





# Meridional

Revista Chilena de Estudios  
Latinoamericanos

UNIVERSIDAD DE CHILE  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos  
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa

Rector: Ennio Vivaldi Véjar  
Decana: María Eugenia Góngora  
Directora: Lucía Stecher Guzmán

**MERIDIONAL**  
**REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

*Director:* Grínor Rojo de la Rosa

*Comité de redacción:* Alejandra Araya  
Natalia Cisterna  
Leonel Delgado  
Darcie Doll  
Alfredo Jocelyn-Holt  
José Luis Martínez  
Horst Nitschack  
Elena Oliva  
Alicia N. Salomone  
Lucía Stecher  
Bernardo Subercaseaux  
Alejandra Vega  
Claudia Zapata

*Edición general:* Carol Arcos, Marcelo Sánchez

*Coordinadoras del dossier:* Aude Argouse, José Luis Martínez

*Asistente editorial:* Matías Marambio

*Consejo editorial:* ROLENA ADORNO (Yale University, Estados Unidos), HORACIO CRESPO (Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México), THOMAS B. F. CUMMINS (Harvard University, Estados Unidos), HÉCTOR DÍAZ-POLANCO (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México), ELIZABETH JELIN (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), JORGE LARRAÍN IBÁÑEZ (Universidad Alberto Hurtado, Chile), GUILLERMO MARIACA (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia), ANA PIZARRO (Universidad de Santiago, Chile), SILVIA RIVERA CUSICANQUI (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia), JORGE RUFINELLI (Stanford University, Estados Unidos), CARMEN RUIZ BARRIONUEVO (Universidad de Salamanca, España), ARTURO TARACENA (Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales y Humanidades-UNAM, México).

*Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* se encuentra incorporada en los siguientes índices y bases de datos: ERIH-Plus, Latindex Catálogo, Gale-Cengage, Prisma.

ISSN (edición impresa): 0719-3734 • ISSN (edición en línea): 0719-4862

www.meridional.uchile.cl • Correo electrónico: [revistameridional@gmail.com](mailto:revistameridional@gmail.com)

Diagramación y corrección de textos en castellano: J&P Editoras

Corrección de textos en inglés: Verónica Egon

Diseño de portada: Gabriel Hidalgo W.

Impresión: Gráfica LOM

Derechos reservados: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos

# Meridional

Revista Chilena de Estudios  
Latinoamericanos

**N° 8**

Abril 2017

ISSN (edición impresa): 0719-3734

ISSN (edición en línea): 0719-4862

## SUMARIO

### PRESENTACIÓN

AUDE ARGOUSE Y JOSÉ LUIS MARTÍNEZ 7

### DOSSIER: PENSANDO AMÉRICA COLONIAL

#### 1. ARTÍCULOS

JUAN PABLO CRUZ MEDINA. Descubrimiento y conquista, escenarios de una transformación global. Reflexiones sobre el amanecer de “lo colonial” en la América española 13

MARÍA CAROLINA ODONE CORREA Y ÁLVARO EUGENIO DURÁN MUÑOZ. Circulaciones incesantes de objetos indígenas andino-coloniales: qeros, mates y cocos de plata de Francisca Palla (Arequipa, 1564) 45

XOCHITL INOSTROZA. Familia y vida cotidiana en poblados indígenas rurales. Cacicazgo de Codpa (1774-1820) 73

ALEJANDRA ARAYA. Maltrato: el cuerpo sufriente de los “indios” ante los ojos y oídos del rey 97

ALEJANDRO VIVEROS. En torno a la escritura codigofágica en el *Diario* (1606) de Domingo Chimalpáhin 127

ANDRÉS AJENS. Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa 153

## 2. NOTAS

AUDE ARGOUSE. Hacer un testamento por falta de escribano de cabildo. Cajamarca, Perú, siglo XVII 189

KAROLINE NOACK Y KERSTIN NOWACK. “Y otras menudencias de poco valor”. El testamento de Angelina Palla, Cajamarca, 1581 201

VICENTE GONZÁLEZ MUNITA Y ELIANA LÓPEZ MEZA. Preguntas e interpretaciones a partir del testamento e inventario de bienes de Ana Cochauto (1589). La emergencia de un nuevo sujeto social en Cuzco colonial temprano 217

## 3. RESEÑAS

Francisco Bethencourt. *Racismos. Das Cruzadas ao século XX*. Lisboa: Temas e Debates, 2015  
Por MONTSERRAT ARRE MARFULL 231

Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huenchante, Margarita Calfío, Herson Huinca-Piutrin, editores. *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015  
Por ENRIQUE RIOBÓ 236

MISIÓN 241

ALCANCE Y POLÍTICA EDITORIAL 241

FORMA Y PREPARACIÓN DE MANUSCRITOS 242

MISSION STATEMENT 248

SCOPE AND EDITORIAL POLICY 248

PUBLICATION GUIDELINES 249

## Presentación<sup>\* \*\*</sup>

El tema de lo colonial, como temporalidad, territorialidad o condición, es un campo actualmente sujeto a muchos debates y perspectivas de análisis. Estamos lejos de la mirada que el siglo XIX latinoamericano construyó sobre *la* Colonia como un período dominado por una cierta modorra social, la inmutabilidad de las instituciones y la casi total sumisión de los indígenas a su condiciónn colonial. Imagen que debía contrastar con la del modernismo republicano, del Estado-nación y la “civilización” promovida por las sociedades decimonónicas. Lejos estamos, entonces, de aquel momento en que se asumía que solo el período republicano dio a luz a nuevos sujetos creadores de redes sociales, capaces de transformarse a sí mismos, colectiva e individualmente, o de suponer que el debate intelectual y la construcción de nuevas narrativas fuera algo que habría surgido con el impulso de las nuevas naciones. Los estudios coloniales han tomado una larga distancia sobre todo respecto de aquellas proposiciones que postularon que, con el fin del dominio administrativo y político colonial, terminaba la condición colonial.

Los artículos que presentamos proceden de trabajos de especialistas que han dedicado varios años de reflexión a los temas que abordan aquí. Dan cuenta de los largos procesos de transformación epistemológica que atravesaron el siglo XX. Se fundamentan en nuevos materiales, pero también en lecturas críticas de

\* Este dossier se enmarca en los proyectos de investigación: FONDECYT Regular N° 1130431, “Sistemas andinos de registro y comunicación y semiosis andina colonial”, a cargo de José Luis Martínez C.; y FONDECYT Iniciación N° 11150817, “Materialidad de una cultura jurídica. Circuitos y usos sociales del papel sellado, Chile, 1640-1817”, a cargo de Aude Argouse.

\*\* N. DE LOS E.: En el presente número se ha optado por mantener las grafías de términos indígenas de acuerdo con el criterio de los autores, normalizando solamente el uso del español.

documentos conocidos, y hacen hincapié en la producción intelectual del último tercio del siglo XX para pensar “lo colonial”. Este enfoque latinoamericano —con contribuciones acerca de Chile, Perú y México— se asume entonces como crítico de historiografías más recientes, sin menospreciar su valor analítico, vale decir, los trabajos propuestos aquí cuestionan los que les precedieron y los que les acompañan. Participan así de una intención dialógica y constructiva. Por lo tanto, lejos de constituir una nueva ruptura —una más—, estas contribuciones se leen como procesos de reflexión inscritos en debates y tensiones actuales, de corte académico, disciplinario, político y social.

## PROCESOS

En esta perspectiva —aunque sea aparentemente un contrasentido—, podríamos retomar la vieja denominación usada por los españoles entre los siglos XVI y XIX para referirse a su presencia en este continente: *las colonias*, como *las Indias*, fueron siempre en plural, heterogéneas o diversas, complejas, multilingües y requieren aproximaciones transdisciplinarias. Como subraya Juan Pablo Cruz Medina, en su artículo “Descubrimiento y conquista, escenarios de una transformación global. Reflexiones sobre el amanecer de ‘lo colonial’ en la América española”, se trata de no reducir a “los vencidos” a una sola voz. Raramente pasivas, por cierto, ya fuera por las guerras fronterizas, las rebeliones indígenas, las sublevaciones de esclavos o los alzamientos de mestizos o de los españoles y europeos, las voces del continente nunca fueron calladas ni tranquilas. La homogeneidad teórica de la empresa colonial y colonizadora fue una aspiración sobre todo a partir del régimen borbónico, pero es algo que no llegó a instalarse definitivamente en el imaginario de los mismos administradores. Así, Cruz entra de lleno a la discusión acerca de los modos en los que se han conceptualizado y teorizado en las últimas décadas la dominación colonial y, en especial, los horizontes epistémicos a partir de los cuales se realizó y se entendió dicha empresa. Cruz nos sitúa, por tanto, en el antecedente medieval europeo, sin el cual no podría ser entendida la narrativa inicial de los siglos XV y XVI. Para él, el viaje como experiencia cognitiva y vivencial es constitutivo no solo de la partida desde Europa hacia América, sino también de las formas de movilidad que adquirió posteriormente la misma población indígena. El autor enfatiza en la idea de la transformación de



todos los actores involucrados, que dio como resultado el desarrollo de nuevas maneras de globalización.

Por su lado, haciendo implícitamente hincapié en el *material turn* en las ciencias sociales, la propuesta de Carolina Odone y Álvaro Durán, “Circulaciones incesantes de objetos indígenas andino-coloniales: qeros, mates y cocos de plata de Francisca Palla (Arequipa, 1564)”, se inscribe en la tradición de la *microhistoria*, pues parte de un nivel microlocal e individual para generar una reflexión sobre las circulaciones de objetos indígenas en los Andes. Los autores encontraron en el Archivo de Arequipa un conjunto de documentos del siglo XVI, pertenecientes a una mujer integrante de la élite local, con pretensiones de formar parte de redes más amplias en el mismo Cuzco, la antigua capital incaica. Destacan, en su estudio, las estrategias de las mujeres acomodadas para posicionar sus relaciones familiares, a través de la donación de bienes y objetos de poder que contribuían a legitimarlas al interior de su misma sociedad. Por otra parte, subrayan la construcción inicial de un amplio circuito comercial, en manos de españoles, de objetos andinos de valor para la naciente élite indígena urbana, que podían alcanzar altos precios en los mercados. El artículo resalta con fuerza la importancia de las subjetividades, mediante las palabras recogidas por escrito, para interpretar la documentación histórica, en particular las fuentes notariales.

En una perspectiva cercana, Xochitl Inostroza hace un exhaustivo análisis de las estrategias familiares desarrolladas entre los siglos XVIII y XIX por los comuneros aymaras de las parroquias de Belén y Codpa, ambas en lo que se conocía como los Altos de Arica. La autora consigue retratar, mediante pliegos matrimoniales y cartas, los esfuerzos de esas familias para construir alianzas, mantener o ampliar las redes sociales y comerciales, cautelar la transmisión de sus bienes e, incluso, incorporar nuevos integrantes mediante tácticas como criar niños huérfanos o abandonados que llegaban desde otras comunidades. El panorama que aparece a través de su estudio es el de una sociedad muy dinámica, aunque limitada en recursos y tamaño demográfico. Los actores del pasado tenían, por tanto, una conciencia de esas limitaciones materiales y de las coacciones de las autoridades. Por eso acudían a la inscripción de sus acciones en el tiempo, para así asegurar la cohesión de su comunidad.

De hecho, varios de los artículos aquí reunidos ponen sobre la mesa la cuestión de la conciencia y los modos en que se transformaron las experiencias previas, americanas y europeas, en nuevas formas de sentir, pensar y expresarse. En este sentido, Alejandra Araya propone abordar el cuerpo como “una

instalación colonial” en América, a partir de la denuncia de Las Casas sobre el tratamiento a los indios y la posterior construcción jurídica de sus cuerpos maltratados entre la Real Audiencia y la Protección de los indios. Las acciones y coacciones sobre el cuerpo del “indio” –entendido como uno de los sujetos coloniales– cuestionan el concepto mismo de cuerpo como construcción europea –¿cristiana?– para dar lugar a un régimen jurídico de tratamiento y de expresión de los sujetos coloniales. Al fin y al cabo, los testamentos de tres mujeres indígenas respectivamente transcritos por Aude Argouse, Karoline Noack y Kerstin Nowack, Vicente González Munita y Eliana López Meza, al igual que el texto de Araya, interrogan las condiciones de posibilidad del sujeto político indio como entidad distinta de su propio cuerpo y de sus bienes, objetos de apropiación permanente.

## TENSIONES

Los trabajos publicados en este *dossier* dan cuenta de la existencia de tensiones coloniales, tanto en los tiempos pasados como en la historiografía actual. La tensión se advierte en el análisis de Inostroza, por ejemplo, en las prácticas sexuales y de parentesco entre los pastores aymaras de los Altos de Arica y las disposiciones eclesiásticas. Desde su vereda, Cruz propone que lo colonial, tanto desde el punto de vista de los seres humanos que llegaron a América como desde lo que aquí se produjo, puede ser también entendido a partir de los conceptos de experiencia (la del viaje) y de transformación. Ambos conceptos incluyen, en un grado a determinar, por cierto, la existencia de una tensión: en la transformación de la experiencia, de los parámetros, de la cotidianidad, así como de la materialidad. Las cuestiones ya mencionadas de la conciencia, de la intervención del protector de los naturales o del registro de escritura notarial ponen también de relieve las tensiones inherentes a las prácticas de escritura.

