ñusta. Sin embargo, no podemos descartar esta posibilidad, ya que existía una memoria colectiva del matrimonio con Martín de Loyola durante la época colonial, como lo evidencian las obras teatrales que lo narran¹⁰⁹ y la placa de metal (fig. 5) que dan cuenta de un uso más extenso de esta iconografía, más allá de las instituciones religiosas y las casas de la nobleza andina. Asimismo, en la crónica de

¹⁰⁸ Ficek 2014: 42-43.

¹⁰⁹ Chang-Rodríguez 2008.

Pedro Mariño de Lovera sobre la colonización en Chile, aparece una posible referencia al matrimonio anterior de Beatriz Ñusta con Cristóbal Maldonado. El texto señala: «Era su mujer de Loyola una hija de los reyes indios del Perú, y así la habían pretendido por mujer algunos caballeros de mucha estofa por su calidad y rentas que eran en grande suma».¹¹⁰ Algunas copias de esta crónica circularon en la época colonial,¹¹¹ lo que sugiere la posibilidad de que la memoria de la historia de Beatriz no se haya limitado únicamente a su matrimonio con Martín de Loyola. Si durante la época colonial circulaba información acerca de la historia de Beatriz Ñusta, es posible que, en el gesto de su figura pictórica, señalando la flor dibujada en su vestimenta, convergieran su experiencia vivida y su representación artística.

Más aun, si consideramos la posibilidad de que existiera una memoria colectiva sobre el matrimonio de Beatriz Ñusta y Martín de Loyola, también podría explicarse la representación de una sola ceremonia de unión en esta iconografía: la de Lorenza Ñusta y Juan de Borja en Madrid, aunque la cartela declara que se ilustra también el matrimonio de Martín de Loyola y Beatriz Ñusta. Si existía una memoria colectiva de la complejidad involucrada en la realización de este matrimonio, debido a los matrimonios previos de Beatriz con Cristóbal Maldonado, podemos entender por qué los jesuitas preferían representar únicamente un matrimonio autorizado por la Iglesia católica con la presencia de un cura. Otra posibilidad es que, durante la época colonial, no existiera una noción clara de dicha complejidad, y que los jesuitas tuvieran algún motivo desconocido para no representar la ceremonia del matrimonio o la autorización de la Iglesia católica. Más allá de estas dos posibilidades, desde un punto de vista actual, es necesario leer estos cuadros como dos capas temporales: una correspondiente a los sucesos históricos documentados textualmente y otra a la iconografía pintada, que modifica e

¹¹⁰ Mariño de Lovera 1865 [1594]: 442. Esta obra fue editada y publicada por Bartolomé de Escobar tras la muerte de su autor.

¹¹¹ Se sabe, por ejemplo, que Diego de Rosales tenía en su posición una copia cuando escribió su crónica *Historia general del reinado de Chile, Flandes Indiano* publicada en 1674 (Casaneva 1993: 125).

idealiza eventos relacionados con la eliminación del poder incaico. Solo de esta manera podemos acceder a una comprensión más profunda de la época colonial y sus mecanismos.

Otro tema que es fundamental considerar en relación a estos cuadros es el público al que estaban dirigidos sus mensajes, lo que nos ayuda a comprender mejor su iconografía. El mensaje de los dos cuadros colgados en las iglesias de la compañía en Cuzco y Arequipa (figs. 1 y 3) está más claro y fue revelado por los estudios anteriores que muestran cómo esta iconografía es parte de un proyecto jesuita, resaltando a la Compañía de Jesús en el contexto de la rivalidad entre las órdenes religiosas, enfatizando su contribución a la conquista y a la conversión de la población indígena, promoviendo el mestizaje, describiendo el traspaso de los imperios (del Imperio inca al Imperio español), y señalando a los jesuitas como los verdaderos herederos del Imperio inca a través de la unión de las familias Loyola, Borja, la nobleza incaica y la misma orden.¹¹² Este último mensaje ilustra la intensión jesuita en estos años, tal como lo entiende Pierre Duviols. En relación con el involucramiento de los jesuitas en la institución colonial de la visita, este historiador propone que: «Es verosímil que en todo ellos alentara la idea de crear en el Perú una teocracia católica, sobre todo si pensamos que todavía se podría usar la infraestructura social providencialmente heredada del imperio incaico».¹¹³ El mensaje jesuita en el contexto de los dos cuadros colgados en las iglesias de la orden fue principalmente dirigido a la población indígena y mestiza que visitaba estos templos, y posiblemente a las otras órdenes rivales, así como a la población criolla y europea.

En cuanto a los otros dos cuadros, se trata de un público más específico. Como se ha mencionado anteriormente, el cuadro conservado por el Museo Pedro de Osma (fig. 2), como otros que no sobrevivieron, fueron creados y utilizados por la nobleza andina para demostrar su descendencia inca, confirmar su identidad, legitimar su poder y evidenciar

¹¹² Garver 2013: 135; Wuffarden 2005: 189; Mujica 2004: 102-106; 2020: 216-218; Dean 2002: 178-179; García 2002: 206; Gisbert 1980: 155-156; Fraser 1992: 29-30; Timberlake 1999: 563.

¹¹³ Duviols 1977: 229.

su fe católica.¹¹⁴ En este caso, la iconografía misma no es tan diferente de la de los cuadros colgados en las iglesias jesuitas; lo que varía es el tamaño reducido de la obra, que quizás se ajusta a un espacio privado. Este cuadro reafirma cómo el arte colonial podía transmitir mensajes divergentes a partir de una misma obra o iconografía.

Otro tipo de público fue el destinado a contemplar el cuadro conservado en el Beaterio de Copacabana en Lima (fig. 4). En esta obra se observan varios cambios iconográficos que nos revelan información sobre este público.¹¹⁵ Aquí, los tres componentes iconográficos explorados en este artículo resultan especialmente importantes: la ubicación de las novias y los novios, el gesto de las palmas de Martín de Loyola y Beatriz Ñusta, así como el dedo de esta última señalando la flor dibujada sobre su vestimenta. Los cambios de estos detalles en la versión más tardía de esta iconografía apuntan a un público distinto.

La versión que da cuenta de una mayor violencia hacia el cuerpo de Beatriz Ñusta es la más temprana (fig. 1). En esta, el gesto de la palma izquierda de Martín de Loyola parece emplear más fuerza, una sensación que se crea por la separación de su pulgar del resto de los dedos de su palma. Además, en esta pintura, el gesto del dedo de Beatriz Ñusta apuntando a la flor está más marcado y no es tan sutil como en los otros dos cuadros (figs. 2 y 3). En la pintura conservada en el Museo Pedro de Osma (fig. 2), que probablemente formaba parte de los bienes de una casa de la nobleza andina, el gesto de la imposición de la palma de Martín de Loyola sobre la de Beatriz Ñusta se suavizó un poco, matizando así la fuerza involucrada en esta conquista. De esta forma, se presenta una relación un poco más equilibrada entre la pareja, pero todavía marcadamente jerarquizada. Este equilibrio entre la pareja podría entenderse como un reflejo de la realidad de la nobleza andina durante la época colonial.

En el cuadro más tardío conservado en el beaterio (fig. 4), el gesto de la imposición de la palma de Martín de Loyola y el señalamiento de la flor con el dedo de Beatriz Ñusta desaparecen por completo. En este

¹¹⁴ Timberlake 1999: 585; Dean 1999: 244-245, nota 26.

¹¹⁵ Wuffarden 2005: 197-198.

último también se alterna la organización de las dos parejas en la primera planta, ubicando a las dos mujeres a la derecha de sus cónyuges, una ubicación que, desde la perspectiva andina y posiblemente también la europea, les otorga una jerarquía más alta. En este cuadro, Beatriz Ñusta y Martín de Loyola están tomándose de las manos, y es Juan de Borja quien impone su palma derecha sobre la izquierda de Lorenza Ñusta.

El cambio iconográfico que borra el gesto de la Ñusta apuntando a la flor probablemente se debe al público del beaterio, mujeres devotas y a la vez indígenas que podían entender bien el significado de este gesto. Al parecer, las beatas que comisionaron el cuadro buscaban resaltar otros componentes de la iconografía y no la conquista de Beatriz Ñusta y del Imperio inca. Es notable que buscaban remarcar el poder femenino. La reorganización de las figuras, ubicando a Beatriz Ñusta y Lorenza Ñusta a la derecha de sus parejas, enfatiza el poder de estas dos mujeres y su estatus más elevado en comparación con sus cónyuges. En el caso de Lorenza Ñusta y Juan de Borja, esta reorganización de la iconografía es curiosa, dado que, por un lado, resalta el estatus más elevado de la novia, y por el otro, la imposición de la palma del novio expresa lo opuesto, un estatus mayor del novio. Aquí quizá conviven dos perspectivas: la andina, que ve en Lorenza Ñusta una descendiente inca, y la española, que la concibe como de estatus inferior al de su pareja.

Pero más aún, este cuadro no solo destaca la feminidad y su poder, sino también una pertenencia a la población indígena. Solo en este cuadro, Lorenza Ñusta está representada con rasgos de mestiza y no como mujer de piel blanca.¹¹⁶ Además, comparado con las otras tres versiones, es en este cuadro donde Beatriz Ñusta está representada con la piel más oscura, al igual que las figuras de sus parientes. Más allá de los rasgos indígenas, este cuadro no solo evidencia que Beatriz Ñusta fue indígena, sino que lo resalta, como un tipo de manifiesto pictórico de las mujeres indígenas que lo comisionaron. Mientras que en dos cuadros (figs. 1 y 2) Beatriz Ñusta se denomina «Princesa del Peru», una forma de traducir la palabra quechua ñusta, en la cartela del cuadro del beaterio (fig. 4),

¹¹⁶ Mellado 2018: 352.

ella se titula «Yndia del Peru». Este título no surge del hecho de que no fuera necesaria la traducción, sino del deseo de las personas que conceptualizaron este cuadro de comunicar un mensaje al público de mujeres indígenas. Al parecer, este título se enorgullece de esa pertenencia con la cual las beatas podían identificarse. Este uso de la palabra «Yndia» demuestra una actitud completamente opuesta a lo que encontramos en la carta del virrey Toledo respecto al matrimonio de Beatriz Ñusta y Martín de Loyola, donde él utiliza las palabras «aunque fuese yndia», que insinúan el estatus inferior de la Ñusta frente a su cónyuge. Estos cambios visuales y textuales en el cuadro de las beatas son el resultado de un mensaje dirigido a un público netamente femenino y de origen indígena. En otras palabras, este cuadro podría considerarse casi como la primera «lectura feminista» de esta iconografía colonial.

Curiosamente, es en este cuadro tardío donde la cartela declara el deseo de que los descendientes de estos matrimonios prevalezcan en Europa. Este cambio en el texto posiblemente se debe al contexto histórico de esta obra, pintada a mediados del siglo XVIII, época en la cual emergieron rebeliones contra el poder español, como el levantamiento de Juan Santos Atahualpa en 1742 o las organizaciones en Lima y Huarochirí alrededor de 1750 para abolir el poder español.¹¹⁷ Considerando este contexto, es posible que las beatas que comisionaron el cuadro buscaran asegurar que esta iconografía, que describe a los Incas y resalta la identidad indígena, no buscaran generar sentimientos anticoloniales, sino establecer el lugar de las mujeres indígenas dentro del ámbito católico.

La placa de metal (fig. 5), que describe el mismo matrimonio, nos ofrece una versión más de esta iconografía, donde la jerarquía es totalmente opuesta a lo representado en los tres cuadros tempranos (figs. 1, 2, 3). En esta, Beatriz Ñusta tiene un estatus más elevado que Martín de Loyola y es ella quien impone su palma izquierda sobre la derecha de su cónyuge. El mensaje de esta pieza probablemente fue dirigido a un público de la nobleza andina dentro de un contexto de alguna ceremonia andina, posiblemente de boda. Aquí, la iconografía habla en

¹¹⁷ Szemiński 1974.

el lenguaje de la nobleza indígena durante la época colonial, utilizando simbología andina y modificando la europea para que concuerde con las percepciones andinas.

En cuanto a la lectura feminista de estas pinturas, la interpretación de los componentes analizados aquí es el resultado de esta perspectiva. La mayoría de los estudios anteriores ignoraron estos detalles, excepto las tres investigaciones que analizaron los cuadros desde una mirada feminista, explorando así el gesto de la palma de Martín de Loyola como la representación de su espada.¹¹⁸ La perspectiva feminista en estas publicaciones no se manifiesta a través de citas teóricas ni mediante declaraciones explícitas sobre seguir pensamientos feministas. Más bien, al igual que en el presente artículo, la lectura feminista radica en el simple hecho de colocar a la figura de Beatriz Ñusta en el centro del análisis, resonando con teorías sobre la violencia sexual y la masculinidad involucrada en la invasión española. Asimismo, el simple hecho de reinterpretar fuentes ya estudiadas una y otra vez, en este caso cuatro cuadros, constituye un acto feminista que ha acompañado a este movimiento y corriente teórica desde sus inicios.

Para concluir, lo que conecta los textos históricos que mencionan a Beatriz Ñusta con sus representaciones pictóricas, realizadas mucho tiempo después de su muerte, es la superposición entre esta heredera de la dinastía inca y el Imperio tras su caída, así como entre su trauma personal y el trauma colectivo. La misma Beatriz Ñusta expresó esta superposición con sus propias palabras en su testamento, donde especifica su último deseo respecto a sus bienes en el valle de Urubamba: «[...] y es mi voluntad questo no se benda jamas sino que siempre este en pie por posesion pa[ra] mi hija en memoria de mi linaje y antigüedad del [...]»¹¹⁹. A través de su testamento y estas palabras, Beatriz Ñusta no solo obtiene agencia, sino que también entiende su herencia como una reliquia de un extenso imperio ya desaparecido, buscando asegurar la continuidad de su linaje o, al menos, preservar su memoria mediante

¹¹⁸ Timberlake 1999; Ficek 2014; Mellado 2018.

¹¹⁹ Dunbar 1950: 120.

su persona, su hija y su herencia. Además, con estas palabras, destaca la antigüedad de su linaje, posiblemente en contraste con los españoles que recién habían llegado a los Andes.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi más profundo agradecimiento a mis colegas, Claudio Alvarado Lincopi, Felipe Armstrong, Hannah Grimmer, Natalia López Rico, Cécile Michaud y Juan Américo Pastenes por su invaluable apoyo a lo largo de esta investigación. Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el seminario del grupo de investigación *Pueblos Originarios, Género e Interculturalidad* de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Estoy especialmente agradecida por los comentarios de las y los participantes de este grupo y de María Elena Arce Chávez e Ybeth Arias Cuba, que con sus comentarios me ayudaron a refinar mis ideas. Por último, quiero agradecer a dos lectoras/res anónimas/os cuyos comentarios me ayudaron a contextualizar mejor el caso presentado aquí y explorar nuevos caminos de interpretación.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Catherin. 2016. «The living ones: Miniatures and animation in the Andes». *Journal of Anthropological Research* 72 (4): 416-441.
- Alperrine-Bouyer, Monique. 2007. *La educación de las elites indígenas en el Perú Colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- ARCA: *Cultura visual de las Américas* <<https://arcav1.uniandes.edu.co/>>.
- Art Institute of Chicago. (s.f.). *The collection*. <<https://www.artic.edu/collection>>.
- Artzi, Bat-ami. 2015. «... y son yndios por conquistar»: las alegorías femeninas de los cuatro suyus en el testimonio etnohistórico y arqueológico» *Revista Andina* 53: 301-340.
- Artzi, Bat-ami. 2016. «La participación de las mujeres en el culto: Un estudio iconográfico de la cerámica 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 de la PUCP, 227-258.
- Artzi, Bat-ami. 2020. «Dando vida, tomando vida. Género, sangre y fertilidad en el arte andino antiguo». En Marco Curatola Petrocchi, Cécile Michaud, Joanne Pillsbury y Lisa Trever (eds.), *El arte antes de la historia. Para una historia del*

- arte andino antiguo*. Lima: Colección de Estudios Andinos, Fondo Editorial de la PUCP, 387-417.
- Artzi, Bat-ami. 2023. «Geometrization of maize and its landscape in Inca Ceramic Art». *RES Anthropology and Aesthetics* 79-80: 162-182.
- Bertonio, Ludovico. 2011[1612]. *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas.
- Brosseder, Claudia. 2023. *Inka Bird Idiom. Amazonian Feathers in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Calancha, de la Antonio. 1638. *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Barcelona: Pedro Lacavalleria. <<https://archive.org/details/A050111>>.
- Carlín Gereda, Ernesto. 2019. «Una Ñusta en el Prado». *El Peruano, Diario Oficial del Bicentenario*. Lima 7 de marzo. <<https://elperuano.pe/noticia/76332-una-ñusta-en-el-prado>>.
- Casanueva, Fernando. 1993. «Crónica de una guerra sin fin: la “Crónica del Reino de Chile” del capitán Pedro Marino de Lobera (1594)». *Bulletin Hispanique* 95 (1):119-147.
- Chang-Rodríguez, Raquel. 2008. «La princesa incaica Beatriz Clara y el dramaturgo ilustrado Francisco de Castillo». En *I Encuentro Internacional Virtual Mujer e Independencias Iberoamericanas*. Granada: La mirada Malva A.C. <<https://www.miradamalva.com/mujeres/chang.html>>.
- Choque Porras, Alba. 2014. «El retrato de Beatriz Clara Coya y la instauración de un modelo iconográfico en el Virreinato del Perú». *Rhiap, Revista de Historia del Arte Peruano* 1 (1):44-59.
- Cobo, Bernabé. 1956 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*, vol. II, ed. de Francisco Mateos. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, tomos XCI y XCII).
- Cohen-Aponte, Ananda. 2017. «Decolonizing the global Renaissance: A view from the Andes». En Daniel Sovoy (ed.), *The Globalization of Renaissance Art. A Critical Review*. Leiden, Boston: Brill, 67-94.
- Cummins, Tom. 2020. «Desde el arte inca hasta el arte colonial, de lo abstracto a los figurativo». En *Arte imperial inca. Legado cultural de una gran nación*. Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito Perú, 71-99.
- Dean, Carolyn. 1999. *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Dean, Carolyn. 2002. «Familiarizando el catolicismo en el Cuzco colonial». En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos: Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, Asociación Kuraka, 169-194.
- De la Puente, José Carlos. (2024, 24 de julio). «“El Inga, mi padre”: una carta inédita de Beatriz Clara, reina del Perú». *trama, espacio de crítica y debate*. <<https://>

- tramacritica.pe/perspectivas/2024/07/14/el-inga-mi-padre-una-carta-inedita-de-beatriz-clara-reina-del-peru/#easy-footnote-bottom-13-3446>.
- Denegri, Pierina. (2019, 25 de agosto). «El matrimonio de la Ñusta: Del Museo del Prado al Museo Pedro de Osma» *Perú 21*. <<https://peru21.pe/cultural/matrimonio-nusta-museo-prado-museo-pedro-osma-478875-noticia>>.
- Denver Art Museum. (s.f.). *Collections*. <<https://www.denverartmuseum.org/en/collections>>.
- Dunbar Temple, Ella. 1950. «El testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Tupac». *Fénix: revista de la Biblioteca Nacional del Perú* 7: 109-122.
- Duviols, Pierre. 1977. *La Destrucción de las Religiones Andinas: (Conquista y Colonia)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Espinoza Soriano, Waldemar y Mery Baltasar Olmeda. 2010. «Los beaterios en la Lima colonial. El caso de un beaterio para mujeres indígenas nobles». *Investigaciones Sociales* 14 (24): 131-147.
- Fernández Baca Cosío, Jenaro. 1989. *Motivos de ornamentación de la cerámica Inca-Cusco*, tomo II. Lima: Editorial Navarrete.
- Ficek, Agnieszka Anna. 2014. «Crossing oceans, crossing boundaries: A Transatlantic reading of the matrimonio de don Martín García de Loyola con Ñusta Beatriz Clara Coya». *The Atlantic Millennium. An Academic Journal on Atlantic Civilization* 12: 34-46.
- Fraser, Valerie. 1992. «Architecture and ambition: The case of the Jesuits in the Viceroyalty of Peru» *History Workshop* 34 (1): 17-32.
- García Sáiz, María Concepción. 2002. «Una contribución andina al barroco americano». En *El Barroco peruano*, vol. I. Lima: Banco de Crédito del Perú, 201-217.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 1976 [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*, vol. I. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Garver Stephens, Janet. 2013. *Constructing the Pre-Columbian Past: Peruvian Paintings of the Inka Dynasty, 1572-1879*. Tesis de doctorado en Historia del arte. Los Ángeles: University of California.
- Germaná, Gabriela. (2023, 27 de noviembre). «Vilota Quispe Yupari: Artemanta historiata tapuspa». *Artishock*. <<https://artishockrevista.com/2023/11/27/violeta-quispe-yupari-artemanta-historiata-tapuspa/>>.
- Gisbert, Teresa. 1980. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y CIA S. A. Libros Editores.
- González Holguín, Diego. 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua quichua o del Inca*. Lima: Imprenta Santa María.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 2001 [1615]. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Copenhagen: Royal Library. <<https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>>.

- Hemming, John. 1980. *The Conquest of the Incas*. Londres: Macmillan & co LTD.
- Hocquenghem, Anne Marie. 1984. «Hanan y hurin: un modelo de organización y clasificación del mundo andino». *Chantier Amerindia* 1(9): 3-61.
- Hyslop, John. 1990. *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.
- La Vanguardia. (2019, 18 de febrero). «El Prado expone un valioso cuadro peruano del siglo XVIII». *La Vanguardia*. <<https://www.lavanguardia.com/cultura/20190218/46549190487/museo-el-prado-cuadro-cuzco-peru.html>>.
- Levillier, Roberto D. 1924. *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, vol. IV. Madrid: Imprenta de Juan Puey.
- López-Linares, José Luis. 2024. «El Imperio Mestizo, la unión de dos mundos». *Hispanoamérica: Canto de vida y esperanza* [Documental]. López-Li Films, S.L. Fragmento disponible en YouTube. <<https://www.youtube.com/watch?v=sQ4V9k84FO8>>.
- Mariño de Lobera, Pedro. 1865 [1594]. *Crónica del reino de Chile*. Reducida a nuevo método y estilo por Bartolomé de Escobar. Santiago: Imprenta del Ferrocarril (Colección de historiadores de Chile y documentos relativos).
- Martínez Cereceda, José Luis. 1995. *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Martínez, José Luis. 2020. «Tiempos cristianos y tiempos andinos en las crónicas coloniales y los qeros». *Revista Española de Antropología Americana* 50: 81-102.
- Martínez, José Luis, Carla Díaz y Constanza Tocornal. 2016. «Inkas y Antis. Variaciones coloniales de un relato andino visual». *Boletín Museo Chileno de Arte Precolombino* 21(1): 9-25.
- Medina, José Toribio. 1906. *Diccionario biográfico colonial de Chile*. Santiago: Imprenta Elzeviriana.
- Mellado Corriente, Marina. 2018. «References to morganatic marriage in some of the pictorial versions of the marriage of captain Martín de Loyola to Beatriz Ñusta». *Anales de Historia del Arte* 28: 339-360.
- Mujica Pinilla, Ramón. 2004 «“El Niño Jesús Inca” y los jesuitas en el Cusco virreinal». En Rafael López Guzmán (ed.), *Perú indígena y virreinal*. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural al Exterior, SEACEX, 102-106.
- Mujica Pinilla, Ramón. 2006. «Nuptials of Martín de Loyola with the Ñusta Beatriz and of Don Juan de Borja with Doña Lorenza Ñusta de Loyola». En Joseph Rishel y Suzanne Stratton-Pruitt (eds.), *The Arts in Latin America, 1492–1820*. Filadelfia: Philadelphia Museum of Art, 440-441.
- Mujica Pinilla, Ramón. 2020. «El Renacimiento inca virreinal: su arte, emblemas imperiales y teología política». En *Arte imperial inca. Legado cultural de una gran nación*. Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito Perú, 197-237.

- Mumford, Jeremy Ravi. 2020. «A child marriage in early colonial Cuzco». *Journal of Family History* 45: 1-28.
- Murúa, Martín de. 1987[1611-1613]. *Historia general del Perú*, ed. de Manuel Ballesteros Gaibrois. Crónicas de América 35. Madrid: Historia 16.
- Murúa, Martín de. 2004 [1609]. *Códice Murúa. Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*, ed. de Juan Ossio. Madrid: Testimonio.
- Museo del Prado. (2019, 18 de febrero). *El Prado expone Matrimonios de Martín de Loyola con Beatriz Nusta y de Juan de Borja con Lorenza Nusta de Loyola, procedente del Museo Pedro de Osma en Lima Museo del Prado*. <<https://www.museodelprado.es/actualidad/noticia/el-prado-expone-matrimonios-de-martin-de-loyola/0e6038c1-1bc2-a9ab-0db9-c095ef7b37bf>>.
- Museo del Prado. (2019, 9 de marzo). *Historias entrelazadas*. <<https://www.museodelprado.es/recurso/historias-entrelazadas/7bc5488b-ce37-4321-89bf-a4ace0d22f88>>.
- Museo Pedro de Osma. *Matrimonios de Martín de Loyola con Beatriz Nusta y de Juan Borja con Lorenza Nusta*. Catálogo en línea. <<https://catalogo.museopedrodeosma.org/catalogo/matrimonios-de-martin-de-loyola-con-beatriz-nusta-y-de-juan-borja-con-lorenza-nusta/>>.
- Okada, Hiroshige. 2006. «Inverted exoticism? Monkeys, parrots, and mermaids in Andean colonial art». En Suzanne Stratton-Pruitt (ed.), *The Virgin, Saints, and Angels: South American Paintings 1600-1825, from the Thoma Collection*. Milan: Skira, 67-79.
- Orbegoso, Ana de. 2015. *La última princesa inca*. <http://www.anadeorbegoso.com/espanol/html/p_lastincaprincess.html>.
- Phipps, Elena. 2004. «Garment and identity in colonial Andes». En Elena Phipps, Johanna Hecht and Cristina Esteras Martín (eds.), *The Colonial Andes: Tapestries and Silverwork, 1530–1830*. Nueva York, New Haven: Metropolitan Museum of Art, Yale University Press, 17-39.
- Platt, Tristan. 1986. «Mirrors and maize: The concept of yanantin among the Macha of Bolivia». En John V. Murra, Nathan Wachtel and Jacques Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*. Londres: Cambridge University Press, 228-259.
- Purín, Sergio (ed). 1991. *Los Incas y el antiguo Perú: 3000 años de historia*, vol. II. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, Concejalía de Cultura, Centro Cultural de la Villa de Madrid.
- Ripa, Cesare. 1970 [1603]. *Iconologia: Overo descrizione di diverse imagini Cavate dall'antichita, e di propria inventione*, introducción por E. Mandowsky. Hildesheim: G. Olms Verlag.
- Robilant + Voena. (s.f.). *A Peruvian Silver Plaque with Hammered Decoration: The Spanish Prince and the Inca Princess*. En *Ahead of Her Time: Pioneering Women from the Renaissance to the Twentieth Century* (Exposición, Nueva York, 5 de diciembre de 2023 – 10 de febrero de 2024). <<https://www.robilantvoena.com/>>

- art-work/a-peruvian-silver-plaque-with-hammered-decoration-the-spanish-prince-and-the-inca-princess?exhibition=ahead-her-time>.
- Rostworowski, María. 2015. *Mujeres y poder en los Andes coloniales. «Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1698» y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, John. 1954. «El movimiento nacional inca del siglo XVIII». *Revista Universitaria del Cuzco* 107: 17-47.
- Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de. 1995 [1613]. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Lima: Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V.
- Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Stastny, Francisco. 1982. «Iconografía, pensamiento y sociedad en el Cuzco virreinal». *Cielo Abierto* 21 (7): 41-55.
- Stastny, Francisco. 2001. «De la confesión al matrimonio. Ejercicios en la representación de correlaciones con incas coloniales». *Revista del Museo Nacional* 49: 213-232.
- Szemiński, Jan. 1974. «La insurrección de Tupac Amaru II: ¿guerra de independencia o revolución?». *Estudios Latinoamericanos* 2: 9-60.
- Taylor, Gerald (ed.). 2008. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Timberlake, Marie. 1999. «The painted colonial image: Andean and Jesuit fabrication of history in Matrimonio de García de Loyola con Ñusta Beatriz». *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 29 (3): 563-598.
- Titu Cusi Yupanqui, Diego. 1992 [1570]. *Instrucción al licenciado Don Lope García de Castro*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Torres Rubio, Diego de. 1700. *Arte de la lengua quichua*. Lima. <<https://archive.org/details/artedelenguau02torr>>.
- Vicuña Guengerich, Sara. 2015. «Capac women and the politics of marriage in early colonial Peru». *Colonial Latin American Review* 24 (2): 147-167.
- Vicuña Guengerich, Sara. 2023. «Las mujeres de Vilcabamba» *Historica* 47 (1): 173-198.
- Wuffarden, Luis Eduardo. 2005. «La descendencia real y el “renacimiento Inca” en el virreinato». En *Los Incas reyes del Perú*. Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito Perú, 175-251.
- Wuffarden, Luis Eduardo. 2022. «La memoria de los incas en el Corpus Christi del Cusco». En *Arte imperial inca. Sus orígenes y transformaciones desde la Conquista a la Independencia*. Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito Perú, 133-163.
- Zebregs&Röell. (s.f.). *An important Peruvian silver plaque with hammered decoration of the legendary wedding of Martin de Loyola and Beatriz Clara Coya*,

'the Spanish Prince and the Inca Princess'. <<https://zebregsoell.com/product/silver-martin-lollora-beatrix-koya>>.

Fecha de recepción: 24/09/2024

Fecha de aprobación: 29/01/2025

«A los vasallos de este yndico continente»: Visita general, población y reformismo borbónico en el partido de Arica, 1793-1796*

«To the vassals of this yndic continent»: General visit, population and Bourbon reformism in the District of Arica, 1793-1796

CARLOS CHOQUE MARIÑO

Universidad de Tarapacá

cochoquem@academicos.uta.cl

<https://orcid.org/0000-0002-4743-4864>

RESUMEN

La implementación de las reformas borbónicas en el virreinato del Perú buscó limitar el poder de los virreyes y la influencia de la élite peruana en el gobierno, instalando para ello un mayor control sobre el territorio desde la perspectiva de los ministros ilustrados y la Metrópoli. En este contexto, la visita general del intendente Antonio Álvarez y Ximénez al partido de Arica, realizada entre 1793 y 1796, tuvo por finalidad conocer el estado de la provincia y resolver los problemas vinculados a la economía, población, justicia, seguridad y burocracia colonial. El propósito del presente artículo es describir y analizar una parte del proceso de implementación de las reformas borbónicas en el partido de Arica, y sus consecuencias políticas, económicas y sociales.

Palabras clave: Arica, Perú, indígenas, intendencias, visitas, reformas borbónicas.

* Quisiera dedicar el presente artículo a la memoria del Prof. Juan Marchena, a quien conocí en 2009 en las aulas de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, en el marco de un programa de intercambio del Programa de Estudios Andinos de la PUCP. En dicha pasantía, el doctor Marchena nos presentó a «Su Magestad quiere saber», e inspiró este trabajo. Asimismo, deseo agradecer al proyecto Fondecyt N° 1191817 y UTA MAYOR 5820-23.

ABSTRACT

The implementation of the Bourbon reforms in the viceroyalty of Peru sought to limit the power of the viceroys and the influence of the Peruvian elite on the government, installing for this purpose greater control over the territory from the perspective of the ministers of the Council of the Indies. In this context, the general visit of the mayor Antonio Álvarez y Ximénez to the district of Arica, made between 1793 and 1796, aimed at understanding the state of the province and solving problems linked to the economy, population, justice, security and colonial bureaucracy. The purpose of this article is to describe and analyze part of the implementation of the Bourbon reforms in the Arica district, and its political, economic and social consequences.

Keywords: Arica, Perú, indigenous, mayors, visits, Bourbon reforms.

El virreinato del Perú estableció un complejo sistema de administración colonial que creó una serie de instituciones con potestades administrativas, políticas y económicas. Estas no estuvieron exentas de los efectos de la corrupción y las prácticas fraudulentas, muy extendidas durante el siglo XVI y agravadas en la centuria siguiente.¹ A la crisis económica producida por el descenso de la producción y del precio de la plata, se sumó la contracción demográfica indígena en el Perú que tuvo como consecuencia una menor recaudación fiscal.² De ahí que los continuos esfuerzos de la Corona para la protección de los naturales y la realización de estudios censales no solo buscaran la preservación de la población indígena, sino también el resguardo de la Real Hacienda³. Con este fin, la Metrópoli intentó restablecer un control efectivo sobre el virreinato del Perú que terminase con la excesiva burocracia, el cual se enfrentó a la reticencia de las autoridades y élites locales.

Las visitas generales y eclesíásticas instruidas por la Corona permiten el estudio demográfico sobre las poblaciones indígenas del Perú de la época

¹ Véase los trabajos de Andrien 2020; Choque y Díaz 2016; Lane 2015; Noejovich 2002; Pietschmann 1996; 2013.

² Malagón 2004.

³ Saravia 2012.

que poseen complejidades que se ponen de manifiesto al ser analizados en la actualidad, principalmente por el alcance de la información, su método y temporalidad. Sin embargo, tienen a su favor la delimitación territorial de ciertas áreas de interés.⁴ En ese contexto, el historiador estadounidense Noble David Cook sugirió utilizar materiales fiscales para la cuantificación de hombres, mujeres, niños y ancianos, cuyos primeros antecedentes se expresaron documentalmente en cédulas de encomiendas, tasas pretoledanas y visitas generales. Todos estos registros daban cuenta de la edad, sexo, ayllus de procedencia y recursos disponibles de cada individuo. En el espacio local, los historiadores Jorge Hidalgo, Horacio Larraín, Nelson Castro, Soledad González y Xochitl Inostroza han propuesto un análisis comparativo de unidades censales, el cual permitiría conocer las composiciones demográficas y la organización política del territorio.⁵ Dichos estudios requieren, además, de libros parroquiales que resultan esenciales para las visitas. Es por esta razón que los curas y doctrineros tuvieron un rol relevante en la administración de los registros censales, pues eran los únicos que «conocían el número real de habitantes».⁶ De este modo, la ausencia de religiosos o su falta de colaboración provocaba el fracaso de la visita.⁷

A mediados del siglo XVIII, la provincia de Arequipa estuvo habitada por diversas castas que, en primer lugar, estuvieron lideradas por una aristocracia terrateniente que controlaba la producción agropecuaria, comercio, minería y burocracia colonial.⁸ Un segundo grupo social estuvo integrado por criollos y españoles de estratos medios que oficiaban de profesionales, comerciantes, artesanos o empleados públicos, entre otros. En tercer lugar, predominó un heterogéneo grupo de mestizos que se desempeñó en distintas labores propias de la plebe, seguidas de numerosos indios y negros de distintas condiciones jurídicas y económicas.

⁴ Cook 1975; 2010.

⁵ Véase Hidalgo 1978; 1986; Hidalgo, Castro y González 2004; Hidalgo y Castro 2004; Inostroza 2013; 2019; Larraín 1974.

⁶ Marchena 2005: 62.

⁷ Klein 1998; Sánchez Bella 1980.

⁸ Assadourian 2010.



Figura 1. Partido de Arica, 1786-1796 (Basado en datos geoespaciales del proyecto HGIS-Indias de Werner Stangl).

La estructura administrativa establecida en el Perú durante el siglo XVI tuvo por finalidad la organización del territorio y el establecimiento de cargas impositivas a las diversas actividades económicas que se desarrollaron en el virreinato, tales como la minería y el comercio. Sin embargo, en el siglo siguiente, la recaudación fiscal decayó notablemente y, por tanto, se implementaron nuevos impuestos que no lograron revertir el déficit en la Real Hacienda. Los intentos de modernización de las instituciones administrativas y fiscales fueron inadecuados y modestos que poco o nada podían hacer frente al dinamismo de las actividades comerciales y la burocracia colonial. Los ingresos del virreinato del Perú, que hasta entonces provenían de una economía minera, en el siglo XVIII fue cambiando a una economía diversificada cuyas rentas para la Real

Hacienda se originaban en los impuestos a la producción agropecuaria, comercio y manufacturas.⁹

En 1735¹⁰, la Corona promovió las primeras reformas económicas que disminuyeron el quinto real a un décimo, aumentaron la producción de azogue e incentivaron el comercio interregional. No obstante, los efectos de las guerras del Asiento (de 1739 a 1748) y las anglo-españolas (de 1761 a 1763) demandaron mayores recursos financieros, lo que tuvo como consecuencia el establecimiento de nuevos impuestos que, a su vez, alentaron viejas prácticas de la burocracia colonial y aletargaron, así, las incipientes reformas en el Perú.¹¹ Finalmente, los cambios estructurales que buscaba la Corona se produjeron entre los años 1776 a 1784, en un intento de retomar el orden y control del virreinato mediante una reestructuración racional y progresista de la administración política, económica y social¹². Este esfuerzo de modernización buscó equiparar a España con el resto de estados europeos y revitalizar la economía de la Metrópoli y las colonias ultramarinas. El objetivo fundamental de las reformas borbónicas, según la historiadora Sabrina Guerra, fue impulsar «una reforma total del gobierno, un control más estrecho de la iglesia y la intervención directa del Estado en la administración económica de todos los territorios».¹³

En este contexto, en 1776, el ministro del Consejo de Indias, don José de Gálvez, confió a José Antonio de Areche la realización de la visita general del Perú, hecho que dio inicio a las reformas borbónicas en el virreinato y sus provincias que, en resumen, buscaban poner fin a los vicios y mal gobierno¹⁴. Para ello, el visitador Areche reforma la Hacienda, el Consulado, la Audiencia y da los primeros pasos para el establecimiento de la «nueva organización territorial: las intendencias».¹⁵

⁹ Fisher 2000.

¹⁰ Fisher 2006: 46.

¹¹ Fisher 2006.

¹² Serge Gruzinski, en su análisis del Estado ilustrado y la religiosidad en la Nueva España, señala que este periodo también fue de cambios culturales o aculturaciones en las poblaciones indígenas. Gruzinski 1991: 175-201.

¹³ Guerra 2008: 30-31.

¹⁴ Kuethe y Andrien 2014.

¹⁵ Gutiérrez 2015: xi.

Dichas transformaciones obtuvieron el rechazo del virrey Manuel Guirior, quien actuaba en favor de la élite limeña. Tras la destitución y partida de Areche, las reformas fueron continuadas por Jorge Escobedo, quien creó las intendencias y, al igual que su predecesor, tuvo que enfrentar la oposición de las autoridades virreinales, gremios y criollos acaudalados de la Ciudad de los Reyes.¹⁶ La Ordenanza de intendentes buscó reorganizar los distritos administrativos de forma racional. Así, se designaron como capitales de provincia a las ciudades más importantes, considerando su rol económico y político en cada jurisdicción. Por su parte, la figura del intendente, nombrada por la Corona, tuvo por propósito «tender lazos entre el centro y las zonas periféricas».¹⁷ En consecuencia, las subdelegaciones y tenientazgos quedaron supeditadas a una autoridad local y, a su vez, a la autoridad superior del intendente.

Posteriormente, en 1786, el intendente Antonio Álvarez y Ximénez inició su visita a la provincia de Arequipa y sus partidos. En este recorrido, elaboró una minuciosa síntesis sobre el estado de la situación política, económica y social del territorio que constituye un valioso testimonio geográfico, cultural e histórico, pues contiene extensas y amenas descripciones de los diversos pueblos, valles, ríos, etc., de la provincia. Además, el documento está enriquecido con valiosos planos, cartografías y cuadros estadísticos de suma utilidad para su estudio.¹⁸ En tal sentido, la visita general de Antonio Álvarez y Ximénez buscó investigar y resolver los problemas vinculados a la administración colonial, la Real Hacienda y la aplicación de justicia, reafirmando, de esta forma, la presencia de la Corona en el mundo andino; de lo que se concluye que las reformas borbónicas transformaron la sociedad colonial y el espacio andino, iniciando cambios sociales, económicos y políticos que no pasaron inadvertidos para nadie en el virreinato.¹⁹

Mediante la revisión de expedientes, visitas y correspondencia de archivo inédita, como cartas de la subdelegación de Arica y sus tenientazgos o

¹⁶ Castejón 2017; Marchena 2001; Martínez y Alonso 2001.

¹⁷ Guerra 2008: 32.

¹⁸ Barriga 1941; 1948, Málaga 1990.

¹⁹ Capel y Cepeda 2006; Choque 2018; O'Phelan 2012.

visitas eclesiásticas complementarias del antiguo Obispado de Arequipa, hallados en los repositorios documentales del Archivo General de Indias, Archivos General de la Nación del Perú, Archivo Histórico Nacional de Chile, Archivo Arzobispal de Arequipa y Archivo Regional de Tacna, el propósito del presente artículo es describir y analizar una parte del proceso de implementación de las de reformas borbónicas en el partido de Arica y sus consecuencias políticas, económicas y sociales. En ese sentido, este texto se centra en un seguimiento cronológico de la preparación y realización de la visita en el territorio bajo la autoridad de Antonio Álvarez y Ximénez, prestando especial interés en las doctrinas del partido. De este modo, el manuscrito revela algunas ideas preliminares en torno a los alcances de las reformas borbónicas en los espacios periféricos del virreinato del Perú y cómo estas contribuyeron a la recuperación económica de la jurisdicción, ya sea por medio del aumento de la recaudación impositiva local o por el mayor dinamismo comercial del puerto de Arica con el eje Lima–Potosí. En tales circunstancias, caben algunas interrogantes: ¿cómo se expresó la implementación del régimen de intendencias en la provincia de Arequipa y qué rol tuvo en ella Antonio Álvarez y Ximénez?, ¿cuáles son las características demográficas y económicas del partido de Arica entre 1793 y 1796?, y ¿qué antecedentes aportan las «Causas» de la visita general de Álvarez y Ximénez para la comprensión y análisis de la etnohistórica del partido de Arica?

DE LA ORDENANZA DE INTENDENTES Y LA PROVINCIA DE AREQUIPA

En el transcurso de la década de 1750, el virreinato del Perú tuvo una leve mejoría económica en comparación a los decenios precedentes, ya que el virrey de aquel entonces, José Antonio Manso de Velasco, inició la aplicación de las «reformas estructurales de organización y administración de la Real Hacienda»,²⁰ que buscaron incrementar los ingresos fiscales.²¹ Dicho aumento se impulsó mediante diversas medidas, como la creación de nuevos impuestos, el control de la evasión tributaria, la realización de

²⁰ Fisher 2000: 28.

²¹ Choque 2018.

revisitas a las poblaciones indígenas para el establecimiento de nuevas tasas de los reales tributos, el mejoramiento en el comercio del azogue y la estimulación de la producción de plata en las minas de la Audiencia de Charcas.²² Asimismo, las reformas borbónicas conmovieron profundamente al virreinato del Perú por las medidas políticas y económicas que se implementaron a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.²³ La primera fue la separación de la Audiencia de Charcas y su traspaso al recién creado virreinato del Río de la Plata en 1776; la segunda, el incremento de la carga tributaria a todas las castas indianas; y, por último, la aplicación del libre comercio en 1778. Simultáneamente, siguiendo las experiencias de la Metrópoli, se introdujo el régimen de intendencias: primero en La Habana, durante 1765, y, más tarde, en la Nueva España, en 1767, cuya visita general estuvo a cargo de don José de Gálvez, quien reorganizó el poder político novohispano con el apoyo de Carlos III.²⁴ Sin embargo, la efectividad de las readecuaciones institucionales requerían de conocimiento e información económica y demográfica veraz para la planificación y toma de decisiones de los ministros ilustrados. Con esa finalidad, se instruyó la realización de nuevas visitas generales por considerarse «primordial para el futuro de los territorios de ultramar».²⁵ La reestructuración política y sus efectos en los reinos indianos fueron heterogéneos en cada virreinato y audiencia, cuyas evidencias documentales ponen de manifiesto que las reformas borbónicas solo buscaban mejorar la economía metropolitana, siguiendo una «lógica ilustrada y racionalista».²⁶ A ello apuntaba que en la Nueva España, Perú y demás reinos, los nuevos cargos públicos fueran ocupados por peninsulares con el fin de limitar la influencia de la «sociedad local en el gobierno».²⁷ En oposición a esto, los criollos americanos percibieron el programa

²² Escribano 2011; Zamacois 1878 [2017]; Choque 2018.

²³ Castejón 2017; Gutiérrez 2015; Fisher 2000.

²⁴ Véase Domínguez 2009; Jumar 2016; Quiroz-Paz Soldán 1984; Salvat Monguillot 1964; Sánchez Santiro 2016 y San Martino 1999.

²⁵ Marchena 2005: 52.

²⁶ *Ib.*: 51.

²⁷ Gutiérrez 2015: 194.

de reformas como un ataque a las instituciones establecidas y a una autonomía que funcionaba de facto. Asimismo, consideraron que su organización administrativa y burocrática era más eficiente y moderna que la establecida en España, lo cual polarizó la realidad política e institucionalidad del mundo indiano.

De este modo, el régimen de intendencias en el Perú debía convertirse, a ojos de los visitadores José Antonio de Areche y Jorge Escobedo y Alarcón²⁸, en la solución para dar fin a un «sistema colonial rígido, obsoleto e ineficaz».²⁹ Es oportuno precisar que el visitador general del virreinato, José Antonio de Areche, recibió tres instrucciones de gobierno al salir con rumbo al virreinato peruano.³⁰ La primera de ellas tenía la comisión de justicia, inspección de las audiencias, funcionarios y administración, lo cual quedó refrendado en veintiséis artículos. La segunda, y más extensa con cincuenta y un artículos, tiene relación con la fiscalización de la Real Hacienda, su saneamiento e incremento de la misma, previa a la promulgación de nuevas cargas impositivas dictadas desde Madrid. El tercer mandato es conocido como instrucción reservada, y tuvo como propósito informar sobre la realidad peruana, sus vicios y las personas opuestas o a favor de las reformas. De hecho, el ministro José de Gálvez le recomienda a Areche «tener especial cuidado con los criollos, principalmente con los limeños porque eran los más peligrosos del país».³¹ La advertencia fue del todo acertada, ya que fueron los criollos sus peores adversarios y causantes de su caída en desgracia años más tarde.

La élite limeña vio peligrar el cúmulo de privilegios afianzados por sucesivos virreyes y, especialmente, los reconocidos y otorgados por el virrey Guirior. Fue así como los criollos peruanos buscaron afanosamente el fracaso de las reformas fiscales e institucionales, convirtiéndose,

²⁸ Brown 2022.

²⁹ Marchena 2005: 46.

³⁰ Archivo General de Indias (Adelante AGI), Lima 1082, «Instrucción que deberá observar D. José Antonio de Areche en la Visita General, de todos los Tribunales de Justicia y de la Real Hacienda, Cajas y Ramos de los Reinos de Perú, Chile y Provincias del Río de la Plata, Madrid», 17 de mayo de 1776.

³¹ Gutiérrez 2015: 133.

por consiguiente, en acérrimos enemigos de Areche y aliados de Guirior, quien consideró usurpada su autoridad con el proceder del visitador. En efecto, el poder de los limeños se manifestó en todas las instituciones del poder colonial, en desmedro de los peninsulares. Dicha situación llevó al visitador a tomar medidas urgentes para alejar del reino a todos los ministros nacidos en el Perú, dado que ellos poseían una extensa red de influencias y poder económico que llegaban a afectar las decisiones del propio Consejo de Indias.³² En relación a lo expuesto, la investigación de la historiadora Patricia Gutiérrez Rivas, realizada sobre una gran cantidad de documentos reservados, correspondencia y legajos judiciales, la llevaron a concluir que la expulsión de los limeños del gobierno «cortaría de raíz el problema que aquejaba a la Audiencia».³³

Una vez sofocada la rebelión de Túpac Amaru, Areche fue depuesto de su cargo y fue Jorge Escobedo y Alarcón quien inició la implementación de las intendencias basándose en la Ordenanza de Intendentes del Río de la Plata³⁴, que fue adecuada a la realidad peruana (tal como ocurrió en la Nueva España respecto a la de Cuba.³⁵ El 7 de julio de 1784, el virreinato quedó dividido en siete intendencias: Trujillo, Tarma, Huancavelica, Huamanga, Cusco, Arequipa y Lima, dictándose también una serie de instrucciones específicas para cada nueva jurisdicción del virreinato.

El nombramiento de los intendentes coincidió con la modernización de la administración de la Audiencia de Lima y la creación de nuevos cargos de oidores. La instalación de nuevos tribunales intermedios adquirió la forma de magistraturas colegiadas, que constituyeron una rectificación del gobierno absoluto de la Casa de Borbón.³⁶ Sin embargo, el efecto de tales medidas e instrucciones no fueron de interés ni contaron con el apoyo de las élites provinciales, pues generaron contradicciones y conflictos en los espacios locales. Asimismo, los virreyes, audiencias y cabildos fueron reticentes o francamente opuestos al nuevo sistema

³² Rosenblitt 2014.

³³ Gutiérrez 2015: 205.

³⁴ Brown 2022.

³⁵ Navarro y Ruígzomez 2019.

³⁶ Bertrand 2008; Deustua 1965; Sánchez Santiro 2016.

administrativo, puesto que algunas de sus competencias eran transferidas a las nuevas autoridades.³⁷ En efecto, el intendente sumaba más poder y encargos que el corregidor de antaño.³⁸ Otro conflicto recurrente lo generaron los obispos, considerados máximas autoridades en las intendencias andinas y, por ello, fueron renuentes a colaborar o aceptar a los nuevos actores, tanto por disputas de orden político o económico como por competencias religiosas. Si bien la implementación del sistema de intendencias, según los ministros ilustrados, buscó mejorar el ordenamiento del Estado, las finanzas fiscales y el bienestar de la población, estas encontraron oposición a sus medidas en todos los niveles de ultramar y en el propio Consejo de Indias, puesto que desestimaron las complejidades locales del mundo indiano y los intereses políticos y económicos de las elites locales.

En este contexto, la creación de la intendencia de Arequipa, en 1784, y la designación de José Menéndez Escalada como intendente, dio inicio a las reformas administrativas y el anhelado fin del antiguo régimen que tantos males había generado en el territorio. La jurisdicción de la provincia de Arequipa estuvo subdividida en los siguientes partidos: Arequipa, Arica, Moquegua, Camaná, Caylloma, Condesuyos y Tarapacá, contando con «dos ciudades Arequipa y Arica; dos Villas: Moquegua y Camaná y ochenticuatro pueblos».³⁹ La provincia se consideró rica por la producción de vinos, aguardiente, aceites, maíz, algodón, ají y azúcar, cuyo destino principal era la Audiencia de Charcas. Además, poseía las minas de Huantajaya y el puerto de Arica, que permitió la llegada del Azogue de Huancavelica y Almadén y la exportación de la plata proveniente de Potosí y otros centros mineros del Alto Perú.⁴⁰

Una de las principales dificultades que encontraron los virreyes y corregidores —y luego los intendentes— fue el desconocimiento de las demarcaciones de los territorios. Esta situación, en palabras de Horst Pietschmann, generó una serie de conflictos por una doble jurisdicción

³⁷ Farías 1955; Marchena 2005.

³⁸ Ortelli 2005; Gutiérrez 2015.

³⁹ Quiroz-Paz Soldán 1984: 158.

⁴⁰ Choque 2020; Deustua 1965.

e indeterminaciones fronterizas, situación que obligó demarcar las doctrinas y generar cuestionarios precisos para las visitas, con el fin de clarificar e identificar a los funcionarios idóneos en lo «civil, judicial, militar y fiscal, que pudieran ayudar a clasificar la multiplicidad de designaciones».⁴¹

Los primeros requerimientos de los ministros del Consejo de Indias a los intendentes fueron la elaboración de los «Estados Generales y Parciales»⁴² de sus jurisdicciones, y poseer un conocimiento veraz de la realidad local. Por ello, cada autoridad debió iniciar la realización de visitas que dieran cuenta de la población, geografía, economía, tributos y realidad social, basándose en cinco ramos: Real Patronato, Justicia, Policía, Hacienda y Guerra.

Las principales características del ramo del Real Patronato fueron la facultad de la Corona para proponer dentro de sus territorios a sacerdotes de curatos o parroquias y otras dignidades, así como disponer el cobro de diezmos o primicias;⁴³ igualmente, conocer la administración y negocios de los conventos, hospitales, monasterios y capellanías.⁴⁴ Respecto a la causa de Justicia, esta se consideró fundamental, ya que la correcta aplicación de la jurisprudencia contribuía a un «Buen Gobierno».⁴⁵ La autoridad de la provincia era el juez supremo del territorio, quien actuaba como magistrado de apelaciones en los diversos partidos. Por su parte, la causa de Policía tuvo por finalidad el otorgamiento de bienestar, desarrollo y progreso de los habitantes del territorio, abarcando los asuntos gubernativos y el fomento de las actividades productivas de la provincia. En lo esencial, la autoridad fomentó la construcción de las obras públicas, salubridad e higiene de la población. La Real Hacienda, a su vez, mejoró la administración de las rentas, la racionalización de gastos e inversiones; tomas de razón y conocimiento de la población; recursos naturales, comercio e industria de cada una de las jurisdicciones. Todo esto con el

⁴¹ Pietschmann 1989: 82.

⁴² Marchena 2005: 57.

⁴³ Westermeyer 2016.

⁴⁴ Choque 2018.

⁴⁵ Domínguez 2009: 153.

objetivo de incrementar el patrimonio regio. En último lugar, la causa de Guerra tuvo una función militar, ya que los intendentes tenían el mando de las milicias y el resguardo de la Real Hacienda de los territorios de su majestad.⁴⁶ En consecuencia, el sistema de intendencias se articuló de forma extendida, asegurándose estar presente en todos los territorios del virreinato para garantizar el control y el conocimiento de las rentas, poblaciones y «reforzar las defensas de todas las posesiones españolas».⁴⁷

EL INTENDENTE ANTONIO ÁLVAREZ Y XIMÉNEZ Y LA PROVINCIA DE AREQUIPA

El segundo intendente de Arequipa fue hijo de don Ignacio Álvarez y doña Josefa Ximénez. Nació en la ciudad de Vigo —al noroeste de Galicia— y a temprana edad ingresó al Ejército Real, adquiriendo una amplia experiencia en sus años de servicio en Lima, Buenos Aires, Melilla, Argel y Andalucía. Llegó a participar en el sitio de Gibraltar, bajo las órdenes del general Antonio Barceló en la guerra anglo-española de 1779-1783.⁴⁸

Al final de su carrera militar, alcanzó el grado de brigadier general de los ejércitos de su Majestad.⁴⁹ Durante su estancia en Europa, contrajo matrimonio con doña María Isabel Thomas y Rancé, natural de Barcelona, «hija de un oficial sanitario de las guardias valonas».⁵⁰ Producto de la unión conyugal, tuvo dos hijas y cinco hijos, que sirvieron en los ejércitos reales de la Corona y en las tropas republicanas de Argentina, México y Perú, en el siglo XIX.

El 2 de febrero de 1784, por Real Cédula de Carlos III, Álvarez y Ximénez fue nombrado gobernador intendente de la provincia de Arequipa. Este cargo lo ejerció hasta 1796, momento en el cual realizó diversas reformas al ramo de justicia, policía y Real Hacienda, logrando recopilar diversos datos, antecedentes y cuadros estadísticos

⁴⁶ Infante 2017.

⁴⁷ Gutiérrez 2015: 88.

⁴⁸ Mendiburu 1874.

⁴⁹ Benito 2014.

⁵⁰ Caro 2010: 143.

que concluyeron en 1796. La gestión del intendente fue diligente y rigurosa, pues desde su llegada a Arequipa, preparó la realización de la visita a su jurisdicción durante seis meses, valiéndose de una cuidadosa planificación y asesoría de cartógrafos, topógrafos, juristas, arquitectos y peritos en la región. Su trabajo se caracterizó por su dinamismo y espíritu emprendedor: viajó sin descanso por las ásperas alturas y desiertos de Arequipa, visitando los pueblos más alejados e informándose del estado de la Real Hacienda, comercio, minería, agricultura y ganadería.⁵¹ Igualmente, se preocupó del «estado de los tambos y puentes en las vías de comunicación».⁵² Kendall Brown, señala que este intendente generó una «información histórica invaluable y un sentido de su profesionalismo en todos los aspectos»⁵³.

