

Las independencias vistas desde las fuentes en lenguas indígenas¹

The independencies seen from the sources in indigenous languages

César Itier²

Resumen

El proceso independentista sudamericano tiene una faceta poco conocida: la producción, tanto por parte de los independentistas criollos como de los realistas, de textos en quechua y aimara destinados a las poblaciones andinas, a fin de adherirlas a una u otra causa. Dicha producción textual en quechua y aimara fue algo inédito desde los tiempos de la evangelización de los Andes en el siglo XVI, pero que tuvo que dialogar con sus conceptos y términos a fin de refinar los mensajes de realistas e independentistas y comunicarlos mejor a las poblaciones andinas. Tal esfuerzo comunicativo por parte del Estado no volvería a verse en los Andes en mucho tiempo.

Palabras clave: aimara, quechua, comunicación política, cultura política andina, independencia del Perú, Junta de Buenos Aires, siglo XIX

171

1 Estamos muy agradecidos a Vanessa Ponce de León, del Instituto Francés de Estudios Andinos, y a José Miguel Munive, por su cuidadosa revisión de este texto.

2 Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO, París), profesor principal.

E-mail: cesar.itier@inalco.fr

Abstract

The South American independence process has a little-known facet: the production, both by the pro-independence creoles and by the royalists, of texts in Quechua and Aymara for the Andean populations, in order to adhere them to one cause or another. Said textual production in native languages was unprecedented since the times of the evangelization of the Andes in the 16th century, but it had to dialogue with their concepts and terms in order to refine the messages of royalists and independentists and better communicate them to the native populations. Such a communication effort on the part of the State would not be seen again in the Andes for a long time.

Keywords: Aymara, Quechua, political communication, Andean political culture, independence of Peru, Junta de Buenos Aires, 19th century

Las insurrecciones indígenas de fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX fueron contemporáneas a la llamada “era de las revoluciones” en Europa y las Américas, pero no parecen haber estado inspiradas por las ideas de la Ilustración francesa o la independencia norteamericana (Thomson, 2006, pp. 6-7).

172 En este aspecto, constituyen un caso aparte dentro del mundo del Atlántico revolucionario y un problema histórico que aún no se ha acabado de dilucidar. La falta de fuentes escritas en lenguas indígenas ha sido una limitación importante para el estudio del pensamiento y los ideales políticos de los protagonistas de estos acontecimientos. La documentación, sin embargo, no es del todo inexistente, pues, entre 1810 y 1823, las guerras que llevaron a la independencia de las Provincias

Unidas del Río de la Plata, Paraguay, Bolivia y Perú dieron lugar a la producción de un importante conjunto de textos propagandísticos en guaraní, aimara y quechua³. Aun cuando estos fueron escritos por criollos –como es el caso de todas las proclamas andinas, con una sola excepción–, sus autores-traductores se esforzaron por formular sus mensajes a partir de las categorías entonces existentes en las lenguas indígenas, a menudo hasta el punto de hacer sufrir verdaderas transmucciones a los textos originales en español. Estos esfuerzos de adaptación, así como la recurrencia de algunas soluciones de expresión, sugieren que estos documentos reflejan parte de la cultura política de sus destinatarios. El objetivo del presente artículo no es analizar el discurso político de las proclamas, sino identificar, dentro de su armazón conceptual, los componentes (términos, expresiones, imágenes) atribuibles al lenguaje político de la población indígena. Dado que estos documentos no pueden aprehenderse fuera de su contexto de producción, ofrecemos primero un panorama sintético del desarrollo de esta propaganda política. En él, tratamos la historia de los textos quechuas y aimaras junto con la de los textos en guaraní, pues, como se verá, los tres corpus tienen una misma génesis⁴.

1. Guerra y comunicación en lenguas indígenas

La Junta de Buenos Aires fue el foco inicial de esta guerra propagandística. Con el objetivo de sustraer Paraguay y Charcas al poder realista, las fuerzas rioplatenses intervinieron

3 Su transcripción y traducción se puede consultar en http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_corpus

4 Hemos redactado esta primera parte conjuntamente con Capucine Boidin (Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, París) en el marco del Proyecto LANGAS.

militarmente en estas regiones y, para ganar a su causa a los habitantes indígenas, pusieron en circulación textos escritos en los idiomas nativos. En agosto de 1810, tres meses después de la Revolución de Mayo, se imprimió en Buenos Aires una proclama en castellano y quechua del sacerdote cochabambino Francisco Javier Iturri Patiño, dirigida a sus paisanos de Cochabamba, ciudad en la cual se había formado una junta favorable a la de Buenos Aires. A fines del mismo año, Manuel Belgrano, jefe de la expedición militar porteña a Paraguay, mandó traducir al guaraní nueve cartas, proclamas y oficios manuscritos dirigidos a los habitantes de las misiones y del conjunto de esa provincia, así como a sus autoridades militares, eclesiásticas y civiles. A partir de 1811, Juan José Castelli, primo de Manuel Belgrano, sería el principal agente de la propaganda juntista en quechua y aimara en el Perú. Esta guerra de comunicación encontraría su expresión más acabada en 1813 con la publicación en Buenos Aires de tres versiones bilingües (castellano-guaraní, castellano-quechua y castellano-aimara) de la ratificación, por parte de la asamblea constituyente de las Provincias Unidas, del decreto de abolición del tributo y la mita expedido dos años antes por la junta. Esta práctica no tiene antecedentes conocidos, ni siquiera durante las numerosas rebeliones que sacudieron los virreinos sudamericanos a lo largo del siglo XVIII⁵. Siguiendo

5 Con una posible excepción, durante la rebelión de Thupa Amaru y desde el campo realista, el 5 de mayo de 1781, el visitador Areche publicó un decreto en que ofrecía perdón a la mayoría de los insurgentes. Asimismo, pidió que el decreto fuera escrito en español y quechua, y fijado en carteles “en los pueblos o sitios en que pueda” (Walker, 2015, p. 194). Ignoramos si la versión quechua vio la luz, pues no se han conservado ejemplares de ella. El único texto político en una lengua indígena que haya llegado hasta nosotros para el periodo anterior a 1810 es una carta de 38 páginas en castellano y guaraní enviada a los chiriguano por el

el ejemplo porteño, otros actores se involucrarían después en esta batalla ideológica: los propios realistas (la Proclama a los habitantes de Ultramar, de 1813, y las proclamas de Canterac, de 1822), Bernardo O'Higgins (1819), José de San Martín (1819) y el gobierno republicano del Perú (1822 y 1823) –ver apéndices–. Conocemos en total catorce proclamas, actas y decretos impresos o manuscritos en quechua, y tres en aimara emitidos por independentistas y realistas. Seis de los textos quechuas están escritos en la variedad de lo que entonces era la Audiencia de Charcas, y ocho en diversos dialectos del actual territorio peruano (los del Collao, Cuzco, Jauja, Chinchaycocha y Huánuco). Tanto en el caso del guaraní como del quechua y el aimara, es muy probable que circularan muchos más textos políticos en estas lenguas. Sin embargo, ello no generó una tradición, pues, una vez independientes, los Estados sudamericanos no volverían por mucho tiempo a dirigirse a su población en sus idiomas propios.

No parece haber sido fácil encontrar en Buenos Aires expertos capaces de elaborar textos en lenguas indígenas. Cuando partió a Paraguay en setiembre de 1810, Manuel Belgrano no se llevó documentos impresos en guaraní. Recién cuando llegó a orillas del Paraná, mandó traducir a esta lengua las proclamas y los oficios que conocemos⁶. Asimismo, la pro-

arobispo de Chuquisaca en 1788 (San Alberto, 1788). Esta carta fue impresa en Buenos Aires, en la única imprenta de la ciudad (La Real Imprenta de Niños Expósitos), en la que, posteriormente, se publicarían algunos de los documentos que estudiamos aquí.

- 6 Las tres proclamas dirigidas al propio ejército de Belgrano, al pueblo paraguayo y al pueblo de las misiones no llevan fecha ni lugar. Los tres oficios a las autoridades del Paraguay y un oficio a un comandante indican “Costa sur del Paraná, 6 de diciembre 1810”, mientras que dos oficios a comandantes precisan “Candelaria tava/Quartel General de Candelaria, 17 de diciembre 1810”. En las memorias de su expedición al Paraguay,

paganda que Castelli dirigió a los habitantes del Alto y Bajo Perú fue traducida al quechua y al aimara en Charcas, no en Buenos Aires y, por lo tanto, tampoco pudo circular en forma impresa. La calidad lingüística de estos textos manuscritos contrasta con la caótica y oscura sintaxis de la versión quechua del decreto de 1813. Este texto probablemente fue traducido en Buenos Aires por un inexperto hablante de la lengua.

Se observa que el interés de los porteños por difundir su causa en las lenguas nativas no se vuelve a encontrar del lado realista, con la excepción muy tardía de las dos proclamas monolingües del general francés José de Canterac, elaboradas en 1822, cuando los realistas ya se encontraban acorralados. El 26 de octubre de 1810, el virrey de Lima emitió una proclama impresa en español, entre cuyos destinatarios estaban los indios del Perú. Este texto no parece haber sido pensado para tener una versión escrita en quechua o en aimara, probablemente porque el poder virreinal contaba con una densa red de párrocos susceptibles de explicar adecuadamente su mensaje en dichos idiomas. La traducción al quechua de la “Proclama a los habitantes de Ultramar”, emitida por el duque del Infantado y las Cortes de Cádiz en 1812 e impresa en versión bilingüe a fines de 1813 en Lima, tampoco fue una iniciativa del poder limeño, sino que respondió a una orden de Madrid (Martin, 2016). Habría que esperar el año 1822 para que se produjera otra proclama realista en lengua indígena, la que el general José de Canterac dirigió en quechua,

176

Belgrano recuerda lo siguiente: “Para probar si había algunos partidarios nuestros, en la noche del 17 [de diciembre de 1810] se les echaron varias proclamas y gacetas, y aun una de aquéllas se fijó en un palo que estaba inmediaciones de su línea” (Romero, 1988, pp. 129-130).

impresa y sin versión castellana, a los indígenas de la sierra central del Perú para disuadirlos de unirse a San Martín. De modo general, frente a la ofensiva porteña, las autoridades de Lima parecen haber tenido cierta renuencia a devolverles a las antiguas lenguas generales la función estratégica que habían cumplido en la gestión del país en los siglos XVI y XVII, y que el gobierno borbónico había limitado fuertemente en el último tercio del siglo XVIII⁷.