En esta perspectiva, la propuesta codigofágica que formula Alejandro Viveros sobre la escritura del *Diario* del nahua don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahín Quauhtlehuanitzin (1579-1660) retoma con fuerza el análisis a partir de la noción de “horizontes de comprensión” que preside la interpretación de los “modos de enunciación” de los sujetos indios. El autor integra a su reflexión la crítica a los conceptos de “mestizaje cultural” y de “codigofagia”, desarrollada por Bolívar Echevarría, para explicar la

tensión dialéctica dominante en la tradición historiográfica sobre la época colonial. Tensión que se encuentra en el corazón de las crónicas escritas por indígenas, tal como el mencionado Domingo Chimalpahín, pero también el famoso manuscrito de Huarochirí, demostrando que estos autores supieron sacar provecho de sus aprendizajes y redes. Sus saberes pueden provenir de espacios ajenos y extenderse más allá de sus entornos inmediatos, tanto espaciales como temporales.

Al respecto, en el texto de Andrés Ajens, “Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa”, la tensión está al interior de un mismo colectivo humano, las sociedades indígenas andinas y las vecinas a ellas, portadoras de una tradición sobre la muerte del inca Atahualpa: entre quienes reprodujeron a lo largo de los siglos coloniales y hasta la actualidad ese ciclo antiespañol y quienes, siendo de las mismas élites andinas, lo rechazaron. Por otro lado, el trabajo propone sistematizar un conjunto de relatos orales, recopilados en lo que actualmente es el sur de Chile, que dan cuenta de la presencia de narraciones del ciclo de la muerte del inca Atahualpa y de su versión complementaria, el mito de Inkarrí. Al poner en circulación una variante inédita de un relato huilliche sobre la muerte del Inka, Ajens retoma un debate más profundo –y tenso– sobre los ciclos narrativos a través de los cuales distintas sociedades indígenas elaboraron sus propias interpretaciones acerca del hecho colonial y de, en este caso, la muerte de algunos de sus gobernantes. Al expandir el ámbito de circulación de los relatos, Ajens mueve las fronteras espaciales (andinas o cuzqueñas), temporales (un ciclo básicamente colonial, aunque discutible) y lingüísticas (quechua /castellano / ¿mapudungun?) del debate, lo que motivará, esperamos, la respuesta de otros estudiosos del mismo ciclo.

Las tensiones ante una muerte concebida cristianamente por parte de mujeres indígenas, portadoras de distintas tradiciones religiosas y ontológicas, aparecen en los testamentos publicados en las tres notas que cierran este *dossier*. Con los documentos testamentarios publicados por Odone y Durán, los testamentos transcritos por Argouse, Noack y Nowack, y por González y López, se pone de manifiesto cómo algunas integrantes de las antiguas élites andinas, ahora insertas en contextos urbanos y socialmente diferentes, intentaban constituirse como nuevos sujetos con una memoria del pasado que fuera útil a las demandas de ese presente colonial. Por otra parte, el descargo de la conciencia y la salvación del alma, subrayados por Argouse, aparecen como tensiones que liberan –hacen posible– la escritura testamentaria, incluso en ausencia del escribano.

Por ende, el juego –¿consciente?– con los tiempos (pasado-presente-futuro) que caracteriza a los documentos testamentarios abre un espacio para el análisis en términos de subjetividades, puesto que los o las otorgantes hacen el esfuerzo intelectual de proyectarse *post mortem* al detallar el devenir de sus bienes, de sus propios cuerpos (con las misas y el entierro, por ejemplo) y de sus pertenencias. Al respecto, los testamentos aquí transcritos permiten considerar los bienes raíces y los bienes muebles como una prolongación material de las personas de las otorgantes, dejando ver una continuidad persona/bienes que queda por investigar para el llamado Antiguo Régimen.

En la tensión aquí descrita hay una “oposición u hostilidad latente”, tal como la define el diccionario de la RAE. Es la latencia su característica más fundamental. Queda abierto, pensamos, un debate al respecto. También, este plural de “las Indias”, que destacamos a principios de esta presentación, explica que, en este *dossier*, haya artículos escritos desde la filosofía y la antropología, enriqueciendo los modos más tradicionales de la historia y la literatura. Ocurre algo similar con las fuentes.

En nuestra convocatoria, invitamos a los autores y las autoras a cuestionar el empleo de escrituras mayormente producidas por administraciones y gobiernos imperiales. El resultado es muy atrayente: crónicas indígenas o mestizas, archivos judiciales, notariales y parroquiales y relatos orales contemporáneos que dialogan con manifestaciones músico-coreográficas (o teatralidades, al decir de algunos). Todo ello aparece aquí como parte de los nuevos caminos teóricos y metodológicos válidos para el estudio de las sociedades coloniales del pasado. Como consecuencia de lo anterior, esta apertura a las nuevas fuentes, iniciada ya en la década de los años sesenta del siglo pasado, permite ir construyendo efectivamente un *textil* con varias voces. Sin embargo, nos queda por comprender por qué, al convocar sobre “lo colonial” en el mundo hispanoamericano, el sujeto español no aparece como una de las numerosas subjetividades coloniales. Para eso, tenemos que referirnos a otros trabajos publicados e investigaciones en curso sobre las sociedades del pasado, con los cuales esperamos que este *dossier* pueda contribuir a reforzar y enriquecer un diálogo transdisciplinario.

José Luis Martínez Cereceda (jomarcer@uchile.cl)  
Universidad de Chile

Aude Argouse (oddargo@gmail.com)

Universidad de Chile/École des Hautes Études en Sciences Sociales  
Coordinadores del *dossier*

## 1. ARTÍCULOS

# Descubrimiento y conquista, escenarios de una transformación global. Reflexiones sobre el amanecer de “lo colonial” en la América española\*

*Juan Pablo Cruz Medina*

Museo Colonial-Museo Santa Clara, Colombia  
cruzmedjp@gmail.com

RESUMEN: Este artículo presenta una reflexión en torno al “descubrimiento” y la “conquista” de América, presentándolos como un proceso de transformación. Más allá de los lugares comunes que relacionan la colonización de América con el saqueo y la destrucción, y que han sido predominantes dentro de la historiografía, lo que se evidencia aquí es una experiencia de corte globalizante que termina transformando el mundo, aspecto que de paso cuestiona la noción misma de “lo colonial”. La experiencia relacionada con el viaje hacia América, sumada al tránsito de hombres, ideas y productos entre las dos orillas atlánticas, serán aquí protagonistas, al definir la transformación paulatina de un viejo mundo en algo totalmente nuevo.

PALABRAS CLAVE: descubrimiento, conquista, siglos XV-XVI, período colonial americano, historiografía colonial.

\* Este artículo es uno de los resultados del proceso de investigación desarrollado entre 2014 y 2016 para construir el guión de la Sala Permanente N° 2 del Museo Colonial de Bogotá, espacio cuyo tema central es el “descubrimiento” y la “conquista” de América. Proyecto auspiciado por el Ministerio de Cultura de Colombia.

DISCOVERY AND CONQUEST: STAGE FOR A GLOBAL TRANSFORMATION.  
REFLECTIONS ON THE DAWN OF WHAT IS “COLONIAL” IN SPANISH  
AMERICA

**ABSTRACT:** This article focuses on the “Discovery” and “Conquest” of America as a process of transformation. Going beyond the commonplace accounts that prevail in its historiography and that connect the colonization of America with looting and destruction, what we suggest is an experience of global force that ends up transforming the world and thus questioning the very notion of what is “Colonial”. Here, the experience of the trip to America, together with the movement of people, ideas and products between the two Atlantic shores will be the central characters that define the gradual transformation of an old world into something completely new.

**KEYWORDS:** Discovery, Conquest, XV-XVI Centuries, American Colonial Period, Colonial historiography.

En un texto publicado hace no más de dos décadas, el etnohistoriador británico Matthew Restall llamaba la atención acerca de la forma en que los historiadores habían leído el proceso de descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. La interpretación construida durante años –siguiendo a Restall– había dado forma a un imaginario histórico –e historiográfico– de carácter “mítico” en torno a este proceso y sus principales protagonistas. El libro, titulado *Seven Myths of the Spanish Conquest*<sup>1</sup>, mostraba los que, para el autor, eran los mitos más importantes relacionados con la conquista de América. Como resultado, la “gesta española” fue presentada por Restall como un proceso cuyo decorado –devastación, saqueo, aventura– palideció ante una realidad mucho menos pintoresca.

La imagen de un proceso de descubrimiento y conquista en el que se enfrentaron los “perversos españoles” con los “buenos indios”, transmitida por buena parte de la historiografía americana y europea y nutrida en gran medida por la leyenda negra impulsada por los británicos desde el siglo XVI, tuvo que ser reinterpretada a partir de las nuevas evidencias. Sin embargo, y a pesar del impulso que la obra de Restall daba a esa “Nueva Historia de la Conquista” (Restall, “La Nueva”), el imaginario en torno a la “devastación”

<sup>1</sup> Publicado originalmente en 2003, fue traducido al español en 2004 bajo el título de *Los siete mitos de la conquista española*.

y el “saqueo” de los territorios americanos desde el ocaso mismo del siglo XV permanecería en las mentes de historiadores, profesores, escolares y personas del común.

Como producto de la diseminación de esa visión oscura y maniquea de la experiencia conquistadora, las sociedades latinoamericanas —o al menos buena parte de ellas— incubaron sentimientos polarizados frente a España y el proceso colonial: la América española era hispanista o indigenista. En la configuración de esta polarización, tendiente en muchos casos hacia el indigenismo, tuvo gran influencia la historiografía de la conquista propia de la década de 1970. Las investigaciones de la época, ancladas al ideal de rescatar al “subalterno” o reconstruir la historia desde la voz de los vencidos, dieron forma a un discurso en el cual las sociedades prehispánicas —y su cultura— eran víctimas de la barbarie hispana<sup>2</sup>.

El producto de dichas historias se evidenció en la ampliación de horizontes de investigación, así como en el uso de fuentes novedosas, ocultas muchas veces bajo las lecturas literales que de los cronistas hacían quienes historiaban la conquista<sup>3</sup>. Sin embargo los estudios “subalternos”, utilizados muchas veces como herramienta política de las izquierdas latinoamericanas, terminaron convirtiéndose en la imagen de un clamor “antihispano” y “proindígena”, establecido en medio de una lucha historio-política en la que la defensa de lo hispano se asociaba claramente —y algunas veces con certeza— a las políticas

<sup>2</sup> Cabe destacar aquí el texto de Nathan Wachtel titulado *Los vencidos*, obra que se sitúa como uno de los primeros estudios historiográficos centrados en el papel de las comunidades prehispánicas —como actores principales— dentro del proceso de conquista. El estudio —según el mismo Wachtel— buscaba establecer un punto de vista contrario al reinante dentro de la historiografía occidental, en el cual Europa es “el centro de referencia a partir del cual se ordena la historia de la humanidad”. Partiendo de esta premisa, y utilizando como fuente principal textos indígenas, Wachtel plantea una historia de la conquista “desde la perspectiva de los indios vencidos”, en la cual —según el mismo Wachtel— “la conquista significa un final: la ruina de sus civilizaciones” (23-35).

<sup>3</sup> Vale la pena recordar aquí estudios tan importantes como *Mineros de la Montaña Roja*, en el que el historiador Peter Bakewell centra su atención en la extracción de plata por parte de los indígenas en Potosí, analizando los sistemas de trabajo asociados a esta práctica, o el ya clásico *Los nahuas después de la conquista*, obra del inglés James Lockhart, en la que se reconstruye la sociedad y la cultura de las comunidades de México central a partir del estudio de un amplio corpus documental en lengua náhuatl.

de derecha<sup>4</sup>. La pugna terminó abriendo una brecha entre lo “indígena” y lo “hispano”, en la cual cualquier referencia en la que se note que el “indio”, denominado ahora como el “indígena”, es medianamente anulado será tildada de eurocentrista<sup>5</sup>.

De igual forma, los estudios subalternos han convertido a “lo colonial” –como categoría histórica– en sinónimo de oscurantismo, opresión y saqueo. Estudios como los de Aníbal Quijano, por citar un ejemplo, han planteado una visión de lo colonial dominada por aspectos como la “destrucción” o la “represión” cultural del indígena. En medio de este discurso historiográfico, términos totalmente inexistentes en los siglos coloniales, como “genocidio” (Quijano, “Colonialidad” 439), han sido empleados como categorías de análisis, buscando evidenciar con ello que la conquista de América no fue más que un fenómeno represor y expoliador de riquezas, acompañado de un

<sup>4</sup> La configuración de una estrecha relación entre “el hispanismo eurocentrista” y las políticas de derecha se debe principalmente a la corriente historiográfica marxista anglosajona. Los estudios marxistas de la década de 1970 y 1980, amparados en la política de izquierda propia de la Guerra Fría, configuraron una historia social en la que “los oprimidos” –fundamentales dentro de la filosofía de la historia desarrollada por Marx– debían ser protagonistas, en medio de una “lucha de clases” en la que la narración histórica debía centrarse en el análisis de la lucha del “proletariado” o todo lo que se le pareciese –en nuestro caso, el indígena– contra el opresor –en este caso, el conquistador español–. A esta visión se sumarían después los análisis de la corriente “poscolonial”, en la cual el subalterno –al igual que en los estudios de corte marxista– será protagonista. Lo evidente aquí es que los sesgos achacados a la historiografía hispana o eurocéntrica fueron reproducidos –desde otro ángulo– por los marxistas, determinando una polaridad en la que cualquier referencia hispanista o eurocéntrica será vista con desprecio o tildada de promoción de la derecha política. En relación con esto, pueden verse los estudios ya citados de Lockhart, Bakewell y Wachtel, en el caso americano, así como la reflexión de Dipesh Chakrabarty en torno a la lectura marxista de la emancipación y la búsqueda de una “provincialización” de Europa dentro del pensamiento global, dos posturas muy ligadas a la politización de la historia (Chakrabarty 61-66 y 75-79).