Asimismo, el historiador arequipeño Alejandro Málaga Medina expuso que el intendente Álvarez y Ximénez se destacó «por su recia personalidad y gran prestancia, que durante su carrera militar prestó grandes servicios a la Corona».⁵⁴ De acuerdo con diversas referencias, la labor de dicha autoridad fue minuciosa y culminó con una fructífera mejoría de las condiciones de vida de los habitantes del territorio⁵⁵. Ejemplo de ello fue su preocupación por la administración de justicia de los bienes y cajas de comunidades indígenas, como también de sus «atinadas y previsoras sugerencias para el mejor acondicionamiento de viviendas, calles y plazas, con un avanzado sentido urbanista».⁵⁶ Uno de los estudios cartográficos más significativos realizados implicó la ascensión al volcán Misti o la planificación de nuevos puertos para la provincia. Del mismo modo, visitó las salinas cercanas al Misti, efectuando un exhaustivo análisis químico, productivo y topográfico. De esta manera, elaboró una serie de mapas y cartografías que anexó a documentos dirigidos a los virreyes del Perú —primero a Teodoro de Croix y luego a Francisco Gil

⁵¹ Choque 2018.

⁵² Barriga 1946: vi.

⁵³ Brown 2022: 189.

⁵⁴ Málaga 1990: 268.

⁵⁵ Rosenblitt 2013.

⁵⁶ Barriga 1946: vi.

de Taboada y Lemos—, como también a los secretarios del Consejo de Indias José Moñino y Redonda, Conde de Floridablanca (1784-1790), Pedro Pablo Abarca de Bolea, Conde de Aranda (1790-1792) y Manuel Godoy (1792-1796). Sus informes se sustentaron en la exposición de los datos cuantitativos de cada ramo y dieron cuenta del fracaso de la administración colonial, así como del abandono religioso del territorio.

Tras su ascenso a brigadier, Álvarez y Ximénez fue relevado del gobierno de Arequipa y reemplazado por Bartolomé María Salamanca. Años más tarde, fue designado como gobernador real de la provincia de Chiloé, desde 1803 hasta 1812. Fue sucedido, en Chiloé, por «el teniente coronel don Ignacio Justis»,⁵⁷ donde no solo demostró sus cualidades políticas, sino también su profunda lealtad al rey, ya que, primero, dio instrucciones para la fortificación de la isla; segundo, seleccionó al representante para las cortes generales de Cádiz en 1812; y, tercero, dirigió la expedición militar contra los patriotas chilenos de la ciudad de Osorno, quienes la sometieron a la subordinación de su majestad; asimismo, con la ciudad de Valdivia, colocando a ambos territorios a disposición del virrey del Perú.⁵⁸ Inesperadamente, el 7 de noviembre de 1812, su carrera política y militar concluyó: la muerte lo sorprendió en Lima luego de culminar la campaña de Valdivia y vencer a los patriotas del sur del Reino de Chile.

“ESTOS DISTANTES VASALLOS”. POBLACIÓN INDÍGENA DEL PARTIDO DE ARICA

Antonio Álvarez y Ximénez instruyó la publicación de un bando que informa sobre el próximo inicio de la visita general el 10 de noviembre de 1785⁵⁹. A diferencia de otras visitas, esta fue bien recibida por los vecinos de la jurisdicción, pues pudieron denunciar los excesos y abusos

⁵⁷ Steffen 1913: 5.

⁵⁸ Aravena 2014; Guarda 2002.

⁵⁹ Archivo Regional de Arequipa (en adelante ARA), Cabildos Arequipa, 1785, f. 133r. «Antes de llegar a esta ciudad, el Intendente Álvarez y Ximénez, desde Lima escribió al cabildo, una carta, con fecha 12 de agosto de 1785, comunicando que había de llegar el 13 de julio y que pronto emprendería viaje a desempeñar su cargo».

de las autoridades locales. Dicha inspección se inició con la realización del Te Deum,⁶⁰ seguido de un cabildo abierto donde los vecinos, el clero y la élite local fueron informados acerca del propósito de la visita general.

En 1941, el mercedario Víctor Barriga señaló que:

Después de haber librado las órdenes, y providencias necesarias para poner en ejecución y cumplimiento los artículos de la Real Ordenanza me pareció ser llegado el tiempo oportuno de ejecutar la visita de esta Provincia, para con la seria reflexión tomar cabal conocimiento de lo conducente al aumento de la agricultura de sus pueblos, a exitarlos al comercio e industrias y a proteger el gremio de Minería.⁶¹

La visita se realizó en etapas sucesivas. La primera de ellas el Cercado de Arequipa y demás doctrinas de la jurisdicción: Chiguata, Characato, Sabandía y Yanahuara, entre otras. La segunda etapa fue al lado norte y sur de la provincia, ocasión en la que se visitaron los partidos de Condesuyos y Moquegua. El partido de Arica fue visitado en la tercera etapa, realizada entre 1793 y 1796, aunque es oportuno mencionar que los pueblos de Candarave, Locumba e Hilabaya se visitaron en la segunda etapa debido a su cercanía con Moquegua. El resultado de la inspección incluyó la apertura de escuelas en las parroquias y doctrinas. Para llevar a cabo tales medidas se tuvieron que contratar preceptores civiles y religiosos. Otra medida de importancia fue asegurar el abastecimiento de alimentos para las ciudades, ya que las pulperías monopolizaron las provisiones venidas de los pueblos de la sierra debido a la gran demanda existente en la segunda mitad del siglo XVIII⁶². La situación se complicó aún más debido a la irregular venta de mercancías en tambos y caminos que se dirigían a Charcas, perjudicando a la Real Hacienda y a la población de

⁶⁰ El Te Deum, conocido en el español como «A ti, Dios», es uno de los primeros himnos cristianos conocidos. Es común que este sea recitado en las comunidades monásticas durante la liturgia de las horas, el conjunto de rezos y oraciones oficiales de la Iglesias católica, ortodoxa y anglicana fuera de las misas; sin embargo, este es ampliamente conocido por ser la liturgia tradicional de la Acción de Gracias o en momentos de celebración.

⁶¹ Barriga 1941: 6.

⁶² Choque y Muñoz 2016.

las ciudades, así como a villas de la provincia.⁶³ Asimismo, el intendente evidenció que el territorio poseía una menuda ganadería de animales de Castilla, por lo que sugirió «que deben abastecerse de animales traídos desde los partidos del Collao».⁶⁴

La planificación de dicha visita requería de la elaboración de pautas y preguntas que debían evitar la distorsión de datos, es decir, debían contar con todo lo necesario para informar sobre la administración y el estado general del territorio. Los cuestionarios fueron necesarios para conocer el número de doctrinas, parcialidades de indios, demografía, lenguas, cabildos, costumbres, comercio y oficios, entre otros. Al respecto, Juan Marchena señala que el intendente evidenció la intrincada burocracia del sistema colonial a nivel local, que obstaculizaba el progreso y desarrollo de la provincia.⁶⁵ La visita de Álvarez y Ximénez generó numerosos documentos con una exposición «clara y sencilla».⁶⁶ Precedida de una reflexión sobre la naturaleza política del reformismo borbónico y la relación de la metrópoli con el reino del Perú.⁶⁷ Así, el informe del intendente de Arequipa se compuso de tres mil doscientas fojas de información, tablas y mapas anexos, referentes a los partidos, pueblos, doctrinas y poblaciones de la jurisdicción.

⁶³ Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Administrativo Arica, Legajo 3, P. 2, «Prohibición de venta de mercancías en caminos», f. 3v-4r. «Por tanto devia mandar y mando que de aquí en adelante que en ningún camino de los mantenimientos que conducen y deben trasladarse a la plaza deste puerto de forma ordinaria e incurriendo, se entreguen en la plaza y sus pulperías bajo la pena cincuenta pesos de multa ordinaria, e incurriendo por segunda vez se aplicara la misma multa y los bastimentos introducidos serán rematadas en la plaza. Prohibiendo además a los dichos marchantes el que bayan por esos caminos sin el pago de la alcabala».

⁶⁴ Barriga 1941: 52-53.

⁶⁵ Cavagnaro 2006; Marchena 2005.

⁶⁶ *Ib.*: 52.

⁶⁷ *Ib.*: 74. «[...] Que se reflexionen las causas que ordenan el gobierno interior del reino y se verá por todas una especie de nueva legislación que hace más efectiva y más segura su utilidad. La distancia que separa a Vuestra Excelencia de estos vastos reinos no ha podido embarazar la valentía de su espíritu sobre los intereses del Soberano y felicidad de sus naturales. [...]»

La provincia de Arequipa, en la visita general, contabilizó a unas 136 237 almas de todas las castas, edades, sexo y condición tributaria.⁶⁸ En la época, el partido de Arica estuvo integrado por las doctrinas de Arica (Cercado)⁶⁹, Belén, Codpa, Tacna, Sama, Tarata, Candarave, Hilabaya, Locumba e Ilo, cuya población fue de 18 312 personas, de las cuales un 70,2% fue indígena y se distribuyeron, mayoritariamente, en los cacicazgos de Tacna, Codpa y Tarata.⁷⁰ Estos datos proporcionan una visión detallada de la composición demográfica de la región en ese período histórico.

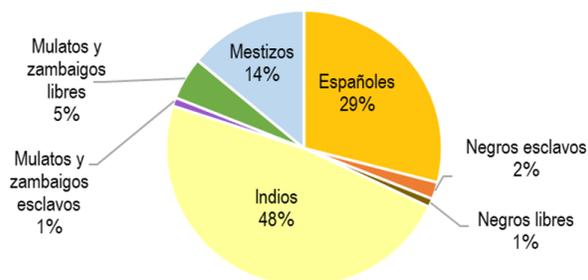


Figura 2. Porcentajes de población de la provincia de Arequipa, 1786-1796.

⁶⁸ Un estudio preliminar de la población de Arica, en 1792, fue presentado por Jorge Hidalgo en su tesis doctoral en 1986. La Real Academia Española, define por preliminar: “adj. Que antecede o se antepone a una acción, a una empresa, a un litigio, a un escrito o a otra cosa”.

⁶⁹ Esta doctrina abarca la ciudad de Arica, pues los valles adyacentes como el de Azapa están consignados a la doctrina de Lluta, cuyo asiento está en San Gerónimo de Poconchile. Dada predominancia urbana la hemos denominado como Cercado.

⁷⁰ AGI, Estado, 75, Expediente 40, f. 1r-82v, «Relación legalizada de la visita, que en cumplimiento de artículos 21 y 22 de la Real Ordenanza continua en el partido de Arica de Arequipa su gobernador Yntendente, y vice real patrón don Antonio Álvarez y Ximénez».

Tabla 1. Población total del partido de Arica, 1793-1796.

Doctrinas	Españoles	Mestizos	Indios	Negros libres	Negros esclavos	Mulatos y zambaigos libres	Mulatos y zambaigos esclavos	Total
Arica	140	118	-	74	147	399	-	878
Belén	-	-	2023	-	-	-	-	2023
Codpa	-	160	1730	-	-	-	3	1893
Tacna	886	1056	4365	25	219	237	210	6998
Sama	223	232	-	-	-	150	121	726
Tarata	-	-	2719	-	-	-	-	2719
Candarave	-	-	1311	-	-	-	-	1311
Hilabaya y Locumba	291	357	722	-	107	17	57	1551
Ilo	45	54	-	-	-	83	31	213
Totales	1585	1977	12 870	99	473	886	422	18 312

Fuente: Plan geográfico de los siete partidos sujetos al Gobierno e Intendencia de Arequipa, mandado levantar por su Gobernador Intendente don Antonio Álvarez y Ximénez, 1791. AGI//MP-PERU_CHILE, 124.

Un análisis y cuantificación sobre las poblaciones indígenas de los cacicazgos más densamente poblados del partido revela variaciones entre la revisita de Demetrio Egan (1772-1773) y la de Antonio Álvarez y Ximénez (1793). Dicho estudio dio a conocer un crecimiento demográfico del 22,14% en la población indígena. Este aumento fue producto de las modificaciones administrativas e impositivas establecidas por el corregidor Egan, quien incluyó a forasteros y mestizos en esta categoría fiscal.⁷¹ Un análisis demográfico de las doctrinas del partido es parcial, pues solo se han estudiado en profundidad Belén y Codpa; en menor

⁷¹ Hidalgo y Castro 2004, Hidalgo 2004 y 2014. Cabe señalar que los datos demográficos de Arica en la década de 1790 presentados en este artículo provienen de la Visita de Álvarez y Ximénez de AGI, Estado, 75, mientras que el estudio de Hidalgo se basa en el Censo del Perú de AGI, Estado, 73. Las posibles diferencias se deben al uso de distintas fuentes primarias.

grado, Hilabaya.⁷² Los antecedentes censales de 1772-1773 para la doctrina de Tacna están desaparecidos. Es por ello que se ha establecido una población estimada en base a una media porcentual entre los cacicazgos de Codpa y Tarata, que tuvieron poblaciones similares y de mayor densidad demográfica en comparación a otras doctrinas, considerándose, además, los censos aplicados a Tacna en 1750. Según estas estimaciones, la población indígena del cacicazgo de Tacna se sitúa en alrededor de 3343 personas.⁷³

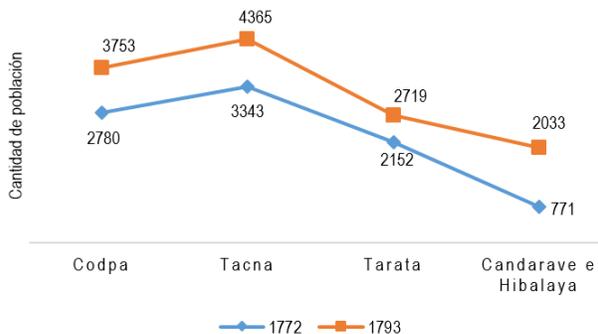


Figura 3. Comparación de censos de población indígena de 1772 y 1793.

⁷² Inostroza 2019; Hidalgo 1986.

⁷³ AHN, Administrativo Arica, Legajo 3, P. 17, f. 1r-52v, «Visita al pueblo de San Pedro de Hilabaya, jurisdicción de San marcos realizada por el General Don Demetrio Egan de la Orden de Santiago, Theniente Coronel delos Reales Exercitos, Corredidor y Justicia maior, 1772»; AHN, Administrativo Arica, Legajo 4, P. 34, f. 1r - 81v, «Visita al pueblo de San Benito de Tarata realizada por el General Don Demetrio Egan de la Orden de Santiago, Theniente Coronel de los Reales Exercitos, Corredidor y Justicia maior, 1773»; Archivo Regional de Tacna (en adelante ART), Serie Corregimiento/ Subdelegación Gobierno, Legajo 1, f. 1r - 79r, «Revisita y numeración de los indios de Codpa»; AGI, MP-PERU_CHILE, 124, Año 1791. Respecto a la población indígena de Tacna, se estableció un promedio obtenido con los datos de Arica y Tarata para 1772-1773, llegándose a conformar una media porcentual que permitió establecer la población estimada de Tacna.

La visita al partido de Arica identificó un total de 2954 indios tributarios de los cacicazgos de Tacna, Codpa, Tarata, Candarave e Hilabaya.⁷⁴ Las doctrinas de Sama e Ilo no poseían población nativa. La mayoría de los pueblos de indios se confinaron en el área meridional del partido, concentrando el 71% del total censado. Es preciso hacer hincapié en que los ayllus orientales de Tacna —como Cosapilla y Tacora— no fueron considerados por las autoridades hispanas como pueblos de indios propiamente tal y como fueron asignados a Tacna. El incremento de la población indígena entre 1772 y 1793, representado en la Figura 3, se explica por la modificación y ampliación de las categorías tributarias aplicadas a la población indígena, que previamente estaba exenta de los tributos reales. Esto, a pesar de las protestas de los caciques de la jurisdicción ariqueña.

Tabla 2. Cacicazgos, indios tributarios y caciques del partido de Arica, 1793.

Cacicazgos	Tributarios	Caciques
Candarave	464	Pedro Conde
Hilabaya	176	Feliciano Lupistaca
Tarata	591	Ramón Copaja
Tacna	932	Toribio Ara
Codpa	791	Eugenio Cañipa

Fuente: Choque 2018.

«LOS SOBERANOS ENCARGOS DEL REY». CAUSAS E INFORMES DEL PARTIDO DE ARICA

Se mencionó anteriormente que la visita general de Álvarez y Ximénez siguió las directrices establecidas por los ministros ilustrados de Carlos III, quienes solicitaron la información necesaria para conducir y mejorar el gobierno del virreinato desde una visión metropolitana. Sin embargo,

⁷⁴ AGI, Estado, N° 75, Expediente 40, Sección 1, f. 22r, 34r; Sección 2, f. 12r; Sección 3, f. 12v, 27r; AGI, MP-PERU_CHILE, 124, Año 1791, «Plan geográfico de los siete partidos sujetos al Gobierno e Intendencia de Arequipa, mandado levantar por su Gobernador Intendente don Antonio Álvarez y Ximénez».

se observó el enorme desconocimiento estructural que la monarquía y sus ministros tenían sobre la realidad americana, evidenciando una «ignorancia original del tema»,⁷⁵ lo cual tuvo como resultado la incapacidad del consejo para la toma de decisiones políticas, administrativas y económicas sobre sus posesiones americanas. Por lo tanto, toda la indagación enviada por el intendente de Arequipa se vio enfrentada a la burocracia del consejo y la Corona y, en consecuencia, rápidamente desestimada por los ministros de la corte. Esto debido a que la visita provincial de Antonio Álvarez y Ximénez generó una serie de matrices, tablas, gráficos y planos que en la metrópoli solo generaron mayores confusiones, ya que el Consejo de Indias no logró interpretarlos ni darles un uso político y administrativo. Por esto, los documentos fueron relegados a los archivos del Consejo. Por su parte, el intendente Álvarez y Ximénez implementó rigurosamente las ordenanzas y sus resultados se presentan de manera resumida en las páginas siguientes.

CAUSAS DE REAL PATRONATO

El Patronato Regio concedía al Rey la potestad de otorgar licencias, privilegios, creación de seminarios y monasterios, además de otros beneficios eclesiásticos.⁷⁶ En este contexto, la visita de Álvarez y Ximénez acreditó la existencia de un clero reducido para un extenso territorio, y cuyas rentas dependían de la densidad demográfica de las doctrinas. Sin embargo, los antecedentes provistos por el intendente omitieron los ingresos de Tarata, Ilo y Sama, pues los padrones parroquiales no fueron informados en el momento de la inspección.⁷⁷ Según el informe, la feligresía del partido alcanzó el número de 17 509 almas distribuidas en las doctrinas de la costa y serranía.

⁷⁵ Marchena 2005: 48.

⁷⁶ Ribadeneyra y Barrientos 1755.

⁷⁷ Choque 2018.

Tabla 3. Doctrinas, feligresías, clero y diezmos en el partido de Arica, 1793-1796.

Doctrina	Feligresía	Clero	Rentas
Candarave	464	Lorenzo Barrios	441
Tarata	2.611	Manuel de Mendoza	-
Hilabaya	1.327	José Yriarte	441
Ilo	435	Francisco Vélez	-
Tacna	6.988	Juan José Manrique	4.711
Arica	1.380	Félix Ramos de Osorio	2.090
Codpa	1.358	José Cirilo Ximénez	640
Belén	2.025	Mariano Ignacio Pacheco	640
Sama	851	Vicente Rojas	-

Fuente: Choque 2018.

La doctrina de Ilo —bajo el gobierno y ejercicio de don Francisco Vélez como sucesor del cura propio, Cayetano de Tapia—, no presentó mayores conflictos y controversias a diferencia de otras doctrinas, donde se evidenció la existencia de «religiosos vagos». ⁷⁸ El reporte de Vélez da cuenta de la feligresía, el estado financiero e infraestructura religiosa existente. A unas veinte leguas de San Gerónimo de Ilo, Álvarez y Ximénez visitó la doctrina de San Pedro de Hilabaya, cuyos templos habían sido severamente afectados por el terremoto del 13 de mayo de 1784 y luego por las lluvias. ⁷⁹ Estos templos no fueron reparados debido a las deudas de la feligresía, cuyas rentas se expresaban en dinero, cestos de coca y vino. ⁸⁰

La visita a la doctrina de San Juan Bautista de Candarave —bajo la tutela de don Lorenzo Barrios— evidenció la carencia de fondos y pobreza de sus iglesias, además de prácticas frívolas de Barrios, que se sumaron a su ignorancia sobre las lenguas naturales de los indios, puesto que ni él ni su ayudante «saben la lengua aymara, nativa entre aquellos indios, pues solo algunos de estos hablan algo de castellano, la maior

⁷⁸ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 3r.

⁷⁹ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 13r.

⁸⁰ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 15v.

parte, no lo sabe». ⁸¹ Asimismo, las denuncias en contra del párroco describen la explotación de los pongos o «mittanis», ⁸² y el descuido administrativo de las parroquias, que fueron informados al intendente. ⁸³ Respecto a la obras de Álvarez y Ximénez, esta se expresó en la creación de escuelas de primeras letras para los hijos de naturales de la doctrina, según carta enviada el 31 de julio de 1793. ⁸⁴

La visita a las doctrinas de Tacna, Arica y Tarapacá coincidió con la plaga de tercianas y terremotos que afectaron a los pueblos de indios y demás vecinos en los meses de abril y mayo. ⁸⁵ Afortunadamente, para alivio del pueblo, se nombró a don Juan Ortiz como médico y cirujano de Tacna. Sin embargo, tales medidas no resolvieron los problemas sanitarios ni evitaron la muerte de los habitantes de la jurisdicción. Por consiguiente, la destrucción causada por los sismos solo acrecentó la carestía socioeconómica del territorio. Por tal motivo, el intendente dispuso que la iglesia y los vecinos de Arequipa, el 5 de septiembre de 1793, contribuyeran al buen tratamiento de los indios, otorgándoles los auxilios necesarios para asegurar sus derechos, bienestar y privilegios. ⁸⁶ Un caso abordado por Álvarez y Ximénez fue el desorden administrativo

⁸¹ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 31v.

⁸² Mitayos.

⁸³ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 32r-32v; «El buen tratamiento de los yndios es tanto mas recomendado en las leyes recopiladas para estos dominios lo que ellos mismos por su miseria lo demandan [...] Esto supuesto y el haver escuchado con dolor los malos tratamientos vejaciones y ultrages que vuestra merced ha hecho a muchos de los de esa doctrina de su ministro pastoral no menor que la continuation del antiguo abuso de hacerse servir con ellos en calidad de pongos, y mitayos sin satisfacerles como en debido su personal trabajo, me compete a rogarle estrechamente se abstenga en delante de ocasionantes queja la menor, cortando al mismo tiempo dicho abuso por reprobado y abolido, ya en esta provincia a exfueros de mi zelo y en cumplimiento de los citados soberanos encargos del Rey».

⁸⁴ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 51r.

⁸⁵ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 4r-4v.

⁸⁶ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 68v-69r, «La Yglesia matriz, y encon-trose ser de tres naves: a saver, en el costtado izquierdo cinco arcos de a quatro, y media varas su claro, con los piramides de quatro caras frente, trasera, y costtados, solidos, y perfectamente edificados, y otros tantos en el costtado derecho, con más una capilla decente a lo que hace el pie del presvitterio toda fabrica solida de ladrillo».

y los pleitos entre el presbítero Manuel de Mendoza con los vecinos e indios principales de Tarata, que llevaron al intendente de Arequipa a solicitar su remoción debido a los abusos, excesos y arbitrariedades.⁸⁷

Un antecedente sobre la economía de la doctrina de Belén la expone su cura párroco, don Mariano Ignacio Pacheco de Peñaloza, quien, por orden del intendente en 1787, debió delimitar los linderos del territorio y determinar la cantidad de diezmos a cobrar en cada pueblo (Figura 4). Los límites de la jurisdicción de la doctrina fueron:

Oriente linda con el Arzobispado de La Plata y Obispado de La Paz, con el Primero con la Doctrina de Curahuara de Carangas y con el Segundo con la Doctrina de Calacoto; por la parte del Norte con la doctrina de Tacna; por la del Sur con la de Codpa; por la del Poniente con el beneficio de la ciudad de Arica.⁸⁸

Los diezmos se aplicaron en función de la cantidad de topos de tierra y ganado de los tributarios, expresando cantidades y categorías muy diversas dependiendo del piso ecológico.⁸⁹ Una muestra de la indagación realizada por Pacheco de Peñaloza es el registro de 948 animales de los tributarios de Belén, Sora, Socoroma y Caquena. De ese total, un 62,9% eran ovinos y un 3,1%, caprinos, entre los animales menores. La situación del ganado mayor fue heterogénea, donde predominaron las burras con 16%, seguidas de las yeguas con 11,2%, y, finalmente, las vacas con 6,9%. Finalmente, la investigación identifica tasas exorbitantes de los trámites eclesiásticos, como el uso de mano indígena en beneficio de los párrocos y en perjuicio de la Real Hacienda, ya que los indios fueron destinados a la sacristía o a ejercer de cantores y acólitos que estuvieron exentos del pago de tributos.⁹⁰

⁸⁷ AHN, Administrativo Arica, Legajo 6, P. 1, f. 127r. «Cartas y oficios recibidos».

⁸⁸ Archivo Arzobispal de Arequipa (en adelante AAA), Legajo 1, f. 1r-4r, «Descripción de la Doctrina de Belén, 1787». El subrayado es nuestro. Igualmente en: Choque 2015a; Choque 2015b.

⁸⁹ Cada piso ecológico posee características del relieve, clima, flora y fauna diferenciada.

⁹⁰ AGI, Lima, 806, «Expediente de Visita de Álvarez y Jiménez a José de Gálvez», f. 155r, «Sacristanes, cantores y acólitos que no eran sino pongos, mitayos, muleros, ovejeros y guancamayos, incluso alguno con el insólito destino de guardián de gallinas».



Figura 4. Retrato de Marino Pacheco de Peñaloza a los pies de la Virgen del Rosario de Socoroma, durante la visita a la Doctrina de Belén, 1794. Iglesia de Socoroma. Foto de Carlos Choque.

CAUSAS DE JUSTICIA

Los intendentes tuvieron por responsabilidad administrativa el mantenimiento de la ley y el orden, lo que demandó una importante carga para dichas autoridades. En este sentido, el intendente Antonio Álvarez y Ximénez solicitó que todas las doctrinas dieran cuenta del desempeño y comportamiento de los oficiales reales, alcaldes, alguaciles y demás

funcionarios. Asimismo, solicitó conocer el estado de la administración de justicia en cada doctrina.⁹¹ La visita identificó a don Vicente Córdoba, alcalde de Ilo, como el único oficial que cumplió con todos los deberes y encargos de su majestad al mantener la paz y justicia.⁹² Todo lo opuesto a los disturbios sucedidos en Hilabaya, en los años previos, tras las gestiones de Tadeo Briseño o Pedro Santiago de Sosa en Codpa,⁹³ quienes contribuyeron al desgobierno del partido. En Hilabaya, se removieron de sus cargos a Tadeo Briseño, al escribano José Arzurza y a los regidores de indios. Además, como parte de las medidas tomadas por el intendente Álvarez y Ximenez, se designó a Julián Choque, Jacinto Chiri, Pedro González y Dámaso Mamani como nuevos regidores.⁹⁴ En el caso de Candarave, no se encontraron evidencias de quejas contra el alcalde e indios principales que fuesen dignas de atención del intendente.

Tabla 4. Alcaldes y alguaciles de españoles en el partido de Arica, 1793.

Doctrina	Alcalde ordinario	Alguacil
Ilo	Vicente de Córdoba	Tomas de Alcázar y Padilla
Hilabaya	Francisco Ramos	Ysidro Collado
Candarave	Pedro Flores	-
Tacna	Thomas de Menocal	Pedro Pablo Gil y José Santa Maria
Arica	Mateo de Cáceres	Jorge de Zabala
Tarata	Nicolás Samalloa	-
Codpa	Pedro Santiago de Soza	-
Belén	Tomas de la Sala	-
Sama	Agustín Angulo	-

Fuente: Choque 2018.

⁹¹ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 3v, 16r-16v y 34r; Sección 2, f. 12r y 76v; Sección 3, f. 7v, 25r, 39r y 47v.

⁹² AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, fols. 3v. «El capitán don Vicente de Córdoba cumple fiel, y exactamente con todos los deberes de su ministerio, manteniendo la paz en todo el recinto de su gobierno evitando disenciones, y malos tratamientos [...]».

⁹³ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 3, f. 29v.

⁹⁴ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 18r.

El informe de las visitas a las doctrinas de Tacna y Arica es extenso. Primeramente, constata los pleitos por la sucesión del cacicazgo de Tacna entre las familias Ara y Quelopana⁹⁵, así como también por el control de los 296 topos de tierra con maíz, ají, algodón y alfalfares.⁹⁶ Además, prueban el enfrentamiento entre don Toribio Ara, el común de indios, y otros principales del cacicazgo por el hurto del agua y el uso indebido de las tierras del común que realizó el cacique.⁹⁷ Otro problema presentado en Tacna fue la falta de prolijidad de Tomas de Menocal y demás oficiales reales, quienes, según los registros, debieron cobrar 10 358 pesos y 5 reales, pero solo entraron 4270 pesos con 1 real a las cajas de su majestad. Adicionalmente, se reflejó el precario estado de la cárcel de Arica,⁹⁸ que, a diferencia del calabozo de Belén, se reconoció como corriente, pero muy segura.⁹⁹ Además, el informe reveló la ausencia de una prisión en Sama.¹⁰⁰ La siguiente dificultad que atendió fue el reclamo de los ayllus de Socoroma por la designación de Belén como capital de doctrina, ya que, hasta el momento, Socoroma ejercía el rol de segunda capital del cacicazgo de Codpa, por tanto tenía derecho a convertirse en la cabecera de la doctrina. Si bien en 1793 ya estaba consumada la designación de Belén, los principales de Socoroma siguieron solicitando la revocación

⁹⁵ Contreras 2005, Castro e Hidalgo 2008.

⁹⁶ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, fol. 14v. «Hai sembrados de maiz ochentta topos, y la mitad de ellos entrebezados con algún número de matas de algodón, que todas dan fruto: 40 topos de alfalfares: 32 dichos que cultivan 16 agregados sus sirvientes, y 14 entre el cocinero de dicho cacique, su camayo, y pastor. 80 topos sembrados de ají. 8 su mayordomo Lucas Albarracín en descuento de su salario. 32 repartimientos entre 16 agregados sirvientes del mismo cacique, y 10 mas en pastor vuestra».

⁹⁷ Contreras 2006, Hidalgo, Durston, Briones y Castro 1997.

⁹⁸ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 79v-80r. «Lo mismo sucedia con la carcel publica: mas por dedicacion de los principales vecinos se halla hoy en estado de tener formadas con una regular seguridad, y fortaleza las paredes que hacen una sola plaza, cuiu techumbre no es nada segura ni apropocito. Reducesse a un texido de caña hueca delgada que llaman carrizo con mui poca cargazon: de modo que es facil romperla por qualquiera parte».

⁹⁹ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 3, f. 40v.

¹⁰⁰ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 3, f. 49r.

de la nominación. Sin embargo, no lograron revertir la decisión del Obispado de Arequipa.¹⁰¹

En Codpa, el intendente de Arequipa tuvo conocimiento del conflicto existente entre Matías Yante —recaudador de los reales tributos— y el cura interino de esa provincia, Agustín Velarde, quien solo reconocía por cacique y recaudador verdadero a don Eugenio Cañipa, hijo del martirizado Diego Felipe Cañipa. Por esta razón, Codpa consideraba a Yante un usurpador. En otro caso, solicitó a don Juan Román Mazuelos enviar excusa para no servir de alcalde ordinario de los valles de Locumba y Sitana.¹⁰² En Sama, a José Santos Tagle, por el mismo asunto; en tanto que para Codpa, Lluta y Belén, fue ratificado como autoridad de esas doctrinas don Felipe Arguedas.¹⁰³ En la vecina Tarata, la autoridad de la provincia debió tomar conocimiento de la denuncia del alcalde de españoles, Nicolás Samalloa, contra el alcalde de naturales, Agustín Luque, a quien acusó de díscolo, ebrio y de ejercer un mal gobierno.¹⁰⁴ Finalmente, dictó ordenanza que prohibió la fabricación, venta y disparo de fuegos artificiales en las fiestas o celebraciones del partido.¹⁰⁵

¹⁰¹ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 41v-42r. «[...] La comunidad del pueblo de Socoroma diciendo que el cavildo devia eregirirse en su pueblo, en donde se devia tanvien hacer la vottacion por que el era la cabesa de la doctrina y no Belem. Pressento un decreto del ylustrisimo Señor Abad su gloriosa memoria, y con su vista, y la exposicion de la solicitud se declaro no haver lugar, y se mando por autto de 24 de octubre corriente el que el nombramiento de procurador recaiese un año en sugetto vecino de Belem, y otro en de Socoroma».

¹⁰² AHN, Administrativo Arica, Legajo 7, P. 127, f. 1r-1v, «Cartas y oficios recibidos».

¹⁰³ AHN, Administrativo Arica, Legajo 7, P. 140, f. 1r-1v, «Cartas y oficios recibidos».

¹⁰⁴ AGI, Estado, N° 75, Expediente 40, Sección 3, f. 7v. «Haciendo presentte la mala conducta natural e inclinaciones de dicho alcalde mayor, y recargandome mui principalmente sobre el procedimiento de la pricion, y despojo que de el empleo se infirio, pedi la sumaria: dijo no haverla formado: mandeles retirar, y llamados posteriormente cinco yndios de entre los demas que parecieron racionales, los que por medio del ynterprete juramentado fueron preguntados separadamente acerca de la conducta del sitado Luque, respondieron que era un yndio díscolo, ebrio, de mal natural, y sobervio».

¹⁰⁵ AHN, Administrativo Arica, Legajo 7, P. 114, f. 1r-1v, «Cartas y oficios recibidos».

CAUSAS DE POLICÍA

En cuanto a la causa de Policía, esta otorgó facultades a los intendentes para el fomento, desarrollo y bienestar de los habitantes de las provincias. En virtud de ello, Antonio Álvarez y Ximénez expuso una exhaustiva relación de las potencialidades económicas y productivas del territorio, tales como pesquerías, frutales, cereales, forrajes, hortalizas, minas y salinas existentes. Las doctrinas de Ilo, Hilabaya, Candarave, Tacna, Arica y Sama evidenciaron una marcada escasez hídrica y con veranos muy calurosos. La falta de agua y una débil infraestructura hidráulica generaron insalubridad en ciudades como Arica y Tacna.¹⁰⁶ Por tal razón, el 23 de agosto de 1793, Álvarez y Ximénez instruyó la reparación de canales, así como también la construcción de estanques y abrevaderos que debieron ser costeados por los vecinos y el gremio de arrieros. Dicha orden fue repetida el 27 del mismo mes a causa de la fetidez presente en Tacna.¹⁰⁷ Asimismo, se observó una escasez de ganado bovino y ovino de Castilla. Si bien existían importantes alfalfares en los valles del partido, estos estaban destinados a las recuas de caballos y mulas del trajín de Potosí.¹⁰⁸ Por otro lado, el intendente constató que los valles sufrían «graves tercianas con calenturas sincopales que hacen peligrar sin remedio humano a los que los sorprenden: causa por que los yndios se retraen de bajar al cultivo de las haciendas en aquellos tiempos».¹⁰⁹

Las doctrinas de Candarave, Tarata, Belén y Codpa, ubicadas en los altos de Arica y Tacna, poseían climas templados y fríos, según el informe del intendente. Además, en estas áreas solo se podían cultivar maíz, papa, habas, alfalfa, trigo, verduras y algunos frutales. Aun cuando algunas

¹⁰⁶ AGI, Estado, N° 75, Expediente 40, Sección 1, f. 31r-32v.

¹⁰⁷ AHN, Administrativo Arica, Legajo 8, P. 11, «Disposiciones sobre la construcción de un estanque de aguas para los animales, 1793», f. 1r-3v. «Considerando inexcusable la fabrica de un estanque que asegue a las bestias y ganado el agua, que beben encharcadas en las lozas, que hacen nocivo el aire que se respira en esta población y con la fetidez de los vapores que exaltan, perdiéndose asi mismo mucha de la que debiese aprovecharse y se filtra por la tierra; he resuelto que sin pérdida de tiempo a los vecinos practicos y mas juiciosos del lugar a construir estanques a costas y sufragio de los vecinos».

¹⁰⁸ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 3, f. 50r.

¹⁰⁹ AGI, Estado, N° 75, Expediente 40, Sección 1, f. 19v; Sección 2, f. 79v.

doctrinas poseían agua en abundancia, no contaban con tierras de cultivo debido a su agreste geografía. En las zonas templadas predomina la cría de ovinos, vacunos y equinos, mientras que en las zonas más frías solo se criaban ovejas y carneros de la tierra.

Por otra parte, el intendente presentó un estudio para el desvío del río Ancomarca. Para ello, convocó a los alcaldes, segundas y jilacatas de Caplina,¹¹⁰ Tacora, Ancomarca y Cosapilla, a quienes explicó la finalidad del proyecto que era ampliar las áreas de cultivo del valle de Tacna.¹¹¹ No obstante, la propuesta no prosperó. Dicho plan fue nuevamente expuesto por los vecinos de Tacna en el periodo republicano, pero solo tras la Guerra del Pacífico y la firma del Tratado de Lima, en 1929, se logró su realización.¹¹² Igualmente, presentó un plan para la habilitación del puerto de Pacocha al sur de Ilo, para el atraque de navíos de mayor tonelaje. El objetivo de este plan era contribuir a dotar de mayor dinamismo comercial al partido, tanto para la salida de frutos, vinos y aguardiente de Moquegua y la entrada de los productos del Reino de Chile, que tuvieran por destino Moquegua, Arequipa y Charcas. La propuesta identificó los poblados, valles y bahía de Pacocha, así como las características del fondeadero y sus relieves adyacentes. Otras innovaciones sugeridas por el intendente fueron el aumento de las plantaciones de algodón, vides, cáñamo, lino.¹¹³

¹¹⁰ Jilacata o jilaqata, autoridad de una comunidad o de un ayllu.

¹¹¹ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 35v y 36r. «El alibio de un pueblo nessescitado de todos los posibles para mejorar su estado, procurando adquirir noticias de las aguas de sus contornos me aseguraron acequible el aumento de las del río que lo socorre: y para examinar si era dable conseguirlo a exfuerzos de la industria, y proporcionado arvitrio: en 21 del proprio mes passe oficio al subdelegado encargandole convocasse a los alcaldes, segundas, ylacattas, principales, y mandones de los pueblos de Caplina, Tacora, Ancomarca, y Cosapilla, para que examinados en mi pressencia por interpretes lenguaraces expusieran si era facil echar el río nombrado Ancomarca en la caja del que fertiliza este valle, oposable dar una sangria al que apellidan Maure, conduciendo sus aguas por las faldas de los zerrros que pudieran laderearse como practicos en esta especie de obras que la experiencia les ha manifestado, proporcionadas a sus fuerzas, y excassas facultades, allansando los esttorvos que dificultan el exitto feliz del penssamiento».

¹¹² Tratado de Lima de 1929 (Chile – Perú), Artículo 2. «[...] Chile cede a perpetuidad a favor del Perú, todos sus derechos sobre los canales del Uchusuma y del Mauri».

¹¹³ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 19r; Sección 3, f. 15v.

CAUSAS DE REAL HACIENDA

Felipe V y Carlos III tenían por objetivo resolver los problemas de producción, la falta de nuevos mercados y controlar la elusión fiscal. Con ese fin, se entregaron atribuciones económicas a los intendentes, situación que supuso la tarea de incrementar los ingresos, su uso racional y el saneamiento de la Hacienda en todos los partidos de las provincias del virreinato. La causa de Real Hacienda dio cuenta de las rentas que poseía el partido, con excepción de la doctrina de Sama, que fue consignada a Tacna. Además, Sama tuvo un número minoritario de indios, no existiendo, además, deudas de estanco, pesquerías o composiciones.

Al momento de la visita, los ingresos del partido fueron de 78 555 pesos de plata y cuatro reales. Fueron las doctrinas de Arica y Tacna las que ingresaron a las cajas reales el 87,6% de esos caudales. Al finalizar el año, los ingresos aumentaron un 32,8%, es decir, un total de 82 749 pesos.¹¹⁴ Los recaudadores de las doctrinas fueron alcaldes de españoles y caciques, tales como Vicente de Córdova (Ilo), Blas Sánchez (Hilabaya), Francisco Ramos (Candarave), Joaquín Gonzales Vigil (Tacna), Jacinto Ayala (Arica), Miguel Valdivia (Tarata), Eugenio Cañipa (Codpa), Tomas de la Sala (Belén) y Agustín Angulo (Sama). Un ejemplo de la diversidad de ingresos del partido se observa en Ilo e Hilabaya, que poseyeron cuatro islas guaneras, cuya producción fue desde los 80 a 100 fanegas, adquiridas por los hacendados y pueblos de indios de las doctrinas cercanas.¹¹⁵ Situación similar aconteció con la producción de sal en los valles de Lluta e Ilo.

Considerando el mandato de los artículos 110 y 111 de la Real Ordenanza de Intendentes, Álvarez y Ximénez requirió el pago de las deudas de alcabalas de todas las doctrinas, que alcanzaron la suma de 1975 pesos y 6 reales.¹¹⁶ Dichas alcabalas no fueron pagadas debido a las prolongadas sequías que afectaron a los valles de Azapa, Lluta, Sama, Tacna y

¹¹⁴ Araya 2003; Rosenblitt 2014.

¹¹⁵ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 7v y 22v. No se consideran en dicha cuantificación las islas guaneras existentes en las costas de Tacna, Arica y Tarapacá.

¹¹⁶ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 42r.

Chaca, obligando a los hacendados a solicitar prórrogas o exenciones del arancel a las Cajas Reales de Arica.¹¹⁷ Respecto a los tributos indígenas, se consignó los correspondientes a Tacna, Hilabaya, Tarata y Codpa, cuya suma ascendió a 12 744 pesos y 2 reales, siendo un 10,5% menos al reportado por Manuel Araya en su investigación para el periodo de 1780, dado que entre los años 1781 y 1799 no se dio cuenta de estos tributos a excepción de «600 pesos de 1785».¹¹⁸ Situación similar presentó el trabajo de Jaime Rosenblitt para los años 1776-1794, ya que no fue materia de estudio el tributo indígena.

Otras medidas que fueron tomadas por el intendente en el transcurso de 1793 fue la instrucción de regular el precio de venta del tabaco a 8 reales la libra,¹¹⁹ la fijación del precio de los productos venidos de Filipinas,¹²⁰ la prohibición de repartos a los subdelegados,¹²¹ las disposiciones sobre el comercio de negros de las islas Filipinas traídos por barcos ingleses,¹²² la regulación de la venta del papel sellado,¹²³ la construcción de nuevas bodegas para la Real Aduana,¹²⁴ y el remate de mercancías y aguardientes decomisados a Ramón Garmendia, Matías Cossío, Manuel Portocarrero y Pedro Castañón.¹²⁵ Por último, es oportuno acotar que el intendente también eximió de pagos del impuesto de aguardiente a aquellos vecinos que habían cambiado sus viñedos por alfalfares, situación que comunicó Jaime Rosenblitt en su estudio de arriería y mercaderes de Tacna y Arica.¹²⁶

¹¹⁷ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 42v-43r.

¹¹⁸ Araya 2003: 150.

¹¹⁹ AHN, Administrativo Arica, Legajo 8, P. 8, f. 1r-4r, «Especificaciones del precio de venta del tabaco, 1793».

¹²⁰ AHN, Administrativo Arica, Legajo 6, P. 1, f. 16r-23r, «Cartas y oficios».

¹²¹ AHN, Administrativo Arica, Legajo 6, P. 1, f. 35r, «Cartas y oficios».

¹²² AHN, Administrativo Arica, Legajo 6, P. 1, f. 45r, «Cartas y oficios».

¹²³ AHN, Administrativo Arica, Legajo 6, p. 1, f. 56r, «Cartas y oficios».

¹²⁴ AHN, Administrativo Arica, Legajo 6, P. 15, f. 1r-39v, «Cartas y oficios recibidos».

¹²⁵ AHN, Administrativo Arica, Legajo 6, P. 1, f. 92r, 154r, 156r y 159r, «Cartas y oficios recibidos».

¹²⁶ Rosenblitt 2014.

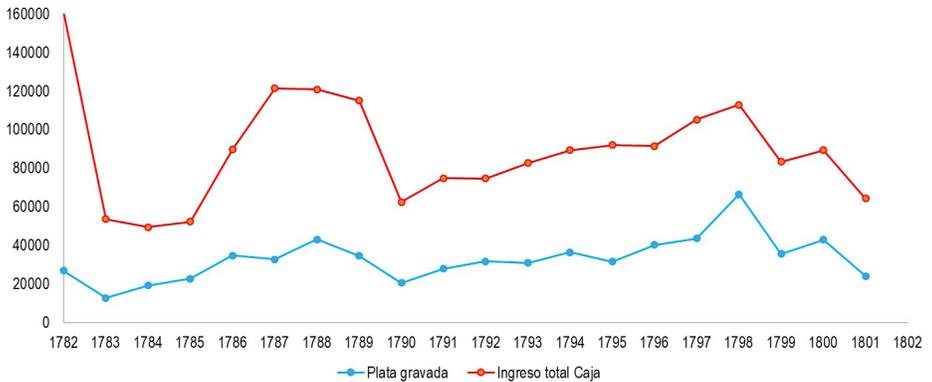


Figura 5. Ingresos de plata ensayada y totales en las Cajas Reales de Arica, 1782-1801.

La administración de la Real Hacienda colonial fue jerárquica y diferenciada, poseyendo como objetivo la generación de ingresos o beneficios para la Corona.¹²⁷ En este sentido, los aspectos positivos de la visita fueron la generación de instrumentos idóneos de fiscalización y la recopilación de una información fiable, que permitieron las posteriores reformas administrativas e institucionales. Lo anterior, considerando que, durante la época, los oficiales reales tuvieron un poder concreto sobre la economía regional¹²⁸, que se sustentó en la extensión de sus relaciones de parentesco y círculos de allegados, alcanzando un marcado prestigio social y político. Por consiguiente, los oficiales contaron con muchas oportunidades comerciales, favoreciendo también los intereses de sus poderosos protectores y parientes en Charcas o la Ciudad de los Reyes, y afectando de esta manera, al Patrimonio Regio.

CAUSAS DE GUERRA

El sistema de intendencias mantuvo una estrecha relación entre los asuntos de hacienda y los asuntos militares en cada provincia. Por ese

¹²⁷ Choque 2018.

¹²⁸ Choque y Díaz 2016.

motivo, la gran rebelión andina de 1780, los conflictos europeos, y los ataques de piratas e incursiones de contrabandistas llevaron al virrey del Perú a aumentar la vigilancia sobre desembarcaderos, caletas y puertos, instruyendo diversos planes para la defensa del territorio.¹²⁹ La finalidad de esta causa fue identificar los recursos militares que poseía cada doctrina, considerándose como tales a los cuerpos de milicias de españoles y mestizos. Estos cuerpos sumaban 474 sujetos, distribuidos de la siguiente manera: Arica, con un 29,1%, y Tacna, 21,1%;¹³⁰ las doctrinas de Ilo, 14,3%; Hilabaya, 12,7%; Codpa, con 10,1% y Sama, con 12,7%. Asimismo, las doctrinas de Candarave, Tarata y Belén no contaron con tropas o milicias entre sus habitantes, pues los pocos españoles existentes estaban consignados a los valles y ciudades costeras. La participación indígena a favor de la rebelión de Túpac Amaru contribuyó a la desconfianza y miedo de españoles y criollos a los indios. Por ello, los recursos militares se concentraron en las zonas más productivas, rentables y centros de poder local. Sin embargo, carecían de la instrucción militar adecuada, armas, cabalgaduras y uniformes distintivos. En otras palabras, solo fueron vecinos leales al Rey. De esta manera, los recursos militares existentes en 1780 se destinaron a la protección de los caminos reales hacia la costa, evitando así posibles invasiones rebeldes a las ciudades.¹³¹

En este contexto, Antonio Álvarez y Ximénez sugirió un plan defensivo para el puerto de Arica y sus caletas, pues eran la fuente más importante de ingresos del partido y el erario real, pero estaban indefensas ante la incursión de contrabandistas y potencias extranjeras,¹³² dado que la Armada del Mar del Sur había sido suprimida en 1778.¹³³ Por esa razón, la propuesta del intendente consistió en la construcción de un fuerte

¹²⁹ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 9v-10r.

¹³⁰ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 1, f. 11r, 31v, 37r; Sección 2, f. 62r, 102r; Sección 3, f. 18v, 34r y 52r.

¹³¹ AHN, Administrativo Arica, Legajo 5, P. 1 y 2, f. 1r-55v, «Documentos Administrativos de Arica».

¹³² AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 96v.

¹³³ Sustitución del sistema de flotas y galeones por el régimen de navíos sueltos, que darían una mayor efectividad y flexibilidad al tráfico. «Reglamento y aranceles reales para el comercio libre de España a Indias», 12 de octubre de 1778.

en la cima accidentada del morro de Arica, que debía ser llevada a cabo por los presidiarios, ociosos y vagos.¹³⁴ Dicha obra se construyó sobre las ruinas del cuerpo de guardias del mismo morro, que conoció Amadée Frézier en 1712.¹³⁵ La fortificación debía construirse con adobes y ladrillos, sus muros debían ser de 2,5 a 6 varas de alto y poseer garitas, portones, salas de armas, prisiones, cocinas, fosos, barracas de tropas, 100 hombres y 20 cañones, dispuestos hacia la playa La Lisera, ciudad y valle de Azapa.¹³⁶ Asimismo, solicitó la provisión de «500 fusiles, 200 lanzas, 17.000 cartuchos con balas, 6 quintales de pólvora, 4.000 balas de plomo, y 1.000 piedras de chispa»,¹³⁷ que serían destinados al regimiento de milicias de los Dragones de Sagunto del partido,¹³⁸ que —junto a cierto número de pardos y mestizos— hicieron un total de 552 milicianos mal equipados y peor entrenados. Dicha propuesta, sin embargo, no prosperó hasta la época republicana, a fines del siglo XIX, si bien hubo intentos por materializar dichas mejoras en las primeras décadas de aquel siglo.

En definitiva, la visita general al partido de Arica revela una diversidad de antecedentes cualitativos y cuantitativos que formaron parte de los «Estados Generales y Parciales» del territorio, reportados a Lima y Madrid. El intendente tuvo especial atención con «causas» de justicia, ya que estaban consignadas en las instrucciones reservadas, dadas por Areche y Escobedo, al inicio de la implementación de las reformas y creación de las intendencias.

En este contexto, su visita procuró el aumento del erario, lo que logró fue corregir los aspectos administrativos y prescindir de ciertos oficiales

¹³⁴ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 98r-98v.

¹³⁵ Frézier 1714.

¹³⁶ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 98v-101v.

¹³⁷ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 102r.

¹³⁸ AGI, Estado, 75, Expediente 40, Sección 2, f. 118r. «Al Coronel de Milicias. Passe a vuestra merced luego a mi secretaría devissita los pies delistta de las compañías que correspondientes al reximiento de Dragones de su cargo existtan en esta Doctrina, y pueblo de Tacna manifestando el numero dijo de Yndividuos que cada uno ensierre, si estan uniformados y montados, y las armas que tengan. Dios guarde a vuestra merced muchos años. Tacna, agosto 13 de 1793».

corruptos. Además, siguiendo dicho instructivo, formuló una serie de proyectos para el incremento de la producción agropecuaria y comercial de la provincia. Sin embargo, no todos tuvieron éxito sino hasta el siglo XX, ya que fueron innovadores para la época. Un ejemplo de esto es la propuesta de desvío de ciertos cursos de agua, su regulación y la mejora o creación de nuevos puertos. Equivalentemente, aumentaron los ingresos fiscales un 32,8%, superando, de esta manera, los dos quinquenios anteriores. Esto último, a pesar de la carestía que se había originado producto de los sucesivos terremotos que hubo en ese siglo (1715, 1716, 1725, 1784 y 1792), y cuyo daño perjudicó a la Real Hacienda, pues sus efectos destructivos fueron iguales para españoles, criollos e indios. En resumen, todas las acciones del intendente buscaron establecer justicia e incremento de los ingresos de la Corona. Asimismo, persiguieron mejorar los cuerpos de milicias y defensas del territorio, tanto por las convulsiones internas de la provincia como por las amenazas extranjeras derivadas de las guerras anglo-españolas del siglo XVIII.

CONSIDERACIONES FINALES

El sistema de intendencias contó con problemas de legitimidad desde sus inicios, además de estar ligado a una estructura polifacética en cada virreinato. De esta manera, su rechazo se incrementó en las cortes virreinales, pues las reformas buscaron limitar el poder omnipresente de virreyes, oidores, clero y las élites locales.

La visita general del intendente Antonio Álvarez y Ximénez se tradujo en la entrega de información y conocimiento para que las autoridades —en la Ciudad de los Reyes y Madrid— realizaran transformaciones políticas para el buen gobierno y felicidad de los súbditos de su majestad, Carlos III. El monarca buscó cambios en la forma de gobernar, racionalizar y centralizar en la Metrópoli la toma de decisiones políticas, económicas y sociales, entre otras. Sin embargo, las instrucciones, dadas en 1782, sufrieron evoluciones jurídicas hacia 1803 y dichos cambios llegaron en forma tardía a las posesiones de ultramar, ya que en la misma década se iniciaron los movimientos independentistas de la élite criolla.

En este contexto, el intendente Álvarez y Ximénez, siempre estuvo dispuesto a cumplir con sus funciones políticas y administrativas en los territorios de su jurisdicción. De hecho, llegó al punto de financiar de su propio peculio los estudios y expediciones en la provincia, con el fin de lograr satisfacer las instrucciones del Conde de Floridablanca y los virreyes del Perú. A pesar de eso, la visita general no estuvo exenta de dificultades. Desde sus inicios contó con problemas financieros y políticos para su planificación y realización. En este sentido, hubo una ausencia generalizada de información de cada ramo en las doctrinas y la existencia de una intrincada burocracia colonial —con sus propias agendas políticas, económicas y sociales—, lo que redujo el accionar, muy distante a sus deseos, del intendente de la provincia de Arequipa.

Si bien la visita del intendente tuvo por objeto instalar nuevas regulaciones para reducir la corrupción y la burocracia, aumentar la recaudación tributaria en la jurisdicción y dar cuenta de los «Estados Generales y Parciales» de la Real Hacienda, esta se enfrentó a una realidad laberíntica, confusa y de un desorden universal de la provincia. Esto puso de manifiesto la falta de voluntad política de las autoridades locales para mejorar la situación del territorio. Es más, dichas autoridades fueron partícipes del beneficio obtenido por el contrabando de mercancías y plata piña con los buques franceses e ingleses que llegaban con excusa de realizar la caza de ballenas, situación que fue advertida en la tercera instrucción reservada recibida por Areche y, luego, por Escobedo. Además, la guerra entre España e Inglaterra acrecentó los temores de las autoridades locales por las incursiones de naves inglesas, neerlandesas y francesas en el océano Pacífico entre 1794 y 1796, hecho que motivó al intendente a estrechar el cuidado de la jurisdicción y, en especial, del puerto de Arica.

La implementación de las reformas administrativas en el partido de Arica implicó que la Real Hacienda incrementara sus ingresos totales en un 71% según los registros de la Caja Real de Arica, habiendo percibido en 1785 solo 52 389 pesos, mientras que en 1786 fue de 89 735 pesos. De esta forma, los tributos recaudados entre 1787 a 1789 promediaron los 120 000 pesos. Todo parece indicar que el control que impuso Álvarez y Ximénez en las subdelegaciones, tenientazgos, así como sus permanentes

viajes de inspección, permitieron dinamizar el funcionamiento de las cajas reales y la recaudación tributaria. Resulta evidente que tras la partida de este intendente hubo una estrepitosa caída de la recaudación fiscal y un relajamiento del control político y administrativo de las autoridades de Arequipa, el mismo que se vio reflejado en la recaudación de 1801 que solo fue de 64 411 pesos. El espíritu ilustrado y reformista solo tuvo una vigencia eficaz con la presencia de Álvarez y Ximénez, pues se revivificaron las prácticas del antiguo régimen.