Ahora bien, la propaganda de Buenos Aires dependía de emisarios móviles (Chassin, 2013, pp. 408-409), que no eran forzosamente expertos en la elaboración de discursos en las lenguas indígenas, por lo que el soporte escrito adquiriría vital importancia. La falta de una red de intermediarios locales capaces de “declarar” sus proclamas en los idiomas nativos explica sin duda en parte que las fuerzas rioplatenses ordenaran producir textos políticos escritos en guaraní, quechua y aimara. Ello fue una innovación, pues ni siquiera las insurrecciones del siglo XVIII parecen haber utilizado para su propaganda la palabra escrita en lenguas indígenas, sino que sus bandos circulaban en español, estaban dirigidos a las autoridades indígenas o a otros intermediarios que luego las “daban a entender a la población”⁸. En lo esencial, podemos

7 No sucedió así en México. En este país, a pesar de que el poder colonial también había renunciado hacia 1770 a producir discursos de legitimación estatal en las lenguas indígenas, las turbulencias políticas y el espíritu liberal inaugurado por la constitución de Cádiz lo llevarían a reanudar con esta tradición: en 1810, el virrey Francisco Javier Venegas de Saavedra, que acababa de llegar a Nueva España para implementar el orden constitucional, mandó imprimir una serie de proclamas en náhuatl para hacer frente a la rebelión de Hidalgo (Morris, 2007, pp. 434-435).

8 Es el caso de una rebelión ocurrida en Charcas a mediados de 1810, descrita por Soux (2007, pp. 230-231, 234-235). La autora sintetiza,

considerar que la literatura política en lenguas indígenas de los años 1810-1823 fue producto de las ambiciones geopolíticas de Buenos Aires y, en segundo plano, de Santiago de Chile en espacios que, como Paraguay y Perú, estaban más o menos controlados por el poder virreinal. De hecho, esta propaganda tuvo un gran impacto en el Perú, donde fue el germen de varias sublevaciones, como la de Huánuco a inicios de 1812 (Chassin, 1990, pp. 156, 162).

De parte de los insurgentes, el uso de la escritura en lenguas nativas pudo ser también un acto simbólico, pues era una manera de dirigirse directamente a la población indígena, no solo a sus autoridades o representantes, y, por lo tanto, de reconocer su dignidad cultural escribiendo e imprimiendo en sus propios idiomas. Sabemos que Castelli fue especialmente sensible a las cuestiones lingüísticas, pues durante su estadía en Charcas reivindicó el derecho de los indígenas de tener escuelas bilingües (Mazzeo, 2007, p. 140). Es importante observar que no todas las proclamas en lenguas indígenas arengaban exclusivamente a la población nativa. La de Francisco Javier Iturri Patiño a sus “Cochabambinos amados”, la más antigua del corpus en quechua (1810), parece estar dirigida a toda la población regional, incluyendo mestizos y criollos, todos quechuahablantes. Los textos que Manuel Belgrano mandó traducir al guaraní incluyen proclamas a su propio ejército en cuyas filas se encontraban, aparte de militares porteños, milicias indígenas de las misiones guaraníes y otras integradas por campesinos mestizo-criollos del norte

178

como sigue, la innovación introducida por Castelli: “A diferencia de los mecanismos utilizados por los caudillos de la sublevación indígena que combinaban lo escrito en castellano con lo oral en quechua y aimara, Castelli utilizó otro sistema comunicacional: el uso de la palabra escrita, pero escrita también en las lenguas indígenas” (Soux, 2007, p. 235).

del Río de la Plata, y más o menos monolingües en guaraní (Melià, 2011). En cuanto a las traducciones a esta lengua de los oficios dirigidos al gobernador y al obispo del Paraguay, así como al cabildo de Asunción, probablemente tenían por verdaderos destinatarios a los pueblos paraguayo, correntino y misionero, a los que se quería informar de las ofertas hechas por la Junta de Buenos Aires a las autoridades de la capital del Paraná⁹. Futuras investigaciones tal vez puedan determinar si, al producir textos escritos en las lenguas indígenas, los dirigentes porteños trataron de avivar los sentimientos de identidad de las poblaciones del interior del continente.

2. El vocabulario de la emancipación en las proclamas quechuas y aimaras

Todos los textos de nuestro corpus quechua y aimara tratan de la relación política entre el Estado y la población, y todos proponen liberar a los indígenas de algún tipo de opresión, sea la del absolutismo anterior a la constitución de Cádiz, del régimen virreinal en sí mismo o, al contrario, de los ejércitos separatistas venidos al Perú desde Buenos Aires o Chile. El vocabulario relativo a los opresores, a la situación sociopolítica que se alcanzaría una vez que estos fueran expulsados, y a la relación que se quiere instaurar entre autoridades y población forma la armazón del discurso de las proclamas. Identificaremos y definiremos ahora las nociones quechuas

9 También es posible que la traducción al guaraní de las cartas a las autoridades haya sido una iniciativa de los mismos traductores, quienes fueron miembros de la élite indígena letrada de las misiones guaraníes. Desde mediados del siglo XVIII, estos tenían la costumbre de mantener una correspondencia burocrática en guaraní con los funcionarios españoles. Solicitados para traducir las proclamas, podrían haber traducido también las demás cartas. Para más detalles, véase Boidin (2014).

y aimaras que constituyen los pilares de su argumentación, y mostraremos de manera sintética cómo los autores-traductores eligieron entre distintas posibilidades de expresión de acuerdo a la sensibilidad que atribuyeron a sus destinatarios.

La primera encrucijada que se les presentó fue la que separaba dos repertorios léxicos: un vocabulario político predominantemente quechua o aimara, es decir, constituido por términos y expresiones nativos, y un vocabulario ampliamente conformado por préstamos del español. La segunda opción está representada por el decreto emitido por la Junta de Buenos Aires en 1811 (en el que encontramos términos como <esclavos>, <esclavitud>, <humilde>, <tiranos>, el verbo <oprimi>, etc.), y también las proclamas de Iturri Patiño (<lealtad>, <libertad>) y de “las Yndias de la vecindad de Lima” (<esclavo>, <nacion>, <tirano>, <presidenti>, <gobierno>, <americanu>), mientras que los demás textos acuden esencialmente a un repertorio nativo¹⁰. Es muy probable que esta diferencia refleje situaciones sociolingüísticas distintas: el tipo de quechua que se practicaba en los valles de Cochabamba o del Mantaro, donde el contacto con el idioma español era íntimo y antiguo, difería del de las poblaciones casi totalmente monolingües de las provincias del Cuzco, del Collao o de la altiplanicie de Bombón. Lo esencial del análisis que sigue se concentra en las proclamas de repertorio nativo, dirigidas a un público poco familiarizado con los conceptos políticos del español.

10 Los corchetes angulares < > encierran la transcripción en grafía original de un término español de los documentos mencionados.

3. Opresión y liberación

“Libertad” es una de las palabras claves de la cultura europea desde la Edad Media. El trasfondo histórico de esta noción fue la emergencia, entre los siglos XI y XIII, de una civilización urbana que opuso una resistencia constante al despotismo fiscal de los Estados medievales en formación¹¹. Los repertorios políticos del quechua y el aimara se forjaron en contextos totalmente diferentes y ni las fuentes de los siglos XVI y XVII ni los Estados actuales de estas lenguas registran un concepto análogo al de “libertad”, a excepción de neologismos no entendidos por la gran mayoría de los hablantes. La libertad a la que se refieren las versiones en español de las proclamas no es tanto la libertad política de participar en la formación y conducción del gobierno, sino más bien la libertad civil, es decir, una garantía institucional contra la arbitrariedad de los gobernantes¹². Es la seguridad para los bienes y para los gobernados. En algunos casos, “libertad” se presenta también como sinónimo de “independencia”, la de América con respecto a España.

En las versiones quechuas y aimaras de las proclamas, la idea de libertad se manifiesta a menudo mediante expresiones complejas: ser libre equivale a “no inclinarse ante nadie”¹³ o

11 Sobre esta particularidad de la civilización europea con respecto a otros espacios del mundo, véanse Braudel (1993 [1963]: 430-450) y Martínez-Gros (2014: 190).

12 “Libertad” aparece en el primer sentido solamente en la Proclama a los habitantes de Ultramar, un texto elaborado en España.

13 En la Proclama a los habitantes de Ultramar, que data de fines de 1813 “el valiente español con más empeño jura su libertad” se traduce por *chay phiña wawqinchiskuna astawan qhari-qhari tiqsikun mana payman ullpuykuspa* ‘nuestros bravos hermanos [los españoles que luchan contra Napoleón], muy valientes, se han hecho más firmes y no se han inclinado

a “ser grande”, es decir, “ser adulto” y no legalmente menor de edad¹⁴; a “vivir feliz y en concordia, sin ser ofendido ni pelear con nadie”¹⁵; a “no sufrir”, “descansar”, “conocer la felicidad”¹⁶, “vivir como señor”¹⁷ y “estar desatado”, es decir, no preso¹⁸. La “libertad individual”, es decir, la seguridad para los bienes, la vida y los movimientos, es no ser “mandado como cautivo y a la fuerza”¹⁹. Particularmente, frecuente

ante él’. He optado por transliterar sistemáticamente los términos, expresiones y oraciones en quechua y aimara en grafía actual, para que los lectores conocedores de estos idiomas puedan tomar conocimiento de ellos sin dificultad. Véase el corpus quechua en el apéndice A.