<sup>5</sup> El mismo eurocentrismo fue muchas veces relacionado con las políticas de derecha o con las políticas económicas de corte “imperialista”. Vale la pena señalar aquí como ejemplo de esto el texto del marxista egipcio Samir Amin titulado *El eurocentrismo*, en el cual se lee la dinámica eurocentrista como una “reconstrucción mitológica reciente de la historia de Europa y del Mundo”, claramente ligada a la “construcción ideológica del conjunto del capitalismo”. Esta postura encasillará a todo análisis que porte algún dejo de eurocentrismo no solo como lectura histórica realizada desde la “derecha política”, sino también como un análisis ligado a la “ideología capitalista”, que obviamente va en contra de todas las teorías marxistas (Amin 9-14).



“masivo y gigantesco exterminio de los indígenas” (Quijano, “Colonialidad” 439). Lo “colonial” queda aquí reducido al “establecimiento de una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados” (Quijano, “Colonialidad” 437), la cual no solo determinó la destrucción de la cultura indígena, sino también la posterior colonización de diferentes culturas por parte del “mundo occidental” (Quijano, “Colonialidad”; *Cuestiones*). En contraposición con esta postura, dominada por la lucha entre “opresor” y “oprimido”, defino aquí lo “colonial” como una estructura de pensamiento anclada en el mundo bajomedieval, la cual, a partir del choque con otras culturas, da forma a un nuevo mundo<sup>6</sup>.

El presente artículo, siguiendo esta definición, busca plantear una visión alternativa de lo colonial, especialmente en relación con su génesis —el proceso de descubrimiento y conquista—, propuesta articulada a partir de dos conceptos: experiencia y transformación. El primero se encuentra vinculado al viaje transatlántico y los sucesivos viajes de descubrimiento al interior del continente. El viaje será entendido aquí no como un hecho aislado, sino más bien como parte de un amplio contexto que hunde sus raíces en el período bajomedieval europeo y que alcanzará su esplendor en los siglos XV y XVI convirtiéndose en matriz transformadora del mundo. La reflexión frente a este contexto permite evidenciar algo capital para entender el proceso de descubrimiento y conquista: su carácter medieval.

El segundo concepto, transformación, se halla unido a la acción relacionada con el descubrimiento y la apropiación de los nuevos territorios por parte de los españoles, ejercicio que determinará la confluencia de múltiples historias y formas de ver el mundo, las cuales en suma darán vida a una nueva unidad histórica. El encuentro de América trajo consigo un tránsito de hombres, ideas y productos entre las dos orillas atlánticas, circulación

<sup>6</sup> Esta postura no pretende negar, de ninguna manera, el carácter desigual de la lucha entre españoles e indios ni mucho menos las consecuencias que esto trajo. Lo que busco es matizar esta idea, evidenciando las complejidades ocultas tras el velo de la debacle indígena. La conquista no fue solo una lucha, fue también un proceso de negociación. Lo ocurrido con los tlaxcaltecas en Tenochtitlán o los mismos muiscas en la Sabana de Bogotá evidencia que la negociación y el intercambio cultural fueron la base para el establecimiento hispano en América. Por encima de la búsqueda de metales y de la destrucción del mundo indígena, estuvo la idea de crear un mundo ideal, en el cual —sea justo o injusto— primaría la episteme hispana, permeada —sin duda— por lo indígena. Acerca de los procesos de negociación y transformación cultural en tiempos de la conquista véase Muñoz (163-193) y Gruzinski (*La colonización*, 186-228).

que con el tiempo daría forma a una transformación global. La idea que buscamos desarrollar es que tanto las “Indias” como Europa se transforman, allanando el camino para la primera mundialización de la historia.

Observar el proceso de descubrimiento y conquista de América como una experiencia que transformó el mundo permite analizar el contexto propio de los siglos XV y XVI no a la luz de una historia indigenista, hispanista o eurocentrista, sino más bien bajo una perspectiva de “historias conectadas”, según la cual múltiples historias se enlazan en un espacio y tiempo específicos para dar forma a algo nuevo (Gruzinski, *Las cuatro* 49).

A partir de esto, la primera cuestión que pretendemos resolver es: ¿qué significaba viajar y enfrentarse a lo desconocido en los siglos XV y XVI? Hallar una respuesta a este interrogante nos lleva a pensar que más allá de los desarrollos técnicos que propiciaron la “carrera transatlántica”, el viaje hacia el Nuevo Mundo se encuentra ligado a un imaginario puramente bajomedieval, que será determinante en la visión primigenia que los europeos construirán de América. Lo mágico y lo mítico, protagonistas dentro de esta imagen original de lo amerindio, mutarán hacia una perspectiva en que la praxis dejará al margen las ideas sobre animales y monstruos, centrales en la episteme bajomedieval de lo desconocido. En paralelo a la alteración de los imaginarios europeos, las tierras descubiertas cambiarán, alquimia en la que confluirán múltiples ingredientes. Surge entonces otra pregunta: ¿qué efectúa esta transformación y cómo se lleva a cabo?

Para dar respuesta a estas preguntas, a lo largo del presente artículo me centraré tanto en la experiencia del viaje como en el tránsito atlántico de una “cultura”, dos aspectos que definieron la transformación del mundo. Abordar ambas temáticas me permitirá evidenciar que el viaje, como “experiencia”, transformó dos mundos a partir del flujo de hombres, ideas, productos, palabras y objetos, fenómeno que dio vida a un nuevo escenario cultural. La realidad, leída como una construcción social cambiante, será entendida para el caso americano como la resultante de lo europeo y lo indígena, que confrontados dieron vida a una alteridad nueva, portadora de lo europeo y lo americano, pero a su vez producto de la mezcla –casi siempre asimétrica– de ambos.

## I. ¿MEDIEVAL O MODERNO?: CARÁCTER Y CARACTERÍSTICA DE LA CONQUISTA DE AMÉRICA

Dentro de la narrativa historiográfica que explora el período colonial es común que se hable de la “herencia medieval de la conquista de América”, escenario que sitúa a lo “colonial” hispanoamericano en el umbral que separa lo medieval de lo moderno<sup>7</sup>. La “herencia medieval”, sumada al ímpetu de la modernidad, se sitúan entonces como el crisol que dio forma a la cultura de los reinos hispanos de ultramar. Sin embargo, en las últimas décadas algunos historiadores han cuestionado dicha “herencia”, señalando que más que un legado, lo que se puede observar en la América de los siglos XVI y XVII es una cotidianidad cuya raíz es claramente bajomedieval (Borja; Baschet).

El “carácter medieval” del descubrimiento y la conquista de América, controvertido por aquellos que pretenden ligar los procesos coloniales a experiencias modernas o renacentistas<sup>8</sup>, es un hecho casi innegable que puede ser rastreable en muchas de las instituciones que se implantan en América, así como en hechos mucho más puntuales, como es el caso del

<sup>7</sup> Lo “medieval” y lo “moderno”, como categorías de tiempo histórico, aparecieron en 1688 gracias a la obra de Cristóbal Cellarius titulada *Historia Medii Aevi a temporibus Constanini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta*. En el texto, Cellarius planteaba una división de la historia en tres edades: una Edad Antigua y una Edad Moderna, separadas por una Edad Media. Según esto, mientras las edades Antigua y Moderna representaban los mayores logros de la humanidad, la Media se situaba como antítesis, encarnando el retroceso y la oscuridad humana (Koselleck 289-307). Aunque las categorías de antiguo y moderno existían desde la época de San Agustín, quien las utilizó como base para el desarrollo de su *Ciudad de Dios* (Maravall 157-160), estas no presentaban el mismo significado que hoy les asignamos. Mientras “moderno” significaba “actual” –al modo de hoy–, lo antiguo representaba los tiempos más lejanos.

<sup>8</sup> En la medida en que la Edad Media ha sido definida como un período oscuro, un hecho tan trascendental como el llamado “descubrimiento de América” debe ubicarse dentro de la “modernidad”. Esta categoría, definida desde el horizonte de expectativas propio de los hombres de los siglos XVIII y XIX como sinónimo de ilustración, ciencia y progreso (Koselleck 313-315), desprende tanto a Colón como a los conquistadores que le siguieron del acervo cultural que trasladaron a América. Ubicar la conquista en la modernidad estableciendo un corte en el siglo XV, como señala Jaime Borja, “equivale a evadir el sentido de continuidad que tiene la cultura occidental desde el siglo XII” (3).

viaje colombino y todo el imaginario asociado a este. La travesía emprendida por Cristóbal Colón en 1492 encierra en sí dos fenómenos: por una parte, determina la traslación del imaginario medieval hacia América como única forma de lectura de la nueva realidad y, por otra, se sitúa como experiencia transformadora del mundo. El viaje inaugural servirá como punto de partida para un largo proceso de transformación de la mentalidad bajomedieval.

Para comprender la empresa colombina dentro de su horizonte de expectativas original es necesario entonces remontarnos a unos antecedentes distantes del punto temporal de partida de las tres carabelas hace casi cinco siglos. Esta distancia temporal expone un primer hecho: el viaje de Cristóbal Colón no es una acción única y aislada de su contexto, sino más bien el producto de un largo proceso de expansión de la frontera europea. La génesis de esta modificación paulatina de los límites de Europa se halla en los albores del siglo XI, momento en el cual se da inicio a dos fenómenos: uno, el desarrollo de las peregrinaciones colectivas hacia los lugares santos; dos, la deforestación del bosque europeo, hasta entonces lugar de lo mítico, lo maravilloso y lo oculto.

Hasta los albores del siglo XI el hombre europeo poco se movía de su lugar de origen, las personas nacían, vivían y morían en el mismo sitio, una aldea o pueblo del que jamás salían. Esta dinámica de lo cotidiano impuso una separación cultural tajante entre el *aquí* (la aldea, lo conocido, el hogar) y el *allá* (lo desconocido). Mientras la casa y la aldea son símbolos de protección, el *allá* es su opuesto. Fuera de la casa o de la aldea –siguiendo al medievalista suizo Paul Zumthor– “el hombre se pierde abandonado a los demonios del espacio. La casa es lo contrario al universo” (80-81).

La relación de pertenencia a un espacio, dibujada por el hombre medieval a partir del miedo a un “*allá* desconocido”, comienza a cambiar alrededor del año 1000, gracias a la idea de la peregrinación fomentada por la Iglesia desde finales del siglo X. El hallazgo de reliquias, entre ellas los cuerpos de apóstoles entre los que destaca Santiago el Mayor<sup>9</sup>, se convertirán en una

<sup>9</sup> En la primera mitad del siglo IX se hallaron “milagrosamente” –según la narración del padre Mariano– los restos del apóstol Santiago Mayor en un paraje rocoso ubicado en Galicia, al noroeste de España. El hallazgo, logrado gracias a la claridad que sobre el lugar proyectó una estrella, motivó la construcción en el año 899 de una enorme catedral que se convertiría en centro de peregrinación y núcleo del catolicismo europeo. A partir de entonces todos los europeos buscarán –impulsados por la iglesia– visitar la reliquia siguiendo el llamado “Camino de Santiago” (Bigelow 61-63; Bottineau 21-22).

motivación para que duques, señores y reyes peregrinasen hacia lugares lejanos, acompañados siempre de sacerdotes y vasallos<sup>10</sup>. La peregrinación se convertirá no solo en la primera forma de expansión, sino también en el origen de una nueva narrativa: las crónicas de viaje.

A la idea del peregrinaje, se sumarán las diferentes incursiones que se harán a los bosques a partir del año 1000. Los europeos comenzarán a conocer su propio continente apropiándolo, aumentando su extensión, ganando espacio a las extensiones boscosas que hasta mediados del siglo X dominaban buena parte del Viejo Continente (Zumthor 32). Esa “conquista del espacio” a la que Zumthor hace referencia traerá consigo nuevos imaginarios relacionados esta vez con el bosque. A partir del siglo XI y por lo menos hasta la aparición del *Quijote* en 1605, el bosque se convertirá en parte fundamental del imaginario de lo desconocido. Como espacio de lo múltiple, en él se suscitan las mayores aventuras en las que monstruos, forajidos, magos y princesas se suman. Debido a esto, el espacio boscoso se convirtió en protagonista de la narrativa medieval, relacionándose con personajes como Merlín, Melusina o, más tardíamente, con el famoso Robin de los bosques: Robin Hood (Le Goff, *Héroes* 131-150 y 181-186). Las características de estas narraciones terminaron fortaleciendo los imaginarios vinculados a lo desconocido, formas de ver la alteridad espacial de las cuales los viajeros trasatlánticos del XV y el XVI serían herederos.