Los antecedentes provistos por el intendente a la Corona poseen un valor histórico relevante, pues no solo informan las cualidades de la provincia, sino también de la ineficiencia del sistema colonial americano y la ignorancia de la realidad de los reinos indianos por parte de los ministros del Consejo de Indias. Incluso, el rigor de la visita le hizo acreedor a Álvarez y Ximénez de comunicaciones del virrey, que le aconsejaba moderar su laboriosidad y celo. Por otro lado, la reacción del Consejo de Indias fue similar, ya que se le solicitó que dejase de enviar tanto papel a España. En consecuencia, entre los años 1794 y 1796, el intendente fue reduciendo la correspondencia a Madrid y Lima, considerado de poco interés para la mejora de la administración pública de la provincia la información que remitía de ella. Sin duda alguna, la visita del intendente Antonio Álvarez y Ximénez es una relevante contribución social, política y económica del pasado de Arica y su gente. Es cierto que la figura de Antonio Álvarez y Ximénez debe ser valorada en su contexto histórico, ya que no solo fue un diligente intendente que buscó aplicar las reformas borbónicas, sino, además, como un temprano etnógrafo: demostró una gran inquietud por los pueblos, sus costumbres, formas de vida y economías bajo su autoridad y cuya prolijidad solo es comparable con la obra de don Baltazar Jaime Martínez y Compañón, en el norte del Perú permite tener una visión más completa de la diversidad cultural y social en diferentes regiones de América Latina durante el periodo colonial

BIBLIOGRAFÍA

- Andrien, Kenneth J. 2020. *Crisis y decadencia. El virreinato del Perú en el siglo XVII*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos.
- Aravena, Gonzalo. 2014. *Huellas de Chiloé. En Lima 1808-1824*. Santiago: Editorial del Centro de Estudios del Bicentenario.
- Araya, Manuel. 2003. «Fiscalidad y economía regional: Arica 1759-1799». *Chungará* 35 (1): 141-157.
- Assadourian, Carlos. 1982. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Barriga, Víctor. 1941. *Memorias para la historia de Arequipa. Relaciones de la visita al partido de Arequipa por el gobernador-intendente, don Antonio Álvarez y Jiménez*. Tomo I. Arequipa: La Colmena.
- Barriga, Víctor. 1946. *Memorias para la historia de Arequipa. Relaciones de la visita al partido de Arequipa por el gobernador-intendente, don Antonio Álvarez y Jiménez*. Tomo II. Arequipa: La Colmena.
- Barriga, Víctor. 1948. *Memorias para la historia de Arequipa. Relaciones de la visita al partido de Arequipa por el gobernador-intendente, don Antonio Álvarez y Jiménez*. Tomo III. Arequipa: La Colmena.
- Benito, Juan. 2014. *El intendente de Arequipa, Antonio Álvarez y Jiménez*. Sevilla: UPO.
- Bertrand, Michel. 2008. «Elites, parentesco y relaciones sociales en Nueva España». *Tiempos de América* 3: 57-66.
- Capel, Rosa y Cepeda, José. 2006. *El Siglo de las Luces. Política y sociedad*. Madrid: Síntesis.
- Caro, Diego. 2010. *Diccionario biográfico de parlamentarios de Andalucía (1810-1869)*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Castejón, Philippe, «Reformar el imperio: el proceso de la toma de decisiones en la creación de las intendencias americanas (1765-1787)». *Revista de Indias* 77 (271): 791-821.
- Castro, Nelson e Hidalgo, Jorge. 2008. Usos del pasado y memoria familiar. Cacizazgo de Tacna, 1719. *Diálogo Andino* 32: 21-43.
- Cavagnaro, Luis. 2006. *Materiales para la historia de Tacna*. Tomo V. Tacna: Editorial UPT.
- Choque, Carlos. 2015a. Los Socoromas. Modos de vida, tecnología y sociedad. Arica: Tierra/CONADI.
- Choque, Carlos. 2015b. «Conflictos sociales y políticos y su judicialización en una comunidad andina, norte de Chile (1867-1925)». *Estudios Atacameño* 50: 215-227.
- Choque, Carlos, 2018. *Antonio Álvarez y Jiménez. La visita al Partido de Arica, 1793*. Arica: Universidad de Tarapacá.

- Choque, Carlos. 2020. «Indios originarios y forasteros. Interacciones culturales y cambios demográficos en los altos de Arica y Tacna (siglos XVI Y XVIII)». *Estudios Atacameños* 64: 153-181.
- Choque, Carlos y Díaz, Alberto. 2016. «El detrimento de la real hacienda, irregularidades en su funcionamiento y administración. La visita a la Caja Real de Arica en 1653». *Diálogo Andino* 49: 443-457.
- Choque, Carlos y Muñoz, Iván. 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.
- Condori, Víctor. 2010. «Sociedad, identidad y regionalismo en Arequipa, 1780-1830». *Historia* 9: 47-71.
- 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 Instituto Riva Agüero* 32: 143- 164.
- Cook, Noble. 1975. *Tasa de la visita general de Francisco Toledo*. Lima: Fondo editorial UNMSM.
- Cook, Noble. 2010. *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Deustua, Carlos. 1965. *Las Intendencias en el Perú. 1790 -1796*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Domínguez, Manuela. 2009. *El sistema de intendencias en el Río de la Plata y su influencia en la Hacienda (1782)*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- Durston, Alan e Hidalgo, Jorge. 1997. «La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII. Casos de regeneración colonial de estructuras archipielágicas». *Chungará* 29 (2): 249-273.
- Escribano, Ignacio. 2011. *La plaga de los borbones*. Madrid: Visión Libros.
- Fariás, Eduardo. 1955. *El siglo ilustrado en América: reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación.
- Fisher, John. 2000. *El Perú Borbónico, 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fisher, John. 2006. «Redes de poder en el virreinato del Perú, 1776-1824. Los burócratas». *Revista de Indias* 46 (236): 149-164.
- Frézier, Amédée François. 1714. *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chily et du Perou, Fait pendant les années 1712, 1713 & 1714*. Paris: Chez Jean-Geoffrey Nyon.
- Guarda, Gabriel. 2002. *Los encomenderos de Chiloé*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Guerra, Sabrina. 2008. *La disputa por el control de las doctrinas en la Real Audiencia de Quito: Un estudio microhistórico sobre la tensión entre y dentro del Estado*,

- la Iglesia y las redes de poder local, Guano, siglo XVIII*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I.
- Gutiérrez, Patricia. 2015. *José Antonio de Areche y la Visita General a la Audiencia de Lima*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Hidalgo, Jorge. 1978. *Revisita a los altos de Arica efectuada por el oficial real don Joaquín de Cárdenas 1750*. Iquique: Universidad del Norte.
- Hidalgo, Jorge. 1986. *Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793. And its Response to the Rebellion of Tupac Amaru*. Londres: University of London.
- Hidalgo, Jorge. 2004. *Historia andina en Chile* (Vol. I). Santiago: Editorial Universitaria.
- Hidalgo, Jorge. 2014. *Historia andina en Chile* (Vol. II). Santiago: Editorial Universitaria.
- Hidalgo, Jorge, Durston, Alan, Briones, Viviana y Castro, Nelson. 2000. "El cacicazgo de Tacna: Un proceso de etnogénesis colonial, Siglos XVI-XVIII". *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología*, tomo 2., pp. 51-268. Copiapó: Museo Regional de Atacama.
- Hidalgo, Jorge; Castro, Nelson y González, Soledad. 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 Castro, Nelson. 2004. «Liderazgo étnico en Atacama, Altos de Arica, Tacna y Tarata (Siglo XVIII)». *Chungará* 36 (2): 799-811.
- Infante, Javier. 2017. «Reformismo borbónico periférico y élites locales. La instrucción de regentes y sus antecedentes en Chile». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 39: 213-235.
- Inostroza, Xochitl. 2013. «Dimensiones del liderazgo étnico en el pueblo de Belén: Francisco Ocharán, secretario del cabildo indígena. Altos de Arica (1750-1813)». *Estudios Atacameños* 46:109-126.
- Inostroza, Xochitl. 2016. *Parroquia de Belén: Población, familia y comunidad en una doctrina de indios. Altos de Arica, 1763-1820*. Santiago: Universidad de Chile.
- Inostroza, Xochitl. 2019. «Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar. El bautismo cristiano en poblaciones indígenas. Altos de Arica 1763-1833». *Estudios Atacameños* 61: 198-218.
- Jumar, Fernando. 2016. «Las reformas borbónicas en la formación de la historiografía argentina». *Historia Caribe* 11 (29): 113-154.
- Klein, Herbert. 1998. *The American Finances of the Spanish Empire. Royal Income and Expenditures in Colonial Mexico, Peru and Bolivia, 1680-1809*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Kuethe, Allan J., Andrien, Kenneth J. 2014. *The Spanish Atlantic world in the eighteenth century: war and the Bourbon reforms, 1713-1796*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lane, Kris. 2015. «Corrupción y dominación colonial: El gran fraude a la casa de moneda de Potosí en 1649». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* 43 (3): 94-130.
- Larraín, Horacio. 1974. «Población indígena de Tarapacá (norte de Chile), entre 1538 y 1581». *Norte Grande* 1 (3-4): 269-300.
- Málaga, Alejandro. 1990. «La Intendencia de Arequipa». En Máximo Neira (ed.), *Historia General de Arequipa*. Arequipa: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, 265-274.
- Malagón, Miguel. 2004. «Las visitas indianas, una forma de control de la administración pública en el estado absolutista». *Vniversitas* 108: 821-838.
- Marchena, Juan. 2005. «Su majestad quiere saber. Información oficial y reformismo borbónico en la América de la Ilustración». *Procesos* 2: 45-83.
- Marchena, Juan. 2021. «Su Majestad quiere saber. Nuevas miradas sobre la información oficial. Ilustración y reformismo borbónico en el mundo andino. Los intendentes del Rey». En Christine Hünefeldt y Alexandre Belmonte (eds.), *Mesianismo, reformismo y rebelión. Los Andes en el siglo de la Ilustración*. Lima: Yolanda Carlessi Ediciones.
- Martínez, Carlos y Alonso, Marina. 2001. *Los borbones. Felipe V*. Madrid: Editorial Arlanza.
- Mendiburu, Manuel. 1874. *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Lima: Imprenta de J. F. Solís.
- Navarro, Concepción y Ruígomez, Carmen. 1993. «La ordenanza de intendentes y las comunidades indígenas del virreinato peruano: Una reforma insuficiente». *Revista Complutense de Historia de América* 19: 209-231.
- Noejovich, Héctor. 2002. «El consumo de azogue: ¿Indicador de la corrupción del sistema colonial en el virreinato del Perú? (Siglos XVI-XVII)». *Fronteras de la Historia* 7: 77-98.
- O'Phelan, Scarlett. 2012. «Entre la intendencia de Arequipa y Lima: El andaluz Bartolomé María de Salamanca y su gestión en el Virreinato del Perú». En Enriqueta Vila Vilar y Jaime J. Lacueva Muñoz (eds.), *Mirando las dos orillas: Intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*. Sevilla: Buenas Letras, 541-536.
- Ortelli, Sara. 2005. «Las reformas borbónicas vistas desde la frontera. La élite neovizcaína frente a la injerencia estatal en la segunda mitad del Siglo XVIII». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* 28: 7-37.
- Pietschmann, Horst. 1989. *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pietschmann, Horst. 1996. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Pietschmann, Horst. 2013. «Un epílogo: “corrupción” en el virreinato novohispano». *e-Spania* 16: 113-125.
- Quiroz-Paz Soldán, Eusebio. 1984. «La intendencia de Arequipa. Organización y problemas económicos». *Histórica* 8 (2): 151-175.
- Ribadeneyra y Barrientos, Antonio. 1755. *Manual compendio del Regio Patronato Indiano*. Madrid: Antonio Marín.
- Rosenblitt, Jaime. 2013. Centralidad geográfica, marginalidad política: la región de Tacna-Arica y su comercio, 1778-1841. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Rosenblitt, Jaime. 2014. «De arrieros a mercaderes. Orígenes de los comerciantes de la región Tacna-Arica, 1776-1794». *Revista de Indias* 74 (260): 35-66.
- Salvat Monguillot, Manuel. 1964. «La instrucción de regentes». *Revista Chilena de Historia del Derecho* 3: 73-69.
- San Martino, Laura. 1999. *Constitución indiana de Carlos III. La Real Ordenanza de Intendentes de 1782*. Buenos Aires: Editorial Ciudad Argentina.
- Sánchez Bella, Ismael. 1980. «La eficacia de la visita en Indias». *Anuario de Historia del Derecho Español* 50: 385-411.
- Sánchez Santiro, Ernest. 2016. «Las reformas borbónicas como categoría de análisis en la historiografía institucional, económica y fiscal sobre Nueva España: Orígenes, implantación y expansión». *Historia Caribe* 11 (29): 19-51.
- Saravia, Javier. 2012. «La evolución de un cargo: la Protectoría de Indios en el virreinato peruano». *Desde el Sur*, Vol. 4, número 1: 27-56.
- Steffen, Hans. 1913. *Documentos relativos a una Expedición Colonial a las cordilleras australes de Chile*. Santiago: Anales de Universidad de Chile.
- Westermeyer, Felipe. 2016. «Confesionalidad del Estado, real patronato y derecho canónico indiano en las Cortes de Cádiz». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 38: 445-470.
- Zamacois, Niceto de. 1878 [2017]. *Historia de Méjico, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*. Tomo VI. Barcelona: Editorial J. F. Parres.

Fecha de recepción: 26/04/2023
Fecha de aprobación: 24/06/2024

Una fuente inédita para el estudio del ayllu y el parentesco en los Andes surperuanos: Los libros parroquiales de la iglesia San Francisco de Asís de Marcapata (Quispicanchi, Cuzco, Perú)*

An unpublished source for the study of the ayllu and kinship in the southern Peruvian Andes: The parish records of the San Francisco de Asís church, Marcapata (Quispicanchi, Cuzco, Peru)

PABLO F. SENDÓN

UBA/CONICET

psendon@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-7760-6858>

RESUMEN

El artículo presenta y discute los libros de matrimonio y bautismo conservados en la parroquia San Francisco de Asís del distrito de Marcapata (Quispicanchi, Cuzco) con el propósito de explorar sus posibilidades para el estudio del ayllu y el parentesco entre la población local a lo largo de los siglos XIX y XX. Se parte de un análisis de la información censal oficial disponible acerca del distrito y de sus unidades constitutivas a modo de introducir la información contenida en los libros parroquiales. Sometidos a una lectura genealógica, los libros demuestran ser una fuente de gran utilidad para la identificación de redes de parentesco con posibilidades exploratorias excepcionales para los estudios interesados en la morfología social de las poblaciones campesino-indígenas de esta región de los Andes surperuanos. A partir de un análisis preliminar de estas redes —en el que

* Agradecemos la ayuda prestada en distintas etapas de la elaboración de este trabajo a Tania Vásquez Luque, José Carlos de la Puente Luna y Marcio Ferreira da Silva. Nada de lo que se presenta y discute en las páginas que siguen es responsabilidad de ellos.

HISTORICA XLVIII.2 (2024): 223-276 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202402.005>

se presta especial atención a los lugares de nacimiento y residencia de los individuos registrados en ellas, la distribución de los principales patronímicos y las tasas de endogamia y exogamia hasta el nivel del distrito— es posible acceder a un panorama de la conformación distrital alternativa a la que registran las fuentes oficiales.

Palabras clave: libros parroquiales, ayllu, parentesco, comunidades campesinas, surperuano.

ABSTRACT

The article presents and examines the marriage and baptismal records preserved in the parish of San Francisco de Asís, in the district of Marcapata (Quispicanchi, Cuzco), with the aim of exploring their potential for studying ayllu and kinship relations among the local population in the nineteenth and twentieth centuries. The analysis begins with an examination of the official census data available for the district and its constituent units as an introduction to the information contained in the parish records. When subjected to a genealogical reading, the records prove to be a highly valuable source for identifying kinship networks with exceptional potential exploration for studies focused on the social morphology of peasant indigenous populations in this region of the southern Peruvian Andes. A preliminary analysis of these networks—paying particular attention to the places of birth and residence of individuals, the distribution of principal surnames, and rates of endogamy and exogamy down to the district level— provides an alternative view of district organization that differs from official sources.

Keywords: parish books, ayllu, kinship, peasant communities, southern Peru.

El distrito de Marcapata, ubicado casi en el extremo oriental de la provincia de Quispicanchi (Cuzco), supo merecer la atención de la empresa antropológica y etnográfica a propósito de las actividades agropastoriles que se practican en la región, la pintura mural que adorna su iglesia, el ritual del cambio del techo de paja del mismo edificio y la mitología asociada. Entre las primeras, destacan el empleo generalizado del barbecho sectorial,¹ el magnetismo de la producción de maíz del

¹ Yamamoto 1981; Sendón 2010a.

valle sobre poblaciones aldeañas² y, particularmente durante la colonia, los cocalos de los terrenos de piedemonte. La pintura del templo está asociada al proceso de evangelización tardía experimentado en la región hacia fines del siglo XVIII, aunque la estructura edilicia que la contiene parece ser de factura más antigua.³ El ritual del que es protagonista resulta de una convocatoria extraordinaria en la que participa virtualmente la totalidad de la población local,⁴ y es expresión, al mismo tiempo, de toda una mitología relativa al origen del pueblo y de la propia iglesia.⁵ Marcapata también fue escenario de investigaciones pioneras sobre la terminología y los principios de parentesco que rigen la vida de las familias de las diferentes comunidades que se reparten su territorio.⁶ Detengámonos, a manera de introducción, en algunas de estos aspectos del escenario por explorar.

La producción local de hoja de coca es un dato que ha estado presente desde los primeros registros históricos sobre Marcapata. En una relación de parroquia del año 1689 dirigida al obispo del Cuzco, se indica que el pueblo y curato de Marcapata, junto con una feligresía de doscientas almas, cuenta con un anexo ubicado en «los Andes de Cuchoa», distante doce leguas del pueblo principal, sobre el que se extienden cinco haciendas de coca habitadas por cien almas sin confesión.⁷ La tasa de la visita general de Francisco Toledo, anterior a 1582, registra el topónimo «Cuchoa» asociado al último repartimiento de indios de la provincia de Quispicanchi, en el que reside una población de 766 personas (140 indios tributarios, 46 viejos e impedidos, 139 muchachos y 441 mujeres de todas las edades y estados), mientras que Marcapata es el nombre del octavo repartimiento de la provincia de Paucartambo en el que no hay registro alguno de la población local.⁸

² Paz Flores 2000.

³ Flores Ochoa, Kuon Arce, y Samanez Argumedo 1993.

⁴ Champi Ccasa 1996; 2009; Sendón 2004.

⁵ Sendón 2010b; 2017.

⁶ Sato 1981.

⁷ Villanueva Urteaga 1982: 171-173.

⁸ Cook 1975: XXXIII-XXXIV y 167-168.

El *wasichakuy* o iglesia *waskichakuy*, ritual del cambio de techo de paja de la iglesia local celebrado cada cuatro años a lo largo de una semana ininterrumpida de actividades, escenifica de manera elocuente el entramado sociológico del distrito: en él participan los comuneros pertenecientes a las ocho comunidades campesinas junto con la población mestiza o criolla que reside en la capital distrital. Esto está sujeto a las siguientes precisiones. Hasta la década de 1970, la participación en el ritual era prerrogativa de los miembros de las cuatro comunidades existentes en el distrito: Marcapata Collana, Sahuancay, Puyca y Ccollasuyo.⁹ Con posterioridad a dicha fecha, y previo reconocimiento tras la implementación de la ley de reforma agraria, se sumó la participación de cuatro nuevas comunidades que han sido caracterizadas como «desmembramientos»¹⁰ de las cuatro comunidades de reconocimiento anterior y de las que son consideradas sus respectivas «hijas»: Incacancha Yanacocha, Huaracconi, Unión Araza y Socapata. Hasta la reforma agraria, la participación de los mestizos o criollos en el ritual era limitada, aunque muchos de ellos usufructuaban de hecho porciones de terrenos de cultivo y de pastizales en las diferentes comunidades. Luego de la reforma, estos «vecinos del pueblo» comenzaron a empadronarse en las diferentes comunidades (mayoritariamente, en Marcapata Collana y Puyca), convirtiéndose en comuneros con pleno derecho a participar en el ritual.¹¹ Y, sin embargo, junto con esta suerte de vocación por promover la participación de todos los sectores de la sociedad marcapateña, el *wasichakuy* se descubre también como un escenario en el que las cuatro comunidades de reconocimiento más antiguo detentan un protagonismo excepcional en virtud del cual todos sus elementos constitutivos parecen gravitar en torno a ellas.¹² Asimismo, estas cuatro

⁹ Reproducimos los nombres de las comunidades marcapateñas tal y como han sido registrados en el último censo de población, vivienda y comunidades indígenas, nativas y campesinas realizado en 2017 (ver *infra*). El resto de los topónimos consignados en el texto respeta la forma en que fueron registrados en la documentación consultada.

¹⁰ Champi Ccasa 1996: 201.

¹¹ *Ib.*: 210; 2009: 290.

¹² Al decir de Florentino Champi Ccasa (2009: 293), «El repaje es una recreación simbólica de los procesos sociales de Marcapata, como de la organización de los cuatro

comunidades antiguas están asociadas a los cuatros santos patronos del pueblo y a los cuatro *apu* o cerros tutelares, nos cuentan los mitos, que coronan la topografía distrital.¹³ Por fin, los nombres de estas cuatro comunidades son los mismos que los de los cuatro ayllus en los que por los menos desde fines del siglo XVIII y hasta fines del siglo XIX estaba dividido el repartimiento de Marcapata.

Entre la inmensa mayoría —si no la totalidad— de las familias de las diferentes comunidades, existen sólidos vínculos de parentesco, y este dominio de la vida social de las poblaciones campesino-indígenas de los Andes surperuanos está íntimamente relacionado con la organización en ayllu.¹⁴ Según el estudio más exhaustivo dedicado a la materia en el ámbito local, en Marcapata la palabra «ayllu» no existe como término de parentesco, pero se descubre allí como una congregación de hogares con base en el parentesco cuyos contornos quedan por definir.¹⁵

Marcapata está lejos de ser una entidad prístina, ajena a cualquier tipo de vicisitud histórica, administrativa, jurídica o institucional. La evidencia parece sugerir lo contrario. Hacia fines del siglo XVI, Marcapata es uno de los repartimientos de la provincia de Paucartambo, mientras que un siglo más tarde será parte, en calidad de repartimiento, de la provincia de Quispicanchi, contando allí con el anexo Cuchoa, que un siglo antes era repartimiento con derecho propio en la misma provincia. Veremos a continuación que desde fines del siglo XVIII y hasta la década de 1920, el territorio marcapateño estuvo dividido en cuatro ayllus que, desde entonces, pasaron a ser reconocidos como comunidades indígenas, conservando sus respectivos nombres.¹⁶ Durante la década de 1980,

ayllus importantes, con su jerarquización correspondiente».

¹³ Sendón 2017: 179.

¹⁴ Sendón 2016. Para un estudio lingüístico sustancioso sobre el término, ver Itier 2023: 87-100.

¹⁵ Sato 1981: 170.

¹⁶ Aunque efectivamente es registrada como provincia en las fuentes oficiales del último cuarto del siglo XVIII y todo el siglo subsiguiente, la delimitación del territorio provincial de Quispicanchi data de 1861, año en el que se separa de la provincia de Acomayo junto con la cual, desde el siglo XVI, formaban una única unidad administrativa, el corregimiento de «Quispicanchis» [sic]. Hacia fines de la Colonia, el partido de Quispicanchi

y con posterioridad a la promulgación de la ley de reforma agraria de 1969, cuatro nuevas comunidades campesinas se sumaron a la fisonomía distrital como resultado del fraccionamiento territorial de las comunidades antiguas, ex-ayllus, todavía por dilucidar. Los ayllus en cuestión no detentan ningún rol en el diseño institucional del distrito después de 1920, pareciendo quedar relegada su existencia a las esferas del mito y del ritual, aunque, como acabamos de observar, desde la perspectiva que ofrecen las relaciones de parentesco existentes entre las diferentes familias en el interior del distrito —reforzada por aquella otra relativa a los vínculos genealógicos predicados entre las comunidades de reconocimiento reciente y las de reconocimiento más antiguo— ello puede estar sujeto a mayor precisión, como se verá en lo que resta de este trabajo.

A las reliquias que animaron la empresa etnográfica y antropológica en Marcapata se le suma una más, inédita hasta la fecha, consistente en los libros de matrimonio y bautismo conservados en la parroquia local. En efecto, la parroquia San Francisco de Asís de Marcapata es depositaria de cinco y trece libros que registran, respectivamente, los matrimonios y bautismos celebrados por la población distrital a lo largo de todo el siglo XX. Estos libros, junto con una encuesta genealógica realizada *in situ* a parte de las familias pertenecientes a la comunidad Marcapata Ccollana, constituyen una fuente valiosísima para abordar el problema de la identificación de agrupaciones parentales en el interior del universo social marcapateño con miras a rastrear los restos de un tipo de organización, el ayllu, cuyo protagonismo en la región queda atestiguado en las fuentes de los siglos XIX y —en menor medida— XX, como es el caso de los libros que nos toca exponer y analizar.

contaba con diez doctrinas (y diecisiete pueblos anexos), la última de las cuales era San Francisco de Marcapata. Al comienzo de la República, la provincia contaba con tres distritos, y tras la separación de Acomayo, la incorporación de Ccatca (1920) perteneciente a la provincia de Paucartambo y un proceso de fragmentación interna hasta bien entrado el siglo XX, adquiere su fisonomía administrativa contemporánea con doce distritos. La creación del distrito de Marcapata data de 1869, y se separa administrativamente de la porción más oriental del territorio provincial —aquella coincidente con «los Andes de Cuchoa»— recién en 1951 mediante la creación del distrito de Camanti (Bernex y Equipo CCAIJO 1997: 106, 109 y 117).

Para ello, procederemos de la siguiente manera: presentaremos una serie de información histórica y demográfica elemental sobre las comunidades y los ayllus marcapateños procedente de fuentes oficiales de los siglos XIX y XX, fundamentalmente censos de población, proyectos de titulación de tierras, matrículas de contribuyentes y documentación afín. Esta información permitirá vislumbrar un lento y sostenido proceso de fragmentación territorial y poblacional en el que los ayllus marcapateños del siglo XIX devinieron en comunidades hacia el primer cuarto del siglo subsiguiente para verse incrementadas, al doble, hacia fines del mismo siglo. A continuación, introduciremos y discutiremos la información registrada en los libros parroquiales del siglo XX desde una perspectiva genealógica, en virtud de la cual la encuesta (también genealógica) levantada en el terreno resultará exponencialmente ampliada. Tras haber establecido que un número por lo demás significativo de los individuos pertenecientes a la población bajo escrutinio se encuentran efectivamente emparentados entre sí, concentraremos nuestra atención en identificar sus respectivos lugares de nacimiento y de residencia, la distribución de los patronímicos (numéricamente) más significativos en el ámbito local y las tasas de endogamia y de exogamia en el contexto distrital. Fundamentalmente, nos preguntaremos dónde nacieron y residen estos individuos, cuáles son sus apellidos y con quiénes se casan. Esta información permitirá visibilizar cuatro agrupaciones de individuos nacidos y residentes en el ámbito distrital, fuertemente emparentados entre sí y tendientes a contraer matrimonio con miembros de sus grupos de pertenencia. Estos cuatro grupos, a su vez, remiten —y no solo por razones cuantitativas— a aquellos cuatro ayllus cuyo protagonismo en la región, documentado a lo largo del siglo XIX, parece languidecer a medida que se avanza en el siguiente. Mediante su visibilización no pretendemos cuestionar la información registrada en las fuentes del siglo XX, sino más bien completarla y, al hacerlo, proponer posibles rutas de exploración hacia la información registrada en los documentos del siglo anterior.¹⁷

¹⁷ Existe en la literatura antropológica dedicada al área andina, o de fuerte inspiración antropológica, estudios que han hecho uso de libros parroquiales para el análisis del ayllu, el parentesco, la organización social y temas afines. Ver, al respecto, Núñez del

COMUNIDADES Y AYLLUS MARCAPATEÑOS EN CIFRAS OFICIALES

El distrito de Marcapata se extiende sobre un territorio de 1688 km² que se despliega, a su vez, por encima de los 5000 y los 1000 m.s.n.m. y en el que reside, según el último censo de población, vivienda y comunidades indígenas de 2017, una población de 4307 individuos (2167 hombres y 2140 mujeres), cifra que replica —aunque en leve y sostenido descenso— las registradas en los censos de 2007 y 1993, respectivamente 4520 (2333 hombres y 2187 mujeres) y 4805 (2576 hombres y 2229 mujeres) individuos.¹⁸ Según el directorio de comunidades nativas y campesinas resultado del primer censo de comunidades campesinas realizado en 2017, parte de la población marcapateña se encuentra repartida en nueve comunidades campesinas (y no en ocho, como insistíamos en el apartado anterior) con la siguiente distribución de individuos (en la que no se especifica el sexo) y viviendas particulares: Marcapata Collana (641 individuos y 309 viviendas), Sahuancay (619 individuos y 308 viviendas), Puyca (242 individuos y 171 viviendas), Ccollasuyo (227 individuos y 108 viviendas), Incacancha Yanacocha (121 individuos y 86 viviendas), Huaracconi (62 individuos y 70 viviendas), Unión

Prado 1958; Stein 1961; Vázquez y Holmberg 1966; Albó 1972; Bolton 1975; Isbell 1978; Platt 1980; Ossio Acuña 1981; Tomoeda y Fujii 1985; Sanabria 2001; Tandeter 2001a; 2001b y Siczekowska 2015. Un balance y discusión de la bibliografía citada puede encontrarse en Sendón 2016: 245-305. Para despejar cualquier tipo de equívocos, los resultados que se exponen a continuación están lejos de los ámbitos de la demografía histórica y de la historia de la población, para los que existe una copiosa bibliografía, incluso para el área andina, como es el caso de una reciente investigación dedicada a los altos de Arica (norte de Chile) en la que se ha realizado un empleo exhaustivo de los libros parroquiales locales y se los ha sometido, en calidad de fuente documental, a una exégesis pormenorizada (Inostroza Ponce 2019). Nuestra aproximación al tema se trata de una instancia exploratoria anterior y quizás alternativa —debido al sesgo antropológico y más específicamente etnográfico que la ha inspirado—, mas no por ello eventualmente complementaria, a este tipo de análisis.

¹⁸ Cifras extraídas de los INEI 2017, XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas, Sistema de Consulta de Base de Datos, REDATAM (<https://censos2017.inei.gob.pe/redatam/>), INEI 2007, XI de Población y VI de Vivienda. Sistema de Consulta de Datos, Base de Datos (<http://censos1.inei.gob.pe/Censos2007/redatam/>); e INEI 1993, IX de Población y IV de Vivienda. Sistema de Consulta de Datos, Base de Datos (<http://censos1.inei.gob.pe/censos1993/redatam/>).

Tabla 1. Población y territorio marcapateños en cifras oficiales (fines siglo XVIII-siglo XXI)

Comu.	Socapata	Unión Araza	Inca-Yanacocha	Huaracconi	Puyca	Marcapata Collana	Sahuancay	Collasuyo	Totales
INEI 2018	p 95 v 63	p 143 v 90	p 121 v 86	p 62 v 70	p 242 v 171	p 641 v 309	p 619 v 308	p 227 v 108	p 2150
PETT	r 1989 j 70 (8%) s 12810 ha 10%)	r 1988 j 98 (11%) s 18671 ha (14%)	r 1988 X s 2654 ha (2%)	r 1984 j 32 (4%) s 6202 ha (5%)	r 1956 1994 j 127 (15%) s 43595 ha (33%)	r 1955 1994 j 127 (15%) s 22808 ha (17%)	r 1927 1994 j 195 (23%) s 10187 ha (8%)	r 1927 1994 j 83 (10%) s 14780 ha (11%)	j 857 s 131707 ha
DE 1876	p 192				p 446	p 437	p 203	p 231	p 1509
ARC 1889	j 10				j 135	j 147	j 133	j 60	j 485
ARC 1845					j 59	j 82	j 103	j 57	j 301
ARC 1836					j 50	j 89	j 88	j 55	j 282
ARC 1830					j 46	j 88	j 72	j 65	j 271
ARC 1788					j 43	j 60	j 44	j 35	j 182

Leyenda: p. «población», v. «viviendas», r. «año de resolución», j. «jefes de familia», s. «superficie»

Araza (143 individuos y 90 viviendas), Socapata (95 individuos y 63 viviendas) y Yanacancha (82 individuos y 27 viviendas), ascendiendo a un total de 2232 individuos censados y 1232 viviendas particulares (ver Tabla 1).¹⁹ Esta distribución de la población y del territorio distrital

¹⁹ INEI 2018: 431. Las comunidades marcapateñas están divididas en sectores. Hasta hace aproximadamente diez años, Yanacancha era un sector de Puyca, e incluso actualmente algunos comuneros de esta última siguen considerándola como tal. En la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios elaborada por el Ministerio de Cultura, Yanacancha es registrada en un mismo pie de igualdad con el resto de las ocho comunidades, pero a diferencia de estas, ella es consignada como «Localidad sin tipo

es relativamente reciente y es resultado de dos procesos de reconocimiento comunal acaecidos a lo largo del siglo pasado. Para comenzar a desanudar este apretado ovillo, comenzaremos, entonces, por las comunidades de reconocimiento y titulación más reciente.

Por razones que se harán explícitas al final de este recuento, paradójicamente, la última de las comunidades campesinas en incorporarse de manera formal al territorio marcapateño es Socapata, cuya fecha de reconocimiento y titulación de tierras data del 30 de mayo de 1989.²⁰ Una memoria descriptiva de 1994 que acompaña el expediente informa que el territorio de Socapata asciende a 12810 hectáreas (1000 correspondientes a terrenos de cultivo, 6810 a pastos naturales, 3000 a bosques naturales de uso no agrícola y 2000 a terrenos desnudos) que oscilan entre los 5300 y los 2100 m.s.n.m., con una población de 70 jefes de familia nuclear.²¹ Entre las razones aducidas para su reconocimiento, se insiste en el carácter independiente de Socapata con respecto a las demás comunidades, aunque se deja constancia explícita de su condición limítrofe con respecto a Ccollasuyo.²² Esta observación nos interesa particularmente a propósito del vínculo «filial» predicado entre ambas comunidades.

identificado por la DRA [Dirección Regional Agraria], ya que carece de reconocimiento, titulación y georreferenciación (<https://bdpi.cultura.gob.pe/buscador-de-localidades-de-pueblos-indigenas>). El caso de Yanacancha parecería replicar el predicado proceso de desmembramiento de las comunidades de reconocimiento reciente de sus respectivas «madres», aunque como se verá, el problema es un poco más complejo.

²⁰ La información presentada a continuación proviene de los respectivos proyectos especiales de titulación de tierras y catastro rural (PETT) de las comunidades marcapateñas, elaborados por la Dirección Regional Agraria (Región Inka) del Ministerio de Agricultura y conservados en la Casa Campesina del Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Tratándose de expedientes a los que se les ha agregado documentación adicional de diversa procedencia, sin ningún tipo de foliación, es difícil citarlos de manera precisa. Por tanto, cuando recurramos a una cita textual, lo haremos consignando la sigla del título del expediente junto con el nombre de la comunidad en cuestión: e.g., PETT Ccollasuyo.

²¹ Para la fecha de su reconocimiento, los jefes de familia de Socapata eran 56 y la población comunal ascendía a 200 individuos (117 hombres y 83 mujeres). Según información adicional contenida en el mismo expediente, hacia 2004, Socapata contaba con 118 comuneros empadronados (hombres y mujeres, jefes de familia o mayores de edad).

²² En 1988, el gobernador de Marcapata certifica «Que la comunidad denominada SOCAPATA no reconocida por el Estado [...] es libre para su reconocimiento no

Unión Araza e Incacancha Yanacocha fueron reconocidas como comunidades campesinas, respectivamente, el 17 y el 22 de junio de 1988. Mientras que la primera cuenta con un territorio de 18671 hectáreas (2000 consistentes en terrenos de cultivo, 5671 y 8000 en pastos y bosques naturales respectivamente, 3000 en terrenos desnudos) que descienden desde los 4800 hasta los 1200 m.s.n.m. —alcanzando el distrito de Camanti— y con una población de 98 jefes de familia, el expediente de la segunda solo informa acerca de la extensión de su territorio, 2654 hectáreas, guardando silencio acerca de su composición interna y el número de su población. Hasta la fecha de su reconocimiento, Unión Araza fue anexo de la comunidad de Puyca, y su territorio es resultado del desmembramiento y la adjudicación de tierras de la comunidad «madre».²³ Incacancha Yanacocha, por su parte, peticiona en 1994 el cambio de razón social en el título de propiedad referente al predio rústico Picachane, Incacancha y Condeña (las 2654 hectáreas comunales), otorgado originalmente al grupo campesino Incacancha Yanacocha a favor de la comunidad campesina homónima e inicia, el mismo año, un pedido de adjudicación de predios —Kquira Kquira-Japu y Anexo Huaracconi I (2336 hectáreas)— a favor de la misma comunidad.²⁴

pertenece a ninguno [sic] de las comunidades del distrito ni como Anexo está ubicado a los límites de la comunidad de Ccollasuyo por lo tanto es sumamente necesario su reconocimiento para ser beneficiado con el apoyo del Estado para su desarrollo de esta comunidad». A favor de su independencia del resto de las comunidades, otro documento del mismo año reza lo siguiente: «La Comunidad de Socapata [...] desde años inmemoriales siempre ha constituido una Comunidad Campesina del Perú que a pesar de los años han [sic] sobrevivido como Ayllu y hasta la actualidad y cuenta con jefes de familias suficiente para su reconocimiento [...]» (PETT Socapata). Es interesante para nuestra discusión encontrar el término «ayllu» asociado al topónimo «Socapata» antes de su reconocimiento como comunidad campesina.

²³ En el artículo 2 del estatuto de la comunidad, se lee: «La Comunidad Campesina Unión Araza es propietaria de los terrenos transferidos por la Comunidad Campesina Puyca por desmembramiento y adjudicación [...]». En la resolución directoral del día de su reconocimiento, se lee, también: «Considerando: Que, por recurso de Registro N° [...] peticionan el Reconocimiento e Inscripción como Comunidad Campesina independiente del Anexo UNIÓN ARAZA, y su separación de la Comunidad Campesina Madre Puyca [...]» (PETT Unión Araza).

²⁴ En la resolución directoral de este proceso del mismo año, se lee: «RESUELVE [...] ANULAR la Resolución Directoral [...] de fecha 27 de mayo de 1981 [...] a favor del

El caso de Huaracconi, la última de las comunidades campesinas «jóvenes» en ser reconocida el 15 de marzo de 1984, ayuda a hacer más explícito el proceso experimentado por Incacancha Yanacocha. En efecto, hacia 1980, y tras haber sido afectados por reforma agraria, se resuelve el proyecto de adjudicación de casi tres cuartas partes de tres predios rústicos —Huaracconi 1 (Ttio, Huaracconi), Huaracconi 2 (Machacmarca, Saccarara) y Huaracconi 3 (Ccollo o Japu y Kquira Kquira)— al grupo campesino Huaracconi con la condición expresa de que este se convierta en empresa campesina (bajo la forma de sociedad agrícola de interés social). De las 9468 hectáreas afectadas por la reforma agraria, 6202 (3101, 1567 y 1534 de los respectivos lotes) fueron adjudicadas, como una unidad, a 32 jefes de familia, campesinos calificados de Huaracconi, mientras que el resto (289 hectáreas del primer lote y 2976 del tercero, el segundo fue adjudicado en su totalidad) son aquellas superficies que hacia 1994 Incacancha Yanacocha buscaba adjudicarse para sí (2326 hectáreas), siendo el caso, por otra parte, que esta última comunidad limita, por el norte, con Huaracconi.²⁵ Si bien en 1984 se resuelve el reconocimiento y la inscripción de Huaracconi como comunidad campesina, no es sino hasta 1993 que se reconoce su personería y existencia jurídica como tal,²⁶ en busca de un mismo objetivo que

Grupo Campesino INCACANCHA [...] Otorgar Título de Propiedad a la Comunidad Campesina Incacancha Yanacocha respecto al predio rústico PICHACANE INCACANCHA Y CONDEÑA [...]» (PETT Incacancha Yanacocha). En el estatuto de la comunidad del año en curso, Kira Kira es registrado como anexo.

²⁵ En los expedientes de esta última, el registro de la primera se subdivide en «hacienda» Incacancha y «comunidad campesina» Yanacocha: «POR EL NORTE [Huaracconi] Colinda con: La HACIENDA INCACANCHA y LA COMUNIDAD CAMPESINA ANACCOCHA [sic]» (PETT Huaracconi).

²⁶ «Visto el expediente administrativo organizado sobre reconocimiento e inscripción de la Comunidad Campesina de Huaracconi; se reconoce la personería y existencia jurídica de la Comunidad Campesina de Huaracconi [...]». A continuación, el expediente (de 1993) reproduce las razones aducidas por la dirección de reforma agraria para avalar el pasaje de Huaracconi de grupo campesino a comunidad: «Que como consta en la Resolución [...] se desprende que el grupo campesino de Huaracconi, se convierte en Comunidad de Huaracconi, por constituir un grupo de familias con rasgos sociales y culturales propios de las comunidades campesinas, que mantienen un régimen tradicional de posesión y uso de las tierras adjudicadas en forma asociativa y guardan relaciones

culmina, en 1996, con la transferencia de dominio del predio rústico otorgado oportunamente al grupo campesino Huaracconi (que figura en la minuta notarial que acompaña al expediente como «vendedor») a la comunidad campesina homónima (que figura como «comprador»).²⁷

En toda la documentación que acompaña a los expedientes de Incacancha Yanacocha y Huaracconi, no hay mención alguna ni a Marcapata Collana ni a Sahuancay, es decir, a sus respectivas comunidades «madres». Mientras que los expedientes dejan expresa cuenta de que Socapata limitaba con Ccollasuyo al momento de su reconocimiento y que Unión Araza era anexo de Puyca —constituyendo el único caso prístino de «desmembramiento comunal»—, Incacancha Yanacocha y Huaracconi son más bien, según las fuentes, grupos campesinos independientes que como tales gestionan sus respectivos reconocimientos como comunidad. Es cierto que los expedientes dicen algo parecido acerca de Socapata, pero a diferencia de esta última en relación con su condición limítrofe respecto de Ccollasuyo, nada informan acerca de los eventuales límites que puedan existir entre Incacancha Yanacocha y Huaracconi con, respectivamente, Marcapata Collana y Sahuancay (ver Figura 1).²⁸ Por el contrario, los expedientes dejan por sentado no solo que Incacancha Yanacocha constituye el límite septentrional de Huaracconi, sino que, además, durante el proceso de su metamorfosis en comunidad, procuró hacerse reconocer para sí aquel remanente territorial de los (tres) predios rústicos destinados al grupo campesino Huaracconi. Desde esta perspectiva, el vínculo que mantienen entre sí Incacancha Yanacocha

sociales y de parentesco con costumbres afines, no existiendo conflicto entre ellas» (PETT Huaracconi). Razones casi idénticas son enunciadas en la resolución directoral relativa al reconocimiento de Incacancha Yanacocha.

²⁷ «Señor Notario Publico. En el registro de escrituras publicas a su cargo, sirvase extender y formalizar una de TRANSFERENCIA DE PREDIO RUSTICO, que celebramos nosotros: VENDEDOR 1.-GRUPO CAMPESINO HUARACCONI [...] 2.-COMPRADOR: Comunidad Campesina Huaracconi [...]» (PETT Huaracconi).

²⁸ Un vistazo a vuelo de pájaro de la distribución de las comunidades en un mapa permite apreciar de inmediato la posición relativamente marginal de las dos primeras en el territorio distrital, estando bastante alejadas de los territorios sobre los que se extienden las segundas.

y Huaracconi parecería adecuarse mejor al fenómeno de desmembramiento predicado para el conjunto de las comunidades «jóvenes» que los vínculos que ambas mantienen con sus respectivas comunidades «madres» en los planos mítico y ritual. Por supuesto que estamos ante una constatación parcial y seguramente perfectible. Pero de ser el caso de que esta sea un reflejo medianamente fiel de los procesos acaecidos en el interior del territorio distrital, junto con el tan mentado fenómeno de desmembramiento, estaríamos también en presencia de un fenómeno paralelo de recomposición territorial. El proceso de reconocimiento de las comunidades «madres» parece haber seguido un mismo derrotero o, lo que es lo mismo, ser el resultado de un mismo diseño institucional.

La existencia legal y la personería jurídica de las comunidades indígenas de Puyca y Marcapata Collana fueron ratificadas, respectivamente, el 18 de agosto de 1956 y el 21 de noviembre de 1955. Cuatro décadas después, y con posterioridad al reconocimiento de las comunidades «jóvenes», estas mismas comunidades pasarán a ser reconocidas como comunidades campesinas en 1994. Para esta fecha, el territorio de Puyca asciende a 43595 hectáreas (5000 terrenos de cultivo, 18595 pastos naturales, 10000 bosques naturales y 10000 de uso no agrícola y terrenos desnudos) oscilantes entre los 5400 y los 1200 m.s.n.m. con una población de 252 jefes de familia. El territorio de Marcapata Collana, por su parte, suma unas 22808 hectáreas (1600 terrenos de cultivo, 16158 pastos, 50 cobertura arbórea, 5000 terrenos desnudo de uso no agrícola) distribuidas entre los 5950 y los 2200 m.s.n.m. en las que residen 127 jefes de familia. Marcapata Collana, asimismo, cuenta con tres anexos: Chile Chile, Racchi Pata y Phatan.

del siglo pasado, el territorio del Ccollasuyo alcanzaba las 14780 hectáreas (1000 terrenos de cultivo, 8780 pastos naturales y 5000 terreno desnudo) desplegadas entre los 5500 y los 2300 m.s.n.m., en las que residen 83 jefes de familia.

En resumen, la casuística marcapateña parece replicar la periodización ensayada en el *Atlas provincial de Quispicanchi* relativa al proceso de «comunalización» de las poblaciones indígenas provinciales a lo largo del siglo XX: la década que siguió a la promulgación de la constitución de 1920 posibilitó que dos de ellas (Ccollasuyo y Sahuancay en 1927) fueran reconocidas como «comunidades indígenas» y aquella otra que siguió a la promulgación del primer estatuto relativo a este tipo de comunidad en 1951 coincidió con el reconocimiento de las otras dos comunidades «madres» (Marcapata Collana y Puyca en 1955 y 1956 respectivamente). Estos dos primeros momentos de reconocimiento comunal no redundaron en la inmediata titulación de tierras e implementación de catastros rurales, temas que fueron resueltos para las comunidades mencionadas, recién a mediados de la década de 1990, es decir un cuarto de siglo después de la implementación de la ley de reforma agraria (1969), hecho que redundó también en su metamorfosis en «comunidades campesinas». En el ínterin, cuatro comunidades «jóvenes» fueron reconocidas a lo largo de la década de 1980 —sus respectivas titulaciones de tierras y catastros coincidieron con el del resto de las comunidades— como resultado del desmembramiento de las comunidades de reconocimiento anterior o a propósito de procesos de recomposición territorial y poblacional pendientes de identificar y definir.³⁰ La última de las comunidades en ser reconocida como tal es Socapata.

Sin saber si se trata efectivamente de la más antigua, Puyca es la comunidad más grande del distrito en términos territoriales y, según los datos

³⁰ La misma periodización que propone el *Atlas* retrotrae el mencionado proceso de «comunalización» hasta el período reduccional toledano de fines del siglo XVI, en el que se delinea una propuesta de «estructura comunal» con el caso de Puyca, en Marcapata, como un primer ejemplo a nivel provincial (Bernex y Equipo CCAIJO 1997: 195). Aunque hemos escuchado en alguna oportunidad de boca de marcapateños que Puyca es la comunidad más antigua del distrito, lo cierto es que no hemos podido corroborar esta información en ninguna de las fuentes que hemos tenido ocasión de consultar.

registrados en los proyectos especiales de titulación de tierras de la década de 1990, también poblacionales, hecho que contrasta significativamente con los resultados arrojados por el directorio de comunidades campesinas y nativas publicados en 2018. Así, de las 131707 hectáreas que a nivel distrital registran los proyectos, el 33% pertenece a Puyca (de ellas, el 11% consisten en terrenos de cultivo, el 43%, en pastos naturales y el 46% restante, en tierras de uso no agrícola y terrenos desnudos), mientras que los 17%, 14%, 11%, 10%, 8%, 5%, 2% restantes pertenecen, respectivamente, a Marcapata Collana, Unión Araza, Ccollasuyo, Socapata, Sahuancay, Huaracconi e Incacancha Yanacochoa.³¹ La distribución de la población (expresada en «jefes de familia») en las diferentes comunidades sigue muy de cerca el orden identificado con respecto a la distribución del territorio.³² Desde esta perspectiva, la mayoría de las comunidades marcapateñas (6) se reparten entre el 10% y el 30% de la superficie del territorio distrital, y en el interior de cada una de ellas, sus respectivos territorios consisten en terrenos destinados al cultivo (entre el 7% y el 1%), pastos naturales (entre el 30% y 70%) y bosques y terrenos desnudos (entre el 25% y 45%), apreciándose una distribución bastante pareja entre los diferentes tipos —es verdad que la superficie de pastoreo de Marcapata Collana (casi el 70% del territorio comunal) y el área agrícola de Sahuancay (que supera el 17% de sus tierras comunales) destacan sobre las de sus pares— salvo en los casos de Huaracconi e Incacancha Yanacochoa, cuyos territorios y poblaciones constitutivas son decididamente marginales en el universo del distrito.

³¹ La distribución de los diferentes tipos de terrenos (de cultivo, pastoreo, de uso no agrícola y desnudos) en el interior de cada una de las comunidades —salvo los casos de Huaracconi e Incacancha Yanacochoa de los que no se registra información al respecto— se adecua, en términos generales, al patrón identificado en Puyca: Marcapata Collana 7 %, 71 % y 22 %; Unión Araza 11 %, 30 % y 59 %; Ccollasuyo 7 %, 59 % y 34 %; Socapata 8 %, 53 % y 39 % y Sahuancay 18 %, 58 % y 24 %.

³² Con la única excepción de que, en este contexto, la población de Sahuancay ocupa el segundo lugar: Puyca 29 %, Sahuancay 23 %, Marcapata Collana 15 %, Unión Araza 11 %, Ccollasuyo 10 %, Socapata 8 % y Huaracconi 4 %. Las fuentes no registran información poblacional para el caso de Incacancha Yanacochoa.

La distribución precedente no deja de provocar cierta sorpresa atendiendo al hecho de que dos de las comunidades de reconocimiento reciente son más grandes, en términos territoriales —y en un caso también poblacionales—, que aquellas otras más «antiguas», desvirtuando de este modo una secuencia cronológica que supondría (intuitivamente, es verdad) la coincidencia entre el mayor volumen territorial —y poblacional— y la longevidad comunal. Aunque la información presentada hasta aquí tiende a inclinar la balanza hacia este tipo de coincidencia, lo cierto es que el territorio de Unión Araza es más grande que el de Ccollasuyo y, junto con el de Socapata, ambos son más grandes que el de Sahuancay.³³ Es aquí donde conviene recurrir a los mencionados vínculos entre las comunidades. En efecto, tomados en conjunto, los territorios de Puyca y Unión Araza (anexo de la primera hasta el momento de su reconocimiento) suman el 47% del territorio distrital, siguiéndolos en extensión los de Collasuyo y Socapata (límite norte de los de la primera), que juntos suman el 21% del territorio, acercándoseles los de Marcapata Collana (17%) y, bastante más lejos, los de Sahuancay (8%). No habiendo podido identificar en las fuentes vínculo alguno entre Huaracconi e Incacancha Yanacocha con sus respectivas comunidades «madres», su presencia en el territorio distrital antes del desmembramiento territorial acaecido durante la década de 1980 —y resultado seguramente de un proceso de mayor profundidad temporal— permanece una incógnita más allá de lo anotado líneas arriba. En todo caso, desde esta perspectiva, la composición territorial de Marcapata antes del reconocimiento de las comunidades «hijas» parece haber consistido en cuatro conjuntos territoriales pertenecientes a Puyca (casi el 50%), Ccollasuyo y Marcapata Collana (alrededor del 20% cada una de ellas) y Sahuacay (casi el 10% restante).³⁴ En términos cuantitativos, entonces, Puyca es la comunidad más grande del distrito y Marcapata Collana, que en términos semánticos

³³ También la población de Unión Araza, expresada en «jefes de familia», es mayor a la de Ccollasuyo.

³⁴ La distribución poblacional sigue de cerca la anterior, solo que en este caso Sahuancay supera a Ccollasuyo y, ambas, a Marcapata Collana: Puyca 40 %, Sahuancay 23 %, Ccollasuyo 18 %, Marcapata Collana 15 % y, muy de lejos, Huaracconi 4 %.

y simbólicos ocupa el primer lugar en la jerarquía ritual y mítica, desde esta última perspectiva, ocupa un lugar relegado en el escalafón. ¿Cuál era la fisonomía institucional de Marcapata antes de su reconfiguración distrital y el reconocimiento formal de sus respectivas comunidades?

Una fuente de utilidad para empezar a responder la pregunta anterior son los libros de matrícula de contribuyentes de la provincia de Quispicanchi conservados en el Archivo Regional del Cusco (ARC) para los años 1826, 1830 (dos libros), 1836, 1845 (dos libros), 1865 y 1889, los cuales, en términos generales, contienen información censal elemental (salvo el libro de 1865), aunque no por ello de menor interés para los problemas abordados hasta aquí, sobre lo que, durante la primera mitad del siglo XIX, era el «repartimiento» de Marcapata. Veamos.

El primero de estos libros brinda información censal solo sobre la población contribuyente «blanca» a nivel provincial.³⁵ Hacia 1826, entonces, Marcapata era el vigésimo segundo pueblo de la provincia de Quispicanchi con una población (blanca) de 160 almas consistente en 38 madres de familia, 37 hijos menores, 35 hijas y 50 contribuyentes. El libro de 1830 registra el topónimo «Marcapata» no como «pueblo», sino como «repartimiento» de la «doctrina» homónima, es decir, para entonces, Marcapata es el «Decimo tercio Repartimiento de la Doctrina de Marcapata» de la provincia de Quispicanchi. El libro en cuestión está consagrado a la población indígena provincial, la cual ha sido registrada atendiendo a los respectivos ayllus de residencia de sus miembros constitutivos.³⁶ La población marcapateña masculina contribuyente o próxima a contribuir ascendía a 271 individuos (247 contribuyentes, 24 próximos, 255 originarios y

³⁵ «Matrícula de blancos de la Provincia de Quispicanche», 1826, ARC, Tesorería Fiscal, Libros de Matrícula de Quispicanchi, ff. 91r-94r.

³⁶ «Extracto de la Matrícula de Indígenas de la Provincia de Quispicanche», 1830, ARC, Tesorería Fiscal, Libros de Matrícula de Quispicanchi, ff. 124r-128v. En rigor, junto con los «ayllus», los libros identifican también «pueblos», «haciendas», «estancias» y «obrajes» en los que reside la población censada y cuya presencia a nivel provincial es decididamente menor en términos cuantitativos que la de los primeros. Solo para el año en curso, de los 133 lugares de residencia registrados en los 13 repartimientos de la provincia, 12 consisten en pueblos, 6 en haciendas, 12 en estancias, 1 en obraje y los 101 casos restantes en ayllus —1 topónimo es indeterminado—.

forasteros con tierras y 16 forasteros sin tierras), de los cuales 46 pertenecen al «Aylo Puyca», 65 al «Aylo Collasuyo», 72 al «Aylo Saguancay» y 88 a un único grupo que no recibe ninguna denominación, pero que, en la contabilización, precede a los otros tres³⁷. Aunque la ausencia de un topónimo asociado con este primer grupo podría ser indicio de que para el momento del levantamiento del censo el ayllu Collana no existía, lo cierto es que este no es el caso, tratándose en rigor de una omisión de la fuente. En efecto, los libros de 1836 y 1845, junto con reproducir muy de cerca la información registrada en el libro de 1830, registran en primer lugar al «ayllu Marcapata» en la contabilización fiscal y, en ambos casos, la lista de nombres de los contribuyentes (y el de sus esposas) reproduce de manera muy fiel la consignada en el primero de ellos. En el libro de 1836,³⁸ la población marcapateña asciende a un total de 282 hombres adultos (249 contribuyentes, 33 próximos a hacerlo, 243 originarios y forasteros con tierras «del ayllu», se preocupa de precisar el libro, y 39 forasteros sin ellas) de los cuales 89 pertenecen al ayllu Marcapata, 50 a Puyca, 88 a Sahuancay y 55 a Ccollasuyo. En el libro de 1845,³⁹ las cifras son las siguientes: la población masculina mayor de edad crece hasta alcanzar los 301 individuos (267 contribuyentes, 34 próximos, 178 originarios con tierras y 89 forasteros sin ellas),⁴⁰ de los cuales 82 residen en Marcapata, 59 en Puyca, 57 en Ccollasuyo y 103 en Sahuancay.