14 Esta misma proclama traduce “Sabe [el ciudadano español, categoría que incluye a los indígenas] que no ha de faltarle el antemural de su libertad” por *Yachantaqmi kunan llapa runakunapas hatun kasqanta* ‘y sabe que ahora todos los hombres son grandes (= adultos)’.

15 En 1811, Castelli asegura a los indios del Perú: “Sabed que el gobierno de donde procedo solo aspira à restituir á los Pueblos su libertad civil, y que vosotros bajo su protección vivireis libres”, traducido por *Nuqaykuqa kay huk k’atallantan munayku: tukuy llaqtakunapi sapa hukpis kusillata sumaqlata mana pigpa qhisachasqan, mana piwan hayñanakuspa kawsakunanta* ‘Nosotros queremos una sola cosa: que en todos los pueblos cada uno viva feliz y en concordia, sin ser ofendido y sin pelearse con nadie’ (Corpus quechua, proclama de Castelli, 1811-II-5).

16 En 1819, O’Higgins promete: “Sereis libres e independientes”, traducido por *Hatariy ari, mana ñak’ariyta ni wañuytapas manchaspa, qispispa, kusi-kawsayta yachaspa samarinaykichispaq* ‘Levántense y ya no temerán el sufrimiento (ñak’ariy) ni la muerte, se salvarán (qispi-), conocerán la felicidad (kusi-kawsay) y descansarán (samari-)’ (Corpus quechua, proclama de O’Higgins, 1819-IX).

182

17 En 1819, San Martín ofrece a los indígenas “elevaros á la dignidad de hombres libres”, traducido por *apu runakunahina kawsanaykichispaq* ‘para que vivan como señores’ (Corpus quechua, proclama de 1819).

18 En 1822, el Congreso Constituyente del Perú proclama: “ya somos nuestros: ya somos libres: ya somos felices”, traducido por *ñam kikin-chikpaña, ñam paskasqaña, ñam samiyuqña kanchik* ‘ya somos nuestros, ya estamos desatados, ya somos dichosos’ (Corpus quechua, proclama de 1822- X-10).

19 Según la Proclama a los habitantes de Ultramar, el ciudadano que vive bajo la constitución “sabe, en fin, que sus leyes civiles y criminales le han

en las proclamas quechuas es la dupla *ñakari-* ‘sufrir’ / *samari-* ‘(ponerse a) descansar’ para referirse a lo que llamaríamos opresión y liberación. Todavía hoy, el primero de estos términos no se refiere tanto a un dolor físico o moral como más bien al acto de enfrentar una tarea penosa –por ejemplo, traer agua todos los días desde una fuente lejana, hacer un viaje dificultoso a pie, trabajar o caminar estando enfermo o bajo un frío o un calor excesivos, enfrentar un desastre natural o una guerra–. Actualmente, su uso es especialmente frecuente cuando se evocan situaciones de migración y pobreza. A la inversa, *samari-* ‘descansar’ alude, tanto en las proclamas como en la lengua actual, a una vida liberada de una excesiva presión laboral. La noción de libertad concebida como lo contrario de la explotación es, pues, especialmente importante en las versiones en lenguas indígenas de las proclamas. Se expresa también mediante el término compuesto *kusi-kawsay* ‘felicidad’ (lit. ‘vida feliz’) o se asocia frecuentemente a él. Esta expresión es un neologismo forjado por los misioneros en el siglo XVI para calificar la existencia póstuma de quienes alcanzan la salvación de su alma. Veremos, más adelante, que el uso de esta solución para expresar la idea de ‘libertad’ se relaciona con la calificación de los jefes insurgentes como ‘redentores’ (en quechua *qispichiq*, en aimara *qhispiyri*).

Pese a que las proclamas acuden repetidas veces a las nociones de ‘descanso (de una vida cargada de trabajos)’ y de ‘felicidad’ para expresar la idea de libertad, esta última encuentra también en ellas una expresión lexical propia, que se construye a

de asegurar su hacienda, su honor y su libertad individual”, traducido por *Rikuskanchisñam* [...] *sapa runa mana piñas-hina, mana kallpa kama-china kasqanta* ‘Ya vemos que ningún hombre es mandado como cautivo y a la fuerza’.

partir de la raíz verbal *qispi-* ‘salvarse (de un peligro), librarse (de una dificultad)’. Esta raíz se asocia al perfectivo quechua *-sqa* o aimara *-ta* (en este caso equivalentes al participio pasado del español) para producir las formas respectivas *qispisqa* y *qhispita* ‘salvo’ o ‘liberado’, que expresan la noción de ‘libre’ (de la mita y el tributo) en el decreto de 1813 y de “independiente de España” en la versión aimara del acta de independencia de las Provincias Unidas. En otras proclamas, ‘ser libre’ es *qispi-* ‘salvarse, librarse’ y ‘liberar’ es *qispichi-* ‘hacer que uno se salve, se libre’²⁰.

El significado potencial del verbo *qispi-* es el de ‘pasar de una parte a otra superando un obstáculo’²¹. En la medida en que implica un esfuerzo de superación, el verbo *qispi-* puede referirse también a un movimiento ascensivo, es decir, “subirse”

20 El decreto de 1813 establece que los indios son “perfectamente libres”, traducido por *sumaq qispisqa*. La versión aimara del acta de independencia de las Provincias Unidas (1816) refiere que los diputados fueron preguntados “si querían que las Provincias Unidas fuese una nación libre e independiente de los reyes de España y su metrópoli”. En esta oración, “libre e independiente” fue traducido por <España Rey>*nakata jithiqata, qhispita* ‘alejado y librado de los reyes de España’. En el sentido de “ser libre”, *qispi-* también aparece en el enunciado de la proclama de O’Higgins (1819), ya citado en la nota 9. La proclama de José María Pérez de Urdininea (1822) anuncia: “Ya vais à estar libres para siempre de los enemigos”, traducido por *Kunanqa wiñay-wiñaypaq awqakunamanta qispinkichiq* ‘Ahora se librarán por siempre de los enemigos’. Finalmente, la proclama del Congreso Constituyente del Perú (1822) se refiere al “ejército Libertador” como a los *qispichikuq hillap’aqkuna* ‘los artilleros liberadores’. Estos “Marcha[n] a salvaros”, traducido por *Rinmi khuyapayakuspa qispichisunaykichikpaq* ‘Van compadecidos de ustedes para liberaros’.

21 Lo expresa claramente el diccionario anónimo de 1586: “passar de vna parte a otra, librarse de algun trabajo, escabullirse, saluarse”. Empleada nominalmente, la raíz quechua *qispi* significa ‘transparente’ y antiguamente significaba también ‘salvo’ (de un daño).

a un lugar, por ejemplo, una pared o un carro²². Por eso, en el siglo XVI, la noción de salvación se tradujo al quechua mediante la expresión *hanaqpachaman qispi-* ‘pasar al cielo’. Ya a fines de ese siglo, el verbo *qispi-* había adquirido autonomía para expresar el concepto cristiano de ‘salvarse’ sin necesidad de que se le asociara el complemento *hanaqpachaman* ‘al cielo’. De ello, se deriva el calificativo de *qispichiqninchik* ‘nuestro salvador’ (lit. ‘el que nos hace pasar [al cielo]’) para Jesucristo.

Podría pensarse que el uso del verbo *qispi-* y de sus derivados para expresar la noción de libertad fue un neologismo semántico ideado por los autores-traductores a partir de la equivalencia previamente establecida en el campo espiritual entre ‘salvarse’ y *qispi-*. De hecho, según mis averiguaciones en la región del Cuzco, las primeras palabras de la versión quechua del himno nacional del Perú, elaborada en el siglo XX, *Qispisqañam kachkanchik...* ‘Somos libres...’, aunque oídas por muchas personas, no son entendidas por casi nadie²³. Sin embargo, existen indicios de que la asociación de la raíz verbal *qispi-* a la noción de libertad no fue una solución artificial aportada a un problema de traducción, sino que refleja un uso lingüístico vigente entre los hablantes indígenas en la época de las guerras de independencia. El primer elemento a favor de esta tesis es la relativa frecuencia del empleo

22 Por esta razón, se utiliza también en el sentido social de ‘ascender a un estado’, como en este ejemplo que me proporcionó un hablante de Andahuaylas: *Nuqaqa inhinyirupaqmi qispirqani* ‘Yo he logrado ser ingeniero’.