Colón y sus seguidores confirmarán en sus narraciones de viaje el peso que los imaginarios medievales tendrán respecto de la construcción del otro. Finalmente—como lo señalara Carl Jung desde la teoría psicoanalítica— todo pensamiento descansa sobre imaginarios y arquetipos, “potencialidades funcionales que modelan inconscientemente el pensamiento” y que de una u otra manera determinan la forma en que nos relacionamos con la alteridad (Durand 25). En este sentido, la construcción *a priori* del *otro* emprendida por Colón y los viajeros y conquistadores posteriores beberá de todos estos imaginarios.

El viaje hacia lo desconocido se compondrá entonces de todos los miedos que implicaba en su tiempo tal aventura. ¿Qué se podría encontrar al otro

<sup>10</sup> Al respecto, el medievalista francés Georges Duby evidenció que la nobleza de Francia, desde finales del siglo X, tomó como hábito partir hacia la lejanía con grandes caravanas compuestas por sacerdotes y vasallos en busca de un lugar santo. El duque Guillermo de Aquitania—por ejemplo— peregrinaba todos los años a Roma para visitar la tumba de los apóstoles, y en aquellas ocasiones que no viajaba a Roma, dirigía sus pasos “en compensación” hacia Galicia para visitar la tumba de Santiago (121).

lado del océano? Todos lo sabían: solo podrían hallarse monstruos, sirenas, magos, espacios encantados y peligros. Protagonistas todos de la literatura medieval, estos elementos fueron retratados por aquellos que desde el siglo XIII comenzaron a aventurarse hacia el mundo asiático<sup>11</sup>. Sus escritos y el acervo medieval del viaje serían las armas que esgrimiría Colón, y los que luego de él viajaron, para alcanzar y transformar el Nuevo Mundo.

La publicación de los relatos de viaje y su difusión por Europa se situaron como el punto de partida para el establecimiento de un imaginario frente a la alteridad que permanecería arraigado en la conciencia del europeo hasta bien entrado el siglo XVI, influyendo profundamente en lo que serían las crónicas de conquista americana. Hacia 1250 ya recorría Francia, Italia y España la *Historia Mongolorum* de Jean de Plancarpin, mientras que a finales del siglo XIII se traducía a múltiples idiomas el manuscrito de los viajes de Marco Polo, titulado *Le livre des merveilles*, *Devisement du monde* o *Il Milione*, apelativo con el cual se hizo famosa esta crónica. El texto de Marco Polo, convertido rápidamente en la crónica de viaje más difundida, terminaría siendo el gran *best seller* de su época, extendiendo su influencia hasta el mismo Cristóbal Colón, quien lo tomó como una de sus fuentes de estudio más apreciadas (Mollat 26).

Dentro de este panorama onírico configurado a lo largo de la baja Edad Media, destaca el tema de la “India”, observada desde entonces como territorio de lo maravilloso. No es gratuito que tras su arribo a la isla de Guanahaní en 1492 Cristóbal Colón hubiera creído haber llegado a las “Indias”, denominando a sus pobladores como “indios”. Este imaginario se encuentra ligado al arraigo que en la mentalidad bajomedieval tuvo la idea de la India como espacio de lo extraño y lo sorprendente, aspecto que hunde sus raíces en los textos sobre los viajes de Alejandro Magno, propios del mundo griego de la Antigüedad tardía<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> La llamada “expansión medieval de Europa” (Phillips 9-13), iniciada en el siglo X, tuvo una nueva etapa iniciada en la segunda mitad del siglo XIII. En aquel entonces los monjes –franciscanos principalmente– fueron requeridos por el papa para que viajaran hacia el continente asiático con el fin de registrar lo que hacían los llamados “tártaros”, habitantes de la actual Mongolia. Dentro de estos viajeros se cuentan monjes como Guillaume de Robrouck, Odorico de Pordenone y Jean de Plancarpin, quienes alcanzaron la actual Mongolia buscando entrevistarse con el gran kan (Phillips 100).

<sup>12</sup> Sin lugar a dudas, uno de los más ricos e importantes mitos medievales, como lo es el de la India como paraíso onírico, deriva del mundo clásico a partir de las narraciones de los viajes de Alejandro Magno. En estas narraciones –escritas hacia el siglo IV a. C.– se hallan la mayor parte de los temas maravillosos que poblaron

Todo este proceso nos lleva a señalar un hecho que aunque parezca evidente es aun hoy negado por muchos (Colmenares; Quijano; Tovar): la mentalidad, las ideas y la conciencia de Cristóbal Colón, y de todos aquellos que integraron las huestes conquistadoras que le siguieron, tienen una matriz indiscutiblemente medieval. ¿Por qué? La respuesta se halla en el capital cultural de los primeros hombres que arribaron al Nuevo Mundo, configurado a partir de una cultura y una literatura que –ubicadas en el tránsito entre lo oral y lo escrito– tenían como actores principales lo mágico y lo maravilloso, elementos considerados como verdad.

La crónica de viaje medieval, que a los ojos desprevenidos del lector actual puede parecer una simple novela de ficción, era tomada en su época como una narración real que sobrepasaba el campo de la literatura para convertirse en relato histórico, verdadera fuente de autoridad<sup>13</sup>. Gracias a esto, lo imaginario se convirtió en realidad para una sociedad que, frenada por sus fronteras marítimas, no tenía oportunidad de comprobar lo que la letra impresa o la palabra hablada describían.

Así lo vio Cristóbal Colón, quien dio vida a una imagen preconcebida de lo que podía encontrar a partir de unos libros que para él eran verdad. Su visión del mundo se fundamentó en las obras de los clásicos grecolatinos como Platón, Plinio o Séneca; los relatos de viaje como *Il Milione* de Marco Polo y *El libro de las maravillas del mundo* de Mandeville, así como los textos geográficos, principalmente de Ptolomeo y el *Imago mundi* de Pierre d'Ailly. Libros de gran importancia para la época a los que se sumarían otras fuentes como la “Carta de Toscanelli”, mapa que sería central dentro del proyecto colombino, y la Biblia, de la cual Colón –por lo que se percibe en sus relatos– era un gran conocedor<sup>14</sup>.

---

la imaginación antigua y medieval, entre los que se cuenta la India mítica, repleta de todo tipo de riquezas, de monstruos y de maravillas (Acosta 14-15).

<sup>13</sup> Cabe mencionar aquí que –como bien ha señalado Alfonso Mendiola– “para la mentalidad medieval la historia se encuentra más cerca de la literatura que de cualquier otro campo”. La finalidad del relato histórico era, en este sentido, divertir al lector aun cuando no se transmitiera un relato “veraz” –en el sentido historicista del término– del pasado. Aun así el relato histórico se sitúa como autoridad, entendida esta desde la tradición ciceroniana. La historia debe educar moralmente a los lectores y en esta medida la lectura de libros de historia debía exaltar las buenas costumbres, evidenciando –para el caso de las narraciones de viaje– los defectos o la monstruosidad del otro como fórmula para la autoafirmación de los valores (Mendiola, *Bernal* 79).

<sup>14</sup> Siguiendo a Emanuele Amodio, podemos señalar que Colón utiliza para preparar su viaje cuatro tipos de referencias: 1. Datos de autores clásicos, como Platón, Plinio,

Con estas herramientas y su saber de marinero, aprendido en la lectura de manuales de navegación árabes, Colón acometerá su empresa sabiendo de antemano lo que ha de encontrar. Ya ha leído a Marco Polo, a Pierre d'Ailly, a los clásicos y la Biblia, en ellos reposa la verdad. Por ende, el viaje colombino no es para nada la travesía de un moderno empirista, sus argumentos se basan en la autoridad y no en la experiencia<sup>15</sup>, lo que será determinante en la lectura del “otro” americano y en el posterior proceso de asimilación y transformación de dicha alteridad.

El *ethos* medieval propio del almirante y de quienes le siguieron tuvo un resultado: las lejanas tierras, para ese entonces desconocidas, iniciarían un proceso de transformación a partir de las ideas de aquellos hombres que las recorrerían. Desde entonces –como señalara Michel de Certeau– Europa “va a escribir el cuerpo de la otra [América] y trazar en él su propia historia. Va a hacer de ella el cuerpo historiado –el blasón– de sus trabajos y de sus fantasmas. Ella será América *latina*” (11).

Tras su llegada, Colón no buscará nada nuevo, puesto que sabe a ciencia cierta lo que encontrará. La misión es hallar a los súbditos del “gran kan”, topándose de paso –quizá– con los monstruos descritos en todas sus lecturas. Por ello cuando el almirante se embarcó hacia lo desconocido, lo hizo buscando la ruta hacia la India fantástica –la cual creyó haber encontrado– y llevando consigo cartas para el Preste Juan (Uslar 21), protagonista de una

---

Séneca, etc. 2. La Biblia, sobre todo los primeros libros del Antiguo Testamento y algunos apócrifos. 3. Los relatos de viajes, más o menos fantásticos, como el *Il Milione* de Marco Polo. Y 4. Datos cartográficos, recogidos tanto en textos de geografía (Ptolomeo, D'Ailly), como en mapas de navegación o planisferios (los portulanos, el *Atlas catalán*, etc). A estas referencias hay que añadir la famosa “Carta de Toscanelli” encontrada por el genovés entre los papeles de su suegro (Amodio 28).

<sup>15</sup> El marco de referencia utilizado por Colón y sus sucesores no se encontraba basado en la experiencia, sino en el principio de autoridad. En esta medida, la noción de “verdad” propia de la sociedad bajomedieval –y quizá hasta la del ocaso del siglo XVII– descansará sobre lo señalado por ciertas fuentes en las que se halla todo lo verdadero, dichas fuentes son –principalmente– la Biblia y los clásicos grecolatinos. Sobre estos pilares se articula el conocimiento del mundo de tal forma que todo lo que en ellos se haya contenido representa el único mecanismo de construcción de la realidad. Esto en el caso de Colón se hace más que evidente, puesto que sus lecturas (*Imago mundi*, Mandeville, la Biblia, Plinio) serán las que definan lo que es real. Aun cuando la experiencia derivada del viaje contradice a la autoridad, lo que se pone en tela de juicio es la experiencia y no las fuentes de verdad (Nieto 217-218; Mendiola, *Retórica* 136-159).



de las leyendas bajomedievales más importantes, en la que se aseguraba la existencia de un poderoso reino cristiano con cuyo apoyo se allanaría el camino hacia Jerusalén<sup>16</sup>.

La imagen que Colón se hizo frente a lo encontrado no cambió aun con la experiencia, pues frente a esta el almirante tenía el peso de las “autoridades”, de la “verdad” hallada en sus lecturas. Lo observado será entonces leído a la luz de Marco Polo, Mandeville o Plinio. Solo así se entiende que –por ejemplo– al ver los manatíes Colón crea ver las sirenas que encontró en sus lecturas, aun cuando parecieran ser “más feas” de lo que imaginaba, o que al ver papagayos sienta haber llegado al paraíso o al menos a las Indias, lugar donde según Plinio el Viejo hay este tipo de animales (Amodio 96).

La alteridad será leída entonces a partir de una espisteme comparativa entre la experiencia y la autoridad. La comparación servirá al almirante y sus sucesores no solo como herramienta de apropiación de lo desconocido, sino también como fórmula para la autoafirmación de los valores propios. Lo desconocido se describirá planteando siempre un punto de partida, el propio, a partir del cual se juzga la otredad como buena o mala, aspecto que de paso reafirma las cualidades del europeo para imponerlas sobre el *otro*. Las primeras descripciones de Colón en las que poco a poco se abren paso imágenes de “caníbales” e “idólatras”<sup>17</sup> no solo se repetirán en las

<sup>16</sup> La leyenda del Preste Juan deriva de una supuesta carta enviada a los reinos cristianos de Occidente por un poderoso rey cristiano, cercado en sus fronteras por infieles. La misiva, que data de 1165 (aproximadamente), describe un reino de riquezas innumerables en el que se mezcla la opulencia material con la espiritual expresada en la tenencia de reliquias como el santo grial o la lanza sagrada con la que Cristo fue herido (Chimeno 117-118). La leyenda de ese “reino imaginario” movilizó al occidente medieval, influyendo, junto a la existencia del paraíso, en todos los viajeros de los siglos XII al XVI. De hecho, desde el siglo XIV los dominicos enviarán expediciones hacia Etiopía en busca del reino maravilloso, mientras el cartógrafo genovés Angelino Dulcert situaba por la misma época el reino del preste en Egipto. La búsqueda del reino nunca encontrado se extendió hasta el ocaso del siglo XV y con cada nueva extensión de la frontera territorial descubierta renacía la idea de encontrar el reino (Gumilev 5-52).

<sup>17</sup> Una de las mejores narraciones respecto de esto la hallamos en la descripción de los acontecimientos del domingo 4 de noviembre de 1492. Lo relatado por el almirante mezcla las noticias de posibles riquezas sorprendentes con la existencia de caníbales y monstruos que pareciesen más una construcción de Colón relacionada claramente con el texto de *El libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville que una realidad. Según el diario del primer viaje: “Mostró el almirante a unos indios de allí canela y pimienta y conocieronla y dijeron por señas que cerca de allí había mucho

futuras crónicas de conquista, sino que a su vez justificarán como necesaria la transformación de los nuevos territorios, sus gentes y sus costumbres.