³⁷ El total de la población marcapateña, así como la de sus respectivos ayllus, asciende en rigor a aproximadamente el doble. En efecto, cada entrada del libro registra no solo a los individuos masculinos contribuyentes o próximos a contribuir sino también a sus respectivas esposas, que no son contabilizadas ni en los balances parciales ni finales, y si bien existen hombres solteros y viudos, en la inmensa mayoría de los casos los varones adultos contribuyentes —y próximos— figuran como efectivamente casados. La distribución de las diferentes categorías fiscales es bastante similar en cada uno de los ayllus.

³⁸ «Extracto de la Matricula de Indigenas de la Provincia de Yanacocha», 1836, ARC, Tesorería Fiscal, Libros de Matrícula de Quispicanchi, ff. 126v-131v. Este es el único libro de la serie en el que el topónimo «Yanacocha» reemplaza al de «Quispicanchi» para designar a la misma provincia en términos de su composición interna.

³⁹ «Extracto de la Matricula de Indigenas de la Provincia de Quispicanchi», 1845, ARC, Tesorería Fiscal, Libros de Matrícula de Quispicanchi, ff. 135r-140r.

⁴⁰ Dentro de la categoría «próximos a contribuir», el libro no especifica el número de originarios y forasteros con y sin tierras.

Completando la información (parcial) del primero de los libros referidos (1826), sabemos, a propósito de una denuncia formal contra el cura de Marcapata elevada a las autoridades competentes, que para comienzos de siglo XIX el territorio de la doctrina (o parte de él) estaba efectivamente ocupado por cuatro ayllus,⁴¹ hecho también confirmado por dos cuentas de tributarios del partido de Quispicanchi correspondientes a las últimas dos décadas del siglo anterior. Hacia 1788, el repartimiento de Marcapata contaba con una población tributaria masculina de 182 individuos (145 originarios y forasteros con tierras y 37 originarios y forasteros sin ellas), de los cuales 60 pertenecen al «Pueblo de Marcapata» y el resto, 43, 35 y 44 individuos, a los ayllus de Puyca, Ccollasuyo y Sahuancay.⁴² Cinco años más tarde, esta misma población descendía a 146 individuos (136 originarios con tierras y 10 forasteros sin ellas), permaneciendo la cuenta en silencio acerca de la composición interna de sus respectivos ayllus.⁴³ Permítasenos una breve digresión.

Al comienzo de estas líneas, decíamos que el avance sobre Marcapata —y más allá— durante la colonia estuvo relacionado con el proceso de

⁴¹ «Manuel Champe [junto con otros catorce firmantes] Indios tributarios de los cuatro Ayllus del Pueblo de Marcapata Partido de Quispicanchi [...]». Es interesante advertir que los fundamentos de la denuncia apuntaban al mal desempeño del cura en calidad de párroco de la doctrina, cacique de dos de los ayllus bajo su jurisdicción y cuñado del alcalde mayor, también cacique de los otros dos ayllus del pueblo: «[...] parecemos ante V A en el mejor lugar que haya en derecho y desimos: que hace el espacio de un mes y mas que solisitamos en la curia Episcopal la remocion del actual cura de nuestra Doctrina Don Luis Merino, y que en su lugar destine el Reverendo Obispo un cura más justo que no nos hostilice como el presente, bajo cuyo Pasto padecemos una dura servidumbre é indesibles persecuciones que nos infiere ya como Parroco, ya como Casique que es de dos Ayllus, ya también como cuñado del Alcalde mayor de aquel Pueblo, que también es Casique de los otros dos Ayllus [...]» («Sin título», 1811, ARC, Real Audiencia, Pedimentos, ff. 2).

⁴² «Cuenta del importe de Tributos que deben satisfacer los Yndividuos Tributarios de los Pueblos, Ayllos y Parcialidades que comprehenden los Trece Repartimientos del Partido de Quispicanche», 1788, ARC, Intendencia, Real Hacienda, ff. 5. Al igual que lo observado para el libro de 1830, y suponiendo su existencia, la presente contabilización pareciera también subsumir el «ayllu» Marcapata en la categoría de «pueblo».

⁴³ «Copia de la Cuenta de Tributos y Hospital del Partido de Quispicanche», 1793, ARC, Intendencia, Real Hacienda, ff. 4.

evangelización experimentado en la región hacia fines del siglo XVIII, así como con la atracción que supieron ejercer sus valles de maíz, coca y la riqueza aurífera de sus ríos y cerros. Y, en efecto, junto con una población tributaria eminentemente indígena distribuida en cuatro ayllus, las fuentes también atestiguan la presencia de otros actores en el repartimiento comprometidos en las susodichas, y otras, empresas. Desde la década de 1730, sabemos de la existencia de la iglesia de Marcapata, así como de curas encargados de impartir doctrina.⁴⁴ La búsqueda y eventual existencia de minas de oro, plata y azogue, así como la presencia de trapiches para trabajar los minerales, también parecen detentar cierta importancia en el repartimiento.⁴⁵ Destacan, sin embargo, las haciendas consagradas a la producción cocalera, mencionadas repetidamente en las fuentes, algunas de las cuales son propiedad de población foránea a la

⁴⁴ «[...] En el Pueblo de Marcapata Provincia de Quispicanchi [...] murió el dicho Alphonzo de Balensia bajo de dicho testamento y no hizo otro y se enterro en esta Iglesia de dicho Pueblo [...]» («Sin título», 1734, ARC, Corregimiento, Ordinarias, ff. 5). «[...] y que lo podamos nombrar por curador de ellos, concurriendo en el Doctor Lucas de Areztegui cura propio de la Doctrina de Marcapata todas aquellas qualidades que son necesarias para el [...]» («Petición que presentan don Juan de Ferreyra y don Domingo Holguín de Ferreyra para que se nombre como curador y administrador de sus bienes al doctor don Lucas de Areztegui, cura de la doctrina de Marcapata», 1739, ARC, Corregimiento, Ordinarias, ff. 4).

⁴⁵ «[...] Que según manifiestan los adjuntos papeles registré una mina nombrada Guallatani, en la Doctrina de Marcapata Partido de Quispicanchi, y para el beneficio de sus metales, pedí amparo de dos trapiches situados en la misma Doctrina, y nominados Acobamba y Guayllayoc [...]» («Autos seguidos por don Joseph Miguel de Mendoza sobre que se le conceda licencia para trabajar una mina de plata en el cerro Guallatani», 1778, ARC, Corregimiento, Ordinarias, ff. 5). «Presento a Vuestra Señoría los autos seguidos sobre investigación de minas de azogue [...] para practicar las diligencias oportunas en la nuevamente descubierta por el cura de Capacmarca en la Doctrina de Marcapata [...]» («Expediente relativo a la solicitud de Don Joseph Campino sobre minas de azogue en Marcapata», 1785, ARC, Intendencia, Real Hacienda, ff. 2). «[...] que hallandose despobladas por tiempo de casi cinco años a esta parte las minas de los serros de Apucuchu, Condeña, y en especial de la Purisima Concepcion de Ananta, como tambien el Trapiche de Sacarara en la quebrada de San Lorenzo; todo en los repartimientos de la doctrina de Marcapata de dicho partido de Quispicanchi [...]» («Diligencias practicadas por el Coronel Don Pedro Chavez y Mollinedo subdelegado del Partido de Quispicanchi», 1785, ARC, Intendencia, Real Hacienda, ff. 9).

doctrina o repartimiento.⁴⁶ El número y distribución de las autoridades políticas de los pueblos del partido de Quispicanchi hacia el último cuarto del siglo XVIII, junto con ratificar la presencia de población foránea, ofrece un panorama de la composición interna de Marcapata en términos que se acercan bastante a aquellos con los que concluimos la discusión sobre el particular a propósito de la información registrada en los proyectos especiales de titulación de tierras del siglo XX. En 1786, el partido de Quispicanchi contaba con 26 pueblos (Marcapata ocupa el vigésimo cuarto lugar) divididos en «parcialidades» y «ayllos» —en algunos de ellos ambas unidades administrativas coexisten al menos en términos nominales— gobernados por «Alcaldes mayores de Españoles», «Alcaldes de Yndios», «Alguasiles de Yndios» y «Regidores de Yndios». Pues bien, el pueblo de Marcapata contaba para entonces con un alcalde de españoles, tres alcaldes de indios, un alguacil de indios y ocho regidores de indios. Lo interesante aquí es la distribución de estos cargos en el universo del pueblo: mientras el único alcalde de españoles y uno de los alcaldes de naturales encabezan —aparte— el resto de la lista de autoridades, un alguacil y dos regidores, por un lado, y dos alcaldes de indios y seis regidores, por el otro, conforman dos grupos adscriptos a lo que la fuente, muy parcamente, anota como «Puica» y «de las Punas»

⁴⁶ «[...] En la Doctrina de Marcapata [...] entrego al recogedor sin comparecer Don Igancio Thorre maiordomo de la hacienda de Cuchoa [...] dos sestos de coca significando haber mandado recoger diez sestos en la mita de marzo y otros diez en la de San Juan [...]» («Quispicanche Rason de lo que produce la Doctrina de Marcapata», 1785, ARC, Asuntos Eclesiásticos, Tazmías, ff. 9). «En la Doctrina de Marcapata [...] mandé llamar a Don Esteban Ruís mayordomo de la Hacienda Vitubamba [...] confeso que en dicha hacienda mando recoger en la mita de Marzo [...] ducientos y quarenta sestos de coca [...] en la Hacda de Saniaca [...] mandó recoger en la mita de Marzo quatro cientos y quarenta sestos de coca y en la mita de San Juan sesenta sestos [...]» («Quispicanche Año de 1783 Quaderno que contiene la qüenta del Diezmo del pueblo de Marcapata», 1783, ARC, Asuntos Eclesiásticos, Tazmías, ff. 10). «[...] Don Miguel Jose Torreblanca, vesino de esta ciudad [de Cuzco], paresco ante V. como mas aya lugar en derecho y digo: que a las instancias de Gaspar Peres le otorgue un papel de arrendamiento de un cocal que poseo, en los terminos de la Doctrina de Marcapata, partido de Quispicanchi, nombrado Guajipata [...]» («Autos seguidos por don Miguel José de Torreblanca por el arrendamiento de un cocal nombrado Guajipata, términos de la doctrina de Marcapata», 1796, ARC, Cabildo, Causas Civiles, ff. 3).

en la columna relativa a las «Parcialidades y Ayllos».⁴⁷ En el contexto de la información desplegada hasta aquí, «de las punas» estaría haciendo referencia a tres de los cuatro ayllus (o parcialidades) que, junto con Puyca, forman parte del pueblo de Marcapata: Marcapata,⁴⁸ Sahuancay y Ccollasuyo. Ahora bien, frente a ellos, el «ayllo Puica» aparece registrado como un bloque aparte, remitiendo de este modo, quizás —aunque no hay en la fuente información cuantitativa que permita corroborarlo—, al lugar sobresaliente que, en términos territoriales, la comunidad homónima parece detentar en la fisonomía distrital a lo largo del siglo XX, por lo menos hasta el reconocimiento de las comunidades «hijas».

La última matrícula de contribución (predial rústica, de industrias y eclesiásticas) del siglo XIX con la que contamos para terminar de trazar este perfil de la sociedad marcapateña es del año 1889.⁴⁹ Para entonces, Marcapata ya era un distrito, sus unidades constitutivas parcialidades y su población ascendía a 485 individuos (469 contribuyentes y 16 próximos a hacerlo). De estos individuos —la fuente hace caso omiso de la población femenina—, 147 pertenecen a la parcialidad Marcapata,⁵⁰ 133 a Sahuancay, 135 a Puyca, 60 a Ccollasuyo y los 10 restantes a Socapata, es decir, la última de las comunidades «hijas» en recibir reconocimiento en 1989, pero que ya detentaba estatus propio —y de la misma naturaleza que el de sus pares— un siglo antes en calidad de parcialidad.

¿Qué podemos concluir de este dilatado recuento? A lo largo de casi dos siglos, entre 1788 y 1984, el territorio —o lo poco que podemos

⁴⁷ «Expediente relativo a los Alcaldes elejidos en el Partido de Quispicanchi», 1786, ARC, Intendencia, Gobierno, ff. 5.

⁴⁸ La inclusión de Marcapata en el grupo de ayllus/parcialidades «de las punas» implica volver a suponer que en fecha tan temprana Marcapata detentaba el estatus de tal. Ver nota 42.

⁴⁹ «Matrícula de contribuciones de la provincia de Quispicanchi», 1889, ARC, Tesorería Fiscal, Libros de Matrícula de Quispicanchi, ff. 35r-38v.

⁵⁰ Si bien es cierto que en el libro el encabezado de la columna de la población tributaria de Marcapata lleva por título «Parcialidad Marcapata», al margen de la misma columna, y sobre los dos o tres folios sobre los que se extiende, el amanuense registró «Pueblo de Marcapata». En el resto de los casos, el título de la columna lleva el término «parcialidad» y el nombre de ella mientras que los respectivos márgenes solo llevan el topónimo de la parcialidad correspondiente.

apreciar de él a medida que retrocedemos en el tiempo— del repartimiento, primero, y del distrito, después, de Marcapata estuvo idealmente repartido y ocupado por cuatro ayllus, primero, comunidades, después y parcialidades (cinco), en el ínterin, de manera continua hasta el reconocimiento de cuatro nuevas comunidades a lo largo de la década de 1980 y la revalidación de las comunidades antiguas, o «madres», en la década subsiguiente. Hasta ese momento, entonces, y aproximadamente desde su reconocimiento como comunidades en las décadas de 1920 (Sahuancay y Ccollasuyo) y 1950 (Marcapata Collana y Puyca), el territorio de Puyca (junto con Unión Araza) acaparaba cerca de 50% del territorio distrital, mientras que los de Ccollasuyo (junto con Socapata) y Marcapata Collana sumaban, cada uno, alrededor del 20% y los de Sahuancay poco menos del 10%. Puyca también concentra el mayor volumen poblacional del distrito (por encima del 40%), siguiéndole en importancia numérica Sahuancay y Ccollasuyo (cerca del 20% cada una) y Marcapata Collana (rozando el 15%).⁵¹ Solo en términos cuantitativos, estas distribuciones, que ubican a Puyca muy por encima del resto de las comunidades del distrito, evocan la tajante división registrada en el expediente relativo a la elección de alcaldes del partido de Quispicanchi de 1786 —la fuente más temprana a la que hemos tenido acceso— en virtud de la cual el ayllu o parcialidad Puyca es contrapuesto a los «de las Punas». Esta coincidencia formal entre el peso relativo de Puyca y el resto de las comunidades al comienzo y al final del arco histórico desplegado hasta aquí podría ser índice de una eventual continuidad histórica en lo que atañe a la constitución territorial y demográfica de Marcapata.

⁵¹ Poco menos del 5 % restante pertenece a Huaracconi. Esta última distribución poblacional, resultado de las cifras recogidas en los proyectos especiales de titulación de tierra, se acerca a los resultados de los censos de población y vivienda de los años 2017, 2007 y 1993, donde la población distrital gira en torno de los 4500 (4307, 4520 y 4805, respectivamente) individuos, pero muy lejos de aquellos otros arrojados por el primer censo de comunidades campesinas de 2017, donde la misma población asciende a 2150 individuos. Según los resultados de los proyectos especiales de titulación, expresados en «jefes de familia», el número de jefes de las comunidades asciende a 857; suponiendo que la mayoría de las familias (nucleares) cuentan con al menos cinco miembros, la suma total arroja un número muy cercano al de los censos de población.

Sin embargo, ello no es necesariamente así. La distribución de los jefes de familia registrados por los censos de tributación de fines del siglo XVIII y todo el subsiguiente —recuérdese que estos libros nada informan acerca de las tierras de los ayllus locales— si bien no desmiente la supuesta continuidad, al menos la problematiza (ver Tabla 2). Hasta mediados de la década de 1980, como acabamos de ver, en términos de sus respectivos volúmenes de población, el orden de las comunidades es Puyca, Sahuancay, Ccollasuyo y Marcapata Collana. Un siglo antes (1889), el orden era Marcapata, Puyca, Sahuancay (no hay diferencia significativa entre ellas) y Ccollasuyo; hacia mediados de siglo (1845), Sahuancay, Collana, Puyca y Ccollasuyo; durante la década de 1830 (1836 y 1830), Marcapata y Sahuancay llevaban la delantera seguidos por Ccollasuyo y Puyca y, para fines del siglo anterior (1788), Marcapata también ocupa el primer lugar seguido por Sahuancay, Puyca y Ccollasuyo. Desconocemos si existe un correlato entre las variaciones en la distribución de la población marcapateña a lo largo de casi dos siglos y la distribución del territorio local. En todo caso, esta variación poblacional desvirtúa cualquier imagen idílica de una ocupación invariante del territorio marcapateño por parte de cuatro grupos (ayllus, comunidades) a lo largo del tiempo. Somos conscientes de que la información («demográfica») presentada es escasa, e incluso deficiente, para emitir un juicio certero sobre la materia. Sin embargo, de lo que sí tenemos certeza hasta aquí es que, hacia 1889, Socapata ya detenta el mismo estatus que el resto de las parcialidades marcapateñas, que las fuentes registran a Marcapata (en ellas no es «Collana») a veces como ayllu y a veces como pueblo —lo que marca una diferencia con respecto a sus pares, incluso al gran ayllu Puyca— y que salvo en un solo caso (Unión Araza), los predicados y pretendidos vínculos de filiación de las comunidades «hijas» con respecto a sus «madres» son dudosos en un segundo caso (Socapata con respecto a Ccollasuyo) e inexistentes o difíciles de identificar en los otros dos (Incacancha Yanacocha y Huaracconi con respecto a Marcapata Collana y Sahuancay) y, a menos que postulemos su aparición como resultado de generación espontánea, es sensato estar abiertos a la posibilidad de su existencia «independiente», y no registrada, en la escena distrital, tal y

Tabla 2. Distribución de jefes de familia según censos de tributación (fines siglo XVIII-siglo XIX)

Fuente	Comunidad-ayllu						Totales
	Puyca (+ Unión Araza)	Sahuancay	Ccollasuyo (+ Socapata)	Marcapata Collana	Huaracconi	Inca- Yanacocha	
PETT	j 350 (40%)	j 195 (23%)	j 153 (18%)	j 127 (15%)	j 32 (4%)		j 857
ARC 1889	j 135 (28%)	j 133 (28%)	j 70 (14%)	j 147 (30%)			j 485
ARC 1845	j 135 (28%)	j 103 (34%)	j 57 (19%)	j 82 (27%)			j 301
ARC 1836	j 50 (18%)	j 88 (31%)	j 55 (19%)	j 89 (32%)			j 282
ARC 1788	j 43 (24%)	j 44 (24%)	j 35 (19%)	j 60 (33%)			j 182
INEI 2018	p 835 (18%)	p 619 (29%)	p 322 (15%)	p 641 (30%)	p 62 (3%)	p 121 (5%)	p 2150

Leyenda: j. «jefes de familia», p. «población»

como ha sido el caso de Socapata, la última de las comunidades marca-pateñas en ser reconocidas a fines de la década de 1980.⁵²

En fin, este es el escenario sobre el cual se desplegará el análisis que sigue. A esta altura de la exposición, nos hemos alejado un poco de aquellos

⁵² Para complicar las cosas, en el censo de población de 1940 (el primero del siglo XX), el territorio de Marcapata aparece astillado en un sinnúmero de categorías territoriales tales como «aldeas», «ayllos», «caseríos», «estancias», «fundos», «haciendas», «parcialidades», etc. Allí, Marcapata es registrado como «pueblo»; Socapata, como «aldea»; Incacancha, como «fundo»; Huaracconi, como «hacienda»; y Sahuancay, junto con Yanacancha —aquel sector de Puyca que en la actualidad busca independizarse de su comunidad «madre»—, como «ayllos». Marcapata Collana, Puyca y Ccollasuyo brillan por su ausencia y, a falta de ellos, el censista agregó dos nuevos «ayllos» al repertorio distrital: Ccechapata y Parocacchi. Para entonces, la población distrital —recuérdese que todavía incluida el territorio del actual distrito de Camanti (creado en 1951)— ascendía a 5202 individuos o 1147 familias (DNE 1949: 7 y 162-164). El censo de población anterior, levantado en 1876, sigue de cerca el último libro de tributación de 1899. Allí, junto con los «lugares» Marcapata (392 individuos), Puyca (345), Ccollasuyo (231) y Sahuancay (203), el censo registra las «haciendas» «Sucapata» (192), «Trio» (101) y «Chilechile» (45) más el topónimo «Valle-(quebrada)» (201) sin mayor especificación (Atanasio 1878: 193-194). Hemos visto que, en la actualidad, Chile Chile es uno de los tres anexos de Marcapata Collana; y Tio, al momento de su reconocimiento como comunidad, es uno de los sectores de Unión Araza. En el censo, la población rural marca-pateña asciende a 1710 individuos (y la urbana, a 316). En la Tabla 1, se han unido los individuos de Chile Chile con los de Marcapata Collana y los de Tio, con los de Puyca; se han omitido los registrados en «Valle-(quebrada)».

universos cerrados, equilibrados, duales, tripartitos, cuatripartitos, etc., que, acaparando su atención, suelen dejar embelesado al etnólogo.

COMUNIDADES Y AYLLUS MARCAPATEÑOS DESDE UNA PERSPECTIVA GENEALÓGICA

Entre los años 2005 y 2013, hemos realizado una encuesta genealógica a 46 de los aproximadamente 95 —según nuestra propia contabilización— jefes de familia nuclear que residen en la comunidad Marcapata Collana, de los cuales 42 pertenecen al sector Ch'umpi y 4, al sector Lacco. A este primer corpus genealógico, se le sumó la información registrada en cinco libros de matrimonio y trece de bautismo conservados en la parroquia local.⁵³ Los primeros cinco libros registran 1148 matrimonios celebrados entre 1909 y 1996 y los trece restantes, 9925 bautismos celebrados entre 1899 y 2010 y, juntos, han permitido ampliar exponencialmente la información genealógica registrada en el terreno.⁵⁴

La población registrada en las fuentes asciende a 19363 individuos (10090 hombres y 9273 mujeres), de los cuales 1064 (548 hombres y 516 mujeres) fueron identificados en la encuesta etnográfica, 3895 (2019 hombres y 1876 mujeres), en los libros de matrimonio y 14404 (7523 hombres y 6881 mujeres), en los libros de bautismo. En términos generales, de muchos de estos individuos, las fuentes ofrecen información relativa a sus respectivos nombres y apellidos (paterno y materno), padres y madres, fechas de nacimiento, bautismo, matrimonio y lugares de nacimiento y residencia. Las fuentes también informan acerca de las parroquias en la que se celebraron los bautismos y los matrimonios,

⁵³ Los primeros registran 85, 172, 152, 338 y 401 matrimonios celebrados entre 1909-1917, 1917-1924, 1924-1932, 1935-1964 y 1970-1996. Los segundos registran 779, 800, 457, 416, 337, 356, 1619, 679, 433, 830, 432, 1013 y 1774 bautismos celebrados entre 1899-1906, 1906-1913, 1913-1918, 1918-1922, 1925-1929, 1930-1931, 1933-1950, 1950-1960, 1960-1970, 1970-1979, 1978-1981, 1981-1989 y 1989-2010

⁵⁴ Hemos podido hacer uso del 93 % y del 95 % de los matrimonios (1066) y bautismos (9386) registrados en los libros. La parroquia conserva también un único libro de defunciones (que cubre el período 1922-1933) que no hemos incorporado en la contabilización por su carácter fragmentario.

así como de los padrinos, las madrinas y los testigos que participaron en unos y otros.⁵⁵ Ahora bien, mientras que 4680 individuos de esta población fueron registrados en los libros de matrimonio y 17824 en los libros de bautismo, lo cierto es que muchos de ellos fueron registrados en más de una ocasión —en más de diez, cincuenta e incluso, en algunos casos, cien veces— en calidad de padres y madres, hijos e hijas, esposos y esposas, padrinos y madrinas, ahijados y ahijadas, etc. Desde la perspectiva de los registros, entonces, estos ascienden a 44515 casos: los consabidos 1064 registros etnográficos, a los que se les suman 7589 registros matrimoniales y 35862 registros bautismales. En estos términos, la población marcapateña incluida en los tres tipos de registros asciende a un total de 19363 individuos registrados en 44515 ocasiones. Una última precisión. De los 1064 individuos registrados en la encuesta etnográfica, 878 (82.5%) ya habían sido registrados en los libros parroquiales. A los efectos prácticos, entonces, el registro etnográfico se funde en el registro parroquial,⁵⁶ y este hecho posibilita que uno y otro sean sometidos a un mismo tratamiento —genealógico— a condición de leer el registro parroquial en clave del etnográfico.⁵⁷ Es en este sentido en el que entendemos a los libros conservados en la parroquia de Marcapata como una «fuente inédita» para abordar problemas como los desplegados hasta aquí.

En este universo poblacional, hemos podido identificar 22060 relaciones de filiación (10972 de paternidad y 11088 de maternidad), 5366 uniones matrimoniales y 7435 relaciones de parentesco espiritual (5086 de padrinzago y 2349 de madrinazgo). Si se observa la población desde la perspectiva que ofrecen los dos primeros tipos de relaciones —alianza

⁵⁵ Para un análisis más detallado de esta información y el tratamiento al que fue sometida, ver Sendón 2024.

⁵⁶ Haciendo abstracción de los 186 individuos (1 % de la información) registrados en la encuesta en el terreno que no figuran en él.

⁵⁷ En efecto, los libros parroquiales registran información discreta —ordenada de manera secuencial y cronológica— relativa a eventos discretos —matrimonios y bautismos— celebrados por individuos también discretos —los participantes en el ritual y (parte de) sus respectivas familias— sin ningún tipo de preocupación —en verdad no es su función— por establecer o identificar tipo alguno de conexión genealógica existente entre ellos.

y filiación— es posible identificar una serie de conjuntos —que llamaremos «componentes»—⁵⁸ de individuos relacionados entre sí a través de al menos uno u otro de tales vínculos, y otros más que se construyen a partir de ellos. Los componentes en este universo ascienden a 3442, destacándose categóricamente uno por sobre el resto, con un número de 10296 individuos (5201 varones y 5095 mujeres).⁵⁹ Desde la perspectiva que ofrece este componente, cada uno de sus individuos —el 53% de la población total de la fuente— está conectado genealógicamente con al menos otro individuo (del mismo componente) o está emparentado con él en algún grado. Ahora bien, si a las relaciones de paternidad, maternidad y matrimonio se le suman aquellas correspondientes a los lazos de padrino y madrina registrados en los libros de bautismo, la participación de individuos en el componente asciende a 17249 individuos, es decir, el 89% de la población registrada en la fuente. En este sentido, aquello que en la literatura recibe el nombre de «parentesco espiritual» detenta entre los marcapateños un lugar al menos tan preponderante como el de las relaciones de paternidad, maternidad, alianza y todas aquellas otras derivadas de ellas. Sin embargo, tratándose de un primer y grueso rastillaje, en la exposición que sigue nos concentraremos en el primero de estos componentes, en el que las relaciones de filiación ascienden a 15421 casos (7685 de paternidad y 7736 de maternidad) y los matrimonios alcanzan las 3102 uniones. Antes de ello, permítasenos una segunda digresión a modo de justificar esta decisión.

Si observamos la fuente en su totalidad (19363 individuos), sabemos que, hasta el nivel distrital, el 50% (9808 individuos) de la población registrada nació en Marcapata y un 24% (4703 individuos) reside o residió en su territorio a lo largo del período contemplado en ella. Le sigue en importancia numérica un 2% de población nacida (401 individuos) y residente (415 individuos) en el distrito de Paucartambo, parte de cuyo

⁵⁸ Dal Poz y Ferreira da Silva 2008; 2009.

⁵⁹ Los 3441 componentes restantes cuentan con menos de 43 individuos, ascendiendo el promedio de todos ellos a 2.6 individuos, con 1772 casos de individuos aislados, es decir, sin vínculos de paternidad, maternidad ni matrimonio con el resto de la población (información generada en Pajek: <http://mrvar.fdv.uni-lj.si/pajek/>).

territorio limita, hacia el norte, con el de la comunidad de Puyca. Los lugares de nacimiento y residencia de la población del resto de los 22 distritos (pertenecientes a los departamentos de Cuzco, Puno y Madre de Dios) registrados suma, toda junta, el 2% y el 0.5% de los individuos (389 y 111, respectivamente), tratándose en verdad de casos aislados.⁶⁰ Podemos decir, entonces, que el grueso de la población registrada en la fuente pertenece al distrito de Marcapata y, muy subsidiariamente, al distrito de Paucartambo. Ahora bien, si observamos esta misma distribución desde la perspectiva que ofrece el componente numéricamente más importante (10296 individuos conectados genealógicamente), estos porcentajes se corroboran, pero con una diferencia significativa: aquí la población nacida en Marcapata asciende al 70% (7176 individuos) mientras que el resto se mantiene estable: 30% (3076) de individuos residen o residieron en Marcapata y 1.5% de individuos nacieron (159) y residen o residieron (154) en Paucartambo. Pero avancemos un paso más. Supongamos que, allí donde la información invita a hacerlo, el lugar de residencia (no registrado en la fuente) de los padres de un individuo es el mismo que el lugar de nacimiento (sí registrado en la fuente) del individuo en cuestión. De existir esta coincidencia, las distribuciones del componente permanecen —casi— las mismas, salvo que ahora la población residente en Marcapata asciende por encima del 50%. Y es precisamente aquí a donde queríamos llegar. La decisión de concentrarnos en este primer componente —en el que queda incorporado el supuesto de la coincidencia propuesta— es hacer foco en el segmento de la fuente en el que se concentra la mayor cantidad de información genealógica en relación con el resto de las variables identificadas en ella. Del componente en cuestión (10296 individuos), haremos foco en los 7176 (70% de la población) individuos que nacieron y en los 5406 (52%)

⁶⁰ Estos porcentajes son reflejo del abrumador silencio en la fuente de los lugares de nacimiento y, sobre todo, de residencia de muchos de los individuos registrados en los libros parroquiales. Esto contrasta con la encuesta etnográfica. En esta, de los 1064 individuos registrados, 984 (92 %) nacieron y 884 (83 %) residen o residieron en Marcapata. Nos parece razonable, como se verá a continuación, generalizar (con sumo cuidado) los datos de la etnografía a los libros parroquiales en lugar de acatar su silencio de manera monolítica.

individuos que residen o residieron en Marcapata y prescindiremos de los individuos nacidos y residentes en Paucartambo (1.5% y 2% de la población), así como de los individuos que nacieron y residen o residieron en alguno de los otros distritos registrados en la fuente (en promedio el 2% de la población).⁶¹ ¿Qué nos enseña, planteada en estos términos, la población marcapateña?

Hemos visto que el territorio de Marcapata está dividido en ocho comunidades a su vez subdivididas en un número variable de sectores raras veces —si es que alguna— registrados como tales en los censos oficiales. Los sectores, a su vez, están divididos en un número también variable de «caseríos» o «estancias» (según la fuente consultada), que hemos decidido agrupar bajo la única categoría de «lugar». Pues bien, la fuente, en conjunción con la investigación etnográfica, ha permitido identificar un total de 31 sectores en los que se dividen los respectivos territorios de siete de las comunidades marcapateñas y poco más de un centenar de «lugares» en el interior de los respectivos sectores.⁶² Para los fines de esta exposición, nuestro lente se enfocará solo hasta el nivel de las comunidades.

⁶¹ Del componente en cuestión, la fuente permanece en silencio acerca de los distritos de nacimiento y residencia de 2820 y 4520 individuos, es decir, el 27 % y el 44 % de la población. La presencia de paucartambinos en la fuente se explica por el hecho de que algunas de las capillas pertenecientes a las actuales comunidades campesinas del distrito de Paucartambo (particularmente Japu, Quico y, en menor medida, Q'ero) fueron jurisdicción de la iglesia de Marcapata desde por lo menos 1909: «En la Capilla de Japu, comprensión de la parroquia de Marcapata a los catorce días del mes de noviembre de mil novecientos nueve años; yo, el suscrito Cura Parroco de la Doctrina, bautice, exorcicé, puse oleo y crisma según el orden de N. S. M Iglesia a una párvula de un año y medio de nacida a quien puse por nombre [...]» (Marcapata, Bautismos 2: 1906-1913, f. 164). Ver Sendón 2016: 245-305.

⁶² Tres de estos sectores pertenecen a Collana Marcapata, ocho a Sahuancay, siete a Puyca, tres a Ccollasuyo, seis a Unión Araza, tres a Socapata y uno a Incacancha Yanacoca —Huaracconi carece de sectores—. La toponimia relativa a los sectores y lugares marcapateños será objeto de tratamiento aparte.

Tabla 3. Distribución de la población marcapateña en relación con sus comunidades de nacimiento y residencia

Variable	Comunidad								Totales
	Marcapata Collana	Sahuancay	Ccollasuyo	Puyca	Socapata	Incacancha Yanacocha	Huaracconi	Unión Araza	
Nacimiento	1687 (32%)	1274 (24%)	781 (15%)	639 (12%)	371 (7%)	278 (5%)	204 (4%)	46 (1%)	5280
Residencia	1391 (31%)	1073 (24%)	619 (14%)	674 (15%)	327 (7%)	159 (4%)	147 (3%)	59 (1%)	4449
Nac/Res	925 (35%)	538 (21%)	327 (12%)	287 (11%)	155 (6%)	81 (3%)	60 (2%)	13 (0.5%)	2619
	80 (3%)	47 (2%)	43 (2%)	10 (0.4%)	15 (0.6%)	28 (1%)	8 (0.4%)	2 (0.1%)	

Pues bien, la distribución de la población marcapateña en relación con sus respectivas comunidades de nacimiento y residencia es, en orden decreciente, como sigue (ver Tabla 3): 1687 individuos nacieron en Marcapata Collana, 1274 en Sahuancay, 781 en Ccollasuyo, 639 en Puyca, 371 en Socapata, 278 en Incacancha Yanacocha, 204 en Huaracconi y 46 en Unión Araza; por su parte, 1391 individuos residen o residieron en Marcapata Collana, 1073 en Sahuancay, 674 en Puyca, 619 en Ccollasuyo, 327 en Socapata, 159 en Incacancha Yanacocha, 147 en Huaracconi y 59 en Unión Araza. Es decir, de los 7176 individuos de los que sabemos con certeza que nacieron en Marcapata, 5280 (74%) nacieron en una u otra de las ocho comunidades existentes actualmente en el distrito y, asimismo, de los 5406 individuos de los que sabemos que residen o residieron en Marcapata, 4449 (82%) residen o residieron en una u otra de ellas.⁶³ Un segmento ínfimo de la población nacida y residente en territorio marcapateño lo hizo en la capital distrital, 98 y

⁶³ La fuente guarda silencio acerca de las comunidades de nacimiento y residencia de, respectivamente, 1798 (25 %) y 897 (17 %) individuos. Si bien esta última cifra es resultado —en parte, pero no del todo— de la hipótesis acerca de la coincidencia —allí donde la información hace posible predicarla— del lugar de residencia de los padres con el lugar de nacimiento de los hijos, lo cierto es que, procurando respetar la fuente hasta el mínimo detalle, nos reprimimos de ensayar una hipótesis alternativa relativa al lugar nacimiento de individuos cuyos progenitores no son registrados en la fuente, pero sí sus respectivos lugares de residencia. De haberlo hecho, la información relativa a las comunidades de nacimiento de los individuos en cuestión (1798) se elevaría significativamente,

60 individuos respectivamente, o el 1% de la población total en uno y otro caso. Planteado en estos términos, que no son otros que los registrados en la fuente, la población marcapateña es eminentemente campesina y está mayoritariamente asociada, ya sea por nacimiento, residencia, o ambos, a una u otras de las ocho comunidades del distrito.

Al final del apartado anterior, hemos visto, *grosso modo*, que, hacia comienzos de la década de 1980, Puyca ocupaba un lugar destacado en la morfología distrital debido a la cantidad de tierras bajo su jurisdicción y el número al que ascendía su población. Ella era seguida, en términos territoriales, por Ccollasuyo, Marcapata Collana y Sahuancay y, en términos poblacionales, por Sahuancay, Ccollasuyo y Marcapata Collana. Este ordenamiento, si no desmentido, se vio seriamente cuestionado en lo que atañe a la distribución demográfica del repartimiento debido a la información registrada en los libros de contribución de fines del siglo XVIII y todo el siglo XIX —distribución coincidente con la información registrada en el censo nacional de población y vivienda levantado en 2017—. Aquí —solo en términos poblacionales— Marcapata Collana ocupa el primer lugar en la jerarquía, seguida muy de cerca por Sahuancay, y un poco más de lejos por Puyca y Ccollasuyo —ocupando Incacancha Yanacocha y Huaracóni un lugar decididamente marginal—. Pues bien, sin ser un censo, la fuente ratifica de modo elocuente este estado de cosas. En términos de sus respectivos lugares de nacimiento y residencia, el mayor número de población (por encima del 30%) se concentra en Marcapata Collana y el resto en Sahuancay (24%), Ccollasuyo (cerca del 15%) y Puyca (cerca del 14%). Incluso más, de sumársele la población de Socapata (7%), la población de Ccollasuyo sobrepasa el 20%, acercándola más a Sahuancay que a Puyca, cuyo valor relativo permanece prácticamente igual —si no rezagado— de sumársele la población de Unión Araza, que apenas alcanza el 1% de la población distrital. Las poblaciones de Incacancha Yanacocha y Huaracóni permanecen marginales.

alcanzando una distribución similar a aquella identificada en el registro etnográfico (ver nota 60).

Esta distribución se ve doblemente ratificada si se observan juntos los lugares de nacimiento y residencia de la población distrital en aquellos casos en los que no hay lagunas en la información al respecto. Desde este ángulo, nuevamente, el 35% de la población (925 individuos) ha nacido y reside o residió en Marcapata Collana, el 21% (538) en Sahuancay, el 12% (327) en Collasuyo, el 11% (287) en Puyca, el 6% (155) en Socapata y apenas el 5.5% restante en Incacancha Yanacocha, Huaracni y Unión Araza. El resto de los casos (9.5%) consiste en individuos nacidos en una u otra de las comunidades del distrito y residente en alguna otra de ellas.⁶⁴ En resumen, no solo la población marcapateña es fundamentalmente campesina y está mayoritariamente asociada a cinco (con Socapata) de las ocho comunidades del distrito, sino que, a su vez, la mayoría de sus miembros residen en sus respectivas comunidades de nacimiento. ¿Quiénes son estos individuos?

El número de patronímicos identificados entre la población marcapateña asciende a 451, 44 de los cuales aparecen en más de 100 ocasiones y el resto (401) por debajo de las 99 ocasiones.⁶⁵ Entre estos patronímicos, se destacan tres: Quispe, Mamani y Champi, con una ocurrencia de 1242, 958 y 717 ocasiones, siguiéndoles recién Sonco con una ocurrencia de 472 ocasiones. Por encima de las 400 apariciones se encuentra, junto con Sonco, el apellido Loaiza; por encima de las 300, Monroy, Huilca, Apaza, Huaihua, Casa, Cana y Condori; por encima de las 200, Rodríguez, Turpo, Flores, Rojas, Phari, Capa, Sarmiento, Condemaita, Galloso; y, por encima de las 100 apariciones, se registran Solórzano, Palomino, Callo, Huaracallo, Muñoz, Chaca, Puma, Lucaña, Chura, Cruz, Saihua, Sanga, Cataluque, Huanca, Huaman, Samata, León, Surco, Mollesaca, Gutiérrez, Sucapuca, Molina y Bermúdez. La distribución es muy similar para los casos de los apellidos paternos y maternos, usados prácticamente

⁶⁴ Salvo la notable excepción de un pequeño contingente de individuos (12) nacidos en Marcapata Collana y residentes en la comunidad de Phinaya del distrito de Pitumarca (Canchis). Para un análisis sobre el vínculo existente entre ambas comunidades, ver Sendón 2016: 195-244.

⁶⁵ En la fuente, el número de patronímicos asciende a más del doble: 910.

por todos los individuos de la población. ¿Cuál es la distribución de estos apellidos en el ámbito distrital?

Partiendo de un recorte arbitrario, hemos aislado en el interior de cada una de las ocho comunidades los apellidos más numerosos —los diez primeros en el caso de las comunidades «madres» y los cinco primeros en el caso de las comunidades «hijas»— con el propósito de identificar la eventual asociación entre patronímicos y la toponimia vernácula hasta el nivel que nos ocupa. En promedio, los (diez primeros) apellidos aislados en cada una de las comunidades «madres» representan el 10% —si no menos— del total de los apellidos identificados en cada una de ellas y, al mismo tiempo, ellos corresponden al 50% —si no más— de los individuos que nacieron o residen en cada una de ellas. Otro tanto sucede con los (cinco primeros) apellidos aislados en las comunidades «hijas». ⁶⁶ Los primeros diez y cinco apellidos identificados, respectivamente, en cada una de las comunidades «madres» y en cada una de las comunidades «hijas» han sido listados, en orden de importancia numérica, en la Tabla 4.

⁶⁶ Ilustremos esto con dos breves ejemplos. Los primeros 10 (9 %) patronímicos aislados de los 109 identificados entre los 1687 individuos nacidos en Marcapata Collana corresponden a 926 (55 %) de ellos —otro tanto ocurre con la población residente—. Por su parte, los primeros 5 (12.5 %) patronímicos aislados de los 40 identificados entre los 371 individuos nacidos en Socapata corresponden a 212 (57 %) de ellos —otro tanto sucede con la población residente—.

Tabla 4. Distribución de los principales patronímicos marcapateños en el nivel de la “comunidad”

Comunidad	Marcapata Collana	Sahuancay	Collasuyo	Puyca	Socapata	Incacancha Yanacocha	Huaracconi	Unión Araza
Apellido	Quispe (195)	Quispe (141)	Casa (75)	Mamani (52)	Loaiza (58)	Galoso (47)	Choquepata (39)	Manrique (6)
	Cana (123)	Sonco (125)	Phari (60)	Huillca (45)	Mamani (53)	Gamarra (36)	Fernández (37)	Moscoso (4)
	Rojas (89)	Champi (114)	Rodríguez (53)	Callo (37)	Muñoz (37)	Guzmán (25)	Maihua (19)	Mendoza (3)
	Condemaita (86)	Mamani (98)	Huillca (42)	Jalisto (34)	Herencia (36)	Mamani (20)	Velázquez (18)	Muñoz (3)
	Apaza (84)	Monroy (46)	Mollesaca (42)	Quispe (28)	Molina (28)	Carrasco (12)	Quispe (18)	Rojas (3)
	Monroy (80)	Condori (43)	Sucapuca (33)	Tito (27)				
	Huillca (73)	Flores (40)	Rivera (33)	Calcina (23)				
	Huaihua (68)	Casa (40)	Surco (32)	Puma (22)				
	Espirilla (66)	Montesinos (37)	Huaihua (32)	Vargas (21)				
	Mamani (62)	Bustanza (37)	Rivas (28)	Huainasi (27)				

Las cifras entre paréntesis indican el número de apellidos de los individuos nacidos en cada comunidad. Las mismas no difieren de aquellas relativas a los individuos residentes en cada una de ellas.

De los 44 apellidos mencionados más arriba, 13 no aparecen en la lista anterior (46 apellidos),⁶⁷ tratándose de apellidos numéricamente significativos en el nivel distrital, pero relativamente menos (numéricamente) representativos en el nivel de las comunidades —atendiendo ciertamente al recorte arbitrario al que los hemos sometido—. ¿Qué nos enseña esta distribución? Si bien 8 de los apellidos numéricamente más significativos

⁶⁷ Sarmiento, Solórzano, Palomino, Huaracallo, Chura, Cruz, Saihua, Sanga, Huanca, Samata, León, Gutiérrez y Bermúdez.

aparecen registrados en varias de las comunidades del distrito, la mayoría de ellos (38) son prerrogativa exclusiva de cada una de ellas —inclusive, también, los (8) primeros, con un reparo—. En efecto, Quispe, Mamani, Monroy, Huillca, Huaihua y Rojas (6) son apellidos que aparecen tanto en Marcapata Collana como en Sahuancay (Quispe, Mamani, Monroy), Ccollasuyo (Huillca, Huaihua), Puyca (Quispe, Mamani, Huillca), Socapata e Incacancha Yanacocha (Mamani), Huaracconi (Quispe) y Unión Araza (Rojas); Casa (1) aparece en Sahuancay y Collasuyo; Muñoz (1) en Socapata y Unión Araza. Sin embargo, la mayor concentración de estos patronímicos está reservada a las primeras dos de estas comunidades (Marcapata Collana y Sahuancay), mientras que su presencia en el resto es significativamente menor, si no residual o nula.⁶⁸

Esta inclinación se ve reforzada por la distribución del resto de los 38 apellidos identificados en la población, la mayoría de los cuales se registran exclusivamente en unas de las comunidades y en las otras no. Así, junto con los ya mencionados, Cana, Condemaita, Apaza, etc., parecieran ser apellidos exclusivos de Marcapata Collana; Sonco, Condori, Flores etc., de Sahuancay; Phari, Rodríguez, Mollesaca, etc., de Collasuyo; Callo, Jalisto, Tito, etc., de Puyca, y lo propio sucede con el resto de los apellidos identificados en las cuatro comunidades «hijas». En fin, junto con tratarse de una población eminentemente campesina, genealógicamente conectada y asociada fuertemente a cinco de las ocho comunidades identificadas a nivel distrital, sus respectivos miembros pueden ser agrupados desde la perspectiva que ofrecen sus respectivos patronímicos, los cuales pertenecen casi de manera exclusiva a cada una de estas mismas comunidades. Llegados a este punto, nos vemos enfrentados antes la siguiente pregunta: ¿con quiénes se casan los marcapateños?

⁶⁸ Esto lo ilustra la distribución de los tres patronímicos más importantes. Quispe y Mamani se registran casi de igual manera en Marcapata Collana y Sahuancay, en 195 y 141 casos de individuos nacidos en ellas. Su presencia en Puyca desciende a 28 y 52 casos. El apellido Champi es prerrogativa de Sahuancay (no se registra en Marcapata Collana), con 114 casos de individuos nacidos con este apellido. Hasta la línea de corte establecida, Ccollasuyo no cuenta con individuos que lleven ninguno de estos tres apellidos.

De las 3102 uniones matrimoniales identificadas en la población bajo escrutinio, hemos podido identificar, a su vez, 1356 matrimonios, hasta el nivel del distrito, y 966 matrimonios, hasta el nivel de las comunidades, de los que sabemos los lugares de nacimiento y residencia de sus respectivos cónyuges. A nivel distrital, entonces, 1216 matrimonios consisten en uniones en los que ambos cónyuges nacieron en Marcapata, 40 en uniones en los que uno de los cónyuges nació en Marcapata y el segundo, en otro distrito de la misma provincia de Quispicanchi; 25 en uniones en las que uno de los cónyuges nació en Marcapata y el segundo, en la provincia de Canchis; 21 en uniones en las que uno de los cónyuges nació en Marcapata y el segundo, en el departamento de Puno; 5 en uniones en las que uno de los cónyuges nació en Marcapata y el segundo en la provincia de Paucartambo; y 2 uniones en las que uno de los cónyuges nació en Marcapata y el segundo, en la provincia de Urubamba. El resto de las uniones (47) consisten en individuos nacidos en otros distritos y provincias de la región. En resumen, la población marcapateña tiende fundamentalmente a casarse entre sí, superando la endogamia en el nivel del distrito el orden del 90% de los matrimonios. ¿En qué consiste, entonces, esta «endogamia distrital»?

De los 966 matrimonios identificados hasta el nivel de las comunidades, 933 fueron celebrados entre marcapateños (ver Tabla 5). De estos, 633 (68%) consisten en uniones endogámicas en las que ambos miembros de las parejas nacieron y residen o residieron en una u otra de las cuatro comunidades «madres», 135 (14%) en uniones exogámicas entre miembros de estas mismas comunidades —fundamentalmente Marcapata Collana, Sahuancay y Ccollasuyo—, 90 (10%) en uniones endogámicas en las que ambos cónyuges nacieron y residen o residieron en una u otra de las cuatro comunidades «hijas», 35 (4%) en uniones exogámicas entre miembros de alguna de las comunidades «madres» con miembros de alguna de las comunidades «hijas», 19 (2%) en uniones exogámicas entre miembros de las comunidades «hijas» y 21 (2%) en uniones también exogámicas entre miembros —los menos— de las comunidades «madres» con individuos pertenecientes a comunidades limítrofes con el territorio marcapateño, pero pertenecientes a otras

Tabla 5. Distribución de los matrimonios (“endogámicos” y “exogámicos”) marcapiteños en el nivel de la “comunidad”

Lugar	Nº matrimonios	Totales
M. Collana	323	
Sahuancay	143	
Collasuyo	110	633 (68%)
Puyca	57	
M. Collana-Sahuancay	57	
Sahuancay-Ccollasuyo	33	
M. Collana-Puyca	31	
M. Collana-Ccollasuyo	12	135 (14%)
Puyca-Sahuancay	1	
Puyca-Ccollasuyo	1	
Socapata	40	
Incacancha-Yanacocha	32	
Huaracconi	16	90 (10%)
Unión Araza	2	
Collasuyo-Huaracconi	7	
Ccollasuyo-Inca-Yana	5	
Sahuancay-Huaracconi	5	
Ccollasuyo-Spcapata	4	
Sahuancay-Inca-Yana	4	
Sahuancay-Socapata	3	35 (4%)
M. Collana-Inca-Yana	2	
M. Collana-Socapata	2	
M. Collana-U. Araza	2	
M. Collana-Huaracconi	1	
Inca-Yana-Huaracconi	10	
Socapata-Inca-Yana	9	19 (2%)
M. Collana-Phinaya	16	
Sahuancay-Phinaya	1	
Puyca-Quico	3	
Puyca-Japu	1	21 (2%)
Total		933

provincias: Phinaya y las comunidades mencionadas de la provincia y distrito de Paucartambo. Los 33 (3%) matrimonios restantes consisten en uniones entre paucartambinos (32) y phinayenses (1) no residentes en Marcapata, pero vinculados genealógicamente con aquellos individuos originarios de ambos sitios con quienes se desposaron algunos (pocos) marcapateños.

Entonces, la endogamia al nivel del distrito se descompone en una endogamia «comunal» (78%), en la que están comprometidas fundamentalmente las comunidades «madres» y, muy por detrás, pero redundando en el aumento de la misma tendencia, las comunidades «hijas», y una exogamia también «comunal» (18%) entre el primer tipo de comunidades y las segundas. Alternativamente, pero de manera muy residual (4%), hemos identificado matrimonios exogámicos entre miembros de las comunidades «hijas», así como entre miembros de las comunidades «madres» e individuos nacidos fuera de la órbita distrital. Endogámicos o exogámicos, los matrimonios identificados en el primer tipo de comunidades («madres») involucran el 82% de la población bajo escrutinio, mientras que los matrimonios en los que están involucrados los miembros del segundo tipo de comunidades («hijas») apenas alcanzan el 14% de los casos. Esta disparidad, que en principio podría atribuirse a la significativa diferencia en el número de individuos nacidos y residentes en ambos tipos de comunidades —entre más del 80% y menos del 20% en uno y otro caso (ver Tabla 3)—, no se explica, sin embargo, solo por razones cuantitativas.

Hemos visto que, hacia fines del siglo XIX —e incluso hasta el primer cuarto del siguiente siglo— el territorio marcapateño estuvo ocupado por cuatro ayllus que posteriormente devinieron comunidades; desde fines de la década de 1980, estas mismas comunidades se vieron obligadas a compartir el territorio distrital con otras cuatro a partir de un proceso difícil de asir en todos sus pormenores. Los libros parroquiales marcapateños proporcionan valiosísima información adicional al respecto. En primer lugar, registran la presencia de los «ayllus» Collana, Sahuancay, Ccollasuyo y Puyca en el territorio del distrito hasta bien entrado el siglo

XX.⁶⁹ En segundo lugar, el ayllu Collana es efectivamente registrado como «Collana» y, en algunas ocasiones, como «Marcapata».⁷⁰ En tercer lugar, los libros de bautismo de comienzos del siglo XX registran a estos mismos grupos bajo el término «parcialidad». Adicionalmente, en ellos, la parcialidad Collana también es designada «Marcapata Collana» y Socapata también es registrada como tal («parcialidad»), a tono con la última matrícula de contribución predial del año 1889 con la que cerramos el apartado anterior.⁷¹ Sin embargo, en cuarto lugar, hacia la misma fecha, Socapata parece pertenecer a la parcialidad Ccollasuyo, y ella, junto con Huaracconi e Incacancha (que, a su vez, parece estar asociada con Yanacocha), son las únicas en ser registradas como «haciendas» en los libros.⁷² ¿Qué nos enseña esta información adicional?

⁶⁹ «En esta Santa Iglesia parroquial de San Francisco de Asis de Marcapata, a los veintiocho días del mes de julio de mil novecientos cuarenta y cinco, bautice solemnemente a un párvulo [...] natural de Lacco del Aillo Ccollana [...]»; «En esta Santa Iglesia Parroquial de San Francisco de Asis de Marcapata á los veintiocho días del mes de Octubre de mil novecientos cuarenta y cinco, bauticé solemnemente a una párvula [...] del Aillo Sahuancay [...]»; «En la Capilla de Sn. Juan Bautista de Tillpa [Ccollasuyo], á los un días del mes de Setiembre de mil novecientos cuarenta y tres, bauticé solemnemente á un párvulo [...] de este aillo [...]»; «En esta Santa Iglesia parroquial de San Francisco de Asis de Marcapata, á los treinta días del mes de Julio de mil novecientos cuarenta y cinco, bautice solemnemente a un párvulo [...] del Aillo Puyca [...]» (Marcapata, Bautismos 7: 1933-1950, f. 277, 194, 232 y 277).

⁷⁰ «En esta Santa Iglesia parroquial de San Francisco de Asis de Marcapata á los cuatro días del mes de julio de mil novecientos cuarenta y tres, bauticé solemnemente a un parvulo [...] de Lacco (Aillo Ccollana) [...]»; «En esta Santa Iglesia parroquial de San Francisco de Asis de Marcapata, á los dos días del mes de abril de mil novecientos cuarenta cinco, bautice solemnemente a un parvulo [...] del Aillo Marcapata [...]» (Marcapata, Bautismos 7: 1933-1950, f. 227 y 269).

⁷¹ «En esta Santa Iglesia parroquial de S. Francisco de Asis de Marcapata á los veintetres días del mes de Diciembre de mil novecientos seis años. Yo el cura párrogo bauticé solemnemente [...] á una párvula [...] de la parcialidad Marcapata Ccollana [...]» (Marcapata, Bautismos 2: 1906-1913, f. 32). «En éste templo Parroquial de Marcapata a los doce días del mes de Enero, de mil novecientos diez y nueve, Yo el suscrito Cura Parroco inter, bauticé á un párvulo [...] hijo legítimo de [...] naturales de esta y residentes en la parcialidad de Sucapata [...]» (Marcapata, Bautismos 4: 1918, f. 23).