23 Para un hablante actual, la forma *qispisqa* (lit. ‘salvado, librado’) califica esencialmente al pequeño animal o al niño que ha pasado la etapa de su vida en que dependía enteramente del cuidado de sus padres. *Qispisqa* ‘salvado’ se asocia básicamente hoy a un primer estado de realización del ser de un animal o una persona.

de esta raíz en las proclamas, con diez ocurrencias en ocho de los diecisiete textos de nuestro corpus²⁴. Existen también indicios indirectos, en la documentación histórica, del uso del quechua *qispichiq* y de su equivalente aimara *qhispiyri* para referirse a un libertador político. A fines de la primera mitad del siglo XVIII, los líderes de la rebelión de Chuani, en la provincia de Larecaja, en la zona aimarahablante del noreste del lago Titicaca, eran vistos como “redentores” por la población y declararon que la meta de su movimiento era “restaurarles la libertad”, es decir, “acabar o dominar los viracochas” (Thomson, 2006, pp. 150, 175-176). “Redentor” no puede haber correspondido, en aimara, a otro término que *qhispiyri*, habitualmente utilizado para referirse a Jesucristo²⁵. La equivalencia “redentor” hecha por los testigos o el intérprete, en lugar de “liberador” o “libertador”, manifiesta su percepción del vínculo que el término indígena establecía entre los campos político y religioso. En 1781, los agentes de la gran rebelión que circulaban entre Cochabamba y Oruro con edictos de Thupa Amaru lo presentaban como “su Rey y Redentor” (Thompson, 2006, p. 226)²⁶. En la misma región

24 Véanse los apéndices.

25 Ludovico Bertonio registra: “Redentor: Quespiyri” (1984 [1612]: 405), “Quespaatha. 3. ay, vel iy, vel Quespiatha. 3. ay, Actiuo, Librar a otro” (Bertonio, 1984 [1612]: 290), “Redimir de las manos del Demonio, Quespiatha” (Bertonio, 1984 [1612]: 405).

26 Probablemente, por eso tanto Thupa Katari como Thupa Amaru pretendían que en caso de ser asesinados resucitarían después de tres o cinco días (Flores Galindo, 1987, p. 62; Thomson, 2006, p. 242) e incluso que tenían el poder de resucitar a los combatientes (Hidalgo Lehuéde, 1983, pp. 128-129; Walker, 2015, pp. 83, 128-129). Las fuentes históricas muy raras veces escriben como <Túpac> el primer componente del nombre del líder rebelde, sino como <Tupa>, <Topa>, <Tupa>, <Thopa>, etc., grafías que representan la forma /thupa/. Hasta hoy, en la memoria de las comunidades de la región del Cuzco, este personaje es unánimemente conocido como Thupa Amaru. La forma <Túpac Amaru> se remonta a

del Cuzco, el líder rebelde también fue considerado como “redentor” por sus partidarios (Walker, 2015, p. 117). Todo sugiere que el quechua y el aimara del siglo XVIII e inicios del siglo XIX sí asociaban *qispi-* - *qhispi-* y sus derivados con la idea de libertad política. Este sentido no parece haber existido antes y se perdió en una etapa posterior de la historia de estos idiomas.

Esta conexión entre los ámbitos de lo político y lo religioso cristiano caracteriza de modo general el vocabulario político de las proclamas. En ellas, el principal calificativo del enemigo es *awqa*, que traduce los términos “enemigo”, “tirano”, “opresor”, “usurpador”, “despótico” (el poder de los reyes de España), “injustos” (los reyes de España), “diabólica” (la mano de los españoles) o “malvados” (los españoles). En un trabajo anterior (Itier, 2016), mostré que el núcleo semántico de este sustantivo era la noción de ‘arrebataador’ o ‘despojador’. En la ideología estatal inca, *awqa* calificaba a los grupos anteriores y exteriores al Tahuantinsuyo que practicaban la rapiña en vez de dedicarse a la producción. La documentación histórica muestra que, a fines del siglo XVIII, este calificativo era comúnmente aplicado a los españoles en tanto expoliadores de los bienes indígenas. Ahora bien, la historia del concepto presenta una capa cristiana esencial, pues la

una interpretación y etimología erradas que Garcilaso dio de los nombres transcritos por otras fuentes como <Topa Yupangui>, <Xayri Topa> y <Topa Amaru>. Sorprende que los historiadores modernos utilicen una forma inexistente en sus fuentes (a excepción de aquellas, muy escasas, que siguen el modelo garcilasiano) y que no corresponde con la forma utilizada en quechua hoy ni en el pasado. La forma /Túpaq Amaru/, que utilizan los pseudoacadémicos cuzqueños de la lengua quechua, procede de Garcilaso y de los historiadores modernos, y no del uso real ni de otras fuentes antiguas.

evangelización hizo de *awqa* el principal epíteto quechua del demonio. Las expresiones *hatun awqa* ‘gran enemigo’ y *llulla awqa* ‘enemigo mentiroso’ son muy frecuentes en la literatura pastoral para referirse al diablo y también las encontramos aplicadas al enemigo político en las proclamas. De manera general, estas manifiestan una fuerte tendencia a asimilar al enemigo, en particular español, a figuras anticristianas y, en primer lugar, al diablo, sin que los textos originales en castellano presenten la misma dimensión: *supay* y *saqra* ‘demonio’, <judío> y <ereje> son algunos de los epítetos de los españoles²⁷. Además, las proclamas asocian a menudo *awqa* con el verbo *qispichi-* ‘salvar’, haciendo eco del Padrenuestro (*awqaykukunamanta qispichipayku* ‘de nuestros enemigos, líbranos’) y mostrando la lucha independentista como una lucha contra el demonio y el mal, equivalente al combate interior del individuo cristiano. Si bien es cierto que los autores-traductores de las proclamas debieron ser todos o casi todos curas, es decir, personas proclives a acudir a este registro y esta dicotomía, la frecuencia de las ocurrencias de *awqa* en las proclamas y las asociaciones lexicales que presenta sugieren que, hacia 1820, la pareja conceptual *awqa* ‘arrebataador (demoníaco)’ / *qispichiq* ‘salvador’ desempeñaba un papel importante en el pensamiento político quechua. Por añadidura, muchas proclamas prometen a sus destinatarios una pronta *kusi-kawsay* (lit. ‘vida feliz’), término que en su origen remitía a la felicidad que se alcanza con la redención.

27 Estas representaciones del enemigo como demonio y del libertador como Cristo tienen su soporte en los relatos orales tradicionales de la persecución de Jesucristo por judíos o demonios, en los que estos representan a los mestizos (Itier, 2007, pp. 125-143). Este es el mito andino fundamental que hace de los opresores unos anticristianos. Debió estar presente en la conciencia de los indígenas que lucharon por su liberación en el siglo XVIII y principios del siglo XIX.

Podríamos decir que el discurso de liberación política expresado por las proclamas estriba en un esquema que procede del horizonte cristiano de la salvación: “salvarse” del “enemigo” para alcanzar la “felicidad”.

En el cristianismo, la idea de salvación corre a la par con la de retribución, es decir, de una promesa de justicia social en el más allá, donde la paciencia del pobre será recompensada y la codicia del rico castigada. La idea escatológica de una inversión de las posiciones sociales interesó a los andinos – por lo menos como tema literario–, pues la parábola bíblica del mendigo Lázaro y del hombre rico, que expresa de manera paradigmática esta idea fundamental del cristianismo, dio lugar a una iconografía (Estenssoro, 1991, pp. 418-419) y, también, mediante diversas transformaciones, a diversos relatos de la tradición oral quechua (Arguedas, 1965; Robin, 2008, pp. 98-102). En el siglo XVIII, la creencia en una inversión del orden social parece haberse trasladado a un próximo horizonte intrahistórico (es decir, anterior al Apocalipsis, desde una concepción providencialista de la historia). Antes de mediados de ese siglo, los rebeldes de Chuani ya declaraban su confianza milenarista en que “[los indios] harán vencimiento a todos (...) porque a ellos *les toca* [cursivas añadidas] el mandar” (Thomson, 2006, pp. 150, 175)²⁸. Como se sabe, las profecías escatológicas que vaticinaban el fin del dominio español y que expresaban un sentimiento milenarista desempeñaron un rol crucial en las rebeliones andinas,

28 La expresión “les toca” parece manifestar la convicción de que estaba por llegar una nueva época en el devenir histórico del mundo (el milenio), época en la cual el orden sociopolítico se invertiría a favor de los indígenas.

sobre todo a partir de la década de 1770²⁹. Las insurrecciones buscaron precipitar el advenimiento de un cambio inscrito en el orden de los tiempos. En su sentido estricto, el término “milenarismo” designa la creencia cristiana en la promesa hecha en el capítulo XX del Apocalipsis acerca de la llegada de un periodo de mil años durante el cual el diablo quedaría encadenado. La idea revolucionaria de un próximo advenimiento del “milenio” explica probablemente la frecuencia de los calificativos demoníacos que las proclamas independentistas aplican a los españoles: estos son los diablos que pronto van a ser derrotados³⁰. Entendemos, de esta manera, que el libertador político fuera un “redentor” (*qispichiq*), pues iba a cumplir en el orden natural y político una misión de ruptura histórica análoga a la de Cristo en el orden sobrenatural y espiritual. La traducción de “libre” por *qispisqa*, un epíteto que

29 Véanse, por ejemplo, Hidalgo Lehuéde (1983); Flores Galindo (1987, pp.118-119,139); O’Phelan (1995, pp.24, 37-38); Thomson (2006, pp.196-197, 213-214); Walker (2015, pp. 54-55, 83). La tradición oral quechua actual conserva las huellas de la doctrina milenarista elaborada en el siglo XII por el monje calabrés Joaquín de Fiore (Fuenzalida, 1977; Urbano, 1993). Según los relatos que hemos recogido en la región de Cuzco, nuestra época, o “tiempo de Dios Hijo”, estuvo precedida por la época de los “gentiles”, o “tiempo de Dios Padre”, anterior a la primera aparición del sol que quemó a los gentiles; Dios creó después a Adán y Eva, de quienes descendemos. Pero hoy la tierra está cansada de producir, prueba de que nuestro tiempo está por acabarse para dejar lugar al “tiempo de Dios Espíritu Santo”, en que los hombres tendrán alas y se alimentarán de las frutas de los árboles sin tener que trabajar. Acerca de la propagación en América del milenarismo joaquinista, véase Milhou (1998). Es probable que el arraigo andino del milenarismo cristiano fuera favorecido por una concepción del devenir histórico anterior a la colonización, según la cual la historia del mundo estaba hecha de una sucesión de etapas separadas por un acontecimiento radical que inauguraba un tiempo renovado o rejuvenecido (Itier, 2008, p. 112).