Pero la experiencia, a su vez, irá modificando con el correr del tiempo la mentalidad de los europeos, llevándolos a cuestionar su propia noción de verdad y conocimiento. Las autoridades grecolatinas, en especial las de carácter geográfico como Plinio o Ptolomeo, al ser controvertidas por la realidad americana, cederán el paso –no sin antes dar la batalla– a una nueva visión del mundo<sup>18</sup>. Como señala Mauricio Nieto:

Las evidencias de un nuevo continente habitado y con una naturaleza exuberante fueron obvias razones para cuestionar a los autores clásicos en lo referente a la geografía y la historia natural y, más problemático aún, para cuestionar la condición de autoridad de las Sagradas Escrituras (81).

La idea bajomedieval, importada por los europeos, interpreta y transforma lo nuevo, pero no sale invicta. El choque de las dos culturas, como se puede observar, hace que todo cambie, que de los imaginarios de ambas orillas atlánticas surja algo nuevo.

Cristóbal Colón murió en 1506 creyendo haber alcanzado la costa asiática, pero otros habrían de viajar hacia las nuevas tierras para transformarlas, para moldearlas a partir de la mezcla de culturas, para que la experiencia se convirtiera en el catalizador de una transformación que dará vida, finalmente, a un nuevo mundo.

---

de aquello al camino del sudeste. Mostróles oro y perlas y respondieron ciertos viejos que en un lugar que llamaban Bohío había infinito [...]. Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura” (Colón 124).

<sup>18</sup> Anthony Grafton consigna esta importancia del corpus grecolatino para los viajeros de la época (48-54). Sin embargo, no todos los elementos de dicho corpus fueron igualmente controvertidos a partir de la novedad que significó el encuentro de América. Aristóteles y Platón mantendrán su influencia no solo en Europa, sino también en la América de los siglos XVII y XVIII. La autoridad de estas obras pervivirá gracias a la relectura que de ellas harán los humanistas de los siglos XV y XVI (Grafton 32). Las nuevas traducciones de los filósofos griegos y romanos mantendrán su carácter de autoridad hasta el siglo XVIII, convirtiéndose en base de la escolástica impuesta como forma de conocimiento en el Nuevo Mundo.

## 2. MÁS ALLÁ DEL SAQUEO: IDEAS, CULTURA MATERIAL Y PRODUCTOS

Hemos querido evidenciar el carácter medieval de la conquista de América, no como un aspecto más del proceso o como un hecho aislado, sino con el fin de evidenciar su papel determinante dentro de lo que fue el *ethos* conquistador en el Nuevo Mundo. Las creencias medievales asociadas a un pensamiento dominado por el cristianismo definieron la conquista como un hecho vinculado a la búsqueda de un ideal cristiano, una expansión cuyo fruto, más allá del innegable enriquecimiento, era la consolidación de un mundo nuevo regido por las características del ser hispánico. La suplantación ontológica operada en el Nuevo Mundo supone la definición de “lo colonial” como una estructura de pensamiento asociada –como bien ha demostrado Rolena Adorno– a un ideal caballeresco, masculino y cristiano<sup>19</sup>. Este hecho, oculto bajo una tendencia historiográfica que ubica lo “colonial” dentro de la “modernidad” y la vincula únicamente a la actividad extractivista y opresora<sup>20</sup>, permite observar que lo colonial es también un ideario que se

<sup>19</sup> Rolena Adorno ha señalado que “el discurso caballeresco, en sus manifestaciones seculares y religiosas, era omnipresente en el siglo XVI en Europa” (112). Como discurso heredado del mundo bajomedieval, la caballería permeó todos los estadios de la sociedad, dando forma a un ideal social. Transportado a América este modelo ontológico determinó que el colonizador observara al otro a través de un prisma dominado por una cultura masculina –machista, se podría decir–, caballeresca y ante todo cristiana. Su categoría de alteridad incluirá entonces a judíos, moros, infieles o indios, los cuales serán vistos como objetivos de transformación ontológica. El bien, definido como categoría cambiante, será entonces buscar su transformación cultural. La idea no es someterlos, sino convertirlos a partir de las categorías que para el español definen una sociedad (Adorno 112).

<sup>20</sup> Hago aquí referencia al conjunto de obras ubicadas dentro de la tradición historiográfica denominada como poscolonial o de estudios subalternos. Aunque estas investigaciones han propendido por una deconstrucción de los “metarrelatos sociológicos” y han representado un acercamiento a temas y problemas que anteriormente no eran abordados (Vega 69-75), han evadido de paso muchos aspectos de la expansión colonial en América, en pos de evidenciar la voz del subalterno. En esta medida, estudios como los de Enrique Florescano o Roberto Choque –por citar un par de ejemplos– han dado forma a una lectura de lo colonial en la que móviles económicos determinaron la “destrucción” social y cultural de los pueblos prehispánicos. La estructura colonial –siguiendo al profesor Choque– solo puede ser comprendida a partir de la imposición del tributo y el funcionamiento de la mita, elementos fundamentales para el ejercicio del dominio político y social de España sobre las Indias (127). Esta postura –a la que me opongo– oculta bajo la idea de una “invasión

implanta con la finalidad de transformar un mundo, buscando que este se asemeje a otro.

Lo medieval determina entonces que la presencia de España en el Nuevo Mundo no se situó dentro del marco de un proyecto colonialista cuya única ambición era la de extraer riquezas y productos para embarcarlos hacia Europa como afirman historiadores como Hermes Tovar o Germán Colmenares, quienes subrayan el carácter económico y mercantil de la conquista de América<sup>21</sup>. La presencia hispana, más allá de esto, dio forma a un escenario de transformación que cambió el rumbo de la historia tanto para los españoles como para los americanos.

Este hecho pone en jaque la idea de “lo colonial”, evidenciando que el proyecto hispánico tuvo una ambición mucho más elevada que la de expoliar los territorios ubicados en las “Indias”. Colón y quienes lo siguieron en la llamada “carrera de Indias” trajeron consigo –como ya se ha mencionado– una serie de ideas, conocimientos, productos y objetos que sirvieron de base para la configuración de una nueva realidad. El conjunto de elementos migrados, amarrados al devenir de Europa desde la Antigüedad, se modificaron y entremezclaron con lo amerindio dando forma a una cultura nueva, mestiza. De igual forma, el tránsito de productos e ideas entre América y Europa –el viaje de retorno– complejizó la propia cultura europea, transformándola, llenándola de las complejidades derivadas del encuentro de algo nuevo.

---

destruictiva que segaba todo lo que antes había sido fuerte” (Florescano 68) procesos mucho más complejos. La historia de la conquista no es la narración de la lucha entre “blancos” y “negros” movida por el oro. Es más bien la historia de cómo ese “blanco” y ese “negro” se funden para dar forma a un “gris”.

<sup>21</sup> Estos estudios anclados a la “historia económica” han puesto de relieve el carácter “mercantil” de la conquista americana. En el caso de Colmenares, la conquista se concibe globalmente como una empresa, cuyo fin último era la “acumulación de capital”, tesis basada en la revisión de los contratos entre la Corona y los conquistadores conocidos como “capitulaciones” (Colmenares 1-5). Tovar, por su parte, expresa cómo la “reciprocidad” de los contactos iniciales entre indios y españoles terminó convertida en “mercantilismo”, figura asociada a “la locura, el temor y la desolación” traída por los españoles en medio de su sed de riquezas (15-16). Ambas posturas, asociadas a una fuerte tradición historiográfica vigente en América desde la década de 1970, si bien aportan valiosas herramientas para leer y comprender la conquista, instauran un sesgo que reduce tanto la conquista, como lo colonial, negando con ello los procesos mentales, de intercambio y transformación que aquí se efectuaron. Más que miedo o desolación, lo que en América se gestó fue una profunda transformación del mundo.

La transformación, no de un mundo sino de ambos, como todo proceso histórico, tuvo etapas y cambios de curso en su interior. Claramente, a partir del momento en que la monarquía hispana comprendió que lo hallado por Colón era mucho más que un archipiélago, emprendió un proyecto no de colonización extractiva, sino de descubrimiento y asentamiento. Aunque bien es cierto que este ideal se aunó en un principio a la búsqueda casi indiscriminada de riquezas por parte de los conquistadores, en el ocaso del siglo XVI este derrotero quedó paulatinamente de lado, en parte por la presión de una monarquía que buscaba asentarse y extender la fe cristiana en las nuevas tierras.

A pesar de que los conquistadores siguieron acumulando riquezas al margen de la voluntad misma de la Corona, es claro que la monarquía velaba más por la evangelización de los indios que por el enriquecimiento de sus arcas. Las diferentes ordenanzas enviadas por Carlos V y por Felipe II a la Nueva Granada dan cuenta de esto, pues evidencian el afán por evangelizar y controlar los saqueos<sup>22</sup>.

De hecho, para algunos de los conquistadores el fin último de la conquista no era la rapiña, sino el establecimiento dentro de los nuevos territorios, idea a la cual se amarraba la evangelización de los indios. García de Lerma, uno de los primeros conquistadores que viajaron al Nuevo Mundo<sup>23</sup>, fue en este sentido uno de los pioneros. El gobernador de Santa Marta pensaba que el ingreso al territorio debía ser considerado como una empresa de gran envergadura en la que se establecieran ciudades y población. Ambas debían permitir el comercio, así como la configuración de una sociedad amparada en los valores hispánicos (Colmenares 7).

<sup>22</sup> En algunas notas firmadas por el príncipe Felipe en 1551 se hace evidente la necesidad que tiene la Corona de frenar el saqueo promovido por algunos de los conquistadores. En estas misivas enviadas a la Nueva Granada se pide que “no se echen en esas partes indios a las minas y que no haya servicios personales” y que no se extraiga oro de las sepulturas y que “si algunos indios pretenden que lo que se ha sacado de algunas sepulturas que han descubierto les pertenece por haber sido de sus pasados, hareis de ello justicia, cómo los indios no reciban agravios y se les restituya lo que de esto pareciere pertenecerles de derecho” (ctd. en Friede 163).

<sup>23</sup> García de Lerma (fallecido en 1531) fue miembro de una de las más prestigiosas dinastías de comerciantes de Burgos. Viajó al Nuevo Mundo como paje de Diego Colón, permaneciendo con él en Santo Domingo donde instauró la encomienda. A pesar de ser un gran comerciante, García de Lerma siempre promulgó la idea de generar un poblamiento del Nuevo Mundo, el cual debía estar articulado a la evangelización de los naturales.

Este hecho controvierde, o por lo menos matiza, la idea ya citada de que la gesta conquistadora fue una empresa privada dirigida a la búsqueda de oro (Colmenares 1-5). La relación directa establecida entre conquistador y oro –resaltada por autores como Nathan Wachtel<sup>24</sup>– queda entonces en entredicho al evidenciar que, más allá de la búsqueda indiscriminada de riqueza, se tejieron relaciones culturales cuyo fin era la construcción de un nuevo mundo.

Contrario a la pretensión extractivista que le es atribuida a la Corona, el saqueo fue frenado y transformado en una política de sometimiento y evangelización del indígena. La nueva política, si bien estaba amarrada a una regulación del tributo y un endurecimiento del rigor fiscal, trajo consigo un ímpetu evangelizador ligado a dos aspectos que definirían en parte el rumbo de la América española: la reducción de los nativos a pueblos de indios y la encomienda. Ambas estructuras se relacionaban con el derrotero expresado por la monarquía española respecto de sus dominios de ultramar: evangelizar al indio y crear vida en policía (Mayorga)<sup>25</sup>.

Los pueblos de indios, como ha demostrado en un reciente trabajo Santiago Muñoz, se situaron como espacios de diálogo, negociación y transferencia, lo cual dio forma a un mestizaje ejecutado por el indio como forma de autoinclusión dentro del nuevo sistema (1-26). El indio, en algunos casos, se hizo español para acceder a títulos y prebendas. Los caciques –bautizados ahora en el cristianismo–, a partir de procesos de negociación, mantuvieron en determinadas situaciones sus títulos, así como el control sobre la población<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> “Saqueos, masacres, incendios, es la experiencia del fin de un mundo. Pero se trata de un fin sangriento, de un mundo asesinado” (Wachtel 54).

<sup>25</sup> En este sentido, podemos citar una misiva firmada por el príncipe Felipe (futuro Felipe II) el 10 de noviembre de 1551, en la cual se recordaba a los emisarios en las “provincias de Santa Marta y la Nueva Granada” que, según las ordenanzas del rey el buen trato hacia los indios, la preservación de su vida y su evangelización eran obligatorios. Según el documento: “[M]uchos capítulos de las ordenanzas son enderezados y hechos en beneficio y conservación y buen tratamiento de los naturales de las dichas Indias y de sus vidas y haciendas, para que en todo sean tratados, como personas libres y vasallos de Su Majestad como lo son, e instruidos en las cosas de nuestra santa Fe Católica, como vereis por algunos traslados impresos de las dichas ordenanzas y declaraciones que con esta os mando entregar, firmados de Juan de Sámano, secretario de Su Majestad” (ctd. en Friede 178).