⁷² «En esta Santa Iglesia parroquial de S. Francisco de Asis de Marcapata a los 14 días del mes de mayo de 1908. Yo el Cura Párroco bauticé solemnemente, exorcicé, puse oleo y crisma según el or de N. S. M. Iglesia, á [...] hija legítima de [...] naturales de

Al registrarlos como tales, y seguramente sin saberlo, los libros parroquiales prolongan en el tiempo la existencia de los ayllus marcapateños hasta un período en el que su ausencia en cualquier fuente oficial consagrada al distrito (exrepartimiento) en el que supieron detentar un protagonismo insoslayable desde por lo menos fines del siglo XVIII es un hecho consumado. Pero ello no es todo. El hecho de que el ayllu (o parcialidad) Collana sea efectivamente registrado como «Collana», «Marcapata» y «Marcapata Collana» despeja nuestras dudas en relación a su condición relativamente «incierto» en la fisonomía distrital a propósito de su registro en los libros de contribución del siglo XIX en calidad de «pueblo» y «ayllu». En efecto, el topónimo hace referencia al pueblo (capital de distrito o repartimiento) homónimo, al distrito (o repartimiento) homónimo y al ayllu (parcialmente) homónimo. En calidad de tal, el ayllu Collana detenta el mismo estatus (y presenta las mismas características morfológicas) que sus pares Sahuancay, Puyca y Ccollasuyo. Si bien Socapata es registrada en algún momento como «parcialidad», su pertenencia a Ccollasuyo es un dato revelador que confirma nuestra intuición acerca de su vínculo filial con esta última a propósito de su condición limítrofe con ella. En todo caso, su estatus de «hacienda» la ubica en un pie de igualdad en la fisonomía distrital junto con Huaracconi e Incacancha Yanacocha. Ya sabemos que, al menos en términos formales, Unión Araza es un «desprendimiento» de Puyca.

Esta información adicional, cualitativa, se acopla bastante bien a los resultados alcanzados en el análisis genealógico, de orden cuantitativo, de la población marcapateña desde la perspectiva que ofrece la serie de lentes con que la hemos observado. Desde fines del siglo XVIII

esta y residentes en Socapata parcialidad de Ccollasuyo [...]» (Marcapata, Bautismos 2: 1906-1913, f. 99). «En este templo parroquial de Marcapata a los tres días del mes de febrero de mil novecientos diez y nueve, Yo el suscrito Cura Párroco inter, bauticé a un párvulo [...] hijo natural [...] natural de Carabaya y residente en la Hda. Socapata [...]» (Marcapata, Bautismos 4: 1918, f. 34). «En la Visita de la Capilla de N. S. de Belen de Yanacocha, á los diez y ocho días del mes de agosto de mil novecientos cuarenta y cinco, bauticé á un párvulo [...] hijo natural de [...] naturales y domisiliados en la Hda. Incacancha [...]»; «En la visita de la Capilla de la Hda. de Huaracconi [...]» (Marcapata, Bautismos 7: 1933-1950, f. 279 y 278).

y —circunscribiéndonos exclusivamente a la información registrada en nuestra fuente— hasta mediados del siglo XX, el repartimiento de Marcapata, primero, y el distrito homónimo, después, estuvo constituido por cuatro ayllus: Collana, Sahuancay, Puyca y Ccollasuyo. Desde fines del siglo XIX, y a lo largo del subsiguiente, la mayoría de los respectivos miembros de cada uno de estos ayllus nacieron y residen en ellos, están emparentados,⁷³ llevan los mismos apellidos, se casan principalmente entre sí y, subsidiariamente, con los miembros de los otros ayllus. En algún momento del siglo pasado difícil de precisar, comienza un proceso de «desmembramiento» de dos de estos ayllus —Puyca y Ccollasuyo— que, en el caso del último de ellos, comienza a insinuarse a fines del siglo anterior, es decir desde el momento en que Socapata es registrada como «parcialidad», y culmina un siglo después, hacia mediados de la década de 1980, con el reconocimiento de las comunidades «hijas». En este escenario, Huaracconi e Incacancha Yanacocha parecen comportarse como satélites de los ayllus en cuestión, aunque ocupen, junto con ellos, porciones —mínimas— del mismo territorio distrital en calidad de «haciendas», primero, y «comunidades», después, estatus que, desde su reconocimiento como tales, compartirán con Socapata y Unión Araza. Estas comunidades de factura reciente parecen comportarse de la misma manera que los ayllus, pero en una escala decididamente menor: sus respectivos miembros nacieron y residen en cada una ellas, comparten los mismos apellidos, tienden a casarse entre sí y con los miembros de sus comunidades pares. Y así como el número de habitantes de los ayllus supera el 80% de la población distrital, los matrimonios —endogámicos y exogámicos— celebrados por sus respectivos miembros hacen lo propio, alcanzando el 82% (768 matrimonios) de los casos de la población bajo escrutinio.

Llegados a este punto de la exposición, nos vemos enfrentados a un conglomerado sociológico que consiste, fundamentalmente, en cuatro grandes ayllus cuyos miembros —principalmente indígenas hasta el primer cuarto del siglo pasado—⁷⁴ se encuentran emparentados entre

⁷³ O, de manera más precisa, están conectados genealógicamente entre sí.

⁷⁴ «En esta santa iglesia de S. Francisco de Asís de Marcapata a trece de marzo de mil novecientos veintinueve, yo el inscrito misionero franciscano, encargado de esta Dtna,

sí y tienden a casarse, endogámicamente, hacia el interior de cada uno de ellos y, en menor medida, exogámicamente, con miembros de los otros ayllus. Este tipo de configuración parental sí nos retrotrae —no sin ciertos obstáculos, es cierto— a aquellos modelos de organización social con los que por lo general suele entretenerse el etnólogo.

CONSIDERACIONES FINALES

El objetivo impuesto en estas páginas fue dar a conocer los libros de matrimonio y bautismo conservados en la parroquia San Francisco de Asís del distrito de Marcapata con el propósito de destacar la riqueza de sus posibilidades exploratorias para el estudio del parentesco, la organización social y el ayllu entre la población distrital. Para tal efecto, hemos realizado un balance tan exhaustivo como nos fue posible de la información pertinente registrada en fuentes oficiales, publicadas e inéditas, a modo de introducir las consideraciones vertidas en el apartado anterior. Retrospectivamente, ellas se nos presentan ahora como una suerte de «radiografía» del cuerpo social marcapateño tal y como es aprendido —y dado a conocer— por los censos de población y los proyectos de adjudicación de tierras del siglo XX, así como por los libros de tributación y fuentes administrativas del siglo XIX. En efecto, este primer grupo documental nos informa acerca de la constitución «externa» e institucional de este conglomerado social desde el nivel del distrito hasta el de los individuos que nacieron y residen en las respectivas comunidades, sectores, estancias y ayllus en los que está —o estuvo— dividido su territorio, pero nada nos dice acerca de las eventuales relaciones —de parentesco u otras— existentes entre estos individuos ni de las relaciones entre las diversas agrupaciones de las que forman parte como resultado de las primeras. La fuente que pusimos bajo consideración informa precisamente acerca

bauticé solemnemente a una párvula de quince días de nacida, de raza indígena [...]» (Marcapata, Bautismos 4: 1918, f. 108). «En la visita a la Comarca de Chiquis, a los nueve días del mes de Stbre. De mil novecientos diez y nueve, ante mi el suscrito Cura Párroco inter de Marcapata, en el lugar de mi residencia, se presentaron los indígenas [...] pidiendo se les confiera el Sacramento del Matrimonio [...]» (Marcapata, Matrimonios 2: 1917-1924: f. 45).

de este tipo de relaciones o, mejor dicho, a condición de ser leída en una clave (genealógica) que permita hacerlo, es plausible de informar acerca de ellas. En este sentido, este segundo corpus documental informa acerca de la constitución «interna» y estructural del mismo conglomerado y, en la medida en que lo hace, procura completar el primero de los corpus, en ninguna medida reemplazarlo.

De la fuente en cuestión, que en sí misma supone un recorte de la población que nació, reside o residió en Marcapata entre 1899 y 2010, y que asciende a 19363 individuos y 5366 matrimonios, hemos abstraído un primer componente consistente en 10296 (53%) individuos —y 3102 matrimonios— que tienen la particularidad de estar conectados genealógicamente entre sí.⁷⁵ De este mismo componente, hemos vuelto a abstraer 7176 individuos (70% del componente) de los que sabemos —siendo muy conservadores en el cálculo— que nacieron en territorio marcapateño y otros 5406 (52%) que residieron o residen en él,⁷⁶ así como 1356 matrimonios celebrados puertas adentro. De este último universo, hemos vuelto a hacer foco en 5280 individuos (51%) de los que conocemos sus comunidades de nacimiento y 5406 (52%) de los que conocemos sus comunidades de residencia, así como en 966 matrimonios de los que sabemos las comunidades de nacimiento y residencia de sus respectivos cónyuges. Esta serie paulatina de recortes, enfoques u abstracciones nos permitió concluir lo siguiente: la población marcapateña está fuertemente emparentada, es eminentemente indígena y campesina, está significativamente asociada por nacimiento y residencia a las comunidades existentes en el distrito, sus miembros comparten patronímicos exclusivos (casi) a cada una de ellas y tienden a casarse —endógamicamente— hacia el interior de sus propias comunidades y —exógamicamente— con miembros de las otras. Ahora bien,

⁷⁵ Recuérdesse que hemos dejado de lado un segundo componente que asciende a 17249 (89%) individuos que contemplan las relaciones de padrinzago y madrinazgo registradas en la fuente.

⁷⁶ De estos individuos, sabemos con certeza que 3436 (33%) nacieron y residen o residieron, 3690 (36%) nacieron (sin saber dónde residen o residieron) y 1874 (18%) residen o residieron (sin saber dónde nacieron) en Marcapata.

estas variables estrechamente relacionadas y generalizables al conjunto de la población distrital se agrupan de manera más contundente en torno de las cuatro comunidades más antiguas —y no solo por razones cuantitativas, como acabamos de ver—, precisamente aquellas que desde fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX eran registradas como «ayllus» en las fuentes. Sin embargo, paradójicamente, mientras que sabemos acerca de la existencia de estos ayllus a lo largo del largo siglo XIX, su protagonismo parece ir languideciendo a medida que se avanza en el siguiente —aunque nuestra fuente también informa acerca de su existencia hasta promediar el siglo— y, del mismo modo, mientras que fuentes como las discutidas en este trabajo nos permiten visualizar con cierta nitidez los fundamentos que subyacen a la arquitectura parental de las comunidades marcapateñas a lo largo del siglo XX, apenas si podemos intuírla entre los ayllus del repartimiento decimonónico. En todo caso, lo que sí sabemos es que, en esta región del Perú —y en los Andes en general—, «ayllu» es sinónimo de «parentesco», que los individuos pertenecientes a las, hasta hace poco tiempo únicas,⁷⁷ cuatro comunidades de Marcapata están estrechamente emparentados entre sí y que, finalmente, estas comunidades llevan los mismos nombres que los ayllus registrados en el repartimiento homónimo un siglo atrás: Collana, Sahuancay, Puyca y Ccollasuyo. No se trata con esto de postular alternativas, sino de subrayar las posibilidades exploratorias que nos propone este tipo de aproximación: seguir el desenvolvimiento de los cuatro ayllus marcapateños hasta donde permitan hacerlo las fuentes y rastrear la arquitectura parental descubierta entre los cuatro grupos marcapateños hasta donde permite hacerlo el registro genealógico. En un momento, o quizás en más de uno, ambos procedimientos se toquen, se intersecten, y cuando ello ocurra estaremos más cerca de visualizar los cuatro ayllus marcapateños en su esplendor. De ocurrir esta eventualidad, el plano de la morfología social volverá a rozarse con el del mito y el ritual.

⁷⁷ Recuérdese que, hasta la década de 1980, Socapata y Unión Araza forman parte de dos de ellas y que Huaracconi e Incacancha Yanacocha, junto también con Socapata, son «haciendas».

En lo que atañe a la empresa emprendida hasta aquí, solo nos resta mencionar cuatro cosas. Siendo conscientes de que la red de parentesco aislada en la fuente (en cualquiera de las dimensiones en las que la hemos visualizado) es una estructura, resulta prioritario identificar de qué modo están relacionadas las distintas partes que la conforman, es decir, de qué manera (o maneras) están relacionados los individuos a propósito de los vínculos de paternidad, maternidad y matrimonio —así como del resto de relaciones de parentesco plausibles de ser identificadas a partir de estas tres primeras— identificadas en ella. En segundo lugar, es importante precisar si las generalizaciones anteriores, e incluso aquellas otras todavía por identificar, son también aplicables en el interior de los diferentes niveles también identificados en la red (o la estructura): los ayllus y las comunidades a propósito de su división en «sectores» y la de estos últimos en «lugares». En tercer lugar, es imposible alcanzar cualquier conclusión definitiva acerca de la constitución de los ayllus marcapateños sin integrar en el análisis las relaciones de padrinzago y madrinazgo —así como el resto de relaciones de «parentesco espiritual» plausibles de ser identificadas a partir de ellas— registradas en la fuente. Cualquier incursión en torno del ayllu marcapateño —y, se nos ocurre también, en torno al ayllu en general— no puede prescindir de esta variable que, para el caso que nos ocupa, es casi tan importante estadísticamente como el resto de las relaciones de parentesco sobre las que nos hemos pronunciado. Finalmente, una vez desandada esta ruta, sería interesante preguntarse si las variables «estructuralmente» significativas se comportan de la misma manera o cambian a lo largo de toda la red y, en esta dirección, determinar si las variables en cuestión tienen algún tipo de correlato «temporal». En la medida en que la fuente proporciona información relativa a los años de nacimiento, bautismo y matrimonio de buena parte de los individuos registrados en ella, es posible incursionar en torno a esta última cuestión, hecho que permitiría, por fin, acercar la estructura al acontecimiento. Aunque estamos lejos de ello en este primer rastillaje que hemos realizado sobre nuestra fuente, parte del camino ha sido allanado en esta dirección.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO**Archivo Regional del Cusco (ARC)***Tesorería Fiscal, Libros de Matrícula de Quispicanchi*

- «Matrícula de blancos de la Provincia de Quispicanche actuada por su Intendente Don Jose Mariano Ugarte, y el Apoderado Fiscal D. Joaquin Siza. Rige desde el Semestre de Navidad inclusive de 1826», ff. 86-96.
- «Extracto de la Matrícula de Indígenas de la Provincia de Quispicanche actuada por su Intendente D Dionicio Davila y el Apoderado Fiscal Dr. D. Estevan Navia. Rige Desde el Semestre de San Juan inclusive del año de 1830», ff. 117-129.
- «Extracto de la Matrícula de Indigenas de la Provincia de Yanacochoa actuada por su Subprefecto D. Narcizo Chavez, y el apoderado Fiscal D. Gavino de Jauregui. Rige desde el Semestre de San Juan inclusive del año 1836», ff. 120-132.
- «Extracto de la Matrícula de Indígenas de la Provincia de Quispicanchi actuada por su Subprefecto Don Francisco Hermosilla y Apoderado Fiscal Doctor Don Angel Ugarte. Empiesa a regir desde el Semestre de Navidad del año de 1845», ff. 127-144.
- «Matrícula de contribuciones de la provincia de Quispicanchi», 1889, ff. 30-44.

Real Audiencia, Pedimentos

Sin título, 1811, ff. 2.

Intendencia

- «Cuenta del importe de Tributos que deben satisfacer los Yndividuos Tributarios de los Pueblos, Ayllos y Parcialidades que comprehenden los Trece Repartimientos de que se compone el Partido de Quispicanche de la Yntendencia del Cuzco según los Padrones provisionales que de orden del Señor Governador Yntendente de aquella Ciudad executo su actual Subdelegado D. Lorenzo Perez Sechuga para que rixan en la cobranza de dicho ramo», 1788, Real Hacienda, ff. 5.
- «Copia de la Cuenta de Tributos y Hospital del Partido de Quispicanche», 1793, Real Hacienda, ff. 4.
- «Expediente relativo a la solicitud de Don Joseph Campino sobre minas de azogue en Marcapata y descubrimiento que se dice ha hecho el cura de Capacmarca», 1785, Real Hacienda, ff. 2.
- «Diligencias practicadas por el Coronel Don Pedro Chavez Mollinedo subdelegado del Partido de Quispicanche a pedimento El Capitan de Valdivia Don Josef Ignacio Campino, y su compañero Don Josef Antonio Bernedo y Caller Sobre

Registro y adjudicación de unas Minas y Trapiche en a Doctrina de Marcapata», 1785, Real Hacienda, ff. 9.

«Expediente relativo a los Alcaldes elejidos en el Partido de Quispicanchi año de 1786», 1786, Gobierno, ff. 5.

Corregimiento, Ordinarias

Sin título, 1734, ff. 5.

«Petición que presentan don Juan de Ferreyra y don Domingo Holguín y Ferreyra, el primero fatuo y el segundo menor para que se nombre como curador y administrador de sus bienes al doctor don Lucas de Arestegui, cura de la doctrina de Marcapata; por fallecimiento de doña Rosa de Ferreyra, y de don Buenaventura Ferreyra, su hermano, cura de Omacha», 1739, ff. 4.

«Autos seguidos por don Joseph Miguel de Mendoza sobre que se le conceda licencia para trabajar una mina de plata en el cerro Guallatani», 1778, ff. 5.

Asuntos Eclesiásticos, Tazmías

«Quispicanche Rason de lo que produce la Doctrina de Marcapata a favor del Ramo Diezembre de este presente año de 1785 Marcapata Su comisionado el Lizenciado Don José Fernando Ortiz de Silva», 1785, ff. 9.

«Quispicanche Año de 1783 Quaderno que contiene la qüenta del Diezmo del pueblo de Marcapata de este año de 1783. Su comisionado el Bachiller Dn José Fenrández Ortis de Silba Marcapata», 1783, ff. 10.

Cabildo, Causas Civiles

«Autos seguidos por Miguel José de Torreblanca contra don Gaspar Pérez, por el cobro de 110 pesos por ocho años de arrendamiento de un cocal nombrado Guajipata, términos de la doctrina de Marcapata, partido de Quispicanchis», 1796, ff. 3.

Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC- Casa Campesina)

«Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT). Título de Propiedad A favor de: COMUNIDAD CAMPESINA SOCAPATA», 1994, Ministerio de Agricultura, Región Inka, Dirección Regional Agraria, Cusco.

«Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT). COMUNIDAD CAMPESINA UNIÓN ARAZA», 1994, Ministerio de Agricultura, Región Inka, Dirección Regional Agraria, Cusco.

- «Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT). Título de Propiedad A favor de: COMUNIDAD CAMPESINA INCACANCHA Y YANACOCCHA», 1994, Ministerio de Agricultura, Región Inka, Dirección Regional Agraria, Cusco.
- «Resolución Directoral a favor del Grupo Campesino HUARACCONI», 1980, Dirección Regional de Desarrollo del Sur Oriental, Dirección Regional de Agricultura y Alimentación, Adjudicación y Titulación.
- «Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT). Título de Propiedad A favor de: COMUNIDAD CAMPESINA PUYCA», 1994, Ministerio de Agricultura, Región Inka, Dirección Regional Agraria, Cusco.
- «Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT). Título de Propiedad A favor de: COMUNIDAD CAMPESINA MARCAPATA CCOLLANA», 1994, Ministerio de Agricultura, Región Inka, Dirección Regional Agraria, Cusco.
- «Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT). Título de Propiedad A favor de: COMUNIDAD CAMPESINA SAHUANCAY», 1994, Ministerio de Agricultura, Región Inka, Dirección Regional Agraria, Cusco.
- «Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT). Título de Propiedad A favor de: COMUNIDAD CAMPESINA CCOLLASUYO», 1994, Ministerio de Agricultura, Región Inka, Dirección Regional Agraria, Cusco.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier. 1972. *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Atanasio, Manuel. 1878. *Resumen del censo general de habitantes del Perú hecho en 1876*. Lima: Imprenta del Estado.
- Bernex, Nicole y Equipo CCAIJO. 1997. *Atlas provincial de Quispicanchi*. Lima: Centro de Capacitación Agro-Industrial «Jesús Obrero»-CCAIJO y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bolton, Ralph. 1975. «Explicando la exogamia andina: un modelo tentativo». *Allpanchis Phuturinga* 5: 83-119.
- Champi Ccasa, Florentino. 1996. «Inka iglesia wasichakuy (techado del templo inka)». *Andinidad (Etnofolklore)* 1: 201-212.
- Champi Ccasa, Florentino. 2009. «Repaje y fiesta en el templo de Marcapata. La iglesia Wasichakuy». En Flores Ochoa Jorge A. (ed.), *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco*. Cuzco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 271-295.

- Cook, Noble David (ed.). 1975. *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Dal Poz, João y Marcio Ferreira da Silva. 2008. «Informatizando o método genealógico: uma guia de referencia para a Máquina do Parentesco». *Teoria e Cultura. Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF* 3 (1-2): 63-78.
- Dal Poz, João y Marcio Ferreira da Silva. 2009. «MaqPar. A homemade tool for the study of kinship networks». *VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology* 6 (2): 29-51.
- Dirección Nacional de Estadísticas (DNE). 1949. *Censo nacional de población de 1940. Volumen VIII. Departamentos: Cusco Puno*. Lima: Ministerio de Hacienda y Comercio y Dirección Nacional de Estadística.
- Flores Ochoa, Jorge A., Elizabeth Kuon Arce y Roberto Samanez Argumedo. 1993. *Pintura mural en el sur andino*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Inostroza Ponce, Xochitl Guadalupe. 2019. *Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica 1763-1820*. Chile: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). 2018. *Directorio de comunidades nativas y campesinas. Censos nacionales 2017: XII de población, VII de vivienda y III de comunidades. III censo de comunidades nativas y I de censo de comunidades campesinas*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- Isbell, Billie Jean. 1978. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- Itier, César. 2023. *Palabras clave de la sociedad y la cultura incas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Editorial Comentarios.
- Núñez del Prado, Óscar. 1958. «El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero». *Revista Universitaria* 114: 9-31.
- Ossio, Juan M. 1981. «Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: el caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo repartimiento de los Rucanas-Antamarcas». En Amalia Castelli, Macia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (eds.), *Etnohistoria y antropología andina: segunda jornada del Museo Nacional de Historia*. Lima: Museo Nacional de Historia y Comisión para el Intercambio Educativo entre los Estados Unidos y el Perú, 189-214.
- Paz Flores, Percy. 2000. «Los llameros de Qochauma y sus viajes a Markapata». En Jorge A. Flores Ochoa y Yoshiki Kobayashi (eds.), *Pastoreo altoandino: realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Plural y MUSEF, 133-148.
- Platt, Tristan. 1980. «Espejos y maíz: el concepto de *yanantin* entre los Macha de Bolivia». En Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- Sanabria, Harry. 2001. «Exploring kinship in anthropology and history: Surnames and social transformations in the Bolivian Andes». *Latin American Research Review* 36 (2): 137-155.
- Sato, Nobuyuki. 1981. «El concepto de ayllu, y qata/q'acun: un estudio de la familia, el parentesco y el ayllu». En Shozo Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio: Universidad de Tokio, 139-171.
- Sendón, Pablo F. 2004. «El *wasichakuy* de Marcapata. Ensayo de interpretación de una “costumbre” andina». *Revista Andina* 39: 51-73.
- Sendón, Pablo F. 2010a. «La tierra emparentada: acerca de los *muyu* o “suertes” (“sistema de barbecho sectorial”) en Marcapata». *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 40: 63-84.
- Sendón, Pablo F. 2010b. «Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú». *Journal de la Société des Américanistes* 96 (2): 133-179.
- Sendón, Pablo F. 2016. *Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*. Lima: Fondo Editorial PUCP, Instituto de Estudios Peruanos y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Sendón, Pablo F. 2017. «Tunupa en Marcapata: las andanzas de San Francisco de Asís y su acólito Phuyutarki en el sur peruano». *Journal de la Société des Américanistes* 103 (2): 175-202.
- Sendón, Pablo F. 2024. «Revisitando los estudios de parentesco en los Andes: entre la historia de la antropología y el análisis computacional de fuentes parroquiales». *Bérose-Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*.
- Sieczkowska, Dominika. 2015. «Estudios acerca del libro de bautizos del pueblo de Pampacolca-Arequipa, Perú». *Estudios Latinoamericanos* 35: 161-176.
- Stein, William W. 1961. *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Nueva York: Cornell University Press.
- Tandeter, Enrique. 2001a. «Parentesco y estrategias matrimoniales». En Boleda, Mario y María Cecilia Mercado Herrera (eds.), *Seminario sobre población y sociedad en América Latina 2000*. Buenos Aires: Grupo de Estudios Socio-Demográficos, 253-266.
- Tandeter, Enrique. 2001b. «Parentesco, genealogías e impedimentos matrimoniales en los Andes coloniales». *Anuario de Historia de la Iglesia* 10: 465-468.
- Tomoeda, Hiroyasu y Tatsuhiko Fujii. 1985. «Marriage relations between *Punaruña* and *Llaqtaruña*: The case of Pampamarca Parish, Apurímac, Peru». En Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokio: University of Tokyo Press, 301-309.
- Vázquez, Mario y Allan Holmberg. 1966. «The castas: Unilineal kink groups in Vicos, Peru». *Ethnology* 5 (3): 284-303.

- Villanueva Urteaga, Horacio. 1982. *Cuzco 1689. Documentos. Economía y sociedad en el sur andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Yamamoto, Norio. 1981. «Investigación preliminar sobre las actividades agropastoriles en el distrito de Marcapata, departamento del Cuzco, Perú». En Shozo Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio: Universidad de Tokio, 85-137.

Fecha de recepción: 7/04/2024
Fecha de aprobación: 16/10/2024

Notas

¿Cómo debería un historiador leer las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII en quechua o en castellano basadas en informantes quechuahablantes?

How should a historian read 16th and 17th century written sources in Quechua or Spanish which are based on Quechua-speaking informants?

JAN SZEMIŃSKI

Universidad Hebrea de Jerusalén

msinqa@mail.huji.ac.il

<https://orcid.org/0000-0002-4159-5974>



RESUMEN

Los historiadores que estudian las épocas preincas, el Imperio inca y el periodo colonial, en muchos casos, no saben quechua ni se dan cuenta de la importancia del conocimiento de esta lengua. En esta nota, se mostrará a través de una serie de ejemplos los problemas que pueden surgir a causa de este desconocimiento. Cada ejemplo ilustra un problema y ofrece una sugerencia sobre cómo resolverlo.

Palabras clave: quechua, aymara, vocabulario panandino, fuentes documentales coloniales, Incas, etimología, etnohistoria

ABSTRACT

Historians studying the pre-Inca era, the Inca Empire, and the colonial period often do not know Quechua and are unaware of the importance of knowing the language. This article will show, through a series of examples, the problems that can arise from this lack of knowledge. Each example illustrates a problem and offers a suggestion for resolving it.

Keywords: Quechua, Aymara, pan-Andean vocabulary, colonial documentary sources, Incas, etymology, ethnohistory

HISTORICA XLVIII.2 (2024): 279-336 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202402.006>

En las tierras de *Inqap Runan* —el imperio del *Inqa*—, existieron en los siglos XVI y XVII decenas de lenguas, en su mayoría hoy muertas y nunca descritas o parcialmente descritas. El quechua es la lengua mejor descrita tanto en la Colonia como en la actualidad, y cuenta con el mayor número de textos hoy conocidos, aunque no son muchos. El segundo lugar lo ocupa el aimara. Otras lenguas ya muertas o casi muertas disponen a veces de uno o dos documentos, y, en la mayoría de casos, solamente de nombres: topónimos y antropónimos registrados en diversos momentos. Aquí considero solamente los textos quechuas y los documentos basados en fuentes de información quechua, pero escritos en castellano.

Por lo general, los historiadores no leen las fuentes en quechua de los siglos XVI y XVII, ni tampoco posteriores, en su lengua original, porque a menudo no tienen un adecuado conocimiento de dicho idioma. También en consideración del reducido número de fuentes escritas en quechua, recurren a traducciones hechas por los lingüistas, lo cual convierte en realidad a estas traslaciones en una subcategoría específica de fuentes basadas en traducciones y aprovechadas en castellano. Por otro lado, cuando un historiador sabe quechua, en la mayoría de los casos se trata de la variedad de su pueblo de origen, que es de algún modo subsumida acriticamente como si fuera la misma variedad usada por el autor de la fuente histórica en quechua. Tal presunción es obviamente equivocada.

Las fuentes creadas en castellano, pero basadas en informaciones recibidas a través de un intérprete, son las más abundantes y casi siempre son tratadas como obvias. En el mejor de los casos, el historiador aprovecha el *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Covarrubias, o el *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, colgado por la Real Academia Española en internet. Sin embargo, la lectura de textos quechuas accesibles basados en traducciones, o de documentos escritos en castellano, pero basados en informaciones transmitidas a través de intérpretes, en muchísimos casos, resulta equivocada o por lo menos inexacta. Las causas de esta situación son varias:

1. Los historiadores así como los mismos lingüistas muchas veces no han tomado en consideración el hecho de que en las lenguas de los *Inqap runan* existió un vocabulario de palabras que podríamos definir “panandinas”, esto es, usadas en diferentes lenguas junto con las palabras propias de cada lengua por separado. En cada lengua, las palabras panandinas fueron fonéticamente adaptadas y pronunciadas de acuerdo con la lengua local. No se sabe cómo y cuándo comenzó a existir tal vocabulario común, pero si juzgamos por los estilos llamados «culturas» por los arqueólogos, quizá comenzó a formarse ya con la difusión de la agricultura y el pastoreo. Su existencia en el siglo XVI es indudable.
2. Los historiadores y los lingüistas a menudo tampoco han considerado el hecho de que los diccionarios y las gramáticas de las lenguas andinas fueron hechos siempre con el fin misional de convertir a los andinos a la religión que sus autores profesaban; por ejemplo, la católica en la Colonia, o la del progreso universal en el siglo XX. Tanto en la Colonia como hoy, tal actitud de los compiladores de diccionarios y gramáticas eliminó u omitió ítems léxicos y formas usadas por grupos profesionales como administradores, sacerdotes, artesanos (metalurgistas, tejedores), agrónomos, pastores, geólogos, y también formas honoríficas antiguas y nuevas.
3. Los lingüistas se han dado cuenta de la evolución de las lenguas y dialectos de los *Inqap runan*. sin embargo, muchos historiadores, seducidos por el castellano del Siglo de Oro, que sigue siendo la lengua literaria del mundo hispánico, no han notado que, en el país de los Incas, el castellano, el quechua y el aimara se han transformado a lo largo del tiempo, con una serie de influencias mutuas.

El resultado de tan mala lectura de las fuentes ha a menudo inducido a los arqueólogos a afirmar que la historia del incanato puede ser estudiada solamente por ellos, puesto que las excavaciones revelan estructuras y objetos concretos y tangibles. El mismo resultado les permitió a los antropólogos afirmar que solamente ellos, casi todos exponentes de la corriente estructuralista, pueden entender y reconstruir la cultura incaica

y su versión colonial revelando las estructuras que han permanecido desde el pasado preinca. A nosotros los historiadores nos han dejado prácticamente sin trabajo, de algún modo “por incompetentes”. ¿Qué podemos hacer? A continuación, intentaré explicarlo.

El historiador debe aprender el quechua; sin embargo, el quechua que necesita es el aquel del siglo XVI o XVII que ya nadie habla, y que es conocido solo parcialmente, en comparación con el quechua del siglo XX y XXI. Entonces, en vez de pretender aprender el idioma, debe saber qué es lo necesario para entender expresiones quechuas, comenzando por las de los diccionarios.

Ejemplo 1

Para explicarlo mejor, miremos un ejemplo del diccionario de Diego González Holguín: «*Acana sañu*, o, *acana*. El seruidor».¹ La primera lectura sugiere que se trata de una categoría de sirvientes, lo que confirma Nebrija anotando:

Servidor. cliens.tis. minister.tri.
 Servidor bacín. trulla trullę
 Servidor este mesmo. [scaphium.ij].²

Los mismos significados de servidor se encuentran en el Diccionario de la Lengua Española:

Orinal.³

Los significados dados por Nebrija indican que debemos considerar dos posibilidades: un servidor como criado y un servidor como un recipiente, bacín u orinal. Para saber de qué se trata, viene el momento obligatorio de entender qué significa la palabra escrita por el jesuita: *acana* o *acanasañu*.

¹ González Holguín 1608: Parte I, 3.

² Nebrija 1495: 179.1.

³ <https://dle.rae.es/servidor> jueves, 13 de febrero de 2025

Gracias a los lingüistas, sabemos que el quechua del Cuzco en el siglo XVI tuvo tres fonemas vocálicos: *a*, *i*, *u*. De vez en cuando, ocurrían también vocales largas marcadas así: *aa*, *ii*, *uu*. Por otra parte, una consonante escrita por el jesuita con la letra *c* pudo corresponder a una de las consonantes siguientes: *k*, *k'*, *kh*, *q*, *q'*, *qh*. Entonces, la palabra escrita *acana* puede leerse: *akana*, *ak'ana*, *akhana*, *aqana*, *aq'ana*, *aqhana*. Omito una variante con vocales largas, muy raras también en el siglo XVI.

Los lingüistas enseñan que en el quechua del Cuzco en los siglos XVI-XVII, cada palabra pudo componerse de una raíz y de sufijos. Casi todas las raíces se componían de dos sílabas. En tal caso, debemos buscar seis raíces: *aka*, *ak'a*, *akha*, *aq*, *aq'a*, *aqha*. Para abreviar el análisis, omito la suposición de que puede tratarse de una raíz que comenzaba con *h*: *haka*, *hak'a*, *hakha*, *haq*, *haq'a*, *haqha*.

Los sufijos en aquel tiempo se componían usualmente de una consonante y una vocal, o de una consonante sola, pero jamás de una sola vocal. Hubo también sufijos más complejos, que comenzaban con dos consonantes y una vocal. En el caso presente, tenemos un sufijo solo y simple *-na*. El sufijo *-na* formaba nombres de instrumentos, posibilidad o necesidad de ejecutar una acción, lugar para ejecutar la acción, una acción futura, y probablemente tuvo también otros significados que por ahora no necesitamos.

Irremediablemente, tenemos que buscar las seis raíces. He encontrado cuatro raíces indudables en los vocabularios de los siglos XVI y XVII.

aka 'cagar', 'cámara hacer',⁴ 'proveerse',⁵ 'cámara así hacer',⁶ 'proveerse hombre o animal';⁷ y su derivado

akana 'bacín, como servidor', 'bacín, o servidor',⁸ 'bacin, seruicio';⁹ además,

⁴ S. Thomas 1560: 25r, 106r, 144r; 26r.

⁵ Anónimo 1586, 1: A1r.

⁶ Anónimo 1586, II: [s.n.]C6v y González Holguin 1608, II: 71.

⁷ González Holguin 1608: Parte II, 3.

⁸ S. Thomas 1560: 18v; 106r

⁹ Anónimo 1586, II: [s.n.]B8v.

aka ‘escoria de metal’, ‘hacer escoria el metal’¹⁰ ‘escoria’,¹¹ ‘el orín y escoria de metal’;¹²

aqha ‘chicha’;

aqha ‘hacer miel las abejas’.¹³

Cada raíz pudo y puede ocurrir con el sufijo *-na*, por ejemplo:

akana ‘lugar donde el metal se cubre de escoria’

aqhana ‘lugar o instrumento de hacer chicha’,

aqhana ‘lugar donde las abejas hacen miel’.

Sin embargo, solamente *akana* «bacín» corresponde con uno de los servidores enumerados por Nebrija o por el DLE.

Por su parte, los significados de *sañu*, que es una palabra y no un sufijo, anotados por los lexicógrafos, son los siguientes: «barrero de sacar barro», «barro de ollas», «loza, vaso de barro», «vaso de barro generalmente»,¹⁴ «loza, o cosa hecha de barro»,¹⁵ «loza»,¹⁶ «teja»,¹⁷ «la loza cocida»,¹⁸ y «barro para loza».¹⁹ *Akana sañu* significa, entonces, un servidor hecho de arcilla; y *akana*, un servidor cualquiera. Sin embargo, pudo significar también otros instrumentos; por ejemplo, *aqhana*, una olla para hacer chicha, o *aqhana*, un recipiente para conservar la miel de abejas.

No hubo, entonces, ninguna categoría de criados llamados *akana*, pero los historiadores de algún modo la hemos creado. Por lo tanto, el primer saber necesario es aprender la fonología quechua y la estructura de las palabras, para poder reconocer raíces y sufijos como sus componentes.

¹⁰ Anónimo 1586, I: A1r.

¹¹ Anónimo 1586, II: F2r.

¹² González Holguin 1608: Parte I, 3.

¹³ Anónimo 1586, II: A2r; [s.n.]D6v, y González Holguin 1608, I: 10.

¹⁴ S. Thomas 1560: 19v; 19v y 166v; 71r y 166v; 103r.

¹⁵ Anónimo 1586, I: I3v.

¹⁶ Anónimo 1586, II: [s.n.]G6r y González Holguin 1608, II: 199.

¹⁷ Anónimo 1586, II: L4v.

¹⁸ González Holguin 1608: Parte I, 323.

¹⁹ González Holguin 1608: Parte II, 56.

Ejemplo 2

La segunda regla obliga al historiador a recordar que el quechua no es la única lengua andina, y que diversos términos pueden provenir de otras lenguas. He aquí un ejemplo: en el capítulo 21, párrafos 31 y 33 de la edición de Gerald Taylor de *Ritos y tradiciones de Huarochiri*,²⁰ aparece la palabra *llaullaya*, que los intérpretes, tanto Taylor como Frank Salomon y George Urioste,²¹ dejaron sin traducir, ya que no se registra en los diccionarios quechuas. En el cuento, el héroe, quien recibió de alguien una *llaullaya* para defenderse contra un demonio (es decir, *wak'a*), se defendió con ella eficazmente.

El diccionario aimara de 1612 contiene las siguientes expresiones:

Llaullacaſu, vel *Ccuchicaña*: «Es vna piedrecita como carnero, muy estimada delos hechizeros»;²²

Llallahua: «Papa, o animal moſtruoſo, como dos papas pegadas, o como vna mano, vn animal de cinco o Jeys pies &c»;

Llallahua haccuritha: «Tener por agüero el topar cò las tales papas al tiempo dela coſecha, y ſolian comerlas o guardarlas como cosa diuina,y las llaman Tominco»; y

Llallahua amca, caura, &c. «Papas o carnero moſtruoſo»²³.

Llallawa se registra también en los diccionarios modernos.

La fórmula exacta de la frase quechua original «chay pachas huc *llaullaya* (ñiyum) chayta vischomurcan», traducida por Taylor como «Entonces [alguien] lanzó lo que llamamos *llaullaya*», indica que el relator hablaba quechua y entendía la palabra como parte de la lengua local, probablemente el jacaru, una lengua hablada en Yauyos y Huarochirí al lado del quechua. Por falta de investigaciones comparativas, no puedo afirmar que la *llallawa* mencionada por Bertonio y la *llawllaya* de Huarochirí son la misma palabra, porque no tengo datos sobre la desaparición de la consonante *w* al final de sílaba y delante de otra consonante en

²⁰ Taylor 1987.

²¹ Salomon y Urioste 1991.

²² Bertonio 1612: 202.

²³ Ib.: 199.

otras palabras del aimara y del jacaru. Sin embargo, *llaullacafu* puede contener una raíz *llawlla* que quizás sea la base de *llawllaya*, simplificada en *llallawa* en aimara. El caso de *llawllaya*, nada único, simplemente indica que el historiador también debe saber buscar las raíces en los diccionarios aimaras.

Ejemplo 3

Dos ejemplos del Cuzco: las expresiones *hatun cuzco* y *caca cuzco* merecen una atención especial. La palabra *cuzco* en ellas significa miembros del grupo étnico que habitaba en el Cuzco a la llegada de los conquistadores. Hay muchas etimologías propuestas, todas las que conozco atribuyen a Cuzco un significado de un topónimo que describe desde rasgos del terreno hasta mitos sobre acciones de divinidades. Para mi análisis ahora, basta señalar que se trata de un etnónimo, derivado del topónimo, los cuzcos habitantes del Cuzco. Lo que requiere análisis son los adjetivos *hatun* y *caca*.

Donato Amado Gonzales, en su tesis de doctorado inédita, entre otras cosas, llamó la atención sobre los juicios que habían tenido lugar entre los indios *atun runas* de los cuatro *suyus* del Cuzco (¿*Quzqu tawantin suyus*?), llamados también *Hatun Cuzcos*. En el expediente de probanza, Luis de Quesada, escribano público de la ciudad del Cuzco, certificó: «Yo Luis de Quesada doy fe que el pleito, que ante mí se ha tratado entre descendientes de los yngas señores que fueron de estos reynos y los Caciques y comunidades de los quatro **suyos** que son pecheros».²⁴ Es interesante definir el grupo de los *hatunruna* o *Atunrunas*, identificados así al momento del empadronamiento de tributarios ordenado por el Virrey don Francisco de Toledo, en 1572, también como «comunidad de los cuatro *suyos* o pecheros».²⁵

Todos han tratado el adjetivo escrito *hatun* o *atun* como la palabra que significa grande; por tanto, *hatun runa* y *hatun Cuzco* significaría

²⁴ Archivo Regional del Cusco, ARC, Chacón Becerra Agustín. Prot. 71. 1778-1779. f. 116, citado en Amado 2018: 33.

²⁵ Amado 2018: 36.

gente grande o cuzcos grandes. Sin embargo, los diccionarios quechuas coloniales dicen: «Jornalero, el que lo anda *atun runa*», «Pechero *atun runa*», «Peon, jornalero *atun runa*», «*Atun runa* hombre trabajador, o jornalero»;²⁶ «*Hatun runa*. Hombre basto, o labrador mitayoc o aldeano que no es de la ciudad», «*Hatun runa*. Hombre baxo labrador, o del campo»;²⁷ «Aldeano forastero. *Hatun runa*», «Baxa persona vil... *hatun runa*». «Boçal. *Hatun runa*», «Peon jornalero. *Hatun runa*», y «villano».²⁸

Las explicaciones de los lexicógrafos no dejan duda de que la palabra escrita *hatun* en este caso tenía algo que ver con trabajo. En el diccionario aimara de 1612 aparece: *Hathutha* «Ocuparse, entender en algo».²⁹ La notación usada por Bertonio indica que la raíz en este caso era *hathu*, no *hatu*, como en la expresión *hatun runa*: «Gigante. *hatun carayruna*»;³⁰ «*Hatun runa*... Hombre alto de cuerpo»;³¹ «Gigante hijo dela tierra *atum runa*»;³² y «*haton runas* q[ue] son gigantes».³³

Los datos de los juicios entre los cuzqueños no dejan duda de que hubo un grupo llamado o apodado *hathun quzqu* «cuzqueños obreros», llamados también *hathun ayllu* «linajes obreros». Es un dato que exige mirar de otro modo las clasificaciones cuzqueñas de los linajes y de toda la población. Una tradición recogida de la boca de viejos vecinos de la reducción de Tiahuanaco, según la visita hecha en 1608 por Don Estevan Delartan, corregidor de la provincia de Pacajes, quizás aclara la confusión:

Y dizen los naturales dela d[ic]ha prouinçia que no se acuerdan de cossa ninguna mas deque en tiempo antiguo hubo alli unos jigantes que truxeron las dichas piedras al dicho edificio y esto se entiende que es verdad porque ay un gigante labrado que el tamaño que se hecha de ver que esta fuera dela tierra es de dos baras en alto por que lo demas esta metido debajo dela tierra

²⁶ S. Thomas 1560: 67v; 83v; 84v; 111r.

²⁷ González Holguín 1608: Parte I, 148, 319.

²⁸ González Holguín 1608: Parte II, 25, 57[org. 59], 60[org. 62], 258, 330.

²⁹ Bertonio 1612, II: 124.

³⁰ González Holguín 1608: Parte II, 164[org. 194].

³¹ González Holguín 1608: Parte I, 148.

³² S. Thomas 1560: 63v.

³³ Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua 2019: 237, 335.

y ay vna piedra en el suelo del aposento del /6r / dicho edificio de treinta pies de quadra y las demas que ay son en mucha cantidad.

Y diçen los yndios antiguos que el ynga hizo cortes en el dicho edificio y que hizo medir la tierra desde Quito a Chile y hallo ser la mitad del paraje - Los dichos edificios y que para señal de ellos hizo poner vna piedra grandisima a la entrada del dicho edificio y que los españoles por notiçia quetenian de que auia mucho oro alli lo an desbaratado.³⁴

Parece que el intérprete no conocía la palabra *hathun*, sino solo *hatun*, y así convirtió a los obreros en gigantes.

Ejemplo 4

Los *caca cuzcos* fueron también un grupo de *ayllus* en el Cuzco. Bajo el gobierno colonial, tal como los *hathun quzqus*, trataron de conseguir estatus de nobles *inqas* descendientes de los reyes. Los investigadores opinan que su nombre de *caca cuzcos* establecía su parentesco con los *Inqas* gobernantes, o más exactamente, con las mujeres de los *Inqas*. Por tanto, interpretaron la palabra escrita *caca* como *kaka* «tío hermano de la madre», o cualquier otro parentesco con el lado de la madre, basándose en vocabularios coloniales: «tío hermano de la madre»; «tío, dicen hijos de la hermana de él»; «consuegro: dice el padre del hijo a su consuegro (padre de ella)»; «consuegro: dice ella a su consuegro padre del hijo»; «suegro: dice el yerno al suegro»; «cuñado: dice el yerno al hermano de su mujer»;³⁵ «suegro: dice el yerno».³⁶ Por ejemplo, John Rowe: «Los “caca cuzcos” son los que se consideraron tíos maternos (khaka) de los incas de sangre real, como, por ejemplo, los miembros del ayllu Anahuarque al cual había pertenecido Mama Anahuarque esposa de Pachacuti Inca Yupanqui».³⁷

Sin embargo, tal como en el caso de los *hathun quzqus*, las autoridades coloniales los consideraron tributarios, *hathun runas* y *yanakunas*, y no nobles, como le habría correspondido a suegros, cuñados o tíos de los gobernantes *Inqas*. No sé cómo acabaron sus pretensiones de nobleza,

³⁴ Archivo Nacional de Bolivia, ANB, CACH 1608.1101: 5v-6r.

³⁵ Anónimo 1586, I: 3r; 4r; 4r; 4r.

³⁶ Anónimo 1586, II: L3r.

³⁷ Rowe 2003: 73.

ya que aquí me ocupo solamente del adjetivo *caca* de la expresión *caca cuzcos*. La lista de las raíces posibles es grande:

kaka ‘tío hermano de la madre’.

kaka ‘cierto tributo antiguo’, ‘alcabala, o tributo juntar’, ‘contribuir’, ‘contribuir con tributo’, ‘recaudar renta, o recaudar tributo’;³⁸ ‘contribuir, tributar, impuesto’.³⁹

k’aka ‘grieta formada bajo los dedos generalmente de los pies, rajadura profunda de la piel que viene a ser molestos’.⁴⁰

qaqa ‘cerro, peña, roca’.

q’aq’a ‘limeta, vaso boquiangosto’, ‘la limeta, o vaso boquiangosto’, ‘un vaso boquiangosto que suena así [como hacer ampollas el agua] cuando le hinchen’;⁴¹ ‘calabazo boquiangosto’.⁴²

q’haqa ‘bestia fiera’.⁴³

No todas las raíces son posibles. De todas ellas, merece atención especial el significado de: *kaka* ‘cierto tributo antiguo’, ‘alcabala, o tributo juntar’, ‘contribuir’, ‘contribuir con tributo’, ‘recaudar renta, o recaudar tributo’, ‘contribuir, tributar, impuesto’. Asumimos que la lectura *kaka* es la correcta; sin embargo, no se puede descartar: *q’aq’a* ‘tierra virgen sin barbechar, sembrar en terreno virgen’.⁴⁴ A su vez, en aimara existe una raíz: *qaxa* ‘Montón de productos agrícolas, como ser papa, etc. en el terreno donde se los cosecha’;⁴⁵ cavar, agujerear la tierra para sembrar o para sacar papas,⁴⁶ que quizás describe una idea similar a la *kaka* ‘tributo, tributar’.

Sugiero, entonces, que, en el Cuzco, antes de la llegada de los españoles, hubo *ayllus* sin duda cuzqueños clasificados unos como *hathun ayllu*, otros como *kaka ayllu*, *q’aq’a ayllu* o *qaxa ayllu*. Quizás los primeros

³⁸ S. Thomas 1560: 8r, 111v; 33r; 111v; 90r.

³⁹ Calvo Pérez 2009: 1696.

⁴⁰ Lira 1982: 114.

⁴¹ González Holguín 1608: Parte I, 1, 120, 289-290.

⁴² González Holguín 1608: Parte II, 69.

⁴³ S. Thomas 1560: 20v.

⁴⁴ Lira 1982: 123.

⁴⁵ De Lucca 1983: 213.

⁴⁶ De Lucca 1983: 250.

fueron obreros de construcción, y los segundos especialistas en abastecer de tubérculos a las autoridades. El ejemplo no es el único en los Andes centrales. El historiador debe tomar en cuenta que su imagen del Cuzco y de las organizaciones andinas se basa en lo que entendieron o pensaron de entender los autores de los documentos, y siempre recordar que diferentes palabras pueden ser escritas de la misma forma.

Ejemplo 5

En los *Mitos de Huarochiri*, el capítulo octavo describe la lucha del dios Parya Qaqa contra otro dios, Wallallu Qarwinchu. En el pasaje donde Parya Qaqa encuentra a un hombre con ofrendas para Wallalu Qarwinchu y le ordena darle una parte de estas y volver a casa, le promete lo siguiente:

17. [...] ñocaca runacta camasac *amiyuacta llatayuacta* huarmitctari *añasiyocta* huacta caricta huacta huarmitcta ynam camasac [...].⁴⁷

La palabra *añasiyocta* del texto quechua está acompañada con una nota al pie de página:

La forma original era quizás *añaacha*. Hay una nota al margen que se refiere a este pasaje difícil: hijos/ curaca. o ancacha. el 1º/chaucha el 2º/ lluncu, el 3º/ sullca. el 4º/ llata el 5º/ ami el 6º - y(ndios) (?)/ hijas - / Paltacha o cochucha. la 1ª/ cobapacha - la 2ª/ apuche (âpuche(?)= ampuche) - la 3ª/ sullcacha la 4ª/ ecacha (a≠ h) la 5ª/ anacha o nasi.⁴⁸

Taylor lo tradujo: «Soy yo quien va a animar a la humanidad, a los que son protegidos por Ami y por Llata y a las mujeres protegidas por Añasi (a los unos voy a animar como hombres, y así mismo a las otras como mujeres)». La traducción está acompañada con una nota al pie de página, de importancia especial para entender el párrafo:

Se trata probablemente de los huacas tutelares de los checas, «hermanos menores» de los quinti (véase 11:7). Se pueden reconocer los nombres de

⁴⁷ Taylor 1987: 150.

⁴⁸ Ib.

Ami y Llata, respectivamente quinto y sexto hijos, y quizás también el de Añasi - Anacha o Nasi (sin cifra) entre las hijas en una lista que aparece al margen: «Hijos: Curaca o Ancacha el primero, Chauca el segundo, Lluncu el tercero, Sullca el cuarto, Llata el quinto, Ami el sexto, - indios (?) - Hijas: Paltacha, o Cochucha la primera, Cobapacha la segunda, Ampuche la tercera, Sullcacha la cuarta, Ecacha la quinta, Anacha o Nasi». No se indica de quiénes son hijos o hijas. Sin embargo, se trata probablemente de una filiación establecida entre Pariacaca y los antepasados y dioses étnicos de los ayllus locales.⁴⁹

Salomon lo interpretó así: «I will bring people into being, males under the care of Ami and Llata, and females under that of Añasi; one as the male and one as the female, that's how I will have them live».⁵⁰ En la nota 193 explica:

Ami and Llata: These poorly understood persons reappear in chapter 11 (sec. 157). The phrasing *amiyoc ... llatayoc ... añasiyoc* «possessors of Ami ... possessors of Llata... possessors of Añasi» suggests that these persons are prototypes of a group that held Ami, Llata, and Añasi as their *huacas* and protectors. While this detail has not been resolved, the gist can be partly clarified. The foretelling allusion addressed to a prototypical man of the group whose origin chapter 11 relates seems to mean, «You are afraid now because you are powerless, but I later will supply a kind of people to be subordinate to you. The man will have *Ami* and *Llata* as his *huacas* and the woman will have *Añasi*». The prophecy comes true in chapter 11, where the lastborn persona of Paria Caca relieves the equally lastborn Checa of their powerlessness by forcing some of the Yunca aborigines to subordinate themselves as the «little Amis and Llatas» of the Checa.

Ami means sick from overeating; *llata*, 'naked' (González Holguín 1952[1608]: 24, 212). *Añasi* may relate to *añas* 'skunk'. If they are Quechua, which is uncertain, the names seem to suggest lowly attributes of babies: nakedness, nausea, smelliness. Babyhood may symbolize junior genealogical rank.⁵¹

Salomon también incorporó en el texto la nota marginal en castellano, la cual tradujo al inglés (pero lo dejó sin comentario):

⁴⁹ Ib.: 151.

⁵⁰ Salomon 1991: 67-68.

⁵¹ Ib.

Sons	Daughters
Curaca or Ancacha the 1st	Paltacha or Cochucha the 1st
Chauca the 2d	Cobapacha the 2d
Llunco the 3d	Ampuche the 3rd
Sullca the 4th	Sullcacha the 4th
Llata the 5th	Ecancha the 5th
Ami the 6th	Ancha Añasi the 6th

En el capítulo 11, se cuenta cómo Tutay Kiri, un hijo de Parya Qaqa, conquistó a un grupo. En el cuento, se dice:

14. tutayquiris cay sisicaya huaycucta mama huaycuctahuan uraycurcan quillu tamyá puca tamyá purispa
15. chaysi runacunaca huaquinca pachan llactanpi suyarcán muchancampac
16. cháí muchaccunactas canan manatac paypas allcocharcancho
17. Yallinrac tiacoy ychaca yayaitam ricsinquitac chaymanta cay checacunactam canan huauque ñispatac causãqui Paycunap sullca huauquinmi cani ñispa
18. cay ñiscan simicamam chay sant pedro mamapi cac runacunapas *amichayqui llatachayquim* cani ñispa canan camapas ñincu.⁵²

Taylor traduce:

14. /Se dice que/ Tutayquire bajó por las quebradas de Sisicaya y de Mama [convirtiéndose en] lluvia amarilla y roja.
15. Entonces los otros hombres lo esperaban en sus propias comunidades a fin de adorarlo
16. y a éstos, él de ninguna manera los despreció.
17. Al contrario, [les dijo]: «Quedaos, pero reconoceréis a mi padre; desde hoy viviréis tratando a los checa de “hermanos” y os consideraréis como sus hermanos menores».
18. /Sabemos que,/ conforme a sus palabras, hasta hoy los hombres que residen en San Pedro [de] Mama dicen: «Somos vuestros *Amicha*, somos vuestros *Llatacha*».⁵³

⁵² Ib.: 206-208.

⁵³ Taylor 1987: 207-209.

Salomon traduce:

Tutay Quiri descended down Sici Caya ravine and also down the ravine of the Mama river, moving in the form of yellow rain and red rain. The people, some of them, waited for him in their own lands and villages in order to pay him homage. He didn't humiliate these worshippers. On the contrary, he said to them: «Stay here, you shall come to recognize my father. Living henceforth, address the Checa as "brothers" and say, "We are their brothers, the youngest ones"». An in fact to this day, just as he said, people who leave in San Pedro Mama address the Checa, saying, «I'm your little *Ami*, your little *Llata*». ⁵⁴

A mi parecer, en la conquista por Tutay Kiri, los conquistados recibieron cierto estatus social dentro de una organización que describía las relaciones entre todos los grupos participantes con términos de parentesco: padre, hermanos. A la vez, el manuscrito muestra que en la misma organización unos grupos fueron tratados como algo externo y añadido, a pesar de tener tierra. Una de las pruebas es que en la lista al margen en el capítulo octavo aparecen en la posición primera un *kuraka*, es decir, mayor, y en la posición cuarta, un *sullka* o *sullk'acha*, que siempre se refiere al menor de los hermanos. Los siguientes, en la posición quinta y sexta, no pertenecen al grupo previo, y son de algún modo añadidos. En tal caso, también en la primera cita, *ami*, *llata* y *añasi* describen categorías sociales y no divinidades. La nueva humanidad creada por Parya Qaqa, es decir, la comunidad de sus creyentes y partidarios dispondrá de los *ami*, *llata* y *añasi*. No he logrado explicar los nombres «Ecacha la quinta, y Anacha o Nasi» (la sexta). ¿Quiénes eran los *ami*, *llata* y *añasi*?