30 Sobre los españoles como demonios, véanse también Flores Galindo (1987, p. 13); Thomson (2006, p. 262); Walker (2015, p. 144).

se refería a una etapa decisiva dentro del desarrollo orgánico de un ser³¹, concurría a presentar la liberación política como el producto de una programada maduración del mundo. Es esencial notar que este contenido milenarista está ausente de los originales en español de las proclamas –cuando existen–, lo que deja pensar que sus autores recurrieron a elementos de la ideología y el lenguaje políticos de sus destinatarios indígenas. Parece confirmarlo la proclama de “Las Yndias de la vecindad de Lima a los Soldados Americanos del Exército Real” (1823), la única atribuible a un autor indígena –por razones lingüísticas–. En ella, esta dimensión se expresa de manera particularmente nítida.

3.1. Gobernantes y gobernados

Los términos y expresiones elegidos por los autores-traductores de las proclamas para referirse a gobernantes y gobernados son altamente reveladores de sus esfuerzos por ponerse en concordancia con las aspiraciones de sus destinatarios en cuanto al tipo de organización política que estos tenían por deseable o aceptable.

3.1.1. Mando: *apu* ‘señor’

La más frecuente denominación de la autoridad en las proclamas quechuas es *apu*, que las fuentes de los siglos XVI y XVII traducen a menudo por “señor”. Históricamente, el significado primario de *apu* es el de ‘mayor (en una o varias generaciones)’. Se utilizaba básicamente como adjetivo o atributo y podía calificar tanto a un varón como a una mujer. Se oponía a menudo a *wayna* ‘joven (varón)’ y permitía referirse a un anciano, como alternativa honrosa a *machu*

31 Véase la nota 22.

‘viejo’, a menudo negativamente connotado. Del significado de ‘mayor’, se deriva el uso actual de *apu* para designar la cumbre más alta de un macizo montañoso, la que domina los demás cerros y recibe mayor atención cultural de parte de sus “hijos” (*wawa*), que viven a sus pies. En las épocas inca y colonial, este epíteto se aplicaba también a una categoría de caciques (*kuraqa*), distinguiendo al *apu kuraqa*, o “cacique principal”, como lo llamaron los españoles, de los simples *kuraqa*, es decir, los caciques de linaje puestos bajo la jurisdicción del cacique principal. Los *kuraqa* simples ejercían su autoridad sobre un solo grupo de parentesco (*ayllu*), mientras que el *apu kuraqa* (o simplemente *apu*) gobernaba un conjunto de aillus federados en un *llaqta* o “repartimiento” según el nombre que los españoles dieron en el siglo XVI a esta circunscripción de origen inca. Podríamos decir que a la metáfora occidental de “superioridad” política correspondía, en quechua, la de una anterioridad generacional. Como un “decano”, el gobernante era aquel que, por su experiencia y saber, podía legítimamente reivindicar sobre su grupo la misma autoridad que un anciano sobre sus hijos y nietos. Los andinos compartían, en efecto, la creencia común en la mayoría de las sociedades según la cual la edad y la experiencia aportan sabiduría, y otorgan autoridad³².

192 El título de *apu* no se aplicaba solamente a los caciques principales, sino también –y tal vez históricamente antes– a quienes entre los incas estaban facultados para ejercer una función de mando. Según Pedro Cieza de León, el propio Inca

32 La trayectoria semántica que condujo de ‘mayor de edad’ a ‘jefe’ se dio en muchos idiomas. En árabe, por ejemplo, *shaykh* ‘anciano’ se ha convertido en el término arquetípico que designa la dignidad y la autoridad en el mundo musulmán.

era calificado de *ancha hatun apu* ('muy gran *apu*') que el cronista traduce por "muy gran señor" (1996 [1553], pp. 15, 58). Dentro del sistema político inca, *apu* era todo aquel que ocupaba un cargo que implicaba decisiones políticas. De esa forma, *apu* formaba con *runa* 'gente' una antonimia que expresaba una distinción fundamental en la organización social inca entre los que se dedicaban a gobernar y los que trabajaban y prestaban servicios a los primeros a cambio de su actividad judicial y política. En nuestros términos, los *apu* serían "la élite" –una élite de base política– y los *runa*, "el pueblo". La documentación quechua de la época colonial muestra que este binomio permaneció en la lengua por lo menos hasta la época de las independencias. Desde los primeros tiempos de la conquista, los peruanos aplicaron el título de *apu* a los españoles que ejercían algún tipo de autoridad, empezando por Pizarro y el rey de España (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón Palomino, 2015, p. 418; Guamán Poma de Ayala, 1936 [1615], p. 379). Posteriormente, los corregidores, los obispos y el papa también recibirían este título³³.

Las proclamas producidas durante las guerras de independencia utilizan a menudo el término *apu* para referirse a los gobernantes o autoridades, incluidos los más republicanos e igualitarios. Juan José Castelli, en su proclama de 1811 "a los indios del virreinato del Perú", se califica a sí mismo de *apu* y aplica el mismo epíteto a los miembros de la Junta de Buenos Aires, al virrey de Lima y al conjunto de las autoridades virreinales. En 1819, Bernardo O'Higgins, entonces "director supremo" de Chile, se presenta como el *hatun apu*

33 Sobre el calificativo de *apu* aplicado al corregidor, véase González Holguín (1975 [1607], f. 27r); aplicado a un obispo, Durston & Urioste (2013, p. 425 [24]); y aplicado al papa, Itier (1992).

‘gran señor’ de dicho Estado. Evocando la memoria de los reyes incas –calificados de *apu inkakuna* ‘incas mayores’– y de Pumacahua, Angulo, Camargo, Cabezas y Thupa Amaru –que también fueron *apu*–, exhorta a los peruanos a que elijan a sus propios *apus*, es decir, a sus gobernantes³⁴. San Martín se presenta como *maqanakuqpa apunpa apun*, es decir, ‘*apu* de los *apu*(s) de los combatientes’, traducción de “General en Jefe del Ejército”. En el decreto porteño de 1813, la expresión “soberana Corporación” que designa la junta es traducida por *apu Asamblea* y “Soberano Decreto”, por *apu kamachisqan simi* que, a su vez, podríamos traducir por ‘ley soberana’³⁵. Asimismo, en la versión aimara, “decreto” se traduce por *apu kamachiri qillqa* ‘escrito que manda soberano’. El libertador ofrece “elear [...] [a los indios] á la dignidad de hombres libres” –según el original español–, traducido en quechua por *rurasaq qankunarayku hullp’uy kawsayñiykichista qunqaspa apu runakunahina kawsanaykichispaq* ‘obraré por ustedes, para que olviden su vida de humillación y vivan como personas soberanas’. Aquí, *apu runa*, que traduzco por ‘persona soberana’, es aquel que no es mandado por otro, que no tiene superior, que goza de soberanía sobre sí mismo, es decir, la persona libre³⁶. Siguiendo la misma lógica, la pro-

34 La idea de instalar una autoridad local se expresa en este texto mediante el verbo *tiyaykuchi*- ‘hacer que se siente’, que remite muy probablemente al ritual de intronización de un cacique principal, que consistía, para el nuevo curaca, en sentarse sobre la *tiyana* (asiento bajo que simbolizaba su función), en un acto presidido por el corregidor o, posteriormente, por el intendente.

35 Desde el siglo XVI, *kamachisqan simi* ‘la palabra que ordenó’ era la expresión común en el quechua pastoral para referirse a la “ley” de Dios o de Jesucristo, y a la del rey de España.

36 A mediados del siglo XVII, Francisco de Ávila ya prometía a los pobres virtuosos que se convertirían en *apu* en la otra vida: “Pero su alma muriendo en gracia de Dios va al cielo à ser alli gra(n)de y Señor”, traducido

clama del Congreso Constituyente del Perú (1822) traduce “nuestra dignidad” (la que han recuperado los peruanos liberados de la opresión española) por *apu kayñinchik* (lit. ‘nuestro ser *apu*’), es decir, ‘nuestra condición soberana o libre’. Todos estos empleos de *apu* atestiguan que, a inicios del siglo XIX, este epíteto caracterizaba al que tenía un estatus de dirigente.

Sin embargo, la reutilización de este tradicional apelativo de la autoridad andina para referirse a los gobernantes republicanos no fue unánime, pues las traducciones al quechua y aimara del acta de independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata (1816) prefirieron soluciones inéditas. En la versión quechua, el congreso de Tucumán es *hamawtakuna hatun tantakuy <congreso> nisqa* ‘el llamado congreso, gran reunión de sabios’. Los diputados son presentados como *hamawtakuna* ‘sabios’ y *llaqtaq rantin* ‘reemplazantes/representantes de provincia’, y nunca como *apu*. El presidente del congreso, Francisco Narciso de Laprida, es el *llaqtaq rantin tukuy rantista kamachiq* ‘el representante de provincia que manda a todos los [demás] representantes’. Lo mismo sucede en la versión aimara, en la que los diputados son *hamaw’anaka* ‘sabios’ y *lanti* ‘sustitutos/representantes’. Es probable que los traductores del congreso hayan visto en el término *apu* un calificativo que connotaba la jerarquía de antiguo régimen, pues en definitiva los *apu* de la colonia habían sido nombrados por un poder superior, el rey de

por *animanri alli Diospa gracionpi wañuptin hanaqpachaman rin, Diospa qayllanpi apu tukuy* (Ávila, 1646, p. 434) ‘y su alma, por la gracia de Dios, cuando muere va al cielo y se hace *apu*’. Es posible que este anuncio de San Martín haya buscado hacerse eco de una esperanza de “redención” terrenal como la que señalamos anteriormente.