<sup>26</sup> Como ha demostrado Donato Amado para el caso peruano, las relaciones entre la élite inca y los españoles tras la caída de Atahualpa estuvieron dominadas por procesos de lucha, pero también de negociación. Mientras que una parte de la élite inca mantuvo su resistencia ante los invasores, otra se alió con los españoles, obteniendo diferentes

La encomienda, por su parte, se dirigió hacia el adoctrinamiento del indio, labor que se realizó a cambio del uso de tierras para cultivo y de los grupos poblacionales como mano de obra. Esta institución buscó así agrupar a la población, evangelizarla y hacerla trabajar, tres aspectos que encerraban como conjunto el sometimiento de la sociedad (López 99-146). Con pocos años de vida, esta estructura se convirtió en símbolo de poder y prestigio, mecanismo para generar alianzas y –claro– un buen camino para alcanzar riquezas. En palabras de Germán Colmenares, la encomienda:

Era la fuente de todas las relaciones de poder y puede decirse que el marco que encuadraba la situación de cada uno en relación con la sociedad entera. De la encomienda se derivaba tanto el poder político como el económico, ella estrechaba el nudo de alianzas o podía dar lugar a rupturas y rivalidades. Los conflictos no faltaban en los primeros tiempos de la sociedad colonial y en casi todos ellos puede verse la ambición por el poder que implicaba la encomienda (114).

El pueblo de indios, la encomienda y la ciudad se situaron entonces como las estructuras –ideas podríamos decir– traídas desde Europa que dieron forma al Nuevo Mundo. Sus aspectos principales fueron recogidos en las “Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación” promulgadas por Felipe II en 1573, documento que se sitúa –junto con las leyes de Burgos de 1512– como fundacional de la ley indiana. Las ordenanzas se ubican además como demostración de la intención transformadora ejecutada por la Corona hispana en América<sup>27</sup>, resumiendo

---

prebendas como producto de dicho pacto. Una de estas recompensas fue el título de alférez real otorgado a nobleza inca por Carlos V en 1545. La élite incaica no solo debía elegir al alférez (representante del rey en los actos públicos), sino que también debía ostentar el título (Amado 56). Para el caso de la Nueva Granada, destaca el caso del indio “Francisco”, quien bautizándose y adoptando el modo de vida español recibió por parte de la Real Audiencia el título de “cacique del repartimiento de Ubaque” (Muñoz 163-165). Este tipo de acciones evidencian la negociación y la inserción del indígena dentro de la estructura sociopolítica hispana, a partir de su aculturación no forzada.

<sup>27</sup> En estas ordenanzas, Felipe II dispuso una minuciosa reglamentación sobre la “pacificación” y mantenimiento de los indios, el trabajo y la evangelización de los mismos. Sin embargo, aunque las ordenanzas suponían un riguroso control del accionar hispano en las Indias, muchos de los conquistadores y encomenderos mantuvieron

esa “conquista intelectual” gestada por el imperio hispánico en paralelo a la “conquista armada”.

Pero insertar a América dentro de la lógica imperial no solo supuso enmarcar lo amerindio dentro de una política cuya génesis se remonta hasta las *Siete partidas* de Alfonso X el sabio. El Nuevo Mundo fue también integrado a partir de una cultura material que transitó entre las orillas atlánticas, la cual con el correr del tiempo mezcló los saberes europeos con los prehispánicos dando vida así a un nuevo tipo de materialidad. Transformar significó también dar una nueva vida a la historia de los objetos, todo a partir de la confluencia de múltiples culturas dentro del espacio del primer imperio global de la historia.

Cabe señalar que, a partir de los primeros viajes emprendidos desde las costas castellanas hacia América, las huestes que habrían de conquistar y colonizar el territorio trajeron consigo buena parte de su cultura material. En esta medida, lo primero que arribó al Nuevo Mundo fue un armamento desconocido por los indígenas: arcabuces, espadas y cuchillos se mezclaban con otros elementos como agujas y objetos de cuero y vidrio (Comellas 165).

Junto con estos objetos, se contaban algunos utensilios de cocina fabricados en cobre y peltre así como las pocas piezas en cerámica o porcelana que sobrevivían a los tortuosos viajes (Restrepo 106). En la primera mitad del siglo XVI, la importación de objetos cerámicos procedentes de Europa fue mínima y –por lo menos para el caso de la Nueva Granada– casi siempre quedó en manos de aquellos que habitaban ciudades costeras como Cartagena o Santa Marta. Frente a esto, los españoles que recorrieron el territorio neogranadino se encontraron a su paso con una materialidad basada en el uso de la arcilla, con la cual se moldeaban platos, jarros, ánforas y diferentes elementos para uso ritual.

La reducción del porcentaje de objetos cerámicos importados desde Europa, enfrentada a la amplia producción indígena, generó en los españoles la necesidad de reproducir su cultura material en las nuevas tierras, lo que motivó la introducción de técnicas que, a partir de materiales locales, pudieran simular los acabados a los que estaban acostumbrados. Debido a esto, la alfarería indígena pasó –como ha señalado la antropóloga Tatiana Ome– “de

---

su conducta violenta contra los indios, aun cuando la intención monárquica fue siempre “pacificar” y no esclavizar (Del Vas 84-85).



la ritualidad a la domesticidad”, en tanto que la producción cerámica indígena se centró en las necesidades amarradas a la cultura cotidiana implantada por los foráneos<sup>28</sup>. La cultura material prehispánica fue así transformada y adaptada a las necesidades propias de los peninsulares, de manera que ya en la primera mitad del siglo XVI los indígenas estaban elaborando utensilios como platos o jarras en los que se evidenciaba la combinación de técnicas europeas con formas y materiales prehispánicos y españoles<sup>29</sup>.

Con el correr del tiempo, y gracias al mejoramiento de los sistemas de almacenamiento en los barcos, los peninsulares trajeron paulatinamente buena parte de su cultura material, ya fuera como parte de su matalotaje de viaje o por medio del comercio con la metrópoli. Cabe señalar aquí que gracias al comercio de mercancías hacia América se desarrolló en los puertos españoles –particularmente en Sevilla– una compleja actividad comercial y crediticia. Quien deseaba enviar mercancías al Nuevo Mundo debía comprarlas y pagar el envío o pedir préstamos, los cuales debía cancelar cuando la mercancía fuera vendida en las Indias. Gracias a esta red de mercado, para finales del siglo XVI los galeones que zarpaban hacia el Nuevo Mundo transportaban veinticinco mil toneladas de alimentos y mercaderías (Comellas 164). Pinturas, esculturas, muebles, vestidos, espejos y todo tipo de objetos de uso cotidiano eran cargados y vendidos en el Nuevo Mundo. A todo esto se sumaron las mercancías comerciadas

<sup>28</sup> Como señala Tatiana Ome, la llegada de los españoles motivó “la resignificación, reformulación, transformación, apropiación o permanencia” de prácticas y discursos tradicionales relacionados con la cultura material y su uso. En el caso del nativo, este tipo de respuestas se percibe a través de “la elaboración y el empleo de la cultura material que hace parte de los objetos de uso cotidiano, como el menaje culinario, la vestimenta, el mobiliario entre otros, los cuales desde tiempos prehispánicos hacían parte de los contextos domésticos y rituales”. Con la progresiva anulación del contexto ritual indígena, los saberes prehispánicos fueron enfocados en cubrir las necesidades materiales de quienes colonizaron el Nuevo Mundo (Ome XXIV).

<sup>29</sup> Un ejemplo de la combinación de lo indígena con lo español se halla en la elaboración de vasijas vidriadas, técnica introducida por los españoles consistente en sumergir la loza cocinada en plomo fundido para luego hornearla por segunda vez, lo cual le brindaba al material una capa brillante similar al vidrio. Con base en esta técnica se produjeron en Santafé desde los primeros años del XVII objetos como bandejas, lebrillos, platos, tazas y cuencos, que hacían parte del menaje propio de los peninsulares recién asentados en las nuevas tierras. El vidriado fue implementado por los grupos indígena, mestizo y criollo y difundido rápida y ampliamente a lo largo del altiplano cundiboyacense durante los siglos XVI y XVII (Therrien 71; Loboguerrero 40).

a través del llamado “galeón de Manila” a partir de la primera mitad del siglo XVII<sup>30</sup>. Por esta vía llegaban a América sedas, objetos suntuarios y porcelana asiática, elementos que eran bien recibidos por las élites criollas americanas (Lucena 569).

Ahora bien, en cuanto a la materialidad enviada desde América hacia Europa sabemos que en su mayor porcentaje estuvo copada por el oro y la plata. Sin embargo, algunos productos cerámicos y tejidos fueron enviados hacia la península, aunque no en volúmenes equiparables al de metales. En esta medida, se podría señalar que en cuanto a la materialidad imperó lo europeo, generando una mezcla –en ciertos casos– con las técnicas, los materiales y los diseños prehispánicos.

No obstante, contrario a lo que ocurriría con la materialidad indígena, cuyo impacto en la cotidianidad europea sería mínimo, los productos del Nuevo Mundo dejarían una profunda huella en la cultura alimentaria del Viejo Mundo, transformando radicalmente su gastronomía. Ya en los albores de la conquista, muchos cronistas señalaban la diversidad de productos americanos, muchos de los cuales eran desconocidos por los peninsulares. Gonzalo Fernández de Oviedo, primer cronista de las Indias, evidencia el énfasis alimentario al dedicar un extenso apartado de su crónica a los frutos del Nuevo Mundo. En este describirá frutas como el mamey, la guanábana o la guayaba, de las cuales destacará su aroma y sabor (267-276).

<sup>30</sup> Cabe señalar aquí que tras el viaje de Fernando de Magallanes alrededor del mundo (1519), se hallaron sobre el océano Pacífico algunas islas que a futuro serían determinantes en la historia del imperio hispánico. El conjunto de islas, descubiertas y bautizadas por Magallanes como “archipiélago de San Lázaro”, sería posteriormente conquistado por las huestes españolas comandadas por Miguel López de Legazpi. Denominadas a partir de mediados del XVI como “Filipinas” en homenaje al monarca español, estas se convirtieron en asentamiento español, mientras que sus habitantes fueron sometidos bajo una figura similar a la “encomienda” denominada “polo”, a partir de la cual los nativos prestaban servicios personales a los españoles. En la medida en que el archipiélago filipino no poseía riquezas extraíbles, fue utilizado por España como enclave comercial para tender relaciones con Asia. Las islas se convirtieron así en el eslabón que unía al Asia y el Pacífico con la América continental dentro de un entramado comercial. El comercio de especies y objetos, que a partir de entonces se basará en el recorrido del llamado “galeón de Manila”, introducirá al continente americano buena parte de la cultura material asiática, permitiendo de paso el ingreso de negros africanos que se asentarán principalmente en la costa pacífica complejizando el mestizaje racial y cultural en esta zona (Lucena 563-569).

Además de estos frutos, los conquistadores pronto descubrirán productos como la papa, el tabaco, el cacao, el tomate, la piña, el coco o la fresa, entre otros que con celeridad serán enviados a Europa, donde poco a poco ganarán un lugar dentro de las mesas. Por su parte, los españoles que arribaron a las nuevas tierras trajeron consigo el tamarindo, la sandía, el melón, la mora y la frambuesa, así como especias (ajo, tomillo, laurel, cilantro) y diversos animales (vaca, cerdo, pollo) que dieron vida a una nueva gastronomía. Las naves en las que arribaban los peninsulares no solo eran cargadas con hombres, sino también con toda una serie de avituallamientos que poco a poco se quedaron como parte de la cotidianidad americana. Trigo, galletas, vino y aceite se sumaban a infaltables especias –fundamentales dentro del gusto español por las comidas sazonadas– como canela, clavo, mostaza, perejil, pimienta, cebolla y ajo<sup>31</sup>.

Los barcos que transitaron el Atlántico también llevaban hacia el Nuevo Mundo pipas de vino, grandes cantidades de harina almacenada en barriles y muchas semillas, esto con el fin de plantar frutos europeos en las nuevas tierras<sup>32</sup>. La idea de plantar productos peninsulares en América, aunada al constante transporte de animales, determinó desde un principio la actitud castellana de establecer reinos ultramarinos y no simples factorías en sus dominios indios<sup>33</sup>. A partir de esta intención, el intercambio de productos terminaría con el tiempo transformando radicalmente ambas orillas del Atlántico a tal punto que sin dicho encuentro hoy no podríamos degustar una parrillada de

<sup>31</sup> Cabe anotar aquí que los productos que arribaban al Nuevo Mundo como avituallamientos de los viajeros variaban de acuerdo con la zona de España de la que estos procedían. Con los aragoneses llegaron los aliños, la longaniza y los jamones. Los de Navarra transportaron verduras como los espárragos y la alcachofa y las carnes ahumadas. Los valencianos, más cercanos a la cultura morisca, ingresaron el arroz, las cebollas y las hortalizas. Los gallegos, cuya gastronomía se centraba en los productos de mar, trajeron a América los preparados con ostras, langostas y mejillones (Restrepo 33).

<sup>32</sup> De hecho, en 1520 el rey Carlos V envió un cargamento de trigo y semillas de su propio granero con la orden expresa de que fuera “extendido su cultivo en el Nuevo Mundo” (Toussaint-Samat 75).

<sup>33</sup> Curiosamente, el transporte de alimentos y animales hacia el Nuevo Mundo por parte de los castellanos se sitúa como uno de los argumentos que evidencia la idea española de establecer reinos de ultramar y no meras colonias. Al realizar un estudio comparativo entre lo que transportaban los barcos castellanos y los portugueses hacia América, es claro que mientras los primeros viajaban con animales y semillas, los segundos únicamente transportaban pasajeros para trabajar en las factorías (Nieto 3).

carnes en América, una *pizza* napolitana recubierta de tomate en Italia o una “tortilla española”, cuya base es la papa, en un restaurante de Madrid.