La clave la ofrece la palabra *llata*, en Cuzco *llat'a*. Fray Domingo de Santo Thomas, en 1560, anotó: «Desnudar a otro *llatani*.gui, o llustini. gui [f44v], *Llatani*.gui, o llusticuni.gui desnudarse [f146r]». González Holguin contiene:

Chuncaypi *llattantucuni*. Estoy pobre de perder al juego. *Llattan* pachallá pacarinchik. Desnudos con cueros nacimos. *Llatà* tucuni, o huacchá tucúi. Dios rayco. Hagome pobre desnudo por amor de Dios. [207],

⁵⁴ Salomon 1991: 80.

Llattâ ppachhanac mana pachayoc./El pobre que no alcanza vn vestido”. [207-208], *Llatan* mana pachayoc. El desnudo o el mal vestido. [268], *Llattanlla*. Desnudo, o roto, o mal vestido, o pobre.[207].

La revisión de los significados revela que los *llata* o *llat'a* fueron personas desnudas, es decir, pobres. *Ami* ocurre en ambos diccionarios con el significado de algo odiado, cuya presencia causa fastidio.⁵⁵ Gonçález Holguín ofrece las siguientes glosas: «tener hastío, dar en rostro lo ordinario» [I:16], «aburrir padre o madre a sus hijos y no los criar ni sustentar ni tratar como hijos» [I: 219], «fastidiar algo» [II:154], «hastío tener» [II:172], «odiarlo por disgustarse de algo» [II:240].⁵⁶ El significado es comparable con el de *qiza* ‘pobre mendigo, desechado, maltratado’,⁵⁷ despreciable y despreciado, pero también pobre.

En Gonçález Holguín, fuera de «*añas* zorrilla que hiede [17]», se encuentra también: «*Añassu*, o *huarmimaci*. Conblessa manceba del casado como su muger [17]». *Añasu* no difiere de *supari* en aimara: «Sierua, criada, o esclava: Aunque antiguamente seruia tambien de concubina, o muger menos principal que aquella que era legitima muger».⁵⁸

Las tres palabras no se refieren a divinidades, sino a grupos sociales o individuos de un estatus determinado, tanto de varones como de mujeres. Su estatus fue definido frente a otros grupos que participaban en la misma organización. Desafortunadamente, se sabe muy poco sobre los modos de representar la participación de grupos de estatus bajo en una organización mayor. ¿Fueron representados por una *wak'a*, protectora de pobres, odiados y siervas? Quizás un estudio de los nombres de hijas aclararía muchas dudas, pero un buen estudio exige una investigación que incluya todos los teónimos, etnónimos y topónimos del manuscrito de Huarochirí.

⁵⁵ Santo Thomas 1991: f53v, 64v, 108v.

⁵⁶ Gonçález Holguín 1608:Parte I, 16, 219; Parte II, 154, 172, 240.

⁵⁷ Anónimo 1586, I: H5v.

⁵⁸ Bertonio 1612, II: 328.

Ejemplo 6

Hasta ahora, he presentado ejemplos de malentendidos derivados de la comprensión de un texto quechua y su traducción. Viene la necesidad de mirar problemas en la comprensión de textos producidos en castellano, pero basados en informaciones contadas en quechua. *Suma y narración de los Incas*, escrita por Juan de Betanzos en 1551, y ahora accesible en una excelente edición de Hernández Astete y Cerrón-Palomino,⁵⁹ contiene ejemplos interesantes.

Ynga Yupangue tuvo tres amigos jóvenes llamados «el uno Vicaquirao y el otro Apomayta y el otro *Quilescache Urcoguaranga*».⁶⁰ Junto con ellos, organizó la defensa del Cuzco contra los chancas. Los mismos lo acompañaron después de la victoria en una visita a su padre, llamado en este caso Viracocha Ynga Ynga.⁶¹ El análisis de todos los nombres y sus significados exige un libro aparte. Aquí analizaré solamente la primera parte de lo que parece el nombre del último enumerado: *Quilescache Urcoguaranga*. Cerrón-Palomino, en el índice de personas,⁶² reconstruyó la forma fonémica del nombre como *kili-ṣ kachi urqu waranqa*.

Los diccionarios del quechua contienen:

Killiskachi: «funcionario que se encargaba de detener a los delincuentes de la nobleza»;⁶³ «funcionario encargado de capturar a los nobles en casos de haber estos quebrantado alguna ley. V. *kinistaki*»;⁶⁴

Kinistaki o *Kinistakis*: «funcionario encargado de juzgar a las autoridades que incurren en algún crimen; chismear, mentiroso, chismoso»;⁶⁵ «chismoso»;⁶⁶

K'illiskachi: «fue un gran mentiroso y chismoso y del dizen. *Quilliscachip hucninmi canqui*. Eres mentiroso chismoso como otro *quilliscachi*. *Quillis-*

⁵⁹ Betanzos 2015.

⁶⁰ Ib.: 137.

⁶¹ Ib.: 147.

⁶² Ib.: 448.

⁶³ Lara 2001: 118.

⁶⁴ Lira 1982: 104.

⁶⁵ Chouvinc y Perroud 1970, II: 84.

⁶⁶ Guardia Mayorga 1970: 83.

cachini. Lleuar chismes y mentiras falsamente o sin razon», «Yquicu runa, o *quilliscachi*. Chismoso o mentiroso por estos ayillos que lo eran». ⁶⁷

Phelipe Guaman Poma de Ayala menciona muchas veces a los *K'illis Kachi Inqas* como un subgrupo de los *Inqas* funcionarios del aparato de represión incaico, pero también como un nombre propio, etnónimo y topónimo. ⁶⁸

Entre los cuatro amigos defensores del Cuzco, tres tuvieron nombres compuestos de dos palabras, pero el cuarto, último en la enumeración, tiene un nombre compuesto de cuatro palabras: *k'illis kachi urqu waranqa*. Los primeros tres son *Inqas* del *Quzqu*. *Urqu Waranqa* está precedido por dos palabras que pueden describir su pertenencia al grupo de los *k'illis-kachi*, quienes o bien vivieron en un pueblo llamado *K'illis Kachi* o bien su función era de pertenencia al servicio de inteligencia y represión incaico, o ambas cosas a la vez. No sé decir si *k'illis kachi* es en este caso un topónimo, un etnónimo o una profesión. El problema es en parte sintáctico. Cuando un texto es quechua, *Ataw Wallpa Inqa* lleva su título y función después de su nombre propio. Cuando el texto es castellano, *Inqa Ataw Wallpa* lleva el título y función delante de su nombre propio. El texto de Betanzos está escrito y redactado en castellano; por esto supongo que se trata de título profesional o etnónimo de *Urqu Waranqa*, indudablemente también un *K'illis Kachi Inqa*, y no un *Quzqu Inqa*.

El ejemplo indica que el historiador debería considerar la sintaxis y los significados posibles de lo que parece un nombre propio. También indica que los autores de fuentes escritas en castellano a veces no entendieron la información recibida, obvia para los informantes indígenas. Además, obliga a considerar las palabras quechuas o andinas que aparecen juntas en una información sobre un acontecimiento como un conjunto de palabras que se relacionan entre sí, como en este caso los nombres de los cuatro personajes.

⁶⁷ Gonçalez Holguin 1608: Parte I, 308, 371.

⁶⁸ Szemiński 2016: 172-176.

Ejemplo 7

Tomemos el ejemplo de la palabra escrita en castellano *viracocha*. Los autores de las fuentes tempranas la traducen como *wira qucha* (grasa o espuma del mar) y explican que tal nombre fue dado a los españoles por los indios, porque los españoles habían venido por el mar. La traducción ofrecida viola las sintaxis quechua y aimara, toma los significados más frecuentes de ambas palabras y cambia el significado de *wira* (grasa en espuma del mar). Sin embargo, de esta manera no es posible reconstruir el significado.

Para establecerlo es necesario considerar los contextos en los que ocurre *viracocha* en las fuentes castellanas, quechuas, y también aimaras. En el caso de los vocabularios accesibles, tenemos que usar tanto los coloniales como los modernos, ya que no podemos saber en qué dialecto y en qué diccionario una palabra habría sobrevivido. Un buen ejemplo es la palabra *wari* con el significado anotado en el quechua tarmeño: «stone which has the supernatural power of changing itself into a human being; dug up stone; wise, miraculous».⁶⁹ Con tal significado no la he encontrado en otros diccionarios.

En fin, para entender la segunda parte de *viracocha*, que es el núcleo descrito por *wira*, debemos revisar todos los significados de las raíces: *qucha*, *q'ucha*, *qhucha*, y en aimara también *quta*, *q'uta* y *qhuta*, ya que en muchas palabras a la consonante *ch* en quechua corresponde una *t* en aimara. Fuera de *qucha* o *quta* 'mar, lago, estanque', en quechua y aimara existe también: *qucha* 'almáciga, hacer almácigas o semilleros',⁷⁰ 'almácigo',⁷¹ 'poner un almácigo',⁷² *qhucha* 'semillero, almácigo, vivero, almácigo de árboles',⁷³ 'semillero almáciga'.⁷⁴

Quizás *wira-qucha* significa un vivero, semillero de *wira* 'grasa, agua de riego' o *wila* 'sangre', en breve: un antepasado fundador de linaje

⁶⁹ Adelaar 1977: 492.

⁷⁰ De Lucca 1983: 228.

⁷¹ Layme Pairumani 1997: 150.

⁷² Cusihuamán 1976: 115.

⁷³ De Lucca 1983: 247.

⁷⁴ Layme Pairumani 1997: 157.

humano o cualquier otro. *Wira Quchan*, tal como aparece en textos de oraciones quechuas del Cuzco, sería un dios creador antepasado de todos los seres, de la misma manera que *malleki qucha*, que significa un «almácigo o planta»,⁷⁵ es un antepasado fundador de todos los árboles frutales. No pretendo fijar aquí el significado de *wira qucha* ni tampoco de *wiraqucha* o *wiraxucha* («caballero»), sino sugerir que el trabajo de comparar significados entre quechua y aimara en cuanto sea posible en el caso de palabras culturales es obligatorio. Además, hay que cuidar la regla de que la traducción de expresiones andinas que parecen compuestos de dos o más palabras debe comenzar desde la última parte y no desde la primera. Don Felipe *Guaman Poma* de Ayala se llamaba en quechua un *puma guerrero*.

Ejemplo 8

Fuera de la dificultad de entender palabras y expresiones quechuas que ocurren en las fuentes, el investigador debe enfrentar otro problema, que es el uso y significado de palabras castellanas en textos que describen la realidad andina. Para ilustrarlo, me remitiré a los casos de las palabras *pedir* y *numerar*.

La palabra *pedir* aparece en las visitas. En Chucuito, el 12 de abril de 1567, don Martín Cusi, cacique principal de la parcialidad de *Urin saya*, provincia de Chucuito: «preguntado qué tributos daban al *Inqa* en su tiempo y en qué cosas dijo que al *Inqa* le daban *todo lo que les pedía* y que no tenían tasa señalada».⁷⁶ Otro *mallku*, don Pedro Cutinbo, «gobernador que ha sido del cacicazgo principal de la parcialidad de *Anan saya* de esta provincia [Chucuito]», en Chucuito el 17 de febrero de 1567, preguntado qué tributo daban al *Inqa* en su tiempo y en qué cosas, dijo que «*todo lo que él quería pedir le daban como a su señor*». La frase se encuentra dentro de una enumeración larga de gente, trabajo y productos enumerados por el *mallku*.⁷⁷

⁷⁵ Gonçalez Holguin 1608: Parte II, 27.

⁷⁶ Garcí Díez de San Miguel 1964: 31.

⁷⁷ *Ib.*: 39.

También en Chucuito, el 12 de febrero de 1567, don Martín Cari, cacique principal de la parcialidad de *Anan saya*, provincia de Chucuito, preguntado: «qué tributos daban al *ynga* en su tiempo y en qué cosas dijo que no sabe más de que en aquel tiempo *el ynga pedía algunas veces muchos tributos y otras veces pocos y no tenía tasa cierta y que les llevaba lo que pedía*». ⁷⁸

Sospecho que, para los visitantes, la palabra *mañay* ‘pedir por ruegos’, era completamente incomprendible: un rey no pide, sino manda. En quechua, existe la raíz *maña*, traducida mayormente entre los lexicógrafos coloniales (del quechua) así: «(es) prestar (son ambos) prestar lo que se ha de volver luego», «es solo pedir por un rato prestado lo que se vuelve luego lo mismo en número (porque no se enajena ni aquí se dice deudor ni acreedor)», «pedir», «pedir prestada toda cosa», «también es prestar cosa que se consume»; ⁷⁹ «dar prestado», «emprestar por un rato lo que no se gasta», «prestar a volver lo mismo». ⁸⁰

El lexicógrafo no revela que, como siempre en los Andes, *mañay* es mutuo, ya que el que pide en una oportunidad, a la vez otorga a la persona que se le pidió el derecho de pedir cuando aparezca la necesidad y oportunidad. Los pedidos son mutuos. Los señores de Chucuito hablaban aimara. Sin embargo, no he logrado precisar cuál de las palabras aimaras correspondía a *mañay*.

Todos los significados enumerados por el lexicógrafo no corresponden a un rey que manda, sino a una persona que pide un favor y a la vez sugiere que lo recompensará. En el manuscrito de Huarochirí, el *Tupa Inqa Yupanki* en *Hawk'ay Pata*, en el *Quzqu*, invocó favores pasados ya dados para pedir un favor nuevo. La sugerencia de recompensa es obvia, a pesar de que también el *Inqa* sugiere una sanción si nadie satisface su pedido: «*mana yanapawayta munaptyikiqa kanallanmi tukuyniykichikta ruphachichisqayki* [Si no querréis ayudarme, ahora mismo os mandaré quemar a todos]». ⁸¹

⁷⁸ Ib.: 18.

⁷⁹ González Holguin 1608: Parte I, 223.

⁸⁰ González Holguin 1608: Parte II, 103, 130 y 276.

⁸¹ Taylor 1987: 340.

Entonces, un pedido del *Inqa* implicaba tres fases: pedido al que el *Inqa* tiene derecho por sus méritos anteriores, respuesta positiva de los jefes implicados, y negociación sobre el modo de ejecutar el pedido. Una vez ejecutado el pedido, debe llegar la recompensa dada por el *Inqa*. Un *mañay* siempre es seguido por una negociación y una recompensa una vez ejecutado. El ejemplo de *mañay* ‘pedir’ obliga a considerar que los verbos describen acciones, y las acciones forman secuencias tanto en la vida como en las fuentes.

Ejemplo 9

La palabra *numerar* ocurre en un cuento sobre las conquistas incaicas en «El Dorado»:

A esta provincia se llama Dorado &. En donde halló un reino grande llamado *Iskay Uya*, rica tierra y la gente de ella mucho más belicosa que cuantos naciones de por acá. Los cuales dicen que se sustenta con carne humana. Y lo que es de echar ponzoñas y venenosas saben como gente que tienen pactos con los demonios. Y son grandes flecheros. Con quien han habido dos batallas muy reñidísimas. Y con la tercera vez los del *Inqa* a los contrarios le hacen rendir. Porque aunque los de por acá no eran tanto como ellos en ánimo y fuerza, solo han llevado ventaja de armas. Y la gente con buena orden y concierto. Y todos vestidos de oro y plata y plumerías. Al fin con esto les da espanto muy grande.

Dicen que en este tiempo, cuando estaba ya para *numerar* a todas las provincias y gente de ella para dejar ordenanzas, le llegó la nueva que como el *T'upa Inqa Yupanki* había desterrado a una provincia sujeto de un capitán para los *Chiri Wanaes*. De cuya nueva el capitán *Apu Kiwakta* manda pregonar a sus subditos estando en los *Antis*. Al fin viene con su gente volviendo a su tierra, dejando a el ejército del *Inqa* con su general *Uthurunku Achachi*. De que fueron la causa que los *Iskay Uyas*, y *Upa Taris*, y *Manaris* se toma sus armas. Porque el dicho *Uthurunku Achachi* en faltando otro miembro estaba medio manco. En semejantes ocasiones los gobernadores no habían de hacer tales agravios a los vasallos &. Porque por falta de aquel capitán se vinieron el real del *Inqa* al *Quzqu* dejando la conquista hecha. Que por lo menos los trabajos de tres ejércitos no fueron de poco valor y tantas muertes, que si en aquel tiempo hubieran dejado la ordenanza, el día de hoy estuviera sujeto a la corona de Castilla. Principalmente hubieran sido cristianos.⁸²

⁸² Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua 2019: 210, 310-311.

El texto aclara que una parte del ejército conquistador abandonó el ejército del *Inqa* y se fue a su tierra por un destierro de una parte de los suyos a los Chiri Wanaes, lo que el cronista describe como si *Uthurunqu Achachi* se hubiera convertido en manco. En consecuencia, no se pudo ejecutar la acción de «numerar a todas las provincias y gente de ella para dejar ordenanzas». Diego Gonçalez Holguin anotó un verbo *yuptura*, que significaba: «contar a personas»,⁸³ «contar de gente», «numerar gente de guerra o hacer alarde»;⁸⁴ un derivado de la raíz *yupa*, cuyos significados eran: «contar y hacer cuentas», «tener o contar o estimar por algo», «[contar] para todas las cosas»,⁸⁵ «contar numerando», «marcar por medir a ojo, o tener por tal, o por algo», «numerar contar».⁸⁶

La acción planeada después de la conquista consistiría en numerar primero y finalmente dejar ordenanzas. En este caso, se trata de hacer un censo de población, un *runa khipu*, y establecer la administración como consecuencia de saber la cantidad de familias y sus jefes. Las ordenanzas deben referirse a reorganización, asignación de tierras y negociación de trabajos para el imperio. En fin, el verbo escondido detrás de *numerar* era probablemente *yupturay*, como primer acto de organizar la población a la manera y según las exigencias del imperio, para poder llegar a *mañay*, la presentación de exigencias por imponer a cada grupo conquistado y pasar a la negociación sobre el modo de cumplirlas. No puedo estar seguro de si el *numerar* presente en la cita significa solamente contar la población o quizás también dar números; es decir, rangos decimales a las nuevas provincias y sus subdivisiones.

Ejemplo 10

Ambos ejemplos indican que un historiador que lee fuentes en castellano, pero de origen quechua, tiene que preguntarse: ¿qué significa la palabra en castellano?, ¿qué palabra o palabras utilizó el informante andino del autor del texto castellano?, ¿el autor del texto castellano entendió la infor-

⁸³ Gonçalez Holguin 1608: Parte I, 374.

⁸⁴ Gonçalez Holguin 1608: Parte II, 87, 238.

⁸⁵ Gonçalez Holguin 1608: Parte I, 373, 374.

⁸⁶ Gonçalez Holguin 1608: Parte II, 87, 216, 238.

mación andina correctamente?, ¿el autor del texto castellano que entendió la palabra andina supo elegir la palabra castellana correctamente?

He aquí una ilustración del problema: «solo cuci uanan chire de puro enojo le conquisto y mato al ynga tocap capac pinau capac por que auia quebrado asu aguelo cincheroca ynga y sacado *dos dientes de fuera con una hondada* que le auia tirado tocap capac ynga». ⁸⁷ Según el cronista Phelipe Guaman Poma, Cuci Uanan Chire fue un capitán e hijo de Lloque Yupanqui Ynga. En la vida de *Zinchi Ruq'a Inqa*, el cronista no mencionó ninguna *pérdida de dos dientes con una hondada*. En cuanto a la vida del segundo capitán, solamente escribió: «pelearon con el primer ynga tocap capac y pinaucapac ynga y le mato a los suso d[ic]hos dos ermanos topa amoro [sic] uari tito ynga y murieron cin conquistar mas yn[di]os y tierras estos d[ic]hos capitanes». ⁸⁸ ¿Por qué el autor escribió, al tratar la vida del tercer capitán, *dos dientes de afuera* mientras que al abordar la vida del tercer capitán describió dos capitanes hermanos, ambos hijos de *Zinchi Ruq'a Inqa*, muertos en guerra?

La palabra quechua *kiru* (diente) escrita según la ortografía castellana del siglo XVI y XVII tenía la forma *quiru*. De la misma manera, podrían escribirse muchas otras palabras quechuas que existieron o que existen o que pudieron existir: *kiru*, *k'iru*, *khiru*, *qiru*, *q'iru*, *qhiru*. Entre ellas, existe también *k'iru*, como en la expresión *q'imi k'iru* («los privados del *Inqa*, los que andan al lado del Rey, los de su cámara y llave dorada»), ⁸⁹ conservada hoy en el Cuzco con el significado de «cuña, cuñeta». ⁹⁰ La palabra *hawa* pudo significar una posición afuera o una posición encima, como en *hawapi* 'afuera', 'encima'. ⁹¹

Parece que Guaman Poma cometió un error al traducir la palabra escrita *quiru* o *quiro* como diente en vez de una persona que es como una cuña del *Inqa*. Los capitanes murieron en una batalla a hondazos, donde los enemigos estaban en un lugar por encima del lugar de los

⁸⁷ Guaman Poma 1615?: 150[150].

⁸⁸ Guaman Poma 1615?: 148[148].

⁸⁹ González Holguín 1608, I: 301.

⁹⁰ Lira 1982: 118.

⁹¹ González Holguín 1608, II: 18; 131.

capitanes. Todo esto sugiere que los capitanes *Inqas* cuzqueños con su ejército sitiaron una *pukara* de Tocay Capac y Pinau Capac, líderes de otra facción de la nación *Inqa*.

Errores similares ocurren también en textos escritos por los cronistas hablantes de castellano. Fernando de Montesinos, en su segundo libro de las *Memorias antiguas historiales y políticas del Pirú* (1644), en la descripción del gobierno del rey 62 de su lista, incluye el fragmento siguiente:

Con todo el Rey Titu mando aperçuiuir a todos sus gouernadores y alos capitanes y hiço preuenciones y defensas fortificando los presidios y fortaleças mandando que todos estuuiesen en Vela y que las espías Se multiplicassen por todas partes estando enesta preuencion tubo auiso que muchas tropas de gentes venian marchando porla via del collado y que los hombres feroçes que porlos Andes venian se iban aZercando Y que entrellos se hauia algunos de color prieto y lo mesmo Los delos llanos y todos hauian hordenado gruesos exerçitos y venian taLando los campos y apoderandosse delos pueblos y çiudades Los gouernadores delas tierras pordonde passauan no hauian podido Resistirle y asi determino el Rey Juntar Su poder para oponerse aesta gente contra Los del collado ymbio algunos Capitanes y otros para que se opusiesen alos delos Andes enlos passos peligrrossos delas puentes y Rios.⁹²

La descripción de las prevenciones, fortificaciones y espías es una ampliación retórica, ya que es lo que todo rey debe hacer en caso de esperar una invasión. La descripción de los invasores es más interesante: unos enemigos venían por el Collao, es decir, por el altiplano; otros, por los Andes. Entre el primer y el segundo grupo había gente de color *prieto*, y *lo mesmo los de los Llanos*. Como en el Tawantin Suyu no hubo negros antes de la conquista española, entonces, para la presencia de los *prietos* hay que encontrar otra explicación.

En el siglo XVI, tanto en quechua como en aimara, se usaba la palabra *yana* ‘negro’. Su homónimo *yana* significaba *siervo*, cuyo trabajo pertenece enteramente a su dueño. En tal caso, no se trataría de una invasión, sino de una rebelión de siervos contra las instituciones imperiales. Aquellos «*yanas venian taLando los campos y apoderandosse delos pueblos y çiudades*». Los campos son, en los Andes, fuentes de abastecimiento de

⁹² Szemiński 2009: 180.

los almacenes. La destrucción de campos y la toma de pueblos y ciudades corresponde bien con una rebelión de siervos, *yanas*.

Sin embargo, hay también otras posibilidades interpretativas. Según Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua, las *wak'as* aparecían negras en el contexto de una guerra: «alfin llega con çinq[uen]ta mill hombres de guerra hasta Villcas guaman endonde topa con siete guacas y demonios en figura de Curacas. muy grandes, negros, y muy feos».⁹³ La existencia de dos interpretaciones posibles no quita a la información el rango de un hecho de la narración. Me parece que la primera es la más probable, precisamente por la destrucción descrita de las bases económicas del imperio. En fin, su destrucción puede ser explicada solamente si los *prietos* fueron *yanas*. El rey dividió sus fuerzas para hacer frente a los del Collao y a los de los Andes, tratando de cerrarles el paso. El relato tiene todos los rasgos de un hecho de la narración, quizás enriquecido por la descripción de alguna rebelión de los trabajadores más humildes del Tawantin Suyu. Ambos casos, el de *q'iru* y el de *yana*, exigen paciencia del historiador.

Ejemplo 11

Por supuesto, mi lista no es completa, sino muy reducida. El oráculo de *Apu Rimaq* es un caso típico de problemas que he omitido. Todos automáticamente entienden *Apu* 'Señor', *Rimaq* 'el que habla, hablador', y traducen como «el señor que habla», el nombre perfecto para un oráculo. Sin embargo, es posible otra traducción: «el o la que habla al señor». Así, el verbo *rima* 'hablar' recibe su objeto que indica a quién se habla, todo de acuerdo con la tradición andina según la cual hay que preguntar a la divinidad, llamada aquí *Apu* 'señor', y hay que saber hablarle.

Ejemplo 12

El análisis de la palabra *acana*, el primer ejemplo, muestra un malentendido entre los historiadores y sus fuentes. Sergio Barraza Lescano llama la atención sobre el fenómeno que en los Andes tiene ya unos cinco siglos y que consiste en atribuir a una palabra supuestamente original

⁹³ Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua 2019: 193, 294.

un significado nuevo supuestamente incaico.⁹⁴ El ejemplo que eligió es la *callanca*, escrita *kallanka*, con el significado de un tipo de edificio. El significado actual y la notación provienen de los años setenta y ochenta del siglo pasado y son un producto de la acción de los arqueólogos:

A partir de las descripciones publicadas, es posible reconocer que las principales características arquitectónicas presentes en las denominadas *kallankas* son las siguientes: planta rectangular alargada, techo a dos aguas, interior usualmente sin divisiones (espacio continuo, presencia de postes o columnas internas para sostener el techado (en caso de tratarse de estructuras de grandes dimensiones, presencia de hastiales y varias puertas colocadas a intervalos en una de las paredes largas que dan a la plaza. La homogeneidad formal que parece reflejar esta categoría arquitectónica resulta, sin embargo, aparente, ya que se han identificado como *kallankas* estructuras rectangulares de muy variadas dimensiones, en un rango que va desde los 17 hasta los 105 m de largo.⁹⁵

En su estudio, Barraza cita a Bertonio: «*Callanca*, vel cachi; Corral vt supra», «Cachi. Corral de carneros donde los apartan, curan &c.».⁹⁶ Obviamente, la *callanca* descrita por Bertonio no es la descrita por los arqueólogos del siglo XX y XXI. La palabra aimara *kallanka* con el significado de corral, aprisco, existe también en nuestro tiempo.⁹⁷ En aimara, pudo haber por lo menos seis raíces que el jesuita escribiera *calla-* y también varios sufijos que pudo escribir *-nca*. En quechua, Barraza observó las entradas siguientes: «*Callancarumi*. Piedras grandes labradas, de sillería para cimientos y vmbrales», «*Callanabuaci*. Casa fundada sobre ellas»⁹⁸ y «Sillería de piedras grandes para sobre el cimiento. *Ccallanca*».⁹⁹

Callanca rumi significa una piedra grande labrada usada de sillería, lo cual no deja duda de que una de las formas de las piedras eran piedras labradas en bloques rectangulares. En quechua cuzqueño, existe la raíz

⁹⁴ Barraza 2010.

⁹⁵ Ib.: 169-170.

⁹⁶ Bertonio 1612, II: 32 y 33.

⁹⁷ De Lucca 1983: 59.

⁹⁸ González Holguin 1608, I: 36.

⁹⁹ González Holguin 1608, II: 306.

khalla ‘tajar, sajar, rebanar’.¹⁰⁰ Por su parte, *-nqa* significa instrumento para hacer algo, posibilidad de hacer algo, necesidad de hacerlo. No puedo afirmar que mi interpretación de la raíz *calla* es seguramente correcta. Lo que quiero indicar es otro ejemplo de la necesidad de considerar los fonemas y formas posibles de *kallanqa*, *k'allanqa*, *khallanqa*, *qallanqa*, *q'allanqa*, *qhallanqa* y sus raíces.

Ejemplo 13

Los antropólogos e historiadores otorgaron un significado a la palabra escrita en castellano *panaca*: un linaje fundado por un rey *Inca*, un linaje real. Amado Gonzales, en su tesis doctoral (por publicar), demostró que los linajes titulados *panaca* hablaban no de un fundador suyo, sino de una fundadora. Su investigación demostró que las *panacas* habían poseído tierras y pertenecido a Hurin Cuzco. Como un *Inqa runa*, para quien el *runa simi* fue siempre su primera lengua, propuso interpretar la palabra *panaca* como una palabra derivada de la raíz *pana* ‘hermana de un varón’, cuando un varón habla de una hermana. Nuestros esquemas actuales de la organización del Cuzco incaico no prevén linajes fundados por mujeres, aunque fueran *quyas*, reinas esposas de los reyes. Para complicar la situación, debemos considerar que en quechua cuzqueño hay y hubo cuatro palabras para decir hermano o hermana:

<i>wawqi</i> (hoy <i>wayqi</i>)	hermano de un varón
<i>tura</i> (en Ayacucho, <i>turi</i>)	hermano de una mujer
<i>pana</i> (en Ayacucho, <i>pani</i>)	hermana de un varón
<i>ñaña</i>	hermana de una mujer

Al lado de *ñaña* existe también *ñañaqa*: «pañó o mantilla que traen sobre la cabeza»,¹⁰¹ «mantellina de india», «velo de indias».¹⁰² La palabra indica que de los nombres de hermanos y hermanas fue posible formar otras palabras. La *ñañaqa* mantellina o velo de una mujer probablemente fue usada por un grupo de mujeres. Todo esto sugiere que debemos

¹⁰⁰ Lira 1982: 149.

¹⁰¹ González Holguin 1608, I: 273.

¹⁰² González Holguin 1608, II: 215; 327.

interpretar *panaca* como *panaqa*, un grupo de hermanas de varones. Faltan huellas de *turaqa* y *wawqiqa*.

Para complicar las cosas, en las fuentes la palabra por lo general escrita como *panaca* ocurre también como *pañaca* en contextos de escripciones de linajes, a veces exactamente los mismos que *panaca* – *panaqa*. Además, las *panaqa*s no se conocen fuera de la aristocracia cuzqueña, quizás porque nadie las ha buscado.

El ejemplo de las palabras *wawqi*, *pana*, *tura*, *ñaña*, indica una obligación más del historiador, que consiste en la necesidad de analizar las palabras dentro del conjunto al cual pertenecen, en este caso, términos de parentesco, en el otro, de nombres de personas que participan, y muchos más.

Ejemplo 14

Un historiador debe considerar una complicación más: la de las costumbres. En mi lengua materna, el polaco, contamos los años de la vida de una persona de la misma manera que en castellano: uno puede tener treinta y tres años o quince. Sin embargo, al lado de este modo de contar los años, uno puede decir que una persona ya tiene, por ejemplo, siete crucecitas en el pescuezo, lo que significa que tiene más de sesenta años, pero menos de setenta. Ahora, miremos un ejemplo andino para contar los años de la vida de una persona.

Phelipe Guaman Poma de Ayala, en las páginas 193[195]-234[236], describió la clasificación de toda la gente en diez *calles* masculinas y diez *calles* femeninas. La *calle* que usa no tiene nada que ver con la calle castellana. No he encontrado su etimología andina ni en vocabularios aimaras ni en los quechuas. Quizás su reflejo del siglo XX es una raíz conservada en quechua chanka: *kalli* o *kalla* «cortar pared, romper horadando, romper gente, ejército»,¹⁰³ *kalla* «split».¹⁰⁴ El cronista explicó la división en *kallis*: «Dies *calles* de yndios para ocupar en trauajos por que no fuesen ociosos y holgasanes en este rreyno, porque de otra manera no

¹⁰³ Chouvenec y Perroud 1970, I: 78.

¹⁰⁴ Parker 1969: 141.

podiera sustentarse ellos ni los demás prencipales y señores y la magestad del Ynga y su gouierno».¹⁰⁵



194 [196] CAPI[TV]LO, PRIMERA CALLE,
VECITA GENERAL, AVCA CAMAIOC

/ de edad de treynta y tres años /
balente moso, yndio tributario. /

El personaje dibujado es un *awqa kamayuq*, un guerrero profesional, perteneciente al primer *kalli*. En la página siguiente aparecen más detalles, que indican quiénes entre los varones pertenecían al primer *kalli*, calificados como tales durante una «vecita general», es decir, el censo necesario cada año:

195 [197] PRIMERA VECITA GENERAL: En esta calle primera que quiere dezir hombres uallentes, soldados de guerra, *auca camayoc*, que son de edad de treynta y tres años, desde que entraua ueynte y cinco años y salía de cincuenta años: Estos ualentones lo tenía muy apartado y señalado para este efecto y para lo que se ofricía.

¹⁰⁵ Guaman Poma 1615?: 193[195], subrayado mío.

Las informaciones confunden, ya que el *kalli* incluía a guerreros desde la edad de veinticinco años hasta cincuenta. ¿Qué significa entonces la edad de treinta y tres años? Una explicación se encuentra en la descripción del primer *kalli* femenino:



215 [217] PRIMERA CALLE, AVACOC VARMI

/ de edad de treynta y tres años

/ muger de tributo /

216 [218] PRIMERA VECITA: La primera calle de las yndias mugeres casadas y biudas que llaman *auca camayocpa uarmin* las quales son del oficio de texer rropa delicada para *cunbe auasca* para el *Ynga* y demás señores *capac apoconas* y capitanes y para soldados: Fueron de edad de treyta y tres años, se casauan; hasta entonses andauan uírgenes y donzellas. Estas dichas mugeres, acá mismo los dichos hombres de la misma edad, se casauan; hasta entonses les llamaua niñas *uamra tasque purun uarmi*.

Fueron mujeres casadas o viudas, *awqa kamayuqpa warmin* (esposas de guerreros). El autor les atribuye la edad de treinta y tres años. No está claro si Guaman Poma quiso decir que se casaban a la edad de

treinta y tres años y que hasta entonces habían sido vírgenes. Los años no necesariamente se refieren a la edad de casamiento. Las niñas antes del casamiento se llamaban *wamra thazki purum warmi*. Asumamos por ahora que es una sola frase nominal quechua. Por lo tanto, hay que traducirla al castellano en orden inverso:

1. *warmi*: «mujer»
2. *purum*: «campesina cosa», «campo», «desierto», «páramo tierra estéril infructífera», «*purum allpa purum chakra* tierras yermas o dejadas de cultivar»,¹⁰⁶ pero también *purum runa* «bárbaro».
3. *thazki*: «muchachos de seis a trece años»,¹⁰⁷ «*mana ch'ankay thazki, mana takyaq thazki*: muchacha que no es casadera», «*michkaq thazki*: muchacha en la flor de la niñez», «[niña] hasta diez y *hasta* catorce [años]»;¹⁰⁸ «*llamkhay thazki*: muchacha mayor que esta [de diez años]», «*michka thazki* -muchacha *post primum menstruum*», «*qhuru thazki*: muchacha de diez años»;¹⁰⁹ «*pachallan thazki*: una doncella entera»;¹¹⁰ «*motiloncillas*».¹¹¹

Todos los ejemplos aquí citados indican que *thazki* significaba cualquier niño o niña antes del comienzo de la pubertad. La expresión siguiente indica una *sipas*, pero todavía muy niña: «*thazki sipas*: moza de catorce a veinte y un años», «muchacha de catorce a veinte años», «[niña] hasta que pare».¹¹²

4. *wamra/warma*: «muchacha o muchacho»;¹¹³ «muchacha o muchacho, de tres hasta siete años», «niña hasta siete años», «niño».¹¹⁴

Se refería a un niño o niña indudables, aunque también a sirvientes o sirvientas.

¹⁰⁶ González Holguín 1608, I: 72; 72; 113; 249 y 296.

¹⁰⁷ Ib.: 339.

¹⁰⁸ González Holguín 1608, II: 228; 228; 235.

¹⁰⁹ Anónimo 1586, II: H5r.

¹¹⁰ González Holguín 1608, I: 109v.

¹¹¹ Guaman Poma 1615?: 226[228].

¹¹² González Holguín 1608, II: 224; 228; 235.

¹¹³ Anónimo 1586, II: H5r.

¹¹⁴ González Holguín 1608, II: 228; 235; 235.

El cronista explica todas las palabras «hasta entonses les llamaua niñas *uamra tasque purun uarmi*» como una expresión que describe a las niñas y jóvenes antes de casarse: mujeres salvajes o no cultivadas, niños o niñas en edad sin sexo. El análisis sugiere que se trata de dos expresiones: *wamra thazki* «niños y niñas sin sexo todavía», y *purum warmi* «mujeres sin vida sexual».

Ninguna sociedad humana puede excluir de su reproducción a las mujeres hasta los treinta y tres años de vida. Como el texto indica que los años para entrar en la nueva clase para varones y mujeres eran los mismos, entonces la pertenencia al primer *kalli* abarcaba años desde veinticinco a cincuenta según la cuenta andina, personas casadas o enviudadas.

Viviana Moscovich ha mostrado que los incas trataban una decena como la unidad básica de contar; así, los grupos que contenían menos de diez unidades eran tratadas como decenas, pero incompletas, marcadas en un *khipu* con nudos largos.¹¹⁵ Si contamos las decenas de la vida de uno, la primera abarca los años de uno al diez, la segunda de once a veinte, la tercera de veintiún a treinta, y la cuarta de treinta y uno a cuarenta, exactamente como la cuenta de decenas de años de vida con las crucecitas en mi lengua nativa. En tal caso, la edad del matrimonio y de convertirse en miembro del primer *kalli*, tanto en el caso de las mujeres como de los varones, desde los que tienen dos decenas, la segunda compuesta de cinco años nomás (en cuenta nuestra, quince años). Los cincuenta años en nuestra cuenta deben corresponder desde los cuarenta y uno hasta los cincuenta, y los treinta y tres son una referencia a la edad de Cristo, sino a la edad de veintitrés años, quizás de un matrimonio más tardío admitido. El imperio incaico exigía el trabajo de una pareja casada. Todo esto indica que también debemos preguntar por las costumbres.

Ejemplo 15

Los investigadores tenemos que analizar con especial atención las secuencias de palabras andinas, tal como lo vimos en el caso de la supuesta descripción de las vírgenes, arriba citada, que resultó ser una secuencia

¹¹⁵ Moscovich 2017.

de dos frases nominales, cada una compuesta de dos palabras: *wamra thazki, purum warmi*. Don Phelipe Guaman Poma, hablando de los *wari runa*, escribió: «comensaron atrauajar hizieron *chacras* andenes y sacaron asecyas de agua delos rrios y lagunas y deposos y aci lo llaman. *pata chacra larca yaco*». ¹¹⁶

Todos los historiadores tratan la secuencia de palabras *pata chakra larqha yaku* como una enumeración de andenes, *chacras*, acequias y ríos o agua. Sin embargo, si lo tratamos como una sola expresión y traducimos comenzando desde *yaku* ‘agua’, obtenemos: agua de acequias en las chacras en los andenes, una expresión que describe el sistema de riego de los andenes. La *larqha* o *rirqha* describe cualquier acequia en la superficie, *chakra* – indica cualquier terreno que produce, sea un cultivo, una mina o un pastizal. El cronista simplemente afirma que los *wari runa* ya construían complicados sistemas de riego en los andenes.

Ejemplo 16

Los nombres propios —topónimos, etnónimos, antropónimos, teónimos y nombres propios de animales— son un grupo de categorías con características diferentes. Sin embargo, tienen también ciertos rasgos en común, impuestos por la forma en la cual llegan al investigador. Todos los nombres propios están escritos en castellano según la fantasía del escribano. De manera frecuente, aparecen abreviados según las reglas de la lengua del escritor, normalmente siguiendo las reglas y costumbres castellanas. El historiador debe en cada caso preguntarse qué parte del nombre propio fue omitida por el escritor, ya que así será más fácil entender la función y a veces el significado de la voz analizada. Además, en los nombres propios de cualquier grupo, concurren palabras de muchas lenguas, también de las desconocidas, y muchas formas adecuadas siempre al dialecto y uso local. A pesar de los obstáculos, el historiador debe comenzar a analizar cada nombre desde su última palabra (esperando que entre las notaciones diferentes se haya conservado también la última), y moverse hacia la primera pasando por todas desde la derecha hacia la izquierda del renglón.

¹¹⁶ Guaman Poma 1615?: 54[54].

Todos los nombres propios, de hecho, son adjetivos seguidos por el nombre de la categoría a la que se refieren: *llaqta* ‘pueblo’, *kuraka* ‘jefe’, *llama* ‘llama’, etc. En los documentos, a veces la categoría está incluida en el nombre andino y a veces no. En todos los casos de nombres propios, debemos identificar no solamente la categoría, sino también la red de nombres a la que el nombre estudiado pertenece. A continuación, explico a qué tipo de redes pertenece cada grupo de nombres propios.

Los nombres de lugares son absolutamente indispensables dentro de cada grupo humano en sus relaciones internas entre los miembros del grupo. Si el grupo habita una sola aldea de agricultores andinos, un nombre como *Mayu* ‘río’ basta solamente si en el terreno abarcado por las tierras de la aldea hay un solo río. Si hay dos ríos, sus nombres tendrán un adjetivo; por ejemplo, *Yana Mayu* «río negro», y *Yuraq Mayu* «río blanco». Lo mismo ocurre con cada rasgo del terreno, cerro, quebrada, andén, ladera.

Los topónimos son siempre más densos, con mayor número de nombres en redes locales, y con menor número de nombres en redes que abarcan un subgrupo étnico, o un grupo étnico entero. El número de topónimos será quizás mayor en el pueblo de Anta y quizás menor en el subgrupo inca llamado Anta Inqa y todavía menor en toda la nación Inqa a pesar de su área mucho mayor.

La diferencia nace en las necesidades: un grupo de vecinos, que en los Andes siempre colaboran entre sí, tiene que disponer de una red de topónimos muy densa para ubicar lugares correctamente y de manera mutuamente comprensible. Tales topónimos describen rasgos del terreno, uso del terreno, su vegetación, su pertenencia, su ubicación frente a otros lugares, y sin duda también los poderes de la divinidad ubicada en el lugar. Los topónimos dentro de un subgrupo étnico, como Anta Inqa, sirven para ubicar los pueblos habitados por los miembros del grupo y sus fronteras, así como los límites con los pueblos de los vecinos.

En el caso de una nación, como todos los *Inqas*, los topónimos incluirán capitales de los subgrupos, sedes de autoridad de toda la nación y sedes de las divinidades y autoridades comunes, pero también las sedes de autoridades de los subgrupos. En una economía de agricultura multicíclica y

de muchas ecologías, los topónimos probablemente incluían las colonias y los asentamientos fuera de su subgrupo o fuera de todos los grupos integrantes de la nación.

Entonces, un historiador debe preguntarse a qué redes toponímicas pertenece el nombre propio que estudia. Desafortunadamente, debe considerarlo en cuatro niveles por lo menos: el local, el del subgrupo étnico, el de una nación y, finalmente, el del *Tawantin Suyu*, el mundo andino entero.

Ejemplo 17

Los etnónimos son otro problema. El etnónimo más obvio para cualquier grupo humano es uno que significa *nosotros*, los *humanos* y *los que hablan* siempre opuestos a *otros*, los *bárbaros* o *mudos*, *upas*. Un historiador irremediabilmente tiene que pensar si lo que le parece un etnónimo lo es de verdad, o es solamente un etnónimo aparente, dado desde afuera, un exónimo. Los habitantes de la costa eran apodados *yunka*, de acuerdo con la zona y clima en el cual vivían, y los habitantes de la *puna* o *sallqa*, respectivamente, recibían exónimos como *puna* o *punachu*, y *sallqa*. Los exónimos muy frecuentemente subrayan la diferencia entre *nosotros* y *ellos*. Así, en las fuentes aparecen *aucas*[*awqa*] ‘enemigos, guerreros’ o *upa runa* «gente muda, idiotas» y *purum awqa* «guerreros o enemigos bárbaros» (*purum*). En el manuscrito de Huarochirí, los *huanacas*[*wanka*] son apodados *allqu mikhuq* «comedores de perros», lo que describe su costumbre y los diferencia de los *papa mikhuq* «comedores de papas».

Los verdaderos etnónimos sirven, por un lado, como autoidentificación entre los miembros de un grupo y, por otro, como medio de identificación de grupos con los que el grupo del ego mantiene relaciones mutuas. Estas relaciones son imposibles con los *upas*, los *purum runas* o *iskay uyas*, los de doble cara.

Ambos grupos, exónimos y etnónimos, pueden originarse de muchas lenguas diferentes, perder sus significados y adquirir significados nuevos. En caso de los etnónimos, también hay que tratarlos juntos, en el conjunto en el que aparecen en un texto, y mejor si el grupo reaparece en otros textos. En tal caso, es más fácil identificar cómo los autores o el autor de la enumeración de etnónimos entendía la lista y

sus componentes. Los más frecuentes son etnónimos que se refieren a topónimos, a profesiones, o a vestidos y costumbres: Cozco [*Quzqu*] es un topónimo, y *Quzqu Inqa* un subgrupo de Inqas; Anta es un topónimo, y *Anta Inqa* un subgrupo de Inqas; Yana Wara es un topónimo, y *Yana Wara Inqa* un subgrupo de Inqas.

No sé atribuir un significado al topónimo Quzqu y etnónimo Quzqu entre muchas posibilidades ofrecidas por los investigadores. El caso de Anta es quizás menos complejo. Como Anta es un terreno ganadero, y entre los significados de la palabra *anta* ocurre también camada y pastear ganado, uno puede pensar que los *Anta Inqa* fueron ganaderos especializados en criar auquénidos recién nacidos. *Yana Wara* «pañetes negros» parece una traducción obvia, aunque los subgrupos Inqas se reconocían por las orejas y no por los pañetes o taparrabos. Sin embargo, la raíz *wara* puede significar ‘muchos’ como en las palabras *waranqa* «mil», *waraqa* «costal» o *wara* «derramar agua, trigo, arena», y, en tal caso, *Yana Wara Inqa* sería *Inqa*, y a la vez un grupo de *yanas*.¹¹⁷ Amado Gonzales, en su tesis de doctorado, menciona grupos que en su lucha legal por liberarse del tributo presentaban como prueba de su nobleza el hecho de que habían sido *yanakunas* del *Inqa*.¹¹⁸

Un historiador debe, entonces, considerar cada caso de supuesto etnónimo como un exónimo. De alguna manera, es de esperar que cada etnónimo esté rodeado de exónimos en el espacio tratado sincrónicamente. A su vez, un etnónimo puede incorporar muchos etnónimos de subgrupos dentro del grupo étnico mayor. En las tierras de los *Inqap Runan* «súbditos del Inca», hubo y hay una jerarquía de etnónimos: los de la comunidad local, los de un subgrupo que incluye varias comunidades, y el de un grupo mayor, como *Inqas* o *Qullas*, en ambos casos compuestos de varios subgrupos.

Don Felipe Guaman Poma de Ayala afirma: «Y los puquina collas tambien fue casta de yngas que por que fueron peresosos no alcanzaron ni alligaron a la rreparticion de orexas de yngas y aci le llaman *poquis millma*

¹¹⁷ Szemiński 2016: 162-213.

¹¹⁸ Amado Gonzales 2018.

rinri tienen orexas de lana blanca porque no llegaron al tanbo toco». ¹¹⁹ Los *Puqina Qulla* no habían estado en *Tampu T'uqu* (*Paqariq Tampu*) y, en consecuencia, no mantuvieron su título de *Inqa*. En la misma página, el cronista menciona a los *Qichwa Inqa*, quienes sí habían estado en *Tampu T'uqu*, pero que después perdieron su título de *Inqa*. Estos casos y casos parecidos de otras fuentes sugieren que todo un grupo pudo convertirse en subgrupo de una organización mayor y ser considerado parte de una etnia mayor. En Europa, tales etnónimos basados en alianzas reciben el nombre de politónimos, como Britania, habitada por británicos, y la difunta Checoslovaquia, habitada por checoslovacos, y Yugoslavia, habitada por yugoslavos. ¿Los *Inqa*, *Qulla*, *Chanka* fueron etnónimos o politónimos?

Ejemplo 18

Los documentos coloniales y republicanos contienen una cantidad infinita de antropónimos. Sus autores, de acuerdo con la costumbre peninsular cristiana, distinguían nombres de pila y apellidos; el apellido usado se elegía según la importancia de la familia. Compárense los apellidos de dos hermanos: Polo de Ondegardo o Polo Ondegardo y su hermano menor Diego de Zárate. Siempre fue posible referirse a una persona por su nombre de pila, que siempre se encuentra delante del apellido. En consecuencia, en las fuentes, los antropónimos andinos aparecen usualmente recortados y les falta la última parte. Además, no sabemos cómo cambiaban los nombres a lo largo de la vida, durante los ritos de pasaje.

Don Joan de Santa Cruz Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua es un nombre propio escrito por un noble andino, cristiano, hablante del quechua y del aimara, que probablemente fue su lengua materna, por ser la lengua de su grupo étnico. Él se describió a sí mismo como: «señor nattoral delo pueblos de sanctiago de hanan guaygua y hurin guaigua de orco suyo Entre canas y canchis de colla suyo». ¹²⁰ De acuerdo con la costumbre castellana, el apellido del cronista es Pacha Cuti y lo que sigue pueden ser otros apellidos. Por otra parte, de acuerdo con la sintaxis

¹¹⁹ Guaman Poma 1615?: 85[85].

¹²⁰ Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua 2019: 147.

quechua o aimara, hay que traducir toda la expresión desde la palabra *maywa*, que tiene significados como los siguientes: el que ama tiernamente, o una bella flor azul, quizás *Stenomesson variagatum*.¹²¹ La palabra *sallqa* alude a uno que ama la *sallqa*, región brava cercana a los glaciares, o sus habitantes, los bravos. Otra traducción posible es una flor *maywa* de la región brava, de la *puna*. Aquel que Ama a los Bravos, o aquel Flor de la Puna es un *Yamki*, uno que sustituye a otro, suplente; es decir, igual. Como la secuencia *pacha kuti* significaba también guerrero valiente y victorioso, entonces la traducción de toda la expresión debe ser: Amador de los Bravos que es igual a los Victores/ Valientes/«revolucionarios». Es un solo nombre y no se puede ni se debe abreviar. Vale la pena notar que el cronista enumeró los nombres de sus padres y abuelos, todos ya relativamente cortos. Las fuentes escritas por los andinos probablemente no cortan nombres o les quitan algún adjetivo que precede al nombre. En el ejemplo discutido, ¿quedaría solamente *Sallqa Maywa*?

El historiador debe buscar cuantas ocurrencias sean posibles de un nombre de una persona. También debe buscar listas largas de nombres de linajes y de herederos desde los abuelos hasta los descendientes más lejanos, y preferir siempre las variantes más largas de cada nombre y de cada lista. Solamente así podremos usar este material como una fuente histórica.

CONCLUSIONES

Mis conclusiones a la luz de los ejemplos presentados son simples. El historiador o etnohistoriador debe saber: fonémica quechua y aimara; sintaxis quechua y aimara (en la cual el atributo precede al sustantivo, y el objeto usualmente al verbo); buscar las palabras andinas en todos los diccionarios accesibles recordando que los vocabularios son locales e incompletos; recordar que usualmente una raíz quechua o aimara se compone de dos sílabas; tomar en cuenta malentendidos en traducciones entre el quechua y el castellano en ambas direcciones; desconfiar en su propio conocimiento del léxico castellano y en general ibérico de los siglos XVI-XVII; observar el contexto de cada palabra, andina o castellana,

¹²¹ De Lucca y Zalles 1992: 379.

para descubrir si forman un conjunto con otras; verificar los significados encontrados de palabras andinas y castellanas; y tener paciencia.

Solamente una fuente que, según el investigador, ya no contiene palabras incomprensibles promete resultados importantes para mejorar los modelos explicativos sobre la sociedad y las instituciones incaicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. 1584. *Annotaciones, o scolios, sobre la traduccion de la Doctrina christiana, y Catecismo en las lenguas Quichua, y Aymara*. Lima: Por Antonio Ricardo.
- Adelaar, Willem Frederik Hendrik. 1977. *Tarma Quechua. grammar, texts, dictionary*. Lisse: The Peter de Ridder Press.
- Amado Gonzales, Donato. 2018. *Sistema de tenencia de tierras de ayllus y panacas incas en el Valle del Cuzco, siglos XVI-XVII*. Tesis de doctorado en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Anónimo. 2009. *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua y en la lengua española*. Edición facsimilar. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.
- Barraza Lescano, Sergio. 2010. «Redefiniendo una categoría arquitectónica inca: la “kallanka”». *Bulletin de l'Institut français d'études andines*. Volumen 39, número 1: 167-181.
- Bertonio, Ludovico. 1612. *Vocabulario de la lengua aymara*. Chucuito: Por Francisco del Canto.
- Betanzos, Juan Díez de. 2015. *Suma y narración de los yngas*. En Hernández Astete, Francisco y Rodolfo Cerrón-Palomino (eds.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Calvo Pérez, Julio. 2009. *Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español*. Lima: Academia Peruana de la Lengua y Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres.
- Chouvenc, Juan María y Pedro Clemente Perroud. 1970. *Diccionario castellano-kechua, kechua-castellano. Dialecto de Ayacucho*. Lima: Seminario San Alfonso, Padres redentoristas.
- Cusihuamán G., Antonio. 1976. *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.
- De Lucca D., Manuel. 1983. *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz: Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara.
- De Lucca D., Manuel y Jaime Zalles A. 1992. *Flora medicinal boliviana. Diccionario Enciclopédico*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

- Garci Diez de San Miguel. 1964. *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567*. En Espinoza Soriano, Waldemar (ed.). Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Gonçalez Holguin, Diego. 1608. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru llamada Lengua. Qquichua, o del Inca*. Lima: Por Francisco del Canto.
- Guaman Poma de Ayala, Phelipe. 1615? *Primer nueva corónica y buen gobierno*. En: <<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/>>.
- Guardia Mayorga, César A. 1970. *Diccionario kechwa-castellano, castellano-kechwa*. Cuarta edición. Lima: Ediciones Peisa.
- Lara, Jesús. 2001. *Diccionario qhëshwa-castellano, castellano-qhëshwa*. Quinta edición. La Paz- Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Layme Pairumani, Félix. 1997. *Diccionario bilingüe aimara-castellano, castellano-aimara*. Segunda edición. La Paz: Reforma Educativa de Secretaría Nacional de Educación.
- Lira, Jorge A. 1982. *Diccionario Kkechuwa-español*. Segunda edición. Bogotá Cuadernos Culturales Andinos No. 5.
- Moscovich, Viviana. 2017. *El khipu y la yupana. Administración y contabilidad en el Imperio inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Nebrija, Antonio de. 1495. *Vocabulario español-latino*. En *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, <<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtll>>.
- Pacha Cuti Yamqui Salca Maygua, Don Juan de Santa Cruz. 2019. *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru*. En Szemiński, Jan (ed.). Arequipa: Ediciones El Lector.
- Parker, Gary J. 1969. *Ayacucho Quechua Grammar and Dictionary*. Berlín: De Gruyter Mouton.
- Rowe, John Howland. 2003. *Los Incas del Cuzco (siglos XVI-XVII-XVIII)*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura - Región Cusco.
- S. Thomas, Maestro fray Domingo. 1991. *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Peru*. Edición facsimilar. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica y Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Salomon, Frank y George L. Urioste. 1991. *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Religion*. Austin: University of Texas Press.
- Szemiński, Jan. 2009. *Un ejemplo de larga tradición histórica andina. Libro 2º de las Memorias antiguas historiales y políticas del Pirú redactado por Fernando de Montesinos*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Szemiński, Jan. 2016. *De las vidas del Inqa Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inqap kawsasqankunamanta*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Taylor, Gerald. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Comentario

Sobre etimología, historia e incertidumbre

LUIS ANDRADE CIUDAD

Pontificia Universidad Católica del Perú

lfandrad@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/000-0001-7270-9033>

Jan Szemiński aprovecha en este artículo su larga trayectoria en el estudio del quechua y las fuentes coloniales para proponer un razonable conjunto de consejos destinados a aquellos historiadores que desean acercarse tanto a los documentos escritos en este idioma como a los que fueron redactados en español, pero a partir de testimonios recogidos en la lengua originaria. Una idea que recorre los diferentes ejemplos presentados es que no solo resulta necesario tomar en cuenta el quechua, conocer su léxico y su estructura, al acercarse al primer tipo de fuentes, sino que dicho conocimiento también es muy conveniente al abordar documentos del segundo tipo.