España, o, como muchos caciques principales, traían su legitimidad de antepasados también nombrados por un soberano, el Inca. Los diputados del congreso de 1816 en Tucumán prefirieron asentar su legitimidad en sus cualidades propias (eran *hamawŕ'a* ‘sabios’) y en el principio de la representación popular (eran *llaqtaq rantin* ‘representantes de provincia’). El hecho de que *apu* desapareciera del vocabulario político quechua después de las independencias parece confirmar la percepción de los traductores del congreso tucumano: este término conllevaba un matiz señorial que no correspondía al tipo de relación política que debían establecer las repúblicas andinas, según el proyecto de los insurgentes criollos.

3.1.2. Dependencia: *yaya* ‘padre, amo’

Yaya es otro de los términos que designan a la autoridad en las proclamas quechuas. Los diccionarios del anónimo de 1586 y de Diego González Holguín (1608) lo explican como “padre, amo, señor”. Hoy, obsoleto como término de parentesco en la mayoría de los dialectos quechuas —a excepción de los de la selva ecuatoriana y peruana—, su significado básico era ‘padre’. Como toda la terminología del parentesco quechua, este era un término “clasificador”, es decir, aplicable no a un solo individuo, sino a una clase en principio sin límites: uno tenía por *yaya* no solo a su genitor, sino también a sus tíos y abuelos paternos, así como a cualquier hombre de una generación anterior a la suya y con el que tuviera un vínculo genealógico, incluyendo a los ancestros difuntos. Por extensión, *yaya* también era el término habitual mediante el cual uno se dirigía a un hombre poderoso, manifestándole el mismo respeto que al propio padre o abuelo. Las proclamas lo usan a menudo para referirse a los ancianos y a los antepasados, aunque nunca para designar al padre genitor, pues,

en este sentido específico, *yaya* había sido desplazado por el préstamo del español *tayta* ~ *tata* (esp. taíta) que presentan hoy el aimara y la mayoría de los dialectos quechuas.

En las épocas inca y colonial, *yaya* calificaba también a los gobernantes tanto indígenas como españoles. Mientras que *apu* expresaba autoridad, *yaya* se refería a una relación de dominio, el que ejerce un *pater familias* sobre los miembros de su hogar (esposa, hijas e hijos todavía no casados)³⁷. Su empleo denotaba una relación casi doméstica, pues hasta donde sabemos no se solía emplear para referirse a autoridades lejanas como el rey de España o el virrey de Lima, contrariamente a lo que sucedía con *apu*. Por eso, los contextos en los cuales *yaya* aparece en la documentación escrita en quechua son aquellos en que se expresa una particular dependencia de parte del súbdito³⁸. Es la razón por la cual los diccionarios

37 Una imagen de lo que representaba el *yaya* de un grupo social nos es dada por el uso actual de este término para designar el padrillo, es decir, el jefe y semental de un rebaño de ovejas.

38 Como observa Gerald Taylor (2003, p. 149, nota 1), quien escribe refiriéndose al uso de *yaya* en el *Symbolo Catholico Indiano* de Luis Jerónimo de Oré (1992 [1598]): “Yayanchictacmi corresponde al ‘nuestro padre y señor’ del texto castellano. *Yaya* en la lengua general expresaba ambos sentidos. Mientras que *apu*, empleado también para traducir ‘señor’, significaba sobre todo ‘jefe’, *yaya* era el ‘señor’, el ‘dueño’, el que ‘poseía’ algo”. En 1678, los indios del pueblo de Chuschi se dirigieron con este mismo término al obispo de Huamanga en una petición en que solicitaban humildemente la remoción de un cura abusivo: *apuy, preladoymy kanki, wakcha runaykikuna gam yayaymanmi amparakumuyki [...] yayayman qunqur sayaspa* ‘tú eres nuestro señor y prelado y, como hijos adoptivos tuyos, pedimos tu amparo de padre [...], arrodillados ante ti que eres nuestro padre’ (Durston & Urioste, 2013, pp. 433 [37], 439 [mi traducción literal]). Este testimonio asocia, como otros, los términos *yaya* y *wakcha*. Mostraré en un trabajo posterior que el significado original de *wakcha*, habitualmente traducido por “pobre” o “huérfano”, era en realidad el de “agregado”, “(hijo) adoptivo”, es decir, “dependiente”.

del anónimo de 1586 y de González Holguín no solo proporcionan “padre” y “señor” como traducciones posibles de *yaya*, sino también “amo”, equivalencia que los diccionarios antiguos nunca ofrecen para *apu*³⁹. *Yaya* también sirvió para traducir “señor” en la expresión “Dios nuestro señor” (*Dios yayanichik*) –como alternativa a Dios *apunchik*–, en tanto que la forma *yayanichik* aparecía aún esporádicamente para referirse a Dios en las proclamas. Finalmente, *yaya* se utilizó para designar al sacerdote cristiano que se dirigía a sus feligreses como a sus *churi* o ‘hijos’.

Todavía a fines del siglo XVIII, *yaya* parece haberse usado como calificativo de la autoridad, como lo sugieren sus ocurrencias en *Ollantay* (1782) y en obras dramáticas bilingües quechua y español atribuibles a la época colonial tardía o a inicios del periodo republicano⁴⁰. Llama la atención que *yaya* aparezca muy poco en las proclamas en quechua para referirse a la autoridad. Solo lo encontramos dos veces en la realista

39 “Señor. Apu, yaya, curaca”, “Ama. Señoray, o mamay. Amo Señor. Yayay”, “Yayanman ccazcacac sonco. El que dura bien con el amo, o con la amiga, huarmihuan ccazcacac sonco” (González Holguín, 1608). En 1560, Domingo de Santo Tomás ya establece esta equivalencia entre *yaya* y “amo”: “amo de siervo o esclavo -yayanc”. Podemos preguntarnos a qué relaciones concretas se refería este término en la época prehispánica. Los ejemplos que proporcionan los lexicógrafos de los siglos XVI y XVII pertenecen todos al universo colonial: era *yaya* el artesano amo de un aprendiz (“Yayahuan tinquini. Poner a vno con amo, o a que le enseñe algun oficio” [González Holguín, 1608]) o el amo de un esclavo (“Yayahuan tinquipuni. Reduzir a su amo los esclauos huydos” [González Holguín, 1608]).

40 Como *Prendimiento y degollación del inca*, del pueblo de Llamellín, donde Atahualpa es <yaya inga Atahualpa> y Huáscar, <yaya Guascar>. Los personajes se dirigen al primero diciéndole “Apu inga yaya” (Iriarte Brenner, Ravines e Iriarte, 1985, pp. 18-39). Sobre la datación de *Ollantay* y su contexto de producción, véase Itier (2006).

“Proclama a los habitantes de Ultramar” (1813) y una vez en el decreto porteño de 1813⁴¹. Las otras pocas proclamas que hacen uso de la metáfora del “padre” para referirse a la autoridad prefieren el préstamo *tayta* ‘padre genitor’, pues *yaya* probablemente estaba demasiado impregnado de una idea de omnipotencia sobre súbditos dependientes⁴². En la proclama de Vicente Gago (1822), Bolívar y Santa Cruz aparecen como “esos fundadores de la humanidad”, traducido por *chay wakchakunaq tatankuna* ‘padres de los pobres/dependientes’. Aunque en estos casos, *tata* ha sustituido a *yaya*,

41 En la Proclama a los habitantes de Ultramar, el rey constitucional “ha de gobernar como padre amoroso de sus pueblos”, que se traduce por *huk khuyapayaq yaya, huk llan’u sunqu tatabinañan ywawasun* ‘nos cuidará como un padre (*yaya*) compasivo, como un padre (*tata*) manso’ (obsérvese que se trata de la traducción de la metáfora paternal del original español), y se pondrá un ministro de Ultramar *yayaykihina qankunamanta sinchita rimananpaq* ‘para que, como padre vuestro, hable alto por ustedes’. En la primera oración citada, *tata* y *yaya* coexisten, lo que sugiere que tienen un significado distinto. Mientras que *tata* - *tayta* se ha introducido en la lengua con el mismo significado y la misma connotación paternal que ‘padre’ en español, *yaya* parece mantener su significado antiguo de ‘ascendiente masculino’, dotado de dominio sobre uno. Asimismo, en el decreto de 1813, “La Asamblea Gral. Constituyente de las Provincias unidas del Río de la Plata” se traduce por *tukuy llaqtakunamanta akllasqas hatuchiq yayaspaq chiqan tataspaqri* <Asamblea general constituyente> *sutiyuq* ‘la llamada Asamblea General Constituyente de los grandes padres (*yaya*) y verdaderos padres (*tata*) elegidos de todas las provincias’ (Corpus quechua, decreto de 1813-III-12).