Sin embargo, este intercambio no se dio de manera sencilla, demandando un largo tiempo para que se hiciera efectivo. Los españoles llegados a América solo se vieron abocados a comer el alimento indígena cuando el hambre en medio de las jornadas de conquista así lo ameritó. Para los peninsulares sin comida no había posibilidades de subsistencia, hecho que los movió a probar los alimentos propios de los indígenas. Cuando escaseaba el alimento, las huestes conquistadoras ingerían raíces, plantas y todo alimento existente en los poblados que hallaban a su paso. Con el tiempo esta práctica hizo que muchos de los conquistadores se adaptaran a los alimentos indígenas, acostumbrándose a sus sabores y sus formas de preparación (Restrepo 8-9).

Por su parte, los indígenas siguieron alimentándose con sus productos tradicionales: papa, yuca y maíz, puesto que los españoles establecidos en las nacientes ciudades vetaban el consumo de carnes, quesos, leche y pan blanco a los naturales. Para principios del siglo XVII, el panorama alimentario americano tenía dos caras. Por una parte, los españoles habían buscado introducir y adaptar sus alimentos con el fin de reproducir lo más fielmente posible la realidad europea. El avance y la calidad de dicha adaptación dependieron de los sistemas medioambientales de cada una de las zonas del territorio recién conquistado. De esta forma mientras algunos alimentos se adaptaron rápidamente al medio, otros no lo pudieron hacer, o quedaron reducidos a pequeñas zonas donde las condiciones climáticas los beneficiaron (Bauer 177-196).

Mientras esto ocurría, los indígenas, por su parte, seguían comiendo sus alimentos tradicionales o, al menos, aquellos que habían pervivido en medio de la catástrofe demográfica (Bauer 178). Sin embargo, el mantenimiento de las costumbres nutricionales de españoles y americanos no significó la ausencia de cambios en la realidad alimentaria de unos y otros. La introducción de ganados y nuevos productos cambió radicalmente el paisaje americano y movió a los indígenas a reconfigurar sus campos de cultivo. Asimismo, la aplicación de la rueda y los animales de tiro como el caballo, los asnos y las vacas en las labores agrícolas generaron una modificación total en el trabajo rural de los pueblos prehispánicos (Salas 258).

Mientras esto ocurría en América, en el Viejo Mundo los productos transportados desde las Indias eran vistos con recelo y pasaría un buen tiempo

para que se convirtieran en protagonistas de la mesa europea. La papa, por ejemplo, arribó a Europa en la primera mitad del siglo XVI, pero pasaría mucho tiempo antes de que fuera incluida como parte de la dieta cotidiana. Las personas no sabían cómo prepararla y en principio fue utilizada como alimento para los animales. Solo sería en la segunda mitad del siglo XVIII cuando adquiere una posición privilegiada, gracias en parte a los recetarios ideados por los cocineros de las cortes, en los cuales surgieron diferentes recetas cuya base era el tubérculo americano (Pounds 207).

Caso contrario ocurrió con productos como el maíz y el tomate, cuya adaptación al suelo y al paladar europeo determinó una rápida aceptación. El maíz crecía y rendía más que cualquier otro cereal en Europa, mientras que el tomate se adaptaba a diferentes preparados (guisos y salsas principalmente), que eran del gusto de aragoneses y castellanos (Pounds 207-208).

Finalmente otros productos americanos, como el cacao –y en especial el chocolate– y la piña, gozaron de rápida aceptación por parte de los peninsulares. El chocolate, a pesar de ser una bebida costosa en Europa, alcanzó una rápida popularidad, convirtiéndose en una de las preferidas por los españoles desde los albores del siglo XVII<sup>34</sup>. En cuanto a la piña o “ananá”, se sabe que desde su arribo a Europa en el siglo XVI alcanzó una gran aceptación por parte de los españoles, quienes rápidamente la convirtieron en uno de los manjares de la culinaria hispana. De hecho, se convirtió en uno de los frutos propios de la nobleza española, a tal punto que Carlos V y sus sucesores Felipe II y Felipe III gustaban de comer grandes cantidades de piña americana (Cartay 83). Por último, cabe hacer mención del pequeño aporte al conjunto de las especias, tan apreciado en la gastronomía española, hecho por el Nuevo Mundo. En América los peninsulares hallaron la llamada “pimienta de Jamaica”, la vainilla y el ají, tres ingredientes que se incorporaron rápidamente al recetario español como parte de muchos de sus platos (Cartay 94).

El intercambio de ideas, objetos y productos alimentarios entre las dos orillas del Atlántico gestó, finalmente, la transformación de la cotidianidad

<sup>34</sup> Gracias al temprano envío de cacao hacia España, la preparación original de la bebida de este fruto fue modificada por los monjes en el Viejo Mundo, generando un líquido refinado al que se adicionaron ingredientes como el azúcar, los clavos y la canela. El producto resultante terminó siendo parte de la dieta española al punto que muchos sacerdotes vieron en esta bebida americana un “vicio” que soliviantaba las peores pasiones (Corcuera 521-527).

tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo. Leer la conquista de América como un proceso unidireccional en el que Europa se extiende sobre el Nuevo Mundo es, en este sentido, un error. Al asumir la gesta conquistadora como proceso de transformación, admitimos también que dicha transformación operó sobre un escenario global, aspecto que desdibuja las dos orillas atlánticas para dar forma a algo nuevo.

La conquista, o lo mal llamado “colonial”, no puede resumirse bajo conceptos como barbarie, saqueo o esclavización, términos históricos que dejan al margen las complejidades propias de un proceso expansivo que globalizó y transformó el mundo hasta entonces conocido. El mundo se hizo nuevo y esa novedad no puede restringirse a los confines americanos. Las ideas, la cultura material, la alimentación y hasta la cotidianidad misma se vieron trastornadas tras el encuentro de los dos mundos. La importancia de lo ocurrido podría resumirse en la dedicatoria que Francisco López de Gómara escribiría en su *Historia general de las Indias*, dirigida a “Don Carlos emperador de romanos y rey de España”: “Muy soberano señor: la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias, y así, las llaman Mundo Nuevo” (25). Las palabras dibujadas por la pluma de Gómara encierran lo que significó el hallazgo de ese Nuevo Mundo tanto para Europa como para América: la historia humana después del descubrimiento y la conquista comienza a ser otra.

## CONCLUSIÓN

En su famoso “Discurso de Angostura”, publicado en el *Correo del Orinoco* entre febrero y marzo de 1819, Simón Bolívar señaló, haciendo referencia al pueblo americano, lo siguiente: “No somos españoles, no somos indios, constituimos una especie de pequeño género humano”. Las palabras del libertador resumían con simpleza lo ocurrido durante poco más de tres siglos de dominación española, escenario cultural en el cual ambos mundos se transformaron, generando una nueva realidad, dando forma a un mundo “global” y unificado, al menos en el discurso, bajo una Corona<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Aquí digo “al menos en el discurso” porque, como ha señalado Matthew Restall, uno de los mitos que ha dominado la historiografía de la conquista ha sido el de la “completitud hispánica”: un imperio poderoso y unificado tras el encuentro de

Como hemos visto a lo largo de este estudio, la transformación de los dos mundos estuvo articulada a partir del viaje, experiencia que permitió no solo unir las dos orillas del Atlántico y posteriormente el Pacífico, sino también generar un intercambio entre estas. El mar se convirtió en la vía a través de la cual hombres, ideas, productos e idiomas transitaron, encontrándose finalmente para generar una transformación global (Gruzinski, *Las cuatro* 51-65). Pero el viaje, más allá de los cambios que pudo generar, no se sitúa —como hemos visto— como una experiencia moderna, sino más bien como una prueba de las permanencias bajomedievales que persistirán en Europa hasta bien entrado el siglo XVIII<sup>36</sup>. El proceso de transformación de lo “medieval” en lo “moderno” será entonces también una consecuencia del encuentro, y no al contrario, como se ha insistido.

Surcar el océano para encontrar lo desconocido demandó, en principio, la transformación de Europa en un continente que debió salir de sus fronteras y extender el dominio sobre sí mismo, para luego emprender la aventura atlántica. Lo que subyace bajo esta afirmación es que el viaje emprendido por Cristóbal Colón en 1492 no fue producto del azar o de la brillantez del “primer hombre moderno”, sino más bien el resultado de un largo proceso de lucha contra el territorio, lo desconocido, y el peso de un imaginario cocido en el crisol de los temores europeos.

Si apostáramos a los lugares comunes señalaríamos —siguiendo la historiografía tradicional— que fue tras el viaje que comenzó la explotación del Nuevo Mundo. Sin embargo, separándonos de estas visiones simplistas, y apelando a un matiz de las mismas, hemos argumentado que fue entonces —digamos, albores del siglo XVI— cuando se empezó a gestar un mundo nuevo. A las costas americanas no solo llegaron hombres con ansias de riqueza —sin que esto niegue la existencia de dichas pretensiones—, sino que tras de ellos llegó todo

---

América. Sin embargo, la realidad es que el Nuevo Mundo era un desastre y en principio la Corona no podía ejercer un control efectivo sobre sus dominios. En este sentido, no hay un imperio en la práctica, aunque claramente existe en el discurso (*Los siete* 107-122).

<sup>36</sup> Aquí me atengo a lo señalado por Jacques Le Goff, quien hablaba de una “larga Edad Media” que se extiende hasta el siglo XVIII. Para el medievalista galo la Revolución francesa, aunada a la decapitación de Luis XVI, se sitúa como el hecho que determina tajantemente el fin del largo período medieval. Los acontecimientos anteriores (Reforma, Contrarreforma, capitalismo, etc.) si bien son importantes no representan una ruptura definitiva (*Una larga* 25).

un entramado cultural, en el cual las ideas, la cultura material y los nuevos productos y alimentos se mezclaron. Sobre el mar, instituido como autopista de lo nuevo, se transportarían todos estos elementos en medio de un recorrido de ida pero también de vuelta, puesto que a Sevilla, Sanlúcar o Cádiz arribarían también los productos, los hombres y las visiones de un mundo desconocido cuya influencia, con el tiempo, también transformará a Europa.

Evidenciar la transformación no de uno sino de los dos mundos en conflicto hace que la idea de una “colonialidad” extractiva y destructiva del pasado indígena se desdibuje, abriendo un matiz que permite reflexionar con mayor precisión sobre las implicaciones que trajo la conquista dentro de un escenario global. Comprender lo que significó viajar en el siglo XV o XVI hacia América nos lleva a reflexionar sobre algo que esconden las visiones tradicionalistas de la conquista, amarradas siempre a las ideas de saqueo aurífero y destrucción de la cultura indígena. Esto es la transformación que representó para Europa el encuentro con el Nuevo Mundo, metamorfosis en la que posteriormente los productos, la materialidad y la misma lectura de la alteridad indígena actuarían como catalizadores. El sueño de encontrar el paraíso tras el horizonte trajo entonces tras de sí –para bien o para mal– un nuevo mundo y una nueva historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, VLADIMIR. *Viajeros y maravillas*. Tomo I. Caracas: Monte Ávila, 1992. Impreso.
- ADORNO, ROLENA. “The Depiction of Self and Other in Colonial Peru”. *Art Journal* 2 (1990). Impreso.
- AMADO GONZALES, DONATO. “El alférez real de los incas. Resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena”. *Elites indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. David Cahill y Blanca Tovías, eds. Quito: Abya-Yala, 2003. 55-69. Impreso.
- AMIN, SAMIR. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México DF: Siglo XXI, 1989. Impreso.
- AMODIO, EMANUELE. *Formas de alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Abya-Yala, 1993. Impreso.



- BAKEWELL, PETER. *Mineros de la Montaña Roja. El trabajo de los indios en Potosí. 1545-1650*. Madrid: Alianza, 1989. Impreso.
- BASCHET, JÉRÔME. *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2010. Impreso.
- BAUER, ARNOLD. "Alimentación y agricultura en la América Colonial española". *Historia general de América Latina. Consolidación del orden colonial*. Vol. 3, tomo 1. Alfredo Castillero Calvo, coord. Madrid: Trotta/Unesco, 1999. 177-196. Impreso.
- BIGELOW MERRIMAN, ROGER. *La formación del Imperio español en el Viejo Mundo y en el Nuevo*. Barcelona: Editorial Juventud, 1959. Impreso.
- BORJA, JAIME HUMBERTO. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA, 2002. Impreso.
- BOTTINEAU, YVES. *El camino de Santiago*. Barcelona: Orbis, 1985. Impreso.
- CARTAY, RAFAEL. *Historia de la alimentación del Nuevo Mundo*. Tomo I. Caracas: Universidad de los Andes, 1991. Impreso.
- CERTEAU, MICHEL DE. *La escritura de la historia*. México DF: UIA, 2006. Impreso.
- CHAKRABARTY, DIPESH. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets, 2008. Impreso.
- CHIMENO DEL CAMPO, ANA BELÉN. "La Carta del Preste Juan y la literatura utópica". *Hesperia. Anuario de filología hispánica* 13/2 (2010): 117-135. Impreso.
- CHOQUE, ROBERTO. "Los aymaras y la cuestión colonial". *Los conquistados*. Heraclio Bonilla, comp. Bogotá: FLACSO/Tercer Mundo Editores, 1992. 127-146. Impreso.
- COLMENARES, GERMÁN. *Historia económica y social de Colombia*. Tomo 1, 1537-1719. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997. Impreso.
- COLÓN, CRISTÓBAL. *Diario de a bordo*. Madrid: EDAF, 2006. Impreso.
- COMELLAS, JOSÉ LUIS. *Sevilla, Cádiz y América*. Madrid: Fundación Mapfre, 1992. Impreso.
- CORCUERA DE MANCERA, SONIA. "La embriaguez, la cocina y sus códigos morales". *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*. Vol. II. Pilar Gonzalbo, dir. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2005. 519-553. Impreso.

- Correo del Orinoco*, Vol. 2 (feb-mar 1819), por Andrés Roderick, Impresor del Supremo Gobierno. Impreso.
- DEL VAS, MARTA. "Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias". *Quinto Centenario* 8 (1985): 83-101. Impreso.
- DUBY, GEORGES. *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*. Barcelona: Gedisa, 2006. Impreso.
- DURAND, GILBERT. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus, 1981. Impreso.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, GONZALO. *Sumario de la historia natural de las Indias*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2010 [1526]. Impreso.
- FLORESCANO, ENRIQUE. "La conquista y la transformación de la memoria indígena". *Los conquistados*. Heraclio Bonilla, comp. Bogotá: FLACSO/Tercer Mundo Editores, 1992. 67-102. Impreso.
- FRIEDE, JUAN, comp. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*. Tomo I: 1550-1552. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1975. Impreso.
- GRAFTON, ANTHONY. *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and The Shock of Discovery*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992. Impreso.
- GRUZINSKI, SERGE. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1991. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2010. Impreso.
- GUMILEV, LEV. *La búsqueda de un reino imaginario. La leyenda del Preste Juan*. Barcelona: Crítica, 1994. Impreso.
- KOSELLECK, REINHART. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993. Impreso.
- LE GOFF, JACQUES. *Una larga Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2008. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2010. Impreso.
- LOBOGUERRERO ARENAS, JIMENA. "Objetos cotidianos en la historia de la resistencia indígena en Colombia. Del documento de archivo al material arqueológico". *Revista de Antropología y Arqueología* 13 (2001): 26-48. Impreso.

- LOCKHART, JAMES. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, siglos XVI-XVIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1999. Impreso.
- LÓPEZ DE GÓMARA, FRANCISCO. *Historia general de las Indias. Hispania Victrix*. Vol. I. Barcelona: Orbis, 1985 [1551]. Impreso.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, MERCEDES. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: ICANH, 2001. Impreso.
- LUCENA SALMORAL, MANUEL. *El descubrimiento y la fundación de los reinos ultramarinos hasta fines del siglo XVI*. Madrid: Ediciones Rialp, 1982. Impreso.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO. *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966. Impreso.
- MAYORGA, FERNANDO. "Lugares de españoles y pueblos de indios. Los centros urbanos en la sociedad colonial". *Credencial Historia* 147 (2002). Visitado el 21 de julio de 2016. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/marzo2002/lugares.htm>. Digital.
- MENDIOLA, ALFONSO. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México DF: UIA, 1995. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México DF: UIA, 2003. Impreso.
- MOLLAT, MICHEL. *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1990. Impreso.
- MUÑOZ ARBELÁEZ, SANTIAGO. *Costumbres en disputa. Los muiscas y el Imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Bogotá: Uniandes, 2015. Impreso.
- NIETO OLARTE, MAURICIO. *Las máquinas del imperio y el reino de Dios. Reflexiones sobre ciencia, tecnología y religión en el mundo atlántico del siglo XVI*. Bogotá: Uniandes/CESO, 2013. Impreso.
- OME, TATIANA. *De la ritualidad a la domesticidad en la cultura material*. Bogotá: Uniandes/CESO, 2006. Impreso.
- PHILLIPS, J. R. S. *La expansión medieval de Europa*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1994. Impreso.
- POUNDS, NORMAN. *La vida cotidiana. Historia de la cultura material*. Barcelona: Crítica, 1992. Impreso.

- QUIJANO, ANÍBAL. “Colonialidad y Modernidad–Racionalidad”. *Los conquistados*. Heraclio Bonilla, comp. Bogotá: FLACSO/Tercer Mundo Editores, 1992. 437-450. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Cuestiones y horizontes. Antología esencial: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. Impreso.
- RESTALL, MATTHEW. *Los siete mitos de la conquista española*. Madrid: Paidós, 2004. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “La nueva historia de la conquista”. *History Compass* 10/2 (2012). Visitado el 21 de julio de 2016. <https://nuevahistoriaconquistablog.files.wordpress.com/2015/10/restall-nueva-historia.pdf>. Digital.
- RESTREPO, CECILIA. *La alimentación en la vida cotidiana del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario 1653-1773*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2005. Impreso.
- SALAS, JORDI Y PILAR GARCÍA LORDA, eds. *La alimentación y la nutrición a través de la historia*. Barcelona: Editorial Glosa, 2005. Impreso.
- TERRIEN, MONIKA, ELENA UPRIMNY et al. *Catálogo de cerámica colonial y republicana de la Nueva Granada. Producción local y materiales foráneos (Costa Caribe, altiplano Cundiboyacense-Colombia)*. Bogotá: Banco de la República/FIAN, 2002. Impreso.
- TOUSSAINT-SAMAT, MAGUELONNE. *Historia natural y moral de los alimentos*. Vol. 2. Madrid: Alianza, 1991. Impreso.
- Tovar, Hermes. *La estación del miedo o la desolación dispersa. El Caribe colombiano en el siglo XVI*. Bogotá: Ariel, 1997. Impreso.
- USLAR PIETRI, ARTURO. *La creación del Nuevo Mundo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1992. Impreso.
- VEGA, MAURO. “Historiografía y poscolonialidad”. *Revista Historia y Espacio* 17 (2001): 69-91. Impreso.
- WACHTEL, NATHAN. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza, 1976. Impreso.
- ZUMTHOR, PAUL. *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra, 1994. Impreso.

Recepción: 31.08.2016

Aceptación: 13.12.2016

## **Circulaciones incesantes de objetos indígenas andino-coloniales: qeros, mates y cocos de plata de Francisca Palla (Arequipa, 1564)\***

*María Carolina Odone Correa*

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
modoneco@uc.cl

*Álvaro Eugenio Durán Muñoz*

Universidad de Chile, Chile  
aduran@ug.uchile.cl

RESUMEN: Este artículo presenta documentos inéditos encontrados recientemente en el Archivo Regional de Arequipa, específicamente un inventario de bienes y un remate de bienes de doña Francisca Palla, fallecida en 1564. En base a estos materiales se identifican objetos de raigambre prehispánica en un contexto colonial temprano, como mates, *qeros* y cocos de plata. Además, se reconocen sus contextos de circulación, los que se constituyen a partir del remate en almoneda pública, surgiendo así nuevos poseedores. De esta manera, estos objetos entran a formar parte de nuevas tramas de circulación, las que irán construyendo nuevos itinerarios y propietarios de estos bienes de prestigio en los Andes sur coloniales.

PALABRAS CLAVE: circulación, *qeros*, cocos de plata, mates, Andes sur coloniales.

\* Este artículo es resultado de datos obtenidos en el marco del Proyecto FONDECYT N° 1130431, cuyo investigador responsable es el doctor José Luis Martínez Cereceda.

ENDLESS CIRCULATION OF ANDEAN-COLONIAL INDIGENOUS OBJECTS:  
COCOS DE PLATA, MATES AND QEROS BELONGING TO FRANCISCA PALLA  
(AREQUIPA, 1564)

**ABSTRACT:** This article presents unpublished documents recently found in the Arequipa Regional Archive, specifically an inventory of possessions and an auction of property belonging to *doña* Francisca Palla, who passed away in 1564. Based on these sources, some objects such as *mates*, *qeros* and *cocos de plata* are identified as elements having pre-hispanic roots in an early colonial context. Moreover, their circulation contexts are identified based on auctions in *almoneda pública* which therefore resulted in new ownership. Thus, these objects become part of new connections of circulation which will build new routes and new owners for these objects of prestige in the Colonial Southern Andes.

**KEYWORDS:** circulation, *qeros*, cocos de plata, mates, Colonial Southern Andes.

APROXIMACIONES A LOS MATERIALES

En los días finales del mes de agosto y comienzos de septiembre de 2016, los autores, junto con el área de etnohistoria<sup>1</sup> del proyecto FONDECYT N°1130431, realizamos una visita a terreno a la ciudad de Arequipa con el objetivo de rastrear en documentación escrita oficios indígenas y objetos de factura andina que siguieron funcionando y circulando durante el período colonial en los Andes del sur, como *qeros*<sup>2</sup>, cocos de plata/*aquillas* (Cummins 81) y mates. Los documentos que indagamos fueron específicamente testamentos, asientos y conciertos de trabajo en el Archivo Arzobispal de Arequipa y en el Archivo Regional de Arequipa. Precisamente, es este último archivo en el cual encontramos una gran cantidad de testamentos indígenas e inventarios de bienes, dentro de los que está el de *doña* Francisca Palla, documento inédito del cual presentamos una transcripción al final del presente artículo.

Este inventario de bienes se encuentra en el protocolo N° 84 del escribano Juan de Torres, años 1563 a 1565. Este protocolo contiene cartas de pago,

<sup>1</sup> Vicente González, Natalia Guíñez, Tania Zúñiga y José Luis Castillo, estudiantes de Licenciatura en Historia de la Universidad de Chile e integrantes del área.

<sup>2</sup> Usaremos esta grafía por la fonética cuzqueña y por ser esta área el principal foco de elaboración de *qeros* (Martínez y Martínez 43).

de venta (específicamente de solares), de compañía (para matar ganado), cartas de mercaderes y de poder, además de obligaciones, traspasos y arrendamientos. También contiene asientos de calceteros, zapateros y contratos de herreros. Finalmente, hay testamentos de españoles y de indios, como es el caso de doña Francisca Palla. Este volumen no se encuentra foliado aunque sí está en un buen estado de conservación. Es por esta razón que las referencias al testamento no se encuentran con fojas numeradas, sino que solo el inventario de bienes al cual le hemos asignado una numeración, como puede constatarse en el anexo.

En los documentos concernientes a doña Francisca Palla, se encuentran en primer lugar su testamento fechado el 22 de febrero de 1564 y que consta de tres fojas y media. Después, el inventario de bienes ya mencionado, fechado el 26 de febrero del mismo año y que consta de tres fojas, y, finalmente, el remate de estos bienes en almoneda pública<sup>3</sup> en un documento fechado el 28 de febrero del año antes mencionado y con una extensión de diez fojas, cuya síntesis está en la tabla 2 en el anexo.

Consideramos importante dar a conocer este inventario de bienes, porque arroja luces sobre varias interrogantes respecto de la circulación de objetos de factura andina que siguieron operando durante el período colonial temprano. Sin embargo, es menester indagar primero en la persona de doña Francisca Palla, dada la significativa cantidad de textiles, ropa de cama, enseres y vajilla doméstica, alhajas, *qeros*, mates y cocos de plata que poseía.

## CONOCIENDO A DOÑA FRANCISCA PALLA

Muy poco sabemos de ella, y solo ciertos indicios nos permiten reconocer algunas trazas de su biografía, las que han sido recuperadas desde su carta de testamento. Esta contiene pequeños fragmentos de su historia de vida, reconociéndose que es “natural del Cuzco residente en esta zibdad de Arequipa” (“Carta de Testamento de Francisca Palla”, en adelante CT),

<sup>3</sup> “La venta de las cosas publica que se haze con interuencion de la justicia, y ante escriuano, y con ministro público” (Covarrubias 16v). Además, esto se realiza cuando el o la testador no tiene descendientes ni herederos (Comunicación personal, Alejandro Málaga 2016).

procedencia que, junto con el término Palla como “muger noble adamada galana” (González Holguín 273), o bien “mujer soltera muy honorable, de sangre real, en el Inkario” (Academia Mayor 379), plantea la interrogante de si doña Francisca tiene una ascendencia que la vincularía o no con familias de la élite o nobleza cuzqueña, asentadas en la ciudad de Arequipa (no sabemos si antes o después del inicio de la conquista hispana).

La lectura de algunas cláusulas del documento permite reforzar la sugerencia de que la testadora, dentro de la sociedad urbana indígena arequipeña de la segunda mitad del siglo XVI, habría formado parte de una élite indígena. Por una parte, doña Francisca refiere su deseo de que “su cuerpo sea sepultado en la yglesia e convento del señor San Francisco en la sepultura que mis albaças señalaré” (CT) y que su cuerpo sea llevado por “el vicario clerigo de la iglesia mayor con cruz alta” (CT). Es decir, no solo ella dispone su sepulcro al interior de una iglesia, sino que pide su cuerpo sea trasladado por un sacerdote de rango portando una cruz alta, todos mandatos propios de indígenas principales (Nowack 60). Resulta también significativa su petición de ser enterrada en la Iglesia y Convento de San Francisco, puesto que existen evidencias de que miembros de la élite indígena cuzqueña “eligieron monasterios franciscanos para sus capillas” (Nowack 61).

Otras de sus disposiciones o mandatos respaldan la sugerencia de su posición social. Por una parte, quiere que el día de su entierro, es decir, frente a su cadáver, se realice “una misa de requien cantada