La relevancia de recordar el entorno de bilingüismo social quechua-castellano, y también aimara-castellano, que enmarcó la textualización de las crónicas coloniales tempranas es, pues, una de las principales lecciones de este artículo. Como lingüista interesado en el estudio social e histórico de los Andes, no podría estar más de acuerdo con este planteamiento general. Encuentro, asimismo, muy sugerentes algunas propuestas, como la desarrollada en el ejemplo 5, de considerar a los *llata*, *ami* y *añasi* del capítulo octavo del Manuscrito de Huarochirí como categorías sociales de estatus bajo antes que como denominaciones de huacas protectoras, como habían planteado los principales editores de este importante documento.

Me entusiasma también la motivación de Szemiński por teorizar el estudio de la onomástica andina, cuando afirma, en el ejemplo 17, que los topónimos deben estudiarse en diferentes órdenes de redes sociales (el nivel local, el nivel del subgrupo étnico, el del grupo étnico mayor y

el del Tawantinsuyo) y siempre en el marco de «una economía de agricultura multicíclica y de muchas ecologías». Este último apunte me lleva a recordar la importancia de la toponimia como mecanismo de memoria cultural en las sociedades ágrafas, tal como lo planteó el semiólogo Yuri Lotman.¹ Lamentablemente, Szemiński no proporciona un ejemplo para ilustrar esta propuesta.

En contraste, sí desarrolla un caso para la antroponimia o estudio de las denominaciones de personas. En el ejemplo 18, analiza el complejo nombre del cronista colla Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. De acuerdo con la sintaxis quechua, propone partir, para la lectura global, del último componente, es decir, *maywa*. No discutiré la interpretación general que el estudioso postula para el largo nombre («amador de los bravos que es igual a los videntes / valientes / “revolucionarios”»). Mi primer comentario es más específico y se reduce a la lectura del último sintagma: *Salcamaygua*, es decir, en ortografía actual, *sallqamaywa*. Szemiński encuentra dos posibilidades de interpretación: *maywaq*, «amador», o *maywa*, «una bella flor azul, quizás *Stenomesson variagatum* [sic]».

Se trata, efectivamente, de *Stenomesson variegatum*, una de las flores sagradas del imperio, que no es azul, sino de color rosa salmón o crema, aunque también se ven ejemplares de color rojo encarnado y amarillo.² Si tomamos en cuenta que esta liliácea crece en los valles interandinos, y que llega como máximo hasta los tres mil seiscientos m.s.n.m.,³ la relación con la *sallqa* o puna, referida en el componente anterior del nombre, parecería extraña. Sin embargo, el carácter excepcional de la *sallqa* como hábitat de la especie justamente podría pensarse como una motivación para acuñar el nombre. *Sallqamaywa* ‘*maywa* de la puna’, en tanto ejemplar extraordinario de la flor sagrada, correspondería, además, bastante bien con el origen colla del cronista. El criterio de plausibilidad semántica cobra, entonces, importancia en el ejercicio etimológico cuando se tiene que elegir entre distintas opciones igualmente posibles. La consideración detenida de las especies de flora y fauna características

¹ Lotman 1989.

² Mulvany 2005; 2004.

³ Herrera 1941.

de la zona también es clave, porque se trata de elementos recurrentes en la onomástica andina.

También quiero destacar el frecuente recurso al aimara, y no solo al quechua, que hace Szemiński para ilustrar sus ideas, principalmente a través del *Vocabulario* de Ludovico Bertonio. Sin embargo, en la historia lingüística de los Andes sureños, y en particular en la del Tahuantinsuyo, también tomó parte central el puquina, como ha planteado Rodolfo Cerrón-Palomino en diversos trabajos recientes.⁴ El llamado que hace Szemiński a considerar seriamente el entorno lingüístico que enmarcó la producción documental del XVI y el XVII en los Andes debería, pues, tomar también en cuenta la antigua lengua de los collas, considerada «general» hasta tiempos toledanos, como se manifiesta en la famosa portada del baptisterio de Andahuaylillas.

Esta consideración permite discutir la interpretación quechua de la palabra *panaca* que Szemiński presenta en su ejemplo 13, basada en la raíz *pana* ‘hermana de varón’. El autor atribuye esta propuesta etimológica a Donato Amado Gonzales; en realidad, ella se remonta por lo menos hasta Max Uhle.⁵ A partir de la existencia de *ñañaqa* ‘mantilla, velo usado por las mujeres indias’, según el *Vocabulario* de González Holguín, Szemiński sugiere que *panaqa* significaría ‘grupo de hermanas frente a los varones’, y anticipa que también deberíamos esperar huellas de *turaqa* y *wawqiqqa*, no documentados hasta ahora. El argumento se basa en el hecho de que el sistema de nombres de parentesco incluía —como todavía incluye en el quechua Cuzco-Collao— cuatro opciones: además de *pana* ‘hermana de hombre’, las voces *tura* ‘hermano de mujer’, *ñaña* ‘hermana de mujer’ y *wawqi* ‘hermano de hombre’. Este planteamiento parece muy especulativo y anclado en la supuesta lógica de algunas estructuras léxicas, pero deja sin explicar algo más concreto: a saber, cuál es la naturaleza del segmento *-qa* al final de la palabra.

El autor no ha tomado en cuenta, por otro lado, que existe una propuesta de etimología puquina para esta voz, formulada por Cerrón-

⁴ Véase, en particular, Cerrón-Palomino 2013; 2016.

⁵ Itier 2023: 178; Cerrón-Palomino 2016: 19.

Palomino (2016), quien relaciona la raíz con el verbo puquina *paña* ‘caer’ y atribuye el último segmento al agentivo quechua *-q* (‘el que cae’), aimarizado por la *a* final. En conjunto, esta lectura se acercaría a la noción de ‘linaje’. Más recientemente, Itier, distanciándose de la propuesta de Cerrón-Palomino, ha propuesto que *panaqa* forma, junto con *pachaga* y *kuraqa*, un conjunto no interpretable de voces provenientes de la «lengua particular de los incas», que él parece entender como una entidad distinta del puquina, aunque no explicita cuál sería esta.⁶ En cualquier caso, ambas propuestas coinciden en que el recurso al quechua resulta insuficiente para explicar el origen de esta voz.

En cambio, como adelanté, Szemiński sí toma muy en cuenta el aimara en el escenario lingüístico que presenta como marco para el conjunto de consejos que nos da. Un caso que viene a cuento es el ejemplo 4, referido a los *caca cuzcos*, un grupo de aillus del Cuzco antiguo. Frente a la interpretación tradicional, basada en *kaka* ‘tío hermano de la madre’,⁷ el investigador propone como étimo *kaka* ‘cierto tributo antiguo, alcabala’. Como se trata de un grupo de cuzqueños al que las autoridades coloniales efectivamente consideraron tributarios —lo que sería raro si se hubiera tratado de parientes de los incas—, la propuesta de Szemiński tiene mayor plausibilidad semántica e histórica que la de Rowe. Sin embargo, en este caso, el recurso al aimara complica las cosas, porque en los diccionarios modernos de esta lengua, el estudioso encuentra la voz *qaxa* ‘montón de productos agrícolas, como papa’, y esto lo lleva a proponer, en un paso adicional, que los *caca cuzcos* eran un aillu especializado en abastecer a las autoridades de tubérculos.

Sin embargo, la posibilidad de la voz aimara *qaxa* como étimo del primer componente del nombre de los *caca cuzcos* se desvanece si tomamos en cuenta que la ortografía moderna de esta lengua, usada en la fuente que Szemiński consultó, emplea el grafema *x* para representar el fonema /x/, simbolizado en castellano habitualmente con la letra jota. De este modo, una fuente colonial nunca habría representado *qaxa* ‘montón de

⁶ Itier 2023.

⁷ Rowe 2003.

productos agrícolas’ como *caca* sino como *caja* o, en cualquier caso, como *caxa*. Descartar esta alternativa le hubiera permitido a Szemiński proponer un significado más sencillo y directo para el nombre de los *caca cuzcos*, a saber, ‘*cuzcos* tributarios’. Así, considerar al aimara dentro de la ecuación etimológica implica tomar en cuenta también la historia de su ortografía, tal como, con justicia, reclama el investigador en relación con el quechua.

Tengo un comentario adicional. En su ejemplo 7, Szemiński trata el caso de *Wiraqucha*. Aquí nuevamente el estudioso acierta al cuestionar la etimología tradicional, bastante absurda, que interpreta *wira* como ‘grasa’ y *qucha* como ‘mar’, para derivar, como el significado global del nombre, ‘grasa o espuma del mar’. Frente a esta posibilidad, el investigador encuentra que tanto en quechua como en aimara se observa la alternancia *qucha* - *qhucha* con el significado ‘semillero, almacigo, vivero’, y propone que «quizás *wira-qucha* significa un vivero, semillero de *wira* ‘grasa, agua de riego’ o *wila* ‘sangre’, en breve: un antepasado fundador de linaje humano o cualquier otro». Si bien es acertado el posible vínculo entre ‘vivero’ o ‘almácigo’ y ‘antepasado fundador’ considerando el caso de *mallki* (‘almácigo’ y a la vez ‘ancestro histórico’), Szemiński nos deja a los lectores ante la incertidumbre al ofrecernos dos posibilidades de lectura para el primer componente: *wira* ‘grasa’, del quechua, y *wila* ‘sangre’, del aimara. Nos aleja, así, del ambicioso horizonte que formula en su conclusión: tener ante nosotros «una fuente que [...] *ya no contiene palabras incomprensibles*» (énfasis mío).

Una posición más realista obligaría a pensar que, en materia etimológica, debemos acostumbrarnos a convivir con la incertidumbre y la ignorancia, pero yo tampoco me pondré en extremo exigente en este breve comentario. Lo que quiero enfatizar, para finalizarlo, es la necesidad de establecer un diálogo con las propuestas alternativas cuando se postula una etimología. Y aquí me resulta imposible dejar de recordar que tanto Cerrón-Palomino como Itier han presentado lecturas distintas del nombre *Wiracocha*,⁸ planteamientos que Szemiński no ha considerado, incluso cuando el primero de los autores citados ha discutido expresa-

⁸ Cerrón-Palomino 2013; Itier 2023.

mente la base de su etimología, a saber, la interpretación de *qucha - qhucha* como ‘semillero, almacigo, vivero’.

Justamente por ser una disciplina pantanosa, que exige tanto conocimiento histórico como lingüístico, la consideración de las propuestas alternativas ayuda a afinar las ideas propias, cuando no a descartarlas, y de este modo nos lleva a aminorar paulatina, pacientemente, a través del diálogo y el debate, la incertidumbre sobre el significado original de las palabras. Creo que en este intercambio de ideas está el meollo del trabajo académico.

BIBLIOGRAFÍA

- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2013. *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2016. «El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico». *Diálogo Andino* 49: 11-27.
- Herrera, Fortunato L. 1941. *Sinopsis de la flora del Cuzco: parte sistemática*. Lima: Sanmartí y Cía.
- Itier, César. 2023. *Palabras clave de la sociedad y la cultura incas*. Lima: Commentarios e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Lotman, Yuri M. 1989. Algunas consideraciones sobre la tipología de las culturas. *Revista de Occidente* 103: 5-20.
- Mulvany, Eleonora. 2004. Motivos de flores en keros coloniales: imagen y significado. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 36 (2): 407-419.
- Mulvany, Eleonora. 2005. La flor en el ciclo ritual incaico. *Boletín de Arqueología PUCP* 9: 373-386.
- Rowe, John Howland. 2003. *Los incas del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

Comentario

Sobre la comprensión y colaboración entre lingüistas e historiadores en el campo de los estudios andinos

MARTTI PÄRSSINEN

Universidad de Helsinki - Instituto Iberoamericano de Finlandia, Madrid

martti.parssinen@helsinki.fi

<https://orcid.org/0009-0005-0852-5121>

En su ensayo, el Dr. Szemiński destaca la negligencia de los historiadores en el estudio del quechua, especialmente al estudiar «las épocas preincas, el Imperio Inca y el periodo colonial». Esta negligencia, afirma, ha tenido graves consecuencias, que resume del siguiente modo:

El resultado de tan mala lectura de las fuentes ha a menudo inducido a los arqueólogos a afirmar que la historia del incanato puede ser estudiada solamente por ellos, puesto que las excavaciones revelan estructuras y objetos concretos y tangibles. El mismo resultado les permitió a los antropólogos afirmar que solamente ellos, casi todos exponentes de la corriente estructuralista, pueden entender y reconstruir la cultura incaica y su versión colonial revelando las estructuras que han permanecido desde el pasado preinca. A nosotros los historiadores nos han dejado prácticamente sin trabajo, de algún modo “por incompetentes”.

Más allá de su tono polémico, varios puntos de la larga nota de Szemiński son importantes. Estoy de acuerdo en que, por ejemplo, los estudiosos de los incas deberían tener al menos conocimientos básicos de quechua, aimara y también de la lengua perdida puquina. Y si pudieran hablar perfectamente los dos primeros idiomas mencionados, aún mejor. Por otro lado, cabe preguntarse hasta qué punto un historiador tiene la oportunidad de estudiarlos en profundidad. Como señala el propio Szemiński, estudiar quechua y aimara modernos sirve de poco si no se ha estudiado lingüística histórica y no se puede interpretar correctamente la lengua del siglo XVI. Lo mismo, por supuesto, se aplica al español del siglo XVI y a cómo se traducían las lenguas andinas al español en aquella época.

Otro problema, aunque poco discutido en el ensayo, es el constante copiado de documentos históricos, donde términos, nombres personales y topónimos —especialmente en quechua y otras lenguas— pueden haber sido copiados de las formas más extrañas que nada tienen que ver con las reglas gramaticales. Para los historiadores, los errores de los copistas son más bien problemas paleográficos, mientras que ellos intentan encontrar nuevas fuentes y pruebas independientes —incluidas las pruebas lingüísticas y arqueológicas— para sus propios análisis e interpretaciones.

Aunque la investigación comparativa o el uso de modelos no son muy comunes en la historia tradicional, que enfatiza eventos únicos, en la llamada historia antropológica o etnohistoria resulta bastante común la modelización de fenómenos, estructuras y procesos recurrentes. También las estructuras y jerarquías encontradas a través de lenguas y vocabularios son extremadamente importantes para los etnohistoriadores, quienes suelen tener, por lo menos, formación básica en antropología lingüística. En general, aunque muchos historiadores sobre el incanato no han manejado el quechua o el aimara perfectamente, lo cierto es que llevan muchos años utilizando diccionarios de los siglos XVI y XVII en sus estudios históricos.¹ Además, al mismo tiempo que John V. Murra, María Rostworowski, Franklin Pease y muchos otros historiadores especializados en etnohistoria andina en los años sesenta y setenta comenzaron a enfatizar la importancia de las *visitas* y otras fuentes locales;² todos ellos prestaron especial atención al uso de gramáticas y diccionarios tempranos, así como a los resultados de investigaciones arqueológicas. Una buena parte de ellos consultaron también a especialistas en lenguas y arqueología. Hoy en día, la mayoría de historiadores interesados en los incas sí emplean diccionarios coloniales. Por ello, la ignorancia no siempre ha sido tan profunda como sugiere Szemiński.

Asimismo, me gustaría destacar la importancia de la multidisciplinariedad y la interdisciplinariedad. Tanto los historiadores como

¹ E.g. Rowe 1946.

² E.g. Murra 1975; Rostworowski 1993; 2023; Pease 1978.

los lingüistas especializados deberían buscar nuevas fuentes archivísticas para sus investigaciones de manera más eficaz, al mismo tiempo que deben seguir de cerca los resultados de las investigaciones de antropólogos y arqueólogos. Lo mismo cabe decir de los representantes de estas otras disciplinas, que también deberían prestar más atención a los nuevos hallazgos de la investigación de los historiadores en ámbitos que no siempre se pueden captar mediante los métodos tradicionales de otras disciplinas.

LOS 18 EJEMPLOS DE SZEMIŃSKI

Szemiński presenta 18 ejemplos que los historiadores deben tomar en cuenta en las traducciones e interpretaciones de los conceptos, palabras, nombres y topónimos andinos. El espacio no me deja comentarlos todos, y, además, en algunos ejemplos Szemiński crítica traducciones de *Ritos y tradiciones de Huarochiri*, sobre las que carezco de competencia para opinar. De todos modos, tengo unas observaciones.

Estoy de acuerdo en que muchos ejemplos de Szemiński nos conducen a recomendaciones aceptables o nos explican satisfactoriamente diferentes maneras de interpretar las sintaxis y los significados posibles de nombres y conceptos encontrados en vocabularios trivocálicos y en documentos históricos. Además, las diferencias entre las palabras castellanas *pedir* y *mandar* parecen ser correctas en el contexto andino, como Szemiński explica en su ejemplo número 8.

Asimismo, su interpretación sobre la palabra *yuptura*, traducida como 'numerar' y «contar a personas» (ejemplo 9) parece ser cierta en el contexto del Antisuyu. Como el texto citado por Szemiński informa, una buena parte de los Antis fue dejado sin numerar, es decir, sin censo. Esto explica, por ejemplo, por qué los títulos de las encomiendas de Juan Pizarro, Francisco Pizarro, Hernando Pizarro y Cristóbal Vaca de Castro otorgadas a Pero Alonso de Carrasco (1535-1543) no presentan números de población en los Chunchos, a diferencia de títulos análogos en los Andes.³

No obstante, el primer ejemplo, que trata la palabra *acana*, me causa problemas. Según Szemiński, la palabra *acana*, «el servidor», está

³ Ver Pärssinen y Kiviharju 2010: 63-71.

interpretada por los historiadores como ‘criado’ y no como un recipiente, lo que sería más correcto. Tengo que admitir que nunca he visto documentos históricos del siglo XVI donde los criados indígenas sean llamados con esta palabra, y Szemiński ni siquiera nos indica quiénes son los historiadores actuales que llaman a criados andinos empleando la palabra *acanas*. Al contrario, varios centenares de documentos andinos suelen utilizar la palabra *yana*, o *yanacona* en plural, con relación a los criados del incanato y del Perú colonial. A veces se ha empleado también la palabra *anacona* como una variante de *yanacona*.⁴ Es posible que algún historiador haya utilizado también la palabra *acana*, pero hasta donde yo sé, nosotros los historiadores nos hemos acostumbrado a utilizar la palabra *yana* como sinónimo de criado en castellano.⁵ Creo que no deberíamos mirar solamente diccionarios, sino leer también documentos administrativos andinos para entender mejor los contextos, donde se utilizan ciertas palabras y conceptos.

Otra palabra que me causa similar problema es *hatun*, y el concepto *hatun runa* tratado en el ejemplo 3. Según Szemiński, «todos» han interpretado la palabra *hatun* como «grande». Por ello, «todos» traducen *hatun runa* y *hatun Cuzco* como «gente grande» y «cuzcos grandes» mientras que lo más correcto sería llamar a los primeros ‘obreros’ y a los segundos *hathun quzqu*, cuzqueños obreros. Además, Szemiński piensa que *hathun ayllu* se debería traducir como «linajes obreros». Estoy de acuerdo en que *hatun runa* o quizás *hathun runa* significa ‘obrero’, o más bien ‘tributario’, hombre adulto probablemente responsable de la prestación rotativa de servicios, *mit’a* inca, y si no, por lo menos *mita* colonial. No obstante, no veo nada novedoso en esta interpretación. En el sistema colonial, la noción de *hatun runa* se refiere a la clase más grande e importante de mano de obra (interpretado como una parte del sistema incaico de edades), y a la unidad básica de censo (tanto incaico como colonial) compuesto por hombres casados menores de unos cincuenta años.

Como se ha dicho, este sistema fue adaptado por los españoles para la organización de *mita* andina (*corveé*), y por ello hay cientos de referencias

⁴ E.g. Ortiz de Zúñiga 1967; 1972 [1562].

⁵ E.g. Murra 1975; Pärssinen 1992; Rostworowski 1993.

a *hatun runa* en los documentos coloniales. Ya fray Domingo de Santo Tomás traduce *atun runa* como «hombre trabajador o jornalero»,⁶ y según mi conocimiento, tanto los administradores coloniales como los historiadores siempre han utilizado el concepto *hatun runa* en el mismo sentido.⁷ No obstante, el concepto de *hatun Cuzco* me parece más complicado. En la temprana época colonial, era común llamar a las capitales de las provincias y a ciertos grupos étnicos con términos como Hatun Colla, Hatun Yampara, Hatun Karanga, Hatun Huayla, Hatun Pacasa, Hatun Jauja, Hatun Lucana, Hatun Sora, etc., aunque estas capitales e importantes parcialidades pudieron haber tenido también otros nombres.⁸ Es posible que podamos encontrar varios significados para palabras como *hatun*, pero creo que es prematuro pensar que la palabra no tiene un significado de grandeza, dignidad e importancia en múltiples contextos específicos, incluso entre los linajes reales, como en el caso de *Hatun ayllu* formado por los descendientes de Pachacuti Inca Yupanqui,⁹ una parte de los cuales puede haberse convertido en tributarios en la época colonial. Además, según González Holguín, la palabra *hatun curaca* significa «el señor más principal que otro, más conocido y anciano rico» y según él, es también sinónimo de la palabra *acapac curaca*, que se traduce como «gran señor».¹⁰ Sobre el significado y complejidad de la palabra Cuzco, voy a referirme solamente a los artículos de Rodolfo Cerrón-Palomino y Susan Ramírez.¹¹

El ejemplo 12 trata términos quechuas y aimaras modernos utilizados por investigadores actuales, que no se corresponden exactamente con la realidad incaica. El ejemplo de Szemiński se refiere al artículo de Barraza,¹² y a la palabra *kallanka*, estructura rectangular de grandes dimensiones, muy típica de centros y *tambos* incaicos. Los arqueólogos ya tenían conciencia en

⁶ Santo Tomás 1951 [1560].

⁷ E.g. Santillán 1968 [1563]; Kubler 1946; Rostworowski 1993.

⁸ E.g. Pärssinen 1992: *passim*.

⁹ E.g. Sarmiento de Gamboa 1943 [1572].

¹⁰ González Holguín 1952 [1608].

¹¹ Cerrón-Palomino 1997; Ramírez 2023.

¹² Barraza 2010.

los años ochenta de que la palabra no corresponde exactamente a su significación original, pero por la falta de un término exacto y correspondiente, fue aceptada por su utilidad. Prácticamente, todos los arqueólogos especializados en la arqueología inca, la utilizan. Claro, es un fallo lingüístico, pero nadie nos ha demostrado cuál era la palabra correcta para este tipo de construcción enigmática. Lo mismo pasa con los nombres contemporáneos de varias culturas y de estilos de cerámica, textiles, arquitectura, etc., pues los arqueólogos suelen denominar sus descubrimientos con los nombres de topónimos actuales para formar los llamados sitio-tipos.

Otro ejemplo parecido será que los arqueólogos e historiadores contemporáneos hablan de *chullpas* refiriéndose a torres funerarias. En aimara, según Bertonio, *chullpa* significa «entierro o serón donde metían sus defuntos» o «sepultura o serón como isanga donde ponían el difunto». ¹³ Es decir, entierro y sepultura en un significado amplio (no solamente incluye torres funerarias) y un cuerpo muerto encerrado en un serón en una significación específica. Además, sabemos que la palabra *chullpa* está refiriéndose a los gentiles, especialmente a los ancestros de los uros contemporáneos, como también a un grupo étnico de origen uro que vive actualmente en el norte de Potosí. ¹⁴ De todos modos, es importante tener en cuenta que el mismo Bertonio distingue tres diferentes tipos de sepulturas: 1. «Sepultura debajo de la tierra, cavada no más» como *imawi*, 2. «sepultura como casa sobre la tierra» como *amaya uta* y 3. «sepultura como una caja de muchas piedras para enterrar la gente principal debajo de la tierra» como *calica*. ¹⁵ Por ello, podemos interpretar que una sepultura como «una casa sobre la tierra» corresponde a una torre funeraria, llamada *amaya uta*. Esta palabra sería la traducción más exacta para una torre funeraria, pero como ya nos hemos acostumbrados a llamarla durante más de cien años *chullpa*, sería muy difícil cambiar el concepto establecido por otra palabra más exacta derivada de la terminología de la misma lengua indígena.

¹³ Bertonio 1879 [1612], t. II: 91.

¹⁴ Métraux 1935: 61-66; Montañó Aragón 1992: 323-340; Villanueva Criales *et al.* 2018: 17-22.

¹⁵ Bertonio 1879 [1612], t. I: 430.

Dentro de la misma problemática de los dos ejemplos anteriores, *kallanka* y *chullpa*, se englobaría también la palabra *panaca*, utilizada especialmente por los historiadores y antropólogos para referirse a los *ayllus* reales de los incas del Cuzco. Nadie duda de la existencia de los *ayllus* reales en Cuzco, pero hay mucha controversia respecto a si todas las *panacas* eran en cierto modo «matrilineales» como proponía ya Valcárcel basándose en una etimología de la palabra quechua *pana*, refiriéndose a la hermana de un varón,¹⁶ o si las *panacas* eran básicamente sinónimos de los *ayllus* «patrilineales».¹⁷ Ahora, Szemiński propone lo mismo que Valcárcel. Además, Hernández Astete concluyó hace poco que las llamadas *panacas* fueron, de hecho, los *ayllus* «que integraban a los descendientes de las mujeres nobles identificadas como *pana*».¹⁸ Eso no es todo, Cerrón-Palomino propone que la palabra *panaca*, como varias otras instituciones cuzqueñas, puede tener su origen en un préstamo de la lengua puquina.¹⁹ En puquina, la palabra *pañá* significa «caer, descender» y no se refiere a la hermana de un varón.²⁰ Está confirmado también por Laime Ajacopa, quien traduce la palabra puquina *pana* como «familia consanguínea» o «casa».²¹ Finalmente, Itier opina que *panacas* no se refieren a los *ayllus* reales; más bien, es una equivocación en la interpretación de la palabra por parte de historiadores y lingüistas.²² Según su análisis, *panaca*, en realidad, es un título del *curaca* principal de cada *ayllu* real, que se puede traducir como «cabeza de linaje», «vicario», «gobernador», «lugarteniente» o «pontífice».²³ Es decir, *panaca* puede ser un título conseguido por el personaje que era la cabeza de un linaje o *ayllu* real. Por lo menos, todas estas controversias nos obligan a reexaminar nuestras fuentes para encontrar un consenso sobre la acepción precisa de la palabra *panaca*.

¹⁶ Valcárcel 1925.

¹⁷ Rostworowski 2023.

¹⁸ Hernández Astete 2008.

¹⁹ Cerrón-Palomino 2016.

²⁰ *Ib.*

²¹ Laime Ajacopa 2022.

²² Itier 2011.

²³ *Ib.*

CONCLUSIONES

Considero que el ensayo de Szemiński constituye un aporte muy importante con relación al papel de los vocabularios y gramáticas de las lenguas quechua y aimara en la investigación histórica, como uno de los instrumentos fundamentales para la comprensión desde adentro de estas culturas. Sin embargo, debemos recordar que la historia y la lingüística son disciplinas diferentes y utilizan metodologías distintas, al igual que la antropología y la arqueología. También es cierto que un buen historiador no tiene por qué ser un buen lingüista y viceversa. No obstante, el enfoque interdisciplinar de la investigación ha acercado las disciplinas, por ejemplo, a través de la etnohistoria o la historia antropológica. Además, la lingüística antropológica ha aproximado la etnohistoria a la lingüística, pero son pocos los etnohistoriadores que se atreven a discutir conclusiones puramente lingüísticas, sobre todo porque los propios lingüistas pueden discrepar mucho en sus interpretaciones.

Otra alternativa a la idea de requerir que los historiadores se conviertan en lingüistas, sería fomentar la cooperación estrecha entre lingüistas e historiadores. De este modo, se podrán abordar problemas de investigación comunes de una forma interdisciplinar o multidisciplinar, utilizando los métodos probados de ambas disciplinas. La metodología de la investigación debe ser siempre sólida, tanto en el campo de la historia como en el de la lingüística. Del mismo modo que en las ciencias naturales, donde cada vez más especialistas de distintos campos de investigación ponen en común sus recursos y publican artículos conjuntos, podríamos hacer lo mismo en historia y lingüística andinas. Además, también en el campo de la arqueología los artículos conjuntos de varios investigadores son cada vez más comunes, quizá debido al creciente carácter interdisciplinario de esta disciplina y a sus vínculos más estrechos con las ciencias naturales.

En nuestras propias investigaciones, es importante verificar que los resultados sean pertinentes y estén en línea con la terminología utilizada y los hechos históricos. No es raro que las terminologías lingüísticas registradas en los documentos sean, en realidad, vestigios de algo más antiguo, en cuyo caso el vocabulario enmascara las rápidas transformaciones históricas. Por ejemplo, se suele sostener que expresiones

dualistas como *hanan* ‘arriba’ - *hurin/lurin* ‘abajo’ o *allauca* ‘derecha’ - *ichoc* ‘izquierda’, utilizadas en los vocabularios inca y colonial, reflejan una forma de pensar en la que los conceptos *hanan* o *allauca* ocupan la posición principal. Sin embargo, hay varios ejemplos de la época colonial, como en Huayllas y en el valle de Ica, donde la situación se ha invertido. De hecho, en Ica, la parcialidad *hanan* se convirtió en subordinada de *lurin* y, en Huayllas, la parcialidad de *allauca* se convirtió en subordinada de *ichoc*.²⁴

También hay que recordar que, si se pidiera a un historiador, a un lingüista y a un arqueólogo que dibujaran un mapa de los límites culturales de una zona concreta en el año 1531, los resultados podrían ser sorprendentes. Dependiendo de si los indicadores utilizados son los señoríos, las provincias, las confederaciones, etc. descritos en los documentos históricos, o las interpretaciones de los arqueólogos de las huellas y manifestaciones dejadas por la cerámica, los textiles, la arquitectura y otra cultura material, o las interpretaciones de los lingüistas sobre la distribución de las diferentes lenguas y dialectos en aquella época, los resultados finales pueden posiblemente ser muy diferentes. Los historiadores, los lingüistas y los arqueólogos, con sus métodos particulares, no siempre llegan a observar los mismos procesos. De hecho, solo en raras ocasiones se puede demostrar una relación de uno a uno, por ejemplo, entre las pruebas materiales e inmateriales, ya que los cambios políticos, religiosos y lingüísticos registrados no afectan inmediatamente a toda la cultura material; o viceversa: un cambio rápido en la cultura material no implica necesariamente un cambio simultáneo en la lengua o una reorganización de la vida política o religiosa.²⁵ Sin embargo, cabría esperar que también se encontraran algunas correlaciones, hasta el punto de que fuera posible crear modelos teóricos sobre la correspondencia entre los diferentes indicadores estudiados con métodos distintos y con diferentes maneras de medir el tiempo. Las diferencias no reflejan necesariamente contradicciones, sino perspectivas diferentes, posiblemente

²⁴ Pärssinen 1992: 327-334; Rostworowski 2023: 204.

²⁵ E.g. Pärssinen 1997.

complementarias entre sí. Como sea, las críticas y recomendaciones de la densa y polémica nota de Szemiński representan la sugerente perspectiva de un lingüista e historiador sobre los estudios andinos y su estado actual, perspectiva que nos induce a reflexionar sobre la hermenéutica y la praxis de nuestra labor como estudiosos de la historia del mundo andino antiguo y colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- Barraza Lescano, Sergio. 2010. «Redefiniendo una categoría arquitectónica inca: la *kallanka*». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 39 (1): 167-181.
- Bertonio, P. Ludovico. 1984 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*, edición de Xavier Albó y Félix Layme. Cochabamba: CERES Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, IFEA y MUSEF.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1997. «Cuzco y no Cusco ni menos Qosqo». *Histórica* 21 (2): 165-170.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 2016. «El Lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: A propósito del puquina en la génesis del imperio incaico». *Diálogo Andino* 49: 11-27.
- González Holquín, Diego. 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, edición de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia.
- Hernández Astete, Francisco. 2008. «Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 37 (1): 29-45.
- Itier, César. 2011. «Las panacas no existieron». En Willem F. H. Adelaar, Pilar Valenzuela Bismarck y Roberto Zariquiey Biondi (eds.), *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 181-193.
- Kubler, George. 1946. «The Quechua in the Colonial World». En Julian H. Steward (ed.), *The Andean Civilization (Handbook of South American Indians Vol. 2)*. Washington D. C.: Smithsonian Institution, 331-410.
- Laimé Ajacopa, Teófilo. 2022. *Diccionario puquina-aymara-quechua-castellano-puquina*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y Centro de Investigaciones Sociales.
- Métraux, Alfred. 1935. «La mitología de los indios uro-chipaya de Carangas (Bolivia)». *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán* 3 (1): 7-84.
- Montaño Aragón, Mario. 1992. *Guía etnográfica lingüística de Bolivia (tribus del altiplano y valles). Primera parte. Tomo III*. La Paz: Editorial Don Bosco.

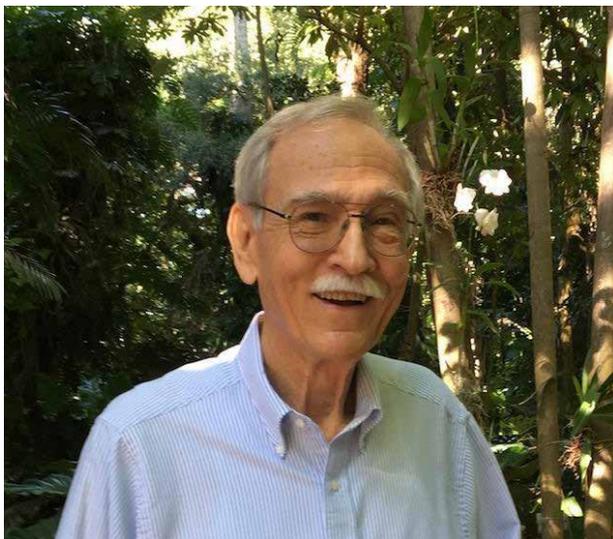
- Murra, John V. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pärssinen, Martti. 1992. *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Studia Historica 43. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.
- Pärssinen, Martti. 1997. «Investigaciones arqueológicas con ayuda de fuentes históricas: experiencias en Cajamarca, Pacasa y Yampará». En Thérèse Bouysson-Cassagne (ed.), *Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Paris – Institut Français d'Études Andines, 41-58.
- Pärssinen, Martti y Jukka Kiviharju. 2010. *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Tomo II, Acta Ibero-Americana Fennica, Series Hispano-Americana 9. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid.
- Pease G. Y., Franklin. 1978. *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ramírez, Susan E. 2023. «Buscando lo nativo. Incógnitas, expectativas culturales y otras reflexiones para comprender la cultura de los pueblos andinos antiguos y coloniales». *Histórica* 47 (2): 159-175.
- Rostworowski, María. 1993. *Ensayos de historia andina: Elites, etnias, recursos. Volumen 1 de Ensayos de historia andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, María. 2023. *Tabuantinsuyu. Historia del Imperio inca*. Segunda edición. Madrid: Punto de Vista Editores.
- Rowe, John H. 1946. «Inca culture at the time of the Spanish conquest». En Julian H. Steward (ed.), *The Andean Civilization (Handbook of South American Indians Vol. 2)*. Smithsonian Institution, 183-330.
- Ortiz de Zúñiga, Iñigo. 1967; 1972 [1562]. *Visita de la provincia de León de Huánuco*, edición de John V. Murra, tomos I-II. Huánuco: Universidad Hermelio Valdizán.
- Santillán, Hernando de. 1968 [1563]. *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. Tomo CCIX*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Santo Tomás, Domingo de. 1951 [1560]. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, edición de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. 1943 [1572]. *Historia de los Incas*, edición de Ángel Rosenblat. Segunda edición. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Valcárcel, Luis E. 1925. *Del ayllu al imperio*. Lima: Editorial Garcilaso.
- Villanueva Criales, Juan, Pablo Alonso González y Patricia Ayala Rocabado. 2018. «Arqueología de la ruptura colonial: *mouros*, *chullpas*, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada». *Estudios Atacameños* 60: 9-30.

In memoriam

Noble David Cook

(Gary, Indiana, 1941 - Miami, Florida, 2024)

Miembro del Comité Científico Internacional de *Historica* (1977-2020)



Entre los Andes y Sevilla en la Edad Moderna Temprana: La historia de Noble David Cook

L. MIGUEL COSTA, *Pontificia Universidad Católica del Perú*

Noble David Cook falleció el 8 de abril de 2024 en Miami, Florida, con el cariño y el recuerdo de su esposa Sasha, su hija Karoline (Kaja) y sus hijos Gregory y Vincent en sus pensamientos. Su partida representa una gran pérdida para su familia y para sus amigos, así como para el mundo académico. Profesor emérito del Departamento de Historia

HISTORICA XLVIII.2 (2024): 337-354 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202402.007>

de la Universidad Internacional de la Florida (FIU) y profesor honorario de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), a lo largo de más de seis décadas David Cook dedicó su labor como historiador al estudio, explicación, comprensión y difusión de los procesos históricos sociales, religiosos y políticos de los mundos andino, americano y europeo en la temprana época moderna, con especial atención a los estudios de etnohistoria andina, el Perú colonial, la demografía histórica, la historia de las epidemias y la historia atlántica y global de la temprana modernidad hispánica.

David Cook se adentró en las dinámicas complejas e interactivas que caracterizaron a las sociedades andina, americana y española de los siglos XVI al XVIII, con gran creatividad y originalidad. Desde una perspectiva y metodología que hablan de la influencia que tuvieron en él la Escuela de los Annales, la Escuela de Berkeley, la etnohistoria y la Historia global, su labor como investigador se caracterizó por el reconocimiento a la importancia y aplicación del método comparativo y multidisciplinario, la introducción de nuevas perspectivas de análisis, la rigurosidad y meticulosidad de su trabajo de archivo, y la incesante pesquisa y publicación de nuevos documentos que permitieran incorporar al conocimiento histórico, con voz propia, a actores fundamentales como la población nativa americana y las mujeres. El aporte de David Cook debe ser entendido en su complejidad, gran creatividad y permanentes retos que asumió en los temas de investigación que planteó, en el vínculo estrecho que supo construir y mantener con las personas y sociedades que formaron parte de sus objetos de estudio, y en su vocación como docente y mentor de numerosas generaciones de estudiantes e investigadores con las que interactuó de forma generosa.

La metodología cuantitativa en el manejo de data estadística marca sus primeros trabajos y resultados en torno a los estudios sobre demografía colonial que produce desde la década de 1960, siempre con una sensibilidad interdisciplinaria que estaría presente a lo largo de su obra. Su tesis de maestría *Eighteenth century Peru: Population decline and Indian labor system* (1964) no solo significó su primer gran trabajo académico dedicado al estudio de la crisis demográfica nativa en el Perú colonial

del siglo XVIII, región con la cual había tomado contacto a partir de la lectura de las novelas *El mundo es ancho y ajeno*, de Ciro Alegría, y *Yawar Fiesta*, de José María Arguedas,¹ sino que vislumbra esa apuesta metodológica influenciada tanto por los trabajos de Fernand Braudel y Pierre Chaunu, como por los de Woodrow Borah y Sherbourne F. Cook, sus referentes historiográficos de la Escuela de los Annales y la historia demográfica de la Escuela de Berkeley, respectivamente.

En los siguientes años, continuaría con sus investigaciones de archivo en España, en ciudades como Madrid y Sevilla, gracias a becas como la Fulbright-Hays Fellowship de 1967. En enero de 1968, llegó por primera vez al Perú, para llevar a cabo su primera estancia larga de trabajo en nuestro país con la Doherty Foundation Fellowship, y en donde tomó contacto con dos historiadores cuya presencia tendrá un impacto importante en su carrera: Pablo Macera, fundador del Seminario de Historia Rural Andina en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y el joven historiador Franklin Pease G.Y., profesor de la PUCP. Su apuesta por la documentación de archivo y la necesidad de su difusión a diversos sectores académicos se inicia en estos momentos con la publicación del *Padrón de los indios de Lima en 1613* (“Introducción”, 1968), y la *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* (1975). Este compromiso de Cook por la difusión y publicación de fuentes primarias, con su aporte de estudios paleográficos e introductorios, continuará en las décadas siguientes, con la publicación de la *Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades q[ue] se ha hecho en esta ciudad de Lima, año de 1700* (1985), *Relación de la vida y milagros de Francisco Solano* (1998) y la traducción al inglés de la tercera parte de *Crónica del Perú* (1553), de Pedro Cieza de León, bajo el título *The Discovery and Conquest of Peru* (1998).

Producto de sus investigaciones de archivo en España y el Perú, y a la par de sus primeras publicaciones de tipo documental, en 1973 culmina y defiende su tesis doctoral, que lleva por título *The Indian population*

¹ Lerner Patrón, Adrián, 2020, «Evidences, methodologies, analysis, and the joy of historical research: An interview with Noble David Cook», *Histórica* 44 (1): 161-175, p. 163.

of Peru, 1570-1620, resultado de la revisión, catalogación y compulsa de padrones de tributarios y población correspondientes a casi seiscientos repartimientos de indios entre 1570 y 1620, de territorios de la costa y sierra, y del norte, centro y sur que conforman el Perú actual, sobre la cual aplicó un ejercicio clásico de historia estadística, tomando en consideración factores como el tamaño del grupo familiar, la mortalidad, la migración y la fertilidad, para lograr así el cálculo de la población de cada uno de esos repartimientos y, de esa manera, la población nativa del Perú colonial entre esas décadas. Esta investigación se vería ampliada luego con largas estancias de investigación en el Perú, gracias a la obtención de las becas Ford Foundation, Peru Office, y Fulbright Commission Fellowship, ambas de 1974 y la Wenner-Gren Foundation Fellowship for Anthropological Research, Peru, de 1977. Su metodología basada en la demografía histórica y su cuidadoso trabajo de archivo con fuentes cuantitativas, en especial las tasas de población llevadas a cabo desde el gobierno del virrey Toledo en adelante, se enriqueció con un sólido componente interdisciplinario y etnohistórico a partir de su participación en proyectos y trabajos de campo como el que se llevó a cabo bajo la dirección de Franklin Pease, en torno al original del censo colonial del repartimiento de Collaguas de 1591, que permitió el hallazgo de una serie de visitas en el archivo parroquial del pueblo de Yanque.²

La publicación en 1981 de su libro *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620* es producto de un trabajo de interdisciplinariedad metodológica y teórica notable. La enorme data construida por el autor en sus trabajos de archivo y de campo resultaba muy útil para hacer proyecciones y reconstruir patrones demográficos en los Andes desde la década de 1570 en adelante, pero la ausencia de fuentes con información demográfica cuantitativa y cualitativa suficientes para la etapa anterior hizo necesaria la incorporación de modelos de análisis propios de disciplinas como la arqueología, la geografía, la ecología, la epidemiología y la antropología, que permitieron plantear de manera inversa el cálculo de la población

² Pease G.Y., Franklin (ed.) 1977. *Collaguas I*. Lima: Fondo Editorial PUCP. Dicho libro fue producto de dicho proyecto. La introducción al libro estuvo a cargo de Cook.

nativa hacia 1520. Cook no solo indica la cifra de alrededor de nueve millones para la población nativa existente en momentos previos a la llegada de los españoles en el espacio geográfico que es actualmente el Perú, sino que identifica la serie de epidemias que azotaron el territorio desde el momento mismo de la conquista española, estableciendo que fueron estas enfermedades y sus ciclos constantes a lo largo de varias décadas las causantes de la grave crisis demográfica en los Andes, al punto de que para 1620 calcula en 670 000 el número de nativos existentes en el territorio peruano. El libro indica que estas epidemias tuvieron comportamientos diferenciados según la región, de allí que la crisis demográfica que surge posterior a la llegada de los europeos tuviera una incidencia bastante variada a lo largo del territorio siendo más dramática en la costa que en las zonas alto andinas.

La obra tuvo un inmediato gran impacto en el medio académico y se convirtió en un clásico de la historiografía sobre temas de población en los Andes y América Latina coloniales, y un referente a seguir para investigadores interesados en temas de demografía histórica y etnohistoria. Su innovador enfoque multidisciplinario le permitió a David Cook abordar las investigaciones que llevará a cabo en las siguientes décadas. Sus libros *The People of the Colca Valley: A Population Study* (1982) y *People of the Volcano: Andean Counterpoint in the Colca Valley, Peru* (2007) reflejan esa combinación de aproximaciones desde la demografía histórica y la etnohistoria, en un enfoque regional y microhistórico que lo vincula con sus dos referencias metodológicas tempranas, la Escuela de los Annales y la Escuela de Berkeley, a la que se suma la práctica de la etnohistoria desarrollada a partir de su llegada al Perú en 1968. Asimismo, en el libro «Secret Judgments of God». *Old World Disease in Colonial Spanish America* (1992), editado con W. George Lovell, Cook lleva su reflexión sobre la demografía colonial a espacios geográficos mayores, que abarcan gran parte del territorio de la América española, en una colección de artículos que incluye una introducción escrita por Woodrow Borah a manera de reflexión en torno a las dificultades que enfrenta la metodología histórica para el cálculo del impacto demográfico de las epidemias en el perfil poblacional de la América colonial, y un artículo en donde el propio

Cook junto a Lovell presentan las características de los agentes patógenos causantes de las diversas pandemias que asolaron América durante los siglos XVI y XVII, la cronología en la que se presentan, sus formas de contagio y el impacto social y económico en las poblaciones nativas.³

Es esa perspectiva de llevar el análisis y explicación de la crisis demográfica de la población nativa a espacios geográficos más amplios la que da lugar a su libro *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650* (1998), en donde hace una contextualización histórica en relación a lo dramático de la crisis demográfica nativa en las décadas y siglos inmediatamente después de la conquista europea del continente americano, enmarcándola inicialmente en las interpretaciones que aparecen desde temprano y que van desde la Leyenda Negra a la idea de un castigo del dios de los cristianos ante la prevalencia de cultos tradicionales, para luego dar lugar a un análisis y explicación sobre la base de los aportes de la demografía histórica y la revisión de data cuantitativa proveniente de autores como Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Girolamo Benzoni, entre otros. En este libro, Cook ofrece una mirada sobre el impacto que tuvo la crisis demográfica en los modelos de colonización español, portugués, inglés y francés, en diálogo y contraste de ideas con importantes investigadores y especialistas en el estudio del entorno ecológico y la demografía colonial, como Alfred Crosby, William M. Denevan, Nicolás Sánchez-Albornoz, Angel Rosenblat y Henry F. Dobyns, entre otros. En base al uso de fuentes de archivo y crónicas, demuestra cómo el impacto de las epidemias en las sociedades está presente de manera dramática en aquellos mecanismos de registro de información tempranos como los códices o las crónicas y documentación escritas por europeos y los propios nativos, ya sean tlaxcalas, nahuas o quechuas. En el caso inca, y sobre la base del testimonio de Guaman Poma, destaca el hecho de la referencia de la muerte de Huayna Cápac

³ En el año 2000 apareció una edición revisada y traducida al español en coedición con W. George Lovell, con el título «Juicios Secretos de Dios». *Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica colonial*. Quito: Editorial Abya-Yala. Esta edición incluye un nuevo capítulo del propio David Cook: «Enfermedad y despoblación en el Caribe, 1492-1518».

como producto de una epidemia de sarampión y viruela que brotó en Tumibamba años antes de la llegada de los españoles en la región, una de las muchas olas de pandemias múltiples que se manifestaría no solo en los Andes sino en todo el continente americano a lo largo de los siglos XVI y XVII. Su análisis abarca las manifestaciones y estragos culturales, religiosos, sociales y económicos de la crisis demográfica en las poblaciones nativas, en el contexto de creación de nuevas sociedades coloniales europeas en el continente.⁴

Esta nueva dimensión continental en sus investigaciones y reflexiones históricas, siempre de la mano con su particular interés en el mundo andino, fue acompañada con largas estancias de investigación en archivos españoles y europeos desde la década de 1980 en adelante, gracias a la obtención de diversas e importantes becas de investigación⁵ Su trabajo en acervos documentales en el Viejo Continente funcionaron como un complemento importante a su trabajo de archivo en los Andes, al mismo tiempo que le permitieron plantear nuevas aproximaciones metodológicas de los procesos sociales, culturales, políticos y religiosos de lo americano en la modernidad temprana. La publicación de su libro *«Good Faith and Truthful Ignorance»: A Case of Transatlantic Bigamy* (1991), en colaboración con su esposa, Alexandra Parma Cook, marcó así una nueva etapa en su aproximación al estudio de los Andes, esta vez como parte de una dinámica cultural, social y económica claramente transatlántica, poniendo de manifiesto el mundo de relaciones fluidas que caracterizó a los territorios que formaban parte de la Monarquía Hispánica, en España y América, en los siglos XVI y XVII.⁶

⁴ Una edición revisada y traducida al español apareció en el 2005 bajo el título *La conquista biológica: las enfermedades en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI.

⁵ Entre las becas más importantes, pueden mencionarse la Fulbright Fellowship, Spain 1985 and 1990-1991; Mellon Foundation Fellowship y University of Bridgeport Summer Research Grants, Spain, 1986-1987; University of Florida, Center for Latin American Studies, Library Research Grant, Summer 1989; John Simon Guggenheim Memorial Foundation Fellowship, 1991-92 y la American Council of Learned Societies Fellowship, 1998-99.

⁶ En 1992 apareció la traducción al español: Cook, A.P. y Noble David Cook: *Un caso de bigamia transatlántica*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.

La influencia del método de la microhistoria, de autores como Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davis, Judit Brown y Emmanuel Le Roy Ladurie, no solo es mencionada por David y Sasha, sino que se siente a lo largo de la obra. A través de la reconstrucción de la vida del encomendero Francisco Noguerol y sus dos esposas, doña Beatriz de Villasur en León y doña Catalina de Vergara en Arequipa, los viajes de España a los Andes, y de los Andes a España, las denuncias y el caso legal de bigamia resultante, el libro nos permite entender los pormenores en el funcionamiento de dos sociedades que formaban parte del reino de España en el siglo XVI, alejadas en lo geográfico pero vinculadas por el constante movimiento de población en ambos sentidos, y por formas de gobierno y leyes vinculantes para sus habitantes. El ejercicio de análisis histórico propuesto en *Good Faith and Truthful Ignorance* permite, desde una comprensión transatlántica y global, entender las imbricadas conexiones en el funcionamiento de un imperio interoceánico, que vinculaba al corregimiento de Arequipa, sus pobladores y autoridades con el mundo que componía el universo hispánico.

Es importante destacar aquí la participación de su esposa Sasha en esta nueva aproximación al entendimiento del funcionamiento del modelo monárquico español, en su vertiente peninsular hispánica. El trabajo de investigación en equipo que desarrollarán David y Sasha desde ese momento en adelante será de gran rigurosidad académica y metodológica, y de gran complicidad, curiosidad, creatividad y sensibilidad por los procesos y personajes históricos analizados. En los años siguientes, se abrieron para ellos las puertas para trabajos de investigación en torno a Sevilla en la Modernidad Temprana, una ciudad tan española y al mismo tiempo tan vinculada al territorio americano en los siglos XVI y XVII. La publicación de *The Plague Files: Crisis Management in Sixteenth-Century Seville* (2009) representa el propio proceso atlántico y global de David y Sasha como investigadores, quienes a través de una metodología surgida en sus estudios sobre América, analizan los efectos demográficos, sociales y de gobierno que vivió la sociedad sevillana en el siglo XVI, en una situación no solo similar a la que se vivió en los Andes al mismo tiempo, sino también coincidente en cuanto a personajes

y autoridades que cumplirían funciones de gobierno en ambas orillas del Imperio. Sevilla y Triana quedaban unidas así a su análisis histórico de las ciudades andinas durante la Modernidad Temprana.

Resulta muy significativo el largo camino metodológico de David Cook a través de las décadas en las que desplegó su labor como historiador hasta su madurez, que le permitió mantener, perfeccionar e incorporar nuevos enfoques y metodologías, nuevos archivos y fuentes, para lograr la comprensión no solo de las poblaciones y sociedades andinas y del Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII, sino el funcionamiento del mundo hispánico en su totalidad, en el que América, más allá de los Andes, y el Viejo Mundo, más allá de la Península Ibérica, se conectaban e interactuaban permanentemente, influenciando mutuamente sus destinos y los de las personas que nacen, se forman y se mueven con una fluidez solo recientemente reconocida, y mucho más allá de fronteras regionales. Su último libro, *Luis Gerónimo de Oré: The World of an Andean Franciscan from the Frontiers to the Centers of Power* (2024), nuevamente escrito con Sasha, representa su proyecto más ambicioso de historia global. A partir de la vida de Luis Gerónimo de Oré, un sacerdote franciscano criollo nacido en la ciudad de Huamanga, Ayacucho, en el corazón de los Andes peruanos, hacia mediados del siglo XVI, se logra un entendimiento del funcionamiento complejo y amplio de la vida espiritual y terrenal en la modernidad temprana hispana, que lo lleva a desempeñar funciones propias de su condición de sacerdote y autoridad eclesiástica a lo largo de América (Huamanga, Arequipa, Lima, Cuzco, La Habana, La Florida, Concepción) y Europa (las penínsulas ibérica e itálica), en un constante movimiento propio de una monarquía global y universal que lo mismo llevaba a sus autoridades a interactuar con poblaciones nativas americanas y europeas, en donde el castellano, el quechua y el aymara, según el caso, eran las lenguas fundamentales en la comunicación verbal y escrita, a lo que se sumaba el latín en temas religiosos y de liturgia. Junto a los libros incluidos aquí, existen más de medio centenar de artículos y capítulos de libros que dan cuenta de la prolífica y consecuente vida académica de David, cuyo análisis queda aún por hacer.

A ese perfil de investigador se suma la destacada labor como docente, formador de vocaciones y mentor de muchas generaciones de estudiantes que empezaban a formarse en el quehacer histórico, que David llevará a cabo a lo largo de cinco décadas. En sus estancias como profesor en el Perú (1974, 1977 y 1984), en la Universidad de Yale (1989-1990), así como su nombramiento como Profesor en la Universidad de Bridgeport (1969-1992) y la Universidad Internacional de Florida (a partir de 1992), construyó relaciones académicas y personales duraderas con sus estudiantes y con destacados intelectuales historiadores, antropólogos, geógrafos, epidemiólogos, etc. Siempre insistió en destacar en sus conversaciones su vínculo y admiración por Pablo Macera en la UNMSM y su entrañable amistad con Franklin Pease en la PUCP, quien lo llevó a participar juntos en numerosos proyectos académicos y trabajos de campo. Desde sus estancias de docencia en el Departamento de Humanidades y en el Programa de Estudios Andinos de la PUCP, su participación como miembro del Comité Científico Internacional fundador de la revista *Histórica* desde 1977, hasta su nombramiento como profesor honorario de nuestra casa de estudios en el 2008, el vínculo de David con la PUCP se ha mantenido sólido y fecundo a través del tiempo, como un legado permanente.

Para quienes fuimos sus estudiantes, además de la admiración al maestro y mentor, recordaremos siempre su generosidad sin límite, su actitud para compartir sus inquietudes y sus hallazgos, la rigurosidad de sus exigencias académicas, siempre acompañada de un gesto amable y afable. Una nueva generación de doctores nos formamos directa e indirectamente con él en la FIU, peruanos, peruanistas y modernistas en el sentido amplio y global. En lo personal, se queda conmigo esa amistad infinita que me ofreció, que me es y será tan valiosa, a lo largo de los años compartidos y los que queden por delante. Su memoria y legado como académico, como amigo y ser humano excepcional trasciende su partida física y se queda con nosotros.

Bibliografía de Noble David Cook

1964

Eighteenth Century Peru: Population Decline and Indian Labor System. Tesis de maestría en Historia. Gainesville: University of Florida.

1965

«La población indígena en el Perú colonial». *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas* 8: 73-110.

1968

Padrón de los indios de Lima en 1613 (introducción de Noble David Cook). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1969

«Libro de cargos del tesorero Alonso Riquelme con el rescate de Atahualpa». *Humanidades* 2: 41-88.

1973

The Indian Population of Peru, 1570-1620. Tesis de doctorado en Historia. Austin: University of Texas.

1974

«La población indígena de Veguetá, 1623-1683». *Historia y Cultura* 8: 81-90.