42 En la proclama de O’Higgins (1819), “la alianza y fraternidad que os pedimos para consolidar nuestra mutua independencia” se traduce por *imaynan llan’u sunqu taytakunapas ñukñu wawankunata maskhan, hinataq ari mañaychis kay kusi-kawsay p’unchayninchis chayamuspa ama haykaqpas tukunanpaq* ‘así como unos padres benignos buscan a sus dulces hijos, les pido que llegue ese día de felicidad [= libertad] y no termine nunca’. Obsérvese que la fraternidad del original español se convierte aquí en relación paternal. En la proclama a los habitantes de Jauja, “nuestro amado padre San Martín” es *suma kuyay taytančik* San Martín.

el uso del término *wakcha* hace resurgir la imagen antigua de los “hijos adoptivos” dependientes de un “padre”. *Wakcha* califica también al pueblo en las dos proclamas del general realista Canterac⁴³. En estos textos, los indígenas políticamente extraviados se portan como *wakcha wawa* ‘hijos adoptivos’ de San Martín. Es importante advertir que la relación hijo adoptivo-padre (o podríamos decir “cliente-patrón”) es presentada por estas dos proclamas como indeseable para los indígenas. En realidad, solo tres proclamas –la del duque del Infantado, la de la asamblea constituyente de las Provincias Unidas y la de Vicente Gago– proyectan todavía esta relación sobre el futuro, aunque de modo marginal. Esta observación podría manifestar una evolución de los sistemas políticos andinos durante el siglo XVIII: la relación de dependencia y protección entre *yaya* ‘padre’ y *wakcha* ‘dependiente’ o ‘hijo adoptivo’, si bien en alguna medida todavía persistente, ya no habría constituido un horizonte político deseable para la población.

3.1.3. El caso particular de las proclamas en aimara

Para referirse a las nuevas autoridades, los tres textos aimaras del corpus optaron por soluciones diferentes a las que aparecen en la mayoría de los textos quechuas: no utilizan ni *apu* ‘señor’ ni *mallku* ‘cacique principal’ ni *awki* ‘padre’

⁴³ Dice en su proclama a los indios de Pilco-Huánuco: *paykunapa makinman kušiš a urakuš aypitapača wakčayašqa ñakarir purinki* ‘desde que os habéis puesto alegremente entre sus manos [las de San Martín], andáis sufriendo como dependientes’. En su proclama a los indios de Utcumayo, Quiparacra, Paucartambo y otras provincias pregunta a sus destinatarios: *Imaykamataq wakča wawanūpis <malagasga> hāpa runata qatinki?* ‘¿Por qué siguen ustedes como hijos adoptivos a unos forasteros de mala casta?’ (Corpus quechua, proclamas de Canterac de 1822-VIII-I).

ni el préstamo *tata*⁴⁴. El “pueblo” tampoco es calificado de *wakcha*, término que existía en esta lengua con el mismo significado que en quechua. La proclama en aimara emitida en 1811 por la Junta de Buenos Aires presenta más bien a los miembros de esta como *hach’a hilaqata* ‘grandes *hilaqata*’, siendo *hilaqata* el término que designa al jefe de un aillu, es decir, una autoridad de rango menor con respecto al cacique principal o *mallku* en aimara. La misma Junta recibe también el calificativo de *hiliri* ‘mayor de una fratría’, que constituye otra designación habitual de los jefes de aillu. De la misma manera, la versión aimara del decreto de abolición de la mita y el tributo, ratificado por la asamblea constituyente en 1813, se refiere a los miembros de esta como a unos *hamaw’anaka* ‘sabios’, *hilirinaka* ‘hermanos mayores’ —es decir, jefes de aillu— y <Justicia>*naka* ‘jueces’. Las autoridades locales establecidas por la junta son *kamachirinaka* ‘gobernantes’, término neutral que podía referirse a cualquier tipo de autoridad. Tomás Antonio Valle, presidente de la Junta, es designado en aimara como su *kamachiri*. La versión aimara del acta de independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata, de 1816, presenta al presidente del congreso como *aka hach’a tantana hilaqata* ‘*hilaqata* de esta gran reunión’. Ninguna proclama quechua optó por una solución semejante. Las opciones de traducción de las proclamas aimaras me parecen reflejar la pérdida de legitimidad que afectó a los caciques principales en la zona aimara durante el siglo XVIII (Thomson, 2006). Contrariamente al *mallku*, cuyo cargo era hereditario, los *hilaqata* eran elegidos y su mandato constituía un cargo, es decir, un servicio a la comunidad que se

44 El aimara se había prestado del quechua cuzqueño el término *apu* para referirse a los caciques principales.

asumía por turno. Es probable que los traductores trataran de dar a entender que la Junta de Buenos Aires constituía un gobierno democrático análogo al que regía los linajes tradicionales, el cual, de acuerdo a Thomson, constituía el ideal político de los campesinos aimaras de la época.

En síntesis, las proclamas representan a la autoridad política mediante tres metáforas: como mayor en una o varias generaciones (*apu*) –opuesto a *runa* ‘gente (común)’–, como padre (*yaya*) –opuesto a *wakcha* ‘dependiente’– o, en las proclamas aimaras, como mayor de una fratría (*hiliri*) o como principal de aillu (*hilaqata*). En general, las proclamas en quechua prefirieron la primera solución (*apu*), que fundamentaba la autoridad en cualidades de experiencia y sabiduría –vinculadas con una tradición señorial–, e hicieron poco uso de la segunda (*yaya*), que resaltaba una relación de protector a dependiente. Las proclamas en aimara rechazaron estas dos posibilidades, que implicaban una analogía entre los representantes republicanos y los curacas hereditarios de la colonia, y optaron por presentar las nuevas autoridades bajo la figura de los “principales” de aillu, es decir, una institución de tipo democrático. Ello parece reflejar una diferencia fundamental en las plataformas ideológicas de las insurrecciones cuzqueña y altiplánica de la década de 1780: mientras que las primeras aspiraban a restaurar una monarquía inca, las segundas buscaban la eliminación de las jerarquías supracomunales.

4. Conclusión

El pensamiento político de los indígenas que participaron en las guerras previas a las independencias solo se conoce indirectamente, en general, a través de fuentes en español –por ejemplo, las traducciones de sus declaraciones ante la

justicia—. Las proclamas en quechua y aimara ofrecen otra perspectiva indirecta sobre ese pensamiento político, pues estos textos sí fueron elaborados en las lenguas indígenas, aunque esta vez por autores en su mayoría criollos. En este artículo, me pregunté si dichos documentos contenían informaciones nuevas acerca del pensamiento de sus destinatarios. Observé que (1) ciertos términos e imágenes se repiten en varias o muchas proclamas no vinculadas entre sí de manera directa, (2) estos elementos de lenguaje no tienen equivalentes en los originales en español, (3) varios de ellos se encuentran también en la única proclama de autor indígena que conocemos. Estas observaciones me llevaron a plantear que las herramientas conceptuales señaladas procedían del lenguaje político entonces manejado por los indígenas. Ello no debería sorprender, pues estos textos fueron el producto de una urgencia de convencer y enardecer a sus destinatarios.

Estos elementos de lenguaje cobran coherencia y consistencia cuando los interpretamos como los pilares conceptuales de un discurso milenarista, al parecer de corte joaquinista. Este milenarismo habría aportado a los andinos la idea de una historia provista de una perspectiva de desarrollo orientado hacia una emancipación⁴⁵. Esta idea rompía con la concep-

45 Para referirse a la ruptura histórica que los andinos percibieron como inminente, a partir de mediados del siglo XVIII, algunos autores han utilizado, de manera tal vez aventurada, el término *pachakuti* ‘vuelta de los tiempos’ o ‘cambio de época’, que según las fuentes del siglo XVI designaba para los incas un acontecimiento radical en el desenvolvimiento mito-histórico del mundo y de la sociedad. Observo que este término no aparece en las fuentes de los siglos XVIII y XIX y que es desconocido en la lengua actual. Aunque probablemente existe una continuidad entre las concepciones prehispánicas del devenir histórico y las que impulsaron las insurrecciones de fines de la época colonial, la probable obsolescencia del término *pachakuti* en esa época manifiesta una evolución del pensamiento

ción “fixista” que regía el tiempo cristiano tradicional, según la cual la dependencia y la servidumbre eran constitutivas de la condición humana. Los andinos habrían construido de ese modo una conciencia de la movilidad de la historia y una aspiración a la emancipación, paralelas y probablemente conexas, a las que impulsaron las revoluciones europeas y criollo-americanas, aunque muy diferentes en su formulación ideológica.

Recibido: 27 de octubre del 2022

Aprobado: 15 de febrero del 2023

Apéndice A: Corpus quechua

1810-VIII-9. Francisco Xavier Iturri Patiño, *Proclama del mas perseguido americano, á sus paisanos de la noble, leal, y valerosa ciudad de Cochabamba*, impr. 4 pp. Biblioteca Nacional de la República Argentina. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 232-234).

1811-II-5. Juan José Castelli, *El Excelentísimo Señor Representante de la Junta Provisional Gubernativa del Rio de la Plata. A los Indios del Vireynato del Perú*, ms. 3 pp. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre. Publicado en versión transcrita (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 235-238).

1811-IX-1. *Decreto de la Junta Provisional Gubernativa de las provincias unidas del Rio de la Plata, à nombre del Sr. D. Fernando VII. Caita Junta Cachan Cay Junta Provisional Guvernativa cay tucuy provincias manta cay colque cay colque Mayumanta Reipa Canchis Fernando sutimpi*, impr. 3 pp. Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Rivet. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 240-242).

204

histórico-político andino que no se puede pasar por alto trasladando un concepto del siglo XVI a la lengua de fines del siglo XVIII.

1813-III-12. *Decreto. La Asamblea general sanciona el decreto expedido por la Junta Provisional Gubernativa de estas provincias en 1° de setiembre de 1811, relativo à la extincion del tributo, y ademas derogada la mita...*, impr. 2 pp. Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Rivet. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 245-246).

Fines de 1813. *Proclama à los habitantes de Ultramar. Sinchiycunay Mama ccochac chimpampi causac runacunaman*, impr. 15 pp. Archivo General de Indias. Publicado en versión transcrita (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 249-260).

1816. *Acta de independecia declarada por el congreso de las provincias unidas en SudAmerica*. Versión parafrástica en idioma quichua, impr. 4 pp. Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Rivet. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 264-267).

1819-IX. *Bernardo O'Higgins, Hatun Chile Llactacc Apunmi quellcamuyqui...*, impr. 2 pp. Biblioteca Nacional de Chile. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 276-277).

1819. *José de San Martín, Llapamanta acllasca José de San Martín sutiyooc, Maccanacocunacpa Apunpa Apunmi...*, impr. 2 pp. Original perdido, foto conservada en el Archivo Gráfico de la Nación Argentina, Buenos Aires, y publicada por Gelly y Obes (1950).

1822-VIII-1. *D. Jose Canterac, reypa soldadonacunapa jatun-capac apu. Pilco-Huánuco, Panataguas, Conchucos, Huamali, y Huaylas, Runacunata caytam nisunqui*, impr. 1 pp. Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Rivet. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, p. 283).

1822-VIII-1. *D. Jose Canterac, reypa soldadonacunapa jatun-capac apu. Ulcumayo, Quiparacra, Paucartambo, Reyes, Carhuamayo, Ondores, Ninacaca, Pasco, Cerro, Runacunata caytam nisunqui*, impr. 1 p. Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Rivet. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, p. 284).

1822-X-10. *El Congreso Constituyente del Perú a los indios de las provincias interiores*, impr. 2 pp. Biblioteca Mitre, Buenos

Aires. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 286-287).

1822. *Proclama de José María Pérez de Urdininea, Auqui Camachec Kcollana mama patriac runancunata, pata llactacunapi causac llac-tamasincunamanmi nin*, impr. 1 p. Biblioteca Mitre, Buenos Aires. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, p. 288).

1822. *Proclama de Vicente Gago (...) a sus paisanos los habitantes de Jauja*, impr. 2 pp. John Carter Brown Library. Disponible en <https://archive.org/details/proclamadeldrdvi00gago>.

1823. *Las Yndias de la vecindad de Lima a los Soldados Americanos del Exercito Real*, ms. inédito, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia, Lima.

Apéndice B: Corpus aimara

1811-II-18. *Juan José Castelli, La exma. Junta Gubernativa de las Provincias del Rio de la Plata por el Rey D. Fernando septimo, y en nombre de ella su vocal Representante en el Exercito y las interiores, a todos los Habitantes del Distrito de la Audiencia de los Charcas*, ms. inédito, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre.

1813-III-12. Decreto. *La Asamblea general sanciona el decreto expedido por la Junta Provisional Gubernativa de estas provincias en 1° de setiembre de 1811, relativo à la extincion del tributo, y ademas derogada la mita...*, impr. 2 pp. Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Rivet. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 245-246).

206

1816. *Acta de independencia declarada por el congreso de las provincias unidas en SudAmerica*. Versión parafrástica en idioma aimara, impr. 4 pp. Publicación facsimilar (Rivet y Créqui-Montfort, 1951, pp. 269-272).

Recibido: 16 de octubre del 2022

Aprobado: 15 de febrero del 2023

Referencias bibliográficas

- Anónimo.
(1586) *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*. Lima: Antonio Ricardo.
- Arguedas, J. M.
(1965) *El sueño del pongo*. Lima: Salqantay.
- Ávila, F. de
(1646) *Tratado de los evangelios, que nuestra madre la iglesia propone en todo el año...*, Tomo I. Lima: Jorge López de Herrera.
- Bertonio, L.,
(1984 [1612]) *Vocabulario de la lengua aymara*, lxxiv + 473 + 397 pp.; Cochabamba: Centro de Estudios Económicos y Sociales (CEES), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), Inter-American Indian Institute (IAII), Institute of Andean Research-New York, Inter-American Foundation (IAF). Edición facsimilar.
- Boidin, C.
(2014) Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813). *Corpus*, 4(2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1322>
- Braudel, F.
(1993 [1963]) *Grammaire des civilisations*. París: Flammarion.
- Chassin, J.
(1990) Comment rallier les foules à la Révolution? Les discours de Juan José Castelli dans l'expédition libératrice du Haut Pérou (1810-1811). *L'Amérique latine face à la Révolution française*, 54, pp. 153-163.
(2013) Guerra de información y guerra de propaganda entre Lima y Buenos Aires (1808-1812). En S. O'Phelan

y G. Lomné (Eds.), *Abascal y la contra-independencia de América del Sur* (pp. 389-415). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

Cieza de León, P.
(1996 [1553]) *Crónica del Perú: segunda parte*, LXXXV. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Academia Nacional de Historia.

Durston, A., y Urioste, G.
(2013) Las peticiones en quechua del curato de Chuschi (1678-1679). En M. Curatola y J. C. de la Puente Luna (Eds.), *El quipu colonial. Estudios y materiales* (pp. 379-440). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Estenssoro, J. C.
(1991). La plástica colonial y sus relaciones con la gran rebelión. *Revista Andina*, 9(2), pp. 415-439.

Flores Galindo, A.
(1987) *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario (IAA).

Fuenzalida, F.
(1977) El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación. *Revista de la Universidad Católica*, 2, pp. 59-84.

208

Gelly y Obes, C. M.
(1950) La muestra sanmartiniana de la Escuela argentina modelo; consideraciones acerca de algunas piezas históricas expuestas. En R. Levene et al., *San Martín. Homenaje de la Escuela argentina modelo Buenos Aires, año del libertador general San Martín* (pp. 27-37). Buenos Aires: Escuela Argentina Modelo.

- González Holguín, D.
 (1608) *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Qquichua, o del Inca*, IV + 375 + 332 pp. Lima: Francisco del Canto.
- (1975 [1607]) *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca*. Vaduz-Georgetown: Cabildo.
- Guamán Poma de Ayala, F.
 (1936 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno* (codex péruvien illustré). París: Institut d'Ethnologie.
- Hernández Astete, F., y Cerrón-Palomino, R.
 (2015) *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*, 471 pp. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hidalgo Lehuédé, J.
 (1983) Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 10, pp. 117-138.
- Iriarte Brenner, F., Ravines, R., e Iriarte, M. de
 (1985) *Dramas coloniales del Perú actual*. VI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Itier, C.
 (1992) Un sermón desconocido en quechua general: la “Plática que se ha de hazer a los indios en la predicación de la Bulla de la Santa Cruzada” (1600). *Revista Andina*, 10(1), pp. 135-146.
- (2006) Ollantay, Antonio Valdez y la rebelión de Thupa Amaru. *Histórica*, 30(1), pp. 65-97.
- (2007) *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP),

Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

(2008)

Les Incas. París: Les Belles Lettres.

(2016)

Awqa “tirano”, “opresor”: un concepto básico de las proclamas en quechua y aimara de las guerras de independencia. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, Suplemento especial I, pp. 53-71.

Martin, R.

(2016)

El arte de persuadir al servicio de las Cortes de Cádiz: la Proclama a los habitantes de Ultramar y su traducción a lengua quechua (1812-1813). *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, Suplemento especial I, pp. 73-95.

Martinez-Gros, G.

(2014)

Brève histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent. París: Seuil.

Mazzeo, C.

(2007)

La fuerza de la palabra dicha: las proclamas de Juan José Castelli y su proyección continental. En C. Mc Evoy y A. M. Stuvén (Eds.), *La República peregrina. Hombres de armas y letras en América del Sur (1800-1884)* (pp. 123-149). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Melià, B.

(2011)

La lengua guaraní dependiente en tiempos de Independencia en Paraguay. *Journal de la Société des Américanistes*, 97 (2), pp. 153-174.

210

Milhou, A.

(1998)

Apocalypticism in Central and South American Colonialism. En J. J. Collins, B. McGinn y S. J. Stein (Eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism* (vol. 3, pp. 3-35). Nueva York: Continuum.

- Morris, M.
(2007) Language in Service of the State: The Nahuatl Conterinsurgency Broadside of 1810. *Hispanic American Historical Review*, 87(3), pp. 433-470.
- O'Phelan Godoy, S.
(1995) *La gran rebelión en los Andes: De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" (CBC), Petropérou.
- Oré, L. J. de
(1992 [1598]) *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Australis.
- Rivet, P., y Créqui-Montfort, G. de
(1951) *Bibliographie des langues aymará et kiçua*. Vol. I (1540-1875). París: Institut d'Ethnologie.
- Robin, V.
(2008) *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Romero, R.
(1988) Autobiografía del general Belgrano, su expedición al Paraguay. En R. A. Romero (Ed.). *Antecedentes de la Independencia paraguaya: las proclamas castellano-guaraní del general Belgrano* (pp. 111-136). Asunción: Intento.
- San Alberto, J. A. de
(1788) *Carta, que el ilustrisimo Señor D. Fr. Joseph Antonio de San Alberto, Arzobispo de la Plata escribió à los Indios infieles Chirihuanos, con motivo de pasar los Comisionados de esta Villa de Tarija, à tratar de treguas, ò Paces solicitadas por ellos mismos*. Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos.

Santo Tomás, D. de
(1994 [1560]) *Lexicón, o vocabulario de la lengua general del Peru* (edición facsimilar). En R. Cerrón Palomino (Ed.), *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, Agencia Española de Cooperación Internacional.

Soux, M.
(2007) Los discursos de Castelli y la sublevación indígena de 1810-1811. En C. Mc Evoy y A. M. Stuvén (Eds.), *La República peregrina. Hombres de armas y letras en América del Sur (1800-1884)* (pp. 223-245). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Taylor, G.
(2003) *El sol, la luna y las estrellas no son Dios: La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto de Francés de Estudios Andinos (IFEA), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

Thomson, S.
(2006) *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo, Aruwiwiri, THOA.

Urbano, H.
(1993) Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes. En H. Urbano (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra* (pp. 283-304). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.

Walker, C.
(2015) *La rebelión de Túpac Amaru*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).