1975

Tasa de la visita general de Francisco de Toledo (edición de Noble David Cook). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

«The Indian population of Veguetá, 1623-1683». En Ernesta Cerulli y Gilda Della Ragione (eds.), *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti, vol. 3*. Génova: Tilgher: 309-316.

1976

«Les Indiens immigrés à Lima au début du XVII^e siècle». *Cahiers des Amériques Latines* 13/14: 33-50.

1977

«Estimaciones sobre la población del Perú en el momento de la conquista». *Histórica* 1: 37-60.

«La población de la parroquia de Yanahuara, 1738-1747. Un modelo para el estudio de las parroquias coloniales peruanas». En Franklin Pease G.Y. (ed.), *Collaguas I*.

Visitas de Yanque-Collaguas, 1591 y documentos asociados. Lima: Fondo Editorial PUCP, 13-34.

1978

«Education and the leaders of Peruvian independence». En Francisco Miró Quesada Cantuarias, Franklin Pease G. Y., y David Sobrevilla (eds.), *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre. Tomo I*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 63-88.

«La visita de los Conchucos por Cristóval Ponce de León, 1543». *Historia y Cultura* 9/10: 23-46.

«Recent research trends in Peruvian historical demography». *Latin American Population History Newsletter* 1: 3-9.

1981

Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620. Cambridge: Cambridge University Press.

«Eighteenth century population change in Andean Peru: the Parish of Yanque». En David J. Robinson (ed.), *Studies in Spanish American Population History*. Boulder: Westview Press, 243-270.

1982

«Population data for Indian Peru: Sixteenth and Seventeenth centuries». *Hispanic American Historical Review* 62: 73-120.

The People of the Colca Valley: A Population Study. Boulder: Westview Press.

1985

Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades q se hà echo en esta ciudad de Lima, año de 1700 (edición de Noble David Cook). Lima: COFIDE.

1989

«Patrones de migración indígena en el virreinato del Perú: mitayos, mingas y forasteros». *Histórica* 13: 125-152.

1990

«Migration in Colonial Peru: an overview». En David J. Robinson (ed.), *Migration in Colonial Latin America*. Nueva York: Cambridge University Press, 41-61.

«Varieties of Andean reality: recent perspectives» *Latin American Research Review* 25: 206-216.

1991

«Good Faith and Truthful Ignorance»: *A Case of Transatlantic Bigamy* (con Alexandra Parma Cook). Durham: Duke University Press.

1992

- «Beyond the martyrs of Florida: the versatile career of Luis Gerónimo de Oré». *The Florida Historical Quarterly* 71: 169-187.
- «Epidemias en Triana (Sevilla, 1660-1865)» (con José Hernández Palomo). *Annali della Facoltà di Economia e Commercio della Università di Bari* 31: 53-81.
- «Luis Jerónimo de Oré: una aproximación». En Luis Jerónimo de Oré (ed. de Antonine Tibesar), *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Australis, 35-62.
- «Secret Judgments of God». *Old World Disease in Colonial Spanish America* (editor con W. George Lovell). Norman: University of Oklahoma Press.
- «The impact of disease in the Sixteenth century Andean world», en John W. Verano y Douglas H. Ubelaker (eds.), *Disease and Demography in the Americas*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 207-214.
- Un caso de bigamia transatlántica* (con Alexandra Parma Cook). Madrid: ANAYA & Mario Muchnik (traducción de «Good Faith and Truthful Ignorance», 1991).
- «Unraveling the web of disease» (con W. George Lovell). En W. George Lovell y Noble David Cook (eds.), «Secret Judgments of God». *Old World Disease in Colonial Spanish America*. Norman: University of Oklahoma Press, 213-242.

1993

- «Disease and the Depopulation of Hispaniola, 1492-1518» *Colonial Latin American Review* 2: 213-246.
- «South America». En Dolores Moyano Martin (ed.), *Handbook of Latin American Studies* 52. Austin: University of Texas Press, 87-104.

1995

- «South America». En Dolores Moyano Martin y P. Sue Mendell (eds.), *Handbook of Latin American Studies* 54. Austin: University of Texas Press, 100-125.

1996

- «Aguirre, Lope de», «Almagro, Diego de», «Atahualpa», «Bobadilla, Francisco de», «Capitulations of Santa Fe», «Cieza de León, Pedro de», «Enriquez de Guzmán, Alonso», «García de Castro, Lope», «Garcilaso de la Vega, El Inca», «Gasca, Pedro de la», «Girón, Francisco Hernández», «Huascar, Ica», «Lepe, Diego de», «Line of Demarcation», «Núñez Vela, Blasco», «Oré, Luis Gerónimo de», «Orellana, Francisco de», «Ovando, Nicolás de», «Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández», «Pinzón, Martín Alonso», «Pinzón, Vicente Yáñez», «Pizarro, Francisco», «Pizarro, Hernando», «Porras Barrenechea, Raúl», «Porres, Martín de», «Requerimiento», «Rosa de Lima», «Solís, Juan Díaz de», «Tordesillas, Treaty of (1494)», «Tumbes», «Ursúa, Pedro de», «Vaca de Castro, Cristóbal», «Vespucci, Amerigo». En Barbara A. Tenenbaum (ed.), *Encyclopedia of Latin*

American History, 5 vols. Nueva York: Charles Scribner's Sons/MacMillan Publishing Company.

1997

«Cabanas y collaguas en la era prehispánica». En Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinosa (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 379-398.

«Disease and the depopulation of Hispaniola, 1492-1518». En Kenneth F. Kiple y Stephen V. Beck (eds.), *An Expanding World The European Impact on World History 1450-1800. Vol. 26, Biological Consequences of the European Expansion, 1450-1800*. Brookfield: Ashgate Publishing, 37-70.

1998

Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650. Cambridge: Cambridge University Press.

Relación de la vida y milagros de Francisco Solano de Luis Jerónimo de Oré (edición de Noble David Cook). Lima: Fondo Editorial PUCP.

The Discovery and Conquest of Peru de Pedro de Cieza de León (traducción y edición con Alexandra Parma Cook). Durham: Duke University Press.

1999

«El impacto de las enfermedades en el mundo andino del siglo XVI». *Histórica* 23 (2): 341-365.

2000

«Desenredando la madeja de la enfermedad» (con W. George Lovell). En W. George Lovell y Noble David Cook (eds.), *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación en Hispanoamérica colonial*. Quito: Editorial Abya-Yala, 227-250.

«Enfermedad y despoblación en el Caribe, 1492-1518». En W. George Lovell y Noble David Cook (eds.), *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación en Hispanoamérica colonial*. Quito: Editorial Abya-Yala, 31-61.

«Epidemias y dinámica demográfica». En Frank Moya Pons y Franklin Pease (eds.), *Historia general de América Latina. Vol. 2: El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. Madrid: Editorial Trotta; París: UNESCO, 301-318.

«Juicios secretos de Dios». *Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica colonial* (con W. George Lovell). Quito: Editorial Abya-Yala (reedición y traducción de «Secret Judgments of God», 1992).

«Obituary: Franklin Pease G.Y. (1939-1999)». *Hispanic American Historical Review* 80 (2): 333-338.

2001

- «Alvar Núñez Cabeza de Vaca: A major new edition». *Colonial Latin American Review* 10 (1): 129-132.
- «La población del mundo andino (1520-1700)». En Manuel Burga (ed.), *Historia de América Andina. Vol. 2: Formación y apogeo del sistema colonial (siglos XVI - XVII)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 259-288.

2002

- «Sickness, starvation, and death in early Hispaniola». *Journal of Interdisciplinary History* 32 (3): 349-386.
- «“Tomando posesión”. Luis Gerónimo de Oré y el retorno de los franciscanos a las doctrinas del valle del Colca». En Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinosa (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease. Tomo II*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 889-903.

2003

- «Introducción: visitas en el mundo andino». En David J. Robinson (ed.), *Collaguas II: Lari Collaguas, economía, sociedad y población, 1604-1605*. Lima: Fondo Editorial PUCP, xv-xxxv.
- «¿Una primera epidemia de viruela en 1493?». *Revista de Indias* 63 (227): 49-64.
- «The corregidores of the Colca Valley, Peru: Imperial administration in an Andean region». *Anuario de Estudios Americanos* 60 (2): 413-439.

2004

- «Epidemias en el mundo andino durante el siglo XVI». En José Hernández Palomo (ed.), *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 35-53.
- «Franklin Pease y el valle del Colca: el desarrollo de la investigación histórica». *Cuadernos del Archivo de la Universidad* 38: 18-28.
- «Peru». En Jonathan Dewald (ed.), *Europe, 1450 to 1789: An Encyclopedia of the Early Modern World, vol. 5*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 480-491.

2005

- «Avances en el estudio de la población andina colonial». *Histórica* 26 (1-2): 15-84. *La conquista biológica: las enfermedades en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI Editores (traducción y revisión de *Born to Die*, 1998).
- «The Taino». En Dinah L Shelton (ed.), *Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*. 3 vols., Detroit: Macmillan Reference, 1017-1019.

2006

«Settling In: Epidemics and Conquest to the End of the First Century». En Roger Maaka y Chris Anderson (eds.), *The Indigenous Experience: Global Perspectives*. Toronto: Canadian Scholar's Press, 116-24.

«El valle del Colca en la investigación científica: los últimos treinta años». En David J. Robinson (ed.), *Collaguas III. Yanque Collaguas, sociedad, economía y población, 1604-1617*. Lima: Fondo Editorial PUCP, cix-cxxiii.

2007

People of the Volcano: Andean Counterpoint in the Colca Valley, Peru (con Alexandra Parma Cook). Durham: Duke University Press.

2008

«Toledan documents: The Informaciones (1570-1572)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources of Andean Studies, 1530-1900, vol. 3*. Norman: University of Oklahoma Press and The National Gallery of Art: 665-666.

«Toledan documents: The Ordenanzas (1569-1581)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources of Andean Studies, 1530-1900, vol. 3*. Norman: University of Oklahoma Press and The National Gallery of Art: 667.

«Visitas, censuses and other sources of population information». En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources of Andean Studies, 1530-1900, vol. 1*. Norman: University of Oklahoma Press and The National Gallery of Art: 129-143.

«Viviendo en las márgenes del Imperio: Luis Jerónimo de Oré y la exploración del otro». *Histórica* 32 (1): 11-38.

2009

«Afterword» (con Alexandra Parma Cook). En Daniela Bleichmar, Paula De Vos, Kristin Huffine y Kevin Sheehan (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*. Stanford: Stanford University Press, 311-321.

«Recuerdos de una amistad». *El Dominical-El Comercio* (Lima, 15 de noviembre de 2009): 12.

The Plague Files: Crisis Management in Sixteenth Century Seville (con Alexandra Parma Cook). Baton Rouge: Louisiana State University Press.

2010

La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620. Lima: Fondo Editorial PUCP (traducción y revisión de *Demographic Collapse*, 1981).

2011

«Demography». En Karen Kupperman (ed.), *American Centuries: The Ideas, Issues and Values That Shaped U.S. History*. High Falls: MTM Publishing, 55-62.

«Exploration». En Karen Kupperman (ed.), *American Centuries: The Ideas, Issues and Values That Shaped U.S. History*. High Falls: MTM Publishing, 87-94.
Hijos del Volcán. Dualidad andina en el valle del Colca (con Alexandra Parma Cook). Arequipa: Ediciones El Lector (traducción y revisión de *People of the Volcano*, 2007).

2012

«Sevilla: ¿una ciudad proto-industrial a base de la economía atlántica?». En Enriqueta Vila Vilar y Jaime J. Lacueva Muñoz (eds.), *Mirando las dos orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*. Sevilla: Fundación Buenas Letras, 79-105.
 «Women in the port cities of the Early Modern Atlantic world: retrospect and prospect». En Douglas Catterall y Jodi Campbell (eds.), *Women in Port: Gendering Communities, Economics, and Social Networks in Atlantic Port Cities, 1500-1800*. Leiden: Brill, 399-408.

2013

«Las enfermedades y la despoblación de la Española, 1492-1518». En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (eds.), *Los taínos en 1492: el debate demográfico*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 273-311.
 «¿Una primera epidemia americana de viruelas en 1493?». En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (eds.), *Los taínos en 1492: el debate demográfico*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 313-333.

2015

«Diseases, foreign». En Gary Urton y Adriana Von Hagen (eds.), *Encyclopedia of the Incas*. Londres: Roman & Littlefield, 116-119.
 «The Columbian exchange». En Jerry H. Bentley, Sanjay Subrahmanyam y Merry E. Weisner-Hanks (eds.), *The Cambridge World History. Volume VI: The Construction of a Global World, 1400-1800 C.E. Part 2: Patterns of Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 103-134.

2016

«Toledo, Francisco de: Las Informaciones, (1570-1572)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900, vol. 3*. Lima: Fondo Editorial PUCP: 1855-1858.
 «Toledo, Francisco de: Las Ordenanzas (1569-1581)». En Joanne Pillsbury (ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900, vol. 3*. Lima: Fondo Editorial PUCP: 1859-1860.
 «Visitas, censos y otras fuentes de información demográfica». En Joanne Pillsbury (ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900, vol. 1*. Lima: Fondo Editorial PUCP: 237-262.

2021

«Deconstructing Luis Gerónimo de Oré's Verdadera Relación de la Florida». En Timothy J. Johnson y Jeffrey M. Burns (eds.), *Facing Florida: Essays on Culture and Religion in Early Modern Southeastern America*. Oceanside: Academy of American Franciscan History, 123-150.

2024

Luis Gerónimo de Oré: The World of an Andean Franciscan from the Frontiers to the Centers of Power (con Alexandra Parma Cook). Baton Rouge: Louisiana State University Press.

«A Franciscan's view of the Dutch challenge to Habsburg Iberia's Global Empire». En Silvia Z. Mitchell y Erica Heinsen-Roach (eds.), *Ibero-Dutch Imperial Entanglements in the Seventeenth Century. Geopolitical Shifts in Global Perspective*. Londres: Palgrave Macmillan, 109-136.

Reseñas

Ochoa, Margarita y Sara Guengerich (eds.). *Cacicas. The Indigenous Women Leaders of Spanish America, 1492-1825*. Norman: University of Oklahoma Press, 2021, 344 pp.

La relativamente abundante información sobre mujeres en las esferas del cacicazgo y la escasa atención prestada a las mismas podría motivar este interrogante: ¿cómo aprehender los ámbitos de relación y los modos de creación de linajes cacicales por parte de mujeres indígenas? Aunque las vemos transitar a veces en silencio por los folios del archivo colonial, nos preguntamos cómo capturar el sentido histórico de su quehacer en el mundo colonial de las élites étnicas e indios del común. Esta productiva pregunta, entre otras, da lugar a *Cacicas*, la compilación de las nueve contribuciones bajo consideración en esta reseña. Cierta familiaridad con los archivos coloniales de Hispanoamérica sugiere que, aunque fragmentariamente, es quizás menos difícil capturar su presencia en el mundo colonial que allegar información relevante acerca de su «excepcional» actuar político como detentadoras de cacicazgos y a su propio universo interior para dar pleno sentido y textura a sus vidas.

Desde esta perspectiva, las contribuciones de *Cacicas* abren una puerta, principalmente, a un camino de investigación que promete restaurar en el registro histórico a mujeres de linajes cacicales o que ocuparon cargos cacicales y, según las editoras del volumen, resaltar también las expresiones de su conciencia individual y recuperar su estatus y roles como sujetos históricos.

Con autores mayormente provenientes de las academias norteamericana y europea, esta compilación trae a la atención de historiadores colonialistas aspectos y preguntas centrales para un campo de investigación en sus momentos de incepción.¹ El libro no solo identifica la presencia sino

¹ Las investigaciones previas sobre cacicas como centro del análisis, sin embargo, se iniciaron antes. Ronald Spores escribió en 1997 sobre cacicas de la Mixteca. Chantal Caillavet en 2008 escribió sobre cacicas en el norte de Ecuador. David Garrett publicó un artículo sobre cacicas de Jauja en 2015. Otros estudios las incluyen como parte de

la diversa actividad y aportación histórica de estas mujeres en múltiples coordenadas espaciotemporales de Hispanoamérica. De por sí, esta es ya una importante contribución a la etnohistoria del género y del poder en el ámbito colonial.

Incluyendo algunas contribuciones sobre cacicas coloniales en Ecuador, Guatemala y la frontera sur del Río de la Plata, *Cacicas* se concentra principalmente en las zonas de linajes cacicales más antiguos, es decir, los dos grandes centros coloniales de México y Perú desde tiempos precoloniales. En términos globales, estas mujeres aparecen representadas como económicamente poderosas y socialmente influyentes líderes de linajes cacicales, aunque solo excepcionalmente desempeñaran el cargo a la cabeza del cacicazgo directamente y por sí mismas. Demostraron su capacidad para desafiar la opresión del colonialismo y reclamar su posición ante este, influyendo la institución del cacicazgo en tiempos críticos (Guengerich; Benton). Así, dicha opresión no impedía que tuviesen una clara conciencia legal y de sus derechos, ni que reunieran el acumen que requería el acceder al mundo de las cortes de justicia en América (Pérez y Honores, junto con los demás autores).

Se destacan importantes aspectos de la autoridad indígena colonial, como la intermediación de las cacicas en tanto facilitadoras de la paz en tiempos de conquista, como traductoras o desplegando sus cualidades diplomáticas en zonas de frontera (Roulet), o como articuladoras de alianzas estratégicas con los españoles (Villela) y entre las propias elites étnicas (Benton). Como herederas, también aseguraron la continuidad de linajes prehispánicos en otros menos prestigiosos en tiempos coloniales. En este hacer aseguraron privilegios, poder, e ingresos para ellas y sus esposos, y apelaron frecuentemente al derecho consuetudinario en su favor (Graubart; Ochoa; Komisaruk). La consecución de sus propios intereses animaba estas alianzas y subyacía en su colaboración

historias más amplias, como las de *kurakas* y sus linajes en la costa peruana (Rostworowski 1999, 2005), y del trabajo de mujeres indígenas (Graubart 2007). En Latinoamérica, aparecen estudios de mujeres cacicales de la cuenca del lago Titicaca en 2017 por historiadores como Ariel J. Morrone y Paula Daza en 2020, quien produjo una disertación, en FLACSO-(Quito), sobre cacicas en la Real Audiencia de Quito.

con autoridades coloniales, tanto cuando ejercieron excepcionalmente como cuando no ejercieron directamente como cacicas administradoras de tributos y como hacendadas (Graubart; Guengerich; Ochoa).

La búsqueda de agencia individual de la cacica, sin embargo, en la mayoría de las fuentes de archivo es con frecuencia menos fructífera, dada la naturaleza del sistema de justicia y el propósito de la economía colonial. Para avanzar en la búsqueda de sus propias iniciativas y relaciones con el poder, valdría la pena preguntarse: ¿qué pasaría con el enfoque de género y con la conceptualización de la autoridad cacical si, como ejercicio metodológico y potencialmente heurístico, dejásemos de ver a la cacica como sujeto de autoridad individual y resituáramos el foco más bien en la pareja cacical como el sujeto de autoridad del cacicazgo? Como lo sugieren Garrett y Spores, tanto en los Andes como en Mesoamérica, el núcleo de la autoridad étnica se encontraba en la pareja cacical y no en la cacica o el cacique (o quienquiera que detentara el título) de manera individual, siguiendo unilateralmente la tradición ibérica. En tiempos prehispánicos, los mixtecos y los andinos entendían la autoridad étnica (y otros aspectos de la vida, el espacio, el mundo «natural» y la sociedad) como una unidad dual encapsulada en la dupla hombre-mujer, de naturaleza complementaria, quizás como un poder dual de orden divino ancestral, y no como la autoridad de lo masculino escindido de lo femenino (o viceversa).

De otra parte, el redireccionamiento de nuevas investigaciones en la línea que asume este volumen (a partir de la idea de transcender la búsqueda de la agencia de las cacicas y enfocar su subjetividad) sería más productivo si se combinaran las fuentes judiciales (pleitos por cacicazgos, herencias, etc.) y notariales (testamentos, escrituras, contratos, compraventas, etc.) con documentación sobre pleitos de tierras donde las cacicas actuaban legalmente en representación del común, lo cual se alinea con la sugerencia de Chantal Caillavet en el capítulo 6 del libro reseñado. Esta propuesta tiene sentido, ya que, en las cortes de justicia colonial, ellas articulaban, a través de los protectores de naturales y por medio de abogados (o por sí mismas), sus preferencias para confrontar legal y sistemáticamente no solo el poder de hacendados y funcionarios

legales españoles, sino también los retos de otros linajes indios, oficiales del pueblo de indios, de sus propias familias o de otras comunidades andinas que desafiaban el cacicazgo y los bienes del común.

La propuesta de abordar la subjetividad de la cacica colonial necesariamente implica una crítica y una práctica de descolonización del archivo colonial como fuente suprema de la historiografía y, primordialmente, de la etnohistoria. La expresión de la subjetividad de la cacica, sus imaginarios de vida, su visión de la realidad y sus horizontes de existencia, su entendimiento del poder y del gobierno son todos elementos que rebasan la capacidad del archivo colonial como fuente para profundizar en tal subjetividad. Esto es así no solamente por el diseño imperial, patriarcal y etnocéntrico del archivo, sino porque tales elementos de subjetividad no eran necesariamente inteligibles para los españoles y no pertenecían necesariamente al universo de entendimiento de los españoles de la época colonial.

Una posibilidad de aproximación a esos universos de subjetividad, obviamente no exenta del bagaje colonial, serían las *vitas* y otros posibles escritos monásticos de mujeres nobles indígenas que no infrecuentemente eran admitidas en los conventos de monjas en México, Guadalajara, Cuzco o Potosí. Estas fuentes permitirían acceder a narrativas alternativas sobre su experiencia con lo sagrado y la espiritualidad, fuentes escritas por las mujeres mismas, aunque, como dije, impregnadas quizás de la religiosidad colonial.

En conclusión, *Cacicas* demuestra que es posible crear una rica historiografía alrededor de las mujeres indígenas en posiciones de poder y se posiciona como un volumen importante para los estudios coloniales de género, etnohistoria, e historia de Latinoamérica en general. Sus sugerencias metodológicas trazan un derrotero importante para el desarrollo de este campo con estudios que a su vez enriquezcan la conceptualización de las cacicas y ofrezcan nuevas miradas para acceder a su universo de pensamiento y experiencia en el ámbito colonial americano.

ALCIRA DUEÑAS
Ohio State University

Ríos Taboada, María Gracia. *Disputas de altamar. Sir Francis Drake en la polémica española-inglesa sobre las Indias*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana (colección Tiempo emulado. Historia de América y España, 80), 2021, 261 pp.

La figura del marino Francis Drake, diseminada en múltiples textos y grabados en Europa y América, encarnó, probablemente mejor que ningún otro personaje histórico, el vertiginoso ascenso de Inglaterra como potencia naval en las últimas décadas del siglo XVI. Los textos españoles lo convirtieron en un dragón portador de la herejía cristiana a los puertos americanos, pero también lo retrataron como un gran piloto y caballero cortesano, digno enemigo de la Monarquía Católica. La complejidad simbólica del Draque, como era familiarmente nombrado en los textos hispánicos, es el eje de la exploración crítica que emprende este primer libro de María Gracia Ríos Taboada, *Disputas de altamar. Sir Francis Drake en la polémica española-inglesa sobre las Indias*, basado en su tesis doctoral en la Universidad de Yale, bajo la dirección de la profesora Rolena Adorno.

El libro aborda las «disputas» que la estela de este agente naval inglés fue dejando en un amplio territorio de batallas textuales sobre la política imperial europea en los territorios americanos y el justo dominio de sus pobladores. Se trata, por tanto, de un estudio que propone una historia cultural y política comparada del imaginario español e inglés sobre América entre 1550 y 1630, aproximadamente, y cuyo eje es la figura de Sir Francis Drake, entramada con numerosos textos sobre la justicia de la guerra de conquista, la leyenda negra y la piratería inglesa.

A modo de brevísimo ejemplo, podemos recordar que en la primera parte de los *Comentarios reales* (1609), el Inca Garcilaso de la Vega evoca dos veces la figura de Drake, ambas para señalar el avance tecnológico en la navegación española en el Mar del Sur después de la irrupción del pirata en 1579, quien «enseñó mejor manera de navegar, alargándose con los bordos [navegando a la bolina] doscientas y trescientas leguas la mar

adentro, lo cual antes no osaban hacer los pilotos...» (Libro I, cap. VII). Esta mención delata cierta admiración por un explorador y piloto que, aunque enemigo, era una imagen especular de los mismos españoles. Esa proximidad del pirata inglés con la figura del conquistador español —o, dicho de otra manera, el desmontaje de una diferencia esencialista entre españoles e ingleses como agentes privados e imperiales— es uno de los argumentos centrales del libro. La figura de Drake y la piratería se estudian, por tanto, como puntales de la emergente cultura imperial inglesa.

La trama inicial del libro se encuentra en los famosos debates sobre la justicia de la guerra colonial hacia 1550 y las primeras traducciones en francés e inglés de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* del dominico Bartolomé de Las Casas, el segundo gran personaje en todo el libro. El libro repasa el contexto de la Junta Magna de 1568, donde cambia el rumbo de la administración virreinal, y primer viaje de Francis Drake y John Hawkins al puerto de Veracruz en 1567. Desde el capítulo uno, «Francis Drake y el conflicto entre España e Inglaterra (siglos XVI y XVII)», que funciona como una gran introducción, el libro va definiendo un primer corpus textual del discurso imperial inglés. Esos textos toman como modelos las tecnologías marítimas y de información españolas, y hasta sus instituciones, sobre todo la Casa de la Contratación de Sevilla, para el desarrollo de sus planes de colonias o *plantations* en América. Sin embargo, *Disputas de altamar* nos enseñan que, aunque ese discurso inglés seguía un modelo hispánico, se expresaba como una superación moral de este mediante la corrección de las crueldades españolas.

El éxito del viaje de circunnavegación de Francis Drake (1577-1580), la guerra anglo-española y la derrota de la Armada Invencible en 1588 configuran y consagran, junto con el notable trabajo textual y editorial hecho en Londres en esas décadas, la imagen heroica de Sir Francis Drake. El libro estudia con mucho detalle ese tramado de relaciones textuales y traducciones inglesas que se producen en las últimas décadas del XVI, sobre todo en el gran proyecto de compilaciones y traducciones de Richard Hakluyt y su *Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation* (1589), cuyo título revela el mecanismo constante de imitación española, puesto que los textos recogidos y

traducidos en este notable volumen poco o nada tienen que ver con la nación inglesa, sino con la acción de los reinos ibéricos y su expansión. El final del primer capítulo analiza ese proceso de «creación de Drake, héroe protestante» en la década de 1620, en las publicaciones de Philip Nichols, *Sir Francis Drake Revived* y, especialmente, en la monumental obra del ministro protestante Samuel Purchas, *Hakluyts postumus or Purchas his pilgrims*, que contribuye a la difusión de grandes textos sobre las Indias, como los *Comentarios reales*, pero enmarcados dentro de un proyecto imperial inglés, ideológicamente redefinido: «Ya no se trataba de emular o contrarrestar el modelo ibérico imperial, se buscaba suplantarlo». El enorme libro de Purchas se vuelve así en una fuente importante del discurso antiespañol (pp. 49-50).

Después de ese inicio, que es también el inicio de la leyenda negra, el capítulo dos, titulado «Espejo de conquistadores», estudia la biografía de Drake en paralelo con el desarrollo de la ideología colonizadora inglesa, así como el impacto textual que tuvo el viaje de circunnavegación a través de los textos de Richard Hakluyt. Como el paso por el estrecho de Magallanes se mantuvo en secreto de estado por varios años, Hakluyt exaltó el arribo inglés a las costas del Pacífico de Norteamérica, la mítica Nueva Albión. Ríos Taboada argumenta que la narración sobre la Nueva Albión habría sido un «giro retórico» de Hakluyt (p. 98), implementado como respuesta a la información que llegaba a Inglaterra sobre las dificultades de establecer colonias en la región araucana.

El capítulo tres, «El amerindio en el centro de la polémica por la piratería inglesa», se ocupa de los debates transatlánticos sobre la piratería, analizando el dominio del estrecho de Magallanes en los textos de Pedro Sarmiento de Gamboa, su impacto en la corte en Londres y su posterior trabajo como censor de las octavas de Juan de Castellanos sobre «El discurso del capitán Francisco Draque». Las disputas se van adensando de sentido religioso y Chile se convierte en un territorio especialmente cargado de sentido político global. En este capítulo, el libro es más difuso en su enfoque, dejando la figura de Drake como trasfondo para tratar otros conflictos centrales en la historia virreinal del Perú y en las batallas textuales y editoriales en Europa sobre las Indias y el justo dominio de sus pobladores.

El libro se cierra con el estudio de los discursos sobre el final de Drake en las costas del Caribe en 1596 y la publicación en Valencia en 1598 de *La dragantea* de Lope de Vega, poema épico al que se le dedica el capítulo cuarto. La noción de «entangled histories», los entramados narrativos y las redes políticas y simbólicas de la Modernidad temprana, que el libro usa productivamente para superar un mapa unidireccional de relaciones textuales, lleva a la autora a extender las disputas sobre el marino inglés hasta principios del siglo XVIII, al conectar la difusión de las ideas de Walter Raleigh en 1723, quien reclamaba un señorío natural de Inglaterra sobre los incas, con el famoso discurso de Montezuma en la *Segunda carta de relación* de Hernán Cortés. Los textos de Raleigh le permiten a la autora revisar la *Crónica moralizada* de Antonio de la Calancha (1638) y las reediciones de los *Comentarios reales* de la década de 1720, como puntos en un amplísimo tejido de las disputas o polémicas entre España e Inglaterra sobre la posesión y justa administración de las Indias.

Dos libros de los últimos veinte años sustentan, fundamentalmente, los métodos y el marco interpretativo que organiza todo el riquísimo archivo que compone *Disputas de altamar*. Me refiero, en primer lugar, a *The Polemic of Possession in Spanish American Narrative*, libro de Rolena Adorno, publicado en 2007, en el que profundiza sus estudios sobre el impacto de los textos de Bartolomé de las Casas, siguiendo el legado crítico de los grandes hispanistas norteamericanos del siglo XX, como Lewis Hanke, Irving Leonard y Anthony Pagden. El libro de Rolena Adorno le ofrece a *Disputas de altamar* un marco que direcciona las múltiples tensiones intelectuales y batallas editoriales de la Modernidad temprana hacia el problema político, jurídico y teológico de la justa posesión europea de las tierras americanas. El otro texto que, asimismo, le sirve a la autora para tejer la figura de Drake con las vastas disputas sobre el Nuevo Mundo es *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*, monografía del historiador Jorge Cañizares Esguerra publicada en 2006, estudio que desmonta las diferencias en las prácticas de colonización y discursos de españoles e ingleses, ya que ambas naciones son, a decir de ese autor, «mellizos culturales».

Entre las contribuciones más importantes de *Disputas de altamar*, destacamos el estudio minucioso de la figura de Francis Drake como método para reconocer los mecanismos textuales, discursivos y performativos que llevaron a la cristalización —o coagulación— de la leyenda negra y cómo este poderoso discurso antiespañol era, en realidad, el producto de un entramado de imitaciones y que «tanto los españoles como los ingleses explotaron las mismas herramientas retóricas y referencias literarias» (p. 20). Además, el libro ofrece una historia textual y análisis de las traducciones de la *Brevísima* de Las Casas, y de varias crónicas de Indias, cartas y documentos, como el testimonio del piloto portugués Nuño da Silva, apuntando cambios importantes en el léxico de las traducciones para la construcción del discurso imperial inglés. Así, nos enseña Ríos Taboada, la palabra «crueldades», central en el discurso inglés antiespañol, deriva de la primera traducción de la *Brevísima*.

Finalmente, el análisis detallado en el último capítulo del poema épico *La dragontea* de Lope de Vega contribuye notablemente a nuestro entendimiento de los usos informativos, propagandísticos y políticos de poesía épica en su contexto inmediato. El libro despliega la extensa red de relaciones textuales y de mecenazgo que se construye alrededor de la figura del dragón vencido y que convoca a diversos agentes de la corte metropolitana y virreinal. Por ejemplo, Lope adapta los argumentos de la guerra justa para aplicárselos a la guerra católica contra los herejes ingleses. Y si el poema *Arauco domado* de Pedro Oña, impreso en Lima en 1596, fuente literaria de Lope, defiende la guerra local en Chile, la presencia inglesa y holandesa en la zona austral en las siguientes décadas extenderá esa guerra local hasta convertirla simbólicamente en un campo bélico transatlántico, un Flandes indiano.

El libro *Las disputas de altamar* traza un extenso recorrido textual y dibuja un mapa de debates transatlánticos que nos ofrece una ruta para releer los textos coloniales, insertándolos en extensas redes y debates jurídicos, militares y simbólicos. Los poemas épicos de Oña, Miramontes, Castellanos o Lope, los tratados de Las Casas, las relaciones de Sarmiento de Gamboa, las cartas de García Hurtado de Mendoza, entre muchos otros textos hispánicos, se traman convenientemente con

las grandes narrativas de Richard Haklyut, John Frampton, Thomas Nicholls, Walter Raleigh o Samuel Purchas. El libro nos invita a romper con la mirada topográfica de los estudios regionales para abrirlos a la geografía global y al dinamismo transatlántico de la cultura textual de la temprana Modernidad.

PAUL FIRBAS
Stony Brook University

Cook, Noble David y Alexandra Parma Cook. *Luis Gerónimo de Oré. The World of an Andean Franciscan from the Frontier to the Center of Power*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2024, 375 pp., ilust.

La presencia de los franciscanos en los Andes centrales está documentada desde una etapa temprana de su colonización por los europeos. Como parte de su estrategia de arraigo, los franciscanos fundaron conventos en ciudades y áreas rurales del virreinato del Perú. Pero desafortunadamente, la historia temprana de las acciones de ese orden, al igual que las de muchas otras, es difícil de documentar por la carencia de información. A la ciudad de Huamanga debieron llegar a mediados del siglo XVI y, como era usual en la época, establecieron un convento que habría de servir de residencia y centro de estudios de los frailes, y también de noviciado para la formación académica de los futuros miembros de la orden. En 1562, un niño de apenas ocho años de edad, hijo de un poderoso encomendero de la región, llamado Jerónimo de Oré, ingresó al noviciado franciscano en Huamanga. Con el tiempo, habría de tener una notable carrera al servicio de la orden franciscana, la Iglesia y la Corona española, y ser el autor de un corpus textual esencial para la evangelización de la población nativa y la historia de la conquista espiritual de los Andes.

La vida de Oré es el tema de este nuevo libro de Noble David Cook y Alexandra Parma Cook, autores ambos de valiosos aportes a la historia del Imperio español. No es una biografía convencional, esto es, apolo-gética, al estilo que nos tienen acostumbrados ciertos autores. Se trata de un estudio, sustentado en una demorada investigación en archivos peruanos y europeos, de la trayectoria vital y la producción intelectual de Oré en relación con su contexto histórico. La imagen de Oré que emerge de la lectura de este libro, escrito con una cuidada prosa, es la de un personaje profundamente comprometido con las tareas eclesíásticas y laicas de su tiempo.

La vida de Oré transcurrió entre 1554 y 1630. Durante esos años, se produjeron cruciales acontecimientos en la Monarquía española. En el Virreinato del Perú, en 1554 llegó a su fin la rebelión de Francisco Hernández Girón, el último desafío de los poderosos encomenderos peruanos a la autoridad de la Corona, representada por la Audiencia de Lima. Dos años después, en 1556, Felipe II subió al trono. Durante su dilatado reinado, impulsó una sustancial reforma de la administración civil y eclesiástica. En 1568, una Junta reunida en Madrid, a iniciativa del rey, dictó una serie de medidas destinadas a fortalecer la autoridad real en los territorios americanos. Como ejecutores de esa política, en 1569 llegaron al virreinato del Perú el virrey Francisco de Toledo y el inquisidor Serván de Cerezuola. Cinco años antes, en 1564, había llegado a su fin el Concilio de Trento, convocado por el papado para hacer frente a la división de la cristiandad como consecuencia del desarrollo de la Reforma protestante. A fin de reformar la conducta del clero, afirmar la autoridad episcopal y reevangelizar a la sociedad, el Concilio de Trento dispuso la celebración de concilios provinciales. Como no podía ser de otra manera, la Corona española apoyó la realización de tales asambleas en Lima en 1567 y 1582-1583. Mientras se definían las políticas de gobierno eclesiástico, la Corona hacía frente a las amenazas de sus tradicionales enemigos: Inglaterra, Francia y Holanda. Sus naves circundaban los mares americanos creando zozobra entre las autoridades y la población. Mas el peligro no solo provenía allende los mares, tierras adentro en las zonas de frontera del Imperio, trátase La Florida y la región de la Araucanía, la colonización enfrentaba el enorme desafío de incorporar a las poblaciones nativas dentro del régimen de trabajo colonial. Las tareas de gobierno que tuvieron que enfrentar las administraciones de Felipe II y Felipe III fueron muchas y muy complejas. En suma, el contexto social y político de la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas del siglo XVII demandó fuertes dosis de competencia administrativa y el compromiso de muchos actores sociales.

Oré, como lo bien lo muestran los autores de este libro, no fue ajeno a la situación antes descrita. Más aún, con justicia reúne todos los méritos para ser calificado de andariego, ya que su existencia fue un continuo

transitar por tierras europeas y americanas, algo que realmente asombra dados los enormes peligros que acechaban a los viajeros en las rutas marítimas y terrestres. En tres escenarios distintos y distantes tuvo lugar la formación académica de Oré: Huamanga, Cuzco y Lima. En esta última ciudad, cursó estudios en la Universidad de San Marcos. Tiempo después de ser ordenado sacerdote, participó en el Tercer Concilio de Lima y residió en los conventos de los valles del Colca y Jauja; y después fue doctrinero en Potosí y Cuzco. En su condición de apoderado del obispo del Cuzco, en 1603 partió a España e Italia. En España, reclutó misioneros para la Florida y Venezuela, y realizó las informaciones acerca de la juventud de su hermano de orden, Francisco Solano, candidato a los altares. Entre 1614 y 1618, residió en La Habana y desde allí se dirigió a La Florida para inspeccionar los conventos franciscanos. De regreso en España, recibió la noticia de su designación como obispo de La Imperial, en Chile. En 1621, dejó Sevilla rumbo a Lima, donde fue consagrado, y antes de proseguir viaje a su diócesis, visitó Huamanga, su ciudad natal. Dos años, después llegó a La Imperial, donde permaneció hasta su muerte en 1630.

Este libro tiene varios méritos que merecen ser destacados, pero tan solo quiero mencionar tres. El primero es que ensaya entender la actuación de Oré como agente al servicio de la Iglesia. Oré fue un hombre de Iglesia y, como tal, tuvo que cumplir enormes tareas que constituyeron auténticos desafíos. Uno de ellas, acaso la más peligrosa, fue la visita a las misiones franciscanas en La Florida, instaladas en una geografía agreste y un medio social hostil. El segundo es que muestra la complejidad de las relaciones entre los poderes civiles y eclesiásticos. Los conflictos entre Oré y el gobernador de Chile no solo amargaron sus últimos años de vida, sino que además pusieron a prueba el ejercicio de su autoridad. El tercero es que debe ser considerado más que la biografía de una personalidad eclesiástica, es el retrato de una época durante la cual el clero católico tuvo una sustancial gravitación social, política y económica, una realidad difícil de entender en nuestros días. Y, en relación con esto último, surgen algunas inevitables preguntas: ¿por qué los hijos de Jerónimo de Oré, el patriarca de la familia, tomaron los hábitos francis-

canos?, ¿cómo entender esta opción de vida? ¿sincera vocación religiosa u oculta estrategia familiar? Aunque los móviles que llevan a las personas a actuar resultan, las más de las veces, inescrutables, quedan abiertas las interrogantes. Más aún, ¿tenía alguna relevancia social pertenecer a la orden franciscana a mediados del siglo XVI?

Luis Gerónimo de Oré. The World of an Andean Franciscan from the Frontier to the Center of Power constituye un sustancial aporte al mejor conocimiento de la historia no solo del virreinato del Perú, sino también del Imperio español, con sus luces y sus sombras. Gracias a la pluma de David y Alexandra Cook, Oré se posiciona como un protagonista clave en la sociedad de su tiempo.

PEDRO M. GUIBOVICH PÉREZ
Pontificia Universidad Católica del Perú

Del Valle Pavón, Guillermina (ed.). «*Contrabando y redes de negocios*». *Hispanoamérica en el comercio global, 1618-1814*. Instituto de Investigaciones Históricas José María Luis Mora, 2023, 356 pp.

El estudio del contrabando durante la época colonial ha sido de gran interés, aunque desde las décadas de los ochenta y noventa no se han presentado investigaciones al respecto. Esto se debe a la dificultad que implica el estudio del comercio a distancia que no ha sido registrado en los documentos oficiales, como libros de aduana o de pago de impuesto de los productos que se trasladan tanto de América a España y viceversa. Por lo tanto, estamos frente a un libro muy sugerente que nos abre un abanico de posibilidades por la forma en que se han abordado el estudio del «comercio irregular», como sugiere Álvaro Alcántara en su capítulo (p. 202).

Contrabando y redes de negocio en el mercado global contiene ocho artículos de connotados historiadores, que podríamos clasificarlos de la siguiente manera: cuatro están referidos a México y al comercio en el Pacífico Norte; dos se centran en el Caribe; y los otros dos se refieren al comercio en América del Sur, cuyo centro es el puerto del Río de la Plata. De manera que el libro, en su conjunto, trata el comercio global desde una perspectiva local (micro en algunos casos) y que evidencia las distintas estrategias utilizadas por los comerciantes o autoridades virreinales para enriquecerse, pero que a su vez mantuvieron la vitalidad del comercio en el marco de una legislación muy estrecha que impedía la fluidez del comercio a distancia.

El otro punto para destacar son los tipos de fuentes utilizadas, ya que no se trata del uso de registros de aduana, sino que en algunos artículos se recurre a fuentes legales donde se evidencian las irregularidades, ya sea por denuncias de las autoridades o de aquellos que de alguna manera quedaban fuera del negocio.

El espacio temporal que siguen los textos va desde fines del siglo XVII hasta comienzos del siglo XIX, llegando la etapa de las independencias.

El primer artículo, «La contratación intervirreinal durante los gobiernos del marqués de Guadalcázar en Nueva España y el príncipe de Esquilache en Perú (1612-1621): contrabando y corrupción», escrito por Bruno de la Serna, trata sobre el comercio de productos asiáticos entre los virreinos del Perú y México, que, si bien estaba prohibido, terminó siendo aceptado por las autoridades virreinales al no poder ser controlado, apoyando y permitiendo que otros allegados también participaran en dichas negociaciones. Lo interesante es que hubo voces en contra del virrey Esquilache que se hacen notar, como el fiscal de Lima Cacho de Santillana, uno de los principales opositores a este tipo de negociaciones.

El segundo artículo, de Marie Christine Duggan, «Redes de comercio de contrabando en el golfo de California entre 1665 y 1701 como motor de la expansión jesuita» se centra en el comercio clandestino de mercancías asiáticas en esa zona estratégica donde confluían tres rutas mercantiles: la que se unía a la Nao de China, la ruta que iba hacia las zonas mineras del norte, y la ruta que iba hacia el sur y que conectaba con el virreinato del Perú. En California, existía un asentamiento jesuita que sirvió de punto de encuentro para intercambiar la plata del Perú y de Nueva España por productos asiáticos, además de colorantes guatemaltecos y cacao de Guayaquil. Lo interesante es que este comercio facilitó la expansión de los jesuitas debido a los donativos que les entregaban los comerciantes, quienes a su vez aprovechaban estas conexiones políticas y religiosas para el comercio ilícito.

El tercer trabajo en el área del Pacífico Norte es el realizado por Guillermina del Valle, «“Se disimula y fomenta el delito”. El contrabando entre México y Manila en las postrimerías del siglo XVII», el cual desarrolla la relación entre los comerciantes novohispanos con las autoridades de México, Acapulco y Manila para llevar a cabo un comercio ilícito que beneficiaba a todas las partes involucradas. Los mercaderes de la plata eran además integrantes del Consulado de México, y estaban coludidos con los oficiales reales y escribanos que actuaban en el puerto de Veracruz e incluso con los integrantes de compañías militares que actuaban en defensa de Filipinas. Este trabajo evidencia que el comercio de telas asiáticas era tan beneficioso para las partes integrantes que les era más conveniente correr el riesgo que ajustarse a las normas.

Este trabajo se complementa con el de Francisco Cebreiro Ares sobre «Benito Blanco de Sotomayor, familia, comercio y estrategia de un alcalde mayor en Sayula (1761)». Sayula es la capital del estado de Jalisco, y el trabajo analiza las relaciones mercantiles de un integrante de la familia de comerciantes, que fue además alcalde mayor de dicha ciudad y que aprovechó su función para asegurarse una fortuna. Sin embargo, a diferencia de otros funcionarios, sus negocios fracasaron, mostrando así la otra cara de la moneda: no todos los funcionarios lograron una fortuna debido a la pérdida de la confianza familiar, tal como le sucedió a Benito Blanco de Sotomayor.

El siguiente capítulo de Álvaro Alcántara, «Un testigo casi nunca es suficiente. Contrabando, voces subalternas y tensiones políticas en el Puerto de Veracruz, 1799-1803», está referido a la denuncia de un presidiario de San Juan de Ulloa sobre el contrabando que se estaba realizando por el puerto de Veracruz, en el que participaba tanto él como el gobernador de Veracruz, quien actuaba como principal responsable de estas actividades. Fue el enfrentamiento entre una autoridad real y un «borracho y ladrón», tal como lo describen en el juicio, quien fue la única persona que se atrevió a acusar al gobernador. Por lo tanto, como indica el título, «un testigo casi nunca es suficiente». El artículo nos muestra que también era importante quién denunciaba y por qué; a pesar de participar en el comercio ilícito, este personaje Juan Bautista Reaño se atrevió a denunciar al gobernador. ¿Qué lo llevo a enfrentarse con la autoridad? Esta es una de las preguntas que se hace el autor.

El siguiente capítulo, de Iliana Quintanar, «El Consulado de la Habana en defensa de del “comercio nacional”: cultura mercantil-corporativa a finales del siglo XVIII y principios del XIX», se centra en el funcionamiento del Consulado de la Habana, que se manifestó como un competidor en el Caribe con los consulados de México, Cádiz y Veracruz en el tiempo en que se permitió el comercio con «neutrales». Debido a la posición estratégica que gozaba Cuba en el Caribe, los comerciantes habaneros participaban en el comercio neutral. Esta situación dio lugar a una gran competencia de intereses con los consulados de México y Veracruz al igual que el de Cádiz, quienes veían el comercio protegido

por el Consulado de la Habana como un acto de corrupción, ya que permitía reexportar mercancías españolas a América.

Los dos últimos trabajos están enfocados en el Atlántico Sur: el primero de José Sovarzo, «Jacinto de Castro y su actividad comercial en el circuito mercantil terrestre región Río de la Plata-Santiago en el reino de Chile, a finales de la nominación hispánica», y el de Viviana Grieco, «Un comerciante en tiempos de crisis. Las asociaciones comerciales de Sebastián de Torres en el Río de la Plata durante las guerras de independencia». Ambos trabajos son investigaciones de microhistoria de comerciantes que nos presentan las dos caras de la moneda. De Castro no logró superar la crisis comercial en tiempos de guerra, y el segundo, Sebastián de Torres, sí pudo adaptarse a la nueva coyuntura revolucionara. Ambos desarrollaron sus actividades en los tiempos difíciles de las guerras de independencia; la diferencia fue posiblemente el uso del crédito por parte de Sebastián de Torres que le permitió mantenerse como exitoso, aprovechando incluso los beneficios que la apertura comercial le dio con el cambio del sistema mercantil, es decir, el libre comercio luego de la Independencia.

Para concluir, el texto editado por Guillermina del Valle Pavón es un libro altamente recomendado porque nos muestra un panorama global del comercio en un amplio período de tiempo de aproximadamente cien años, donde el comercio ilícito, irregular, de contrabando o ilegal, como se lo define, en especial de mercancías asiáticas, fue el complemento indispensable para mantener la fluidez mercantil entre España y América en tiempos coloniales. Las restricciones de la legislación española presionaron en gran parte para que este sistema de comercio se mantuviera, dadas las demandas de los mercados regionales en América, instituciones públicas (como el Consulado, virreyes, alcaldes, funcionarios), además de comerciantes que se vieron involucrados en el por las interesantes ganancias que reportaba a los involucrados.

CRISTINA MAZZEO
Pontificia Universidad Católica del Perú

Thurner, Mark y Jorge Cañizares-Esguerra (eds.). *The Invention of Humboldt: On the Geopolitics of Knowledge*. Nueva York: Routledge, 2023, 323 pp.

The Invention of Humboldt: On the Geopolitics of Knowledge, editado por Mark Thurner y Jorge Cañizares-Esguerra, invita a repensar las implicaciones del culto de Alexander von Humboldt en nuestro presente. Organizado como un retrato cubista que refleja la variada recepción de Humboldt en el mundo hispano (p. 4), el libro no solo cuestiona su prominente lugar en las historias de la ciencia y el conocimiento, sino que también identifica los pilares epistemológicos que sostienen el edificio de un culto nacional con pretensiones cosmopolitas. Confrontando la desigual relación de fuerzas que sostiene la geopolítica del conocimiento, el volumen se propone restaurar, reconocer y reescribir el lugar del mundo hispano dentro de una historia global estructurada a partir de la autoridad epistemológica de Humboldt. Leídos en conjunto, la introducción y los doce ensayos del volumen revelan el ilusionismo sobre el que descansa la obra de Humboldt, su capacidad para manipular nuestra percepción para que sigamos viéndolo como el padre integrador de las humanidades y las ciencias, el formulador pionero del Antropoceno y el mesías de la liberación. Estas narrativas, que han adquirido aceptación masiva en los últimos quince años por medio de obras como *The Passage to Cosmos: Alexander von Humboldt and the Shaping of America* (2009) de Laura Dassow Walls y *The Invention of Nature: Alexander von Humboldt's New World* (2015) de Andrea Wulf, nos presentan al heroico y solitario aventurero, dueño de una erudición enciclopédica construida a partir del eclipse de la tradición científica de una España ignorante, despótica y arcaica. La ilustración hispana se ve de este modo eclipsada por la luz brillante del genio solitario recorriendo las llanuras y las selvas salvajes de Hispanoamérica, imagen que sería fabricada también por los patriotas

criollos que imaginaron las emergentes naciones americanas desde el rechazo al atraso del imperio español.

The Invention of Humboldt se propone desmontar el pernicioso efecto de esta tradición hermenéutica para iluminar las opacidades que la figura y la obra de Humboldt impusieron al conocimiento y las prácticas científicas del mundo hispano. Para ello, las contribuciones del libro subrayan la variedad de redes intelectuales, archivos, estrategias de autopromoción, y la asimétrica circulación de conocimiento que definen las prácticas científicas y estéticas de Humboldt, así como el mundo oculto de archivos y tradiciones imperiales que sostiene su obra impresa. En el capítulo inaugural, Leoncio López-Ocón demuestra que la imagen de pionero de la ciencia y el progreso que Humboldt construyó en vida no reside en su elogiada erudición solitaria o deseo de experimentación empírica, sino que es inseparable de las redes científicas y políticas con las que interactuó vigorosamente a ambos lados del Atlántico.

Otras contribuciones ilustran las estrategias que dieron forma al mito Humboldt y que descubren prácticas de ocultación, omisión y un reconocimiento ambivalente de fuentes americanas, como se demuestra en las deudas no reconocidas por Humboldt con la modernidad temprana que identifica Florike Egmond. Asimismo, Peter Mason traza cómo estas prácticas eran habituales antes de la llegada de Humboldt al suelo americano, como se documenta en la historia de los informantes eliminados por el barón prusiano en su construcción de la identidad de las Islas Canarias para el público europeo. Los capítulos de Alberto Gómez Gutiérrez y José Antonio Anaya restituyen las tenues huellas de científicos españoles y criollos como José Celestino Mutis y Francisco José de Caldas en la obra de Humboldt; el meticuloso trabajo de archivo de estos investigadores revela que el primero debe ser considerado el cofundador de la biogeografía, mientras que las contribuciones botánicas del segundo quedaron enterradas por los irregulares patrones de reconocimiento y referencia que caracterizan las cartas americanas y europeas del barón prusiano.

Ampliando las repercusiones de las ambivalencias humboldtianas, los trabajos de Neil Safier, Juan Pimentel y Mark Thurner dan cuenta

respectivamente de su inestable aproximación a las fuentes y evidencias que descubre durante sus viajes americanos, el lugar que ocupa el volcán Chimborazo en su autoimagen, y la «visión bifocal» que le permite integrar miradas occidentalistas y orientalistas en su aproximación a las civilizaciones precolombinas.

Por medio del estudio de tres objetos (*erythronium*, cochinilla y Xochicalco), Miruna Achim y Gabriela Goldin Marcovich se hacen eco de las dimensiones sociales y materiales de los procesos de producción de conocimiento que Humboldt desarrolló en América. Por su lado, desafiando la enorme cantidad de material impreso sobre los hallazgos de Humboldt en materia de economía, José Enrique Covarrubias destaca las suposiciones y limitaciones que se aprecian en su famoso *Ensayo político sobre la Nueva España* (1827). De su parte, Irina Podgorny desmonta las supuestas narrativas del orden que se adscriben a las instituciones científicas metropolitanas, para ilustrar, en su lugar, la fragmentación, confusión e ignorancia que definen las prácticas botánicas de Bonpland, compañero de Humboldt, en sus «aventuras americanas».

Por último, Jorge Cañizares-Esguerra desentierra las prácticas extractivas de Humboldt en relación con el archivo hispano, el cual se transforma en sus manos en un yacimiento de riquezas que engrandecen su autoimagen. En su estudio de la obra *Examen critique* (1836-1839), Cañizares-Esguerra demuestra que la imagen que Humboldt construyó de sí mismo como genio romántico descansa sobre el reflejo de la imagen de Cristóbal Colón que el barón extrae del profundo trabajo de archivo de historiadores españoles, un archivo que su obra reconoce, pero al mismo tiempo ignora.

Estas diversas aproximaciones a la figura de Humboldt están conectadas por su deseo de transformar el paisaje de su historiografía. Unidas por este empeño transformativo, las contribuciones del volumen responden a la condición del paisaje como instrumento de poder cultural que ha sido señalada, entre otros, por el historiador del arte W. J. T. Mitchell. En su confrontación del paisaje académico sobre Humboldt, el volumen se enfrenta con un medio cultural que naturaliza construcciones sociales y nos presenta una realidad artificial como si fuera dada e inevitable.

Al interpelar a su espectador como algo ya naturalizado, la imagen de Humboldt impone su grandiosa luminosidad magnética desde un régimen perceptivo en el que los actos de visibilizar e invisibilizar se vuelven correlativos. No es casual que los trabajos del volumen articulen su crítica de este régimen por medio de la necesidad de ir más allá de aquello que permanece visible en la superficie, «la parte visible del iceberg» (p. 141) como la denomina Amaya; la denuncia de las mañas humboldtianas a la hora de integrar diversos registros testimoniales y textuales con una técnica de observación y registro que esconde un sistema altamente selectivo de inclusión y exclusión (Safier); la descorporeización que se aprecia en sus narrativas del ascenso al Chimborazo para convertir sus observaciones particulares en vínculos eternos que universalizan la experiencia bajo una visión panorámica (Pimentel); el doble discurso humboldtiano que, durante su visita al Perú, difundió más niebla que luz, según Mark Thurner. Estas prestidigitaciones retóricas y epistémicas son las que definen una geopolítica del conocimiento que ha encontrado en Humboldt su encarnación más poderosa para perpetuar su poder de visibilización e invisibilización.

En su llamado a construir unos estudios post-humboldtianos sobre Humboldt, el libro editado por Thurner y Cañizares-Esguerra ilumina un nuevo horizonte crítico capaz de resistir la poderosa luz que emana del culto al genio solitario y se propone indagar en todo aquello que queda bajo su sombra, opacado por la luminosa fuerza de las narrativas hegemónicas de la ciencia y el conocimiento. Pocas tareas resultan más urgentes para construir su verdadera historia global.

CARLOS ABREU MENDOZA
Texas State University

Normas para autorxs

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 lxs colaboradorxs 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 Stuvén (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 subsecuentes 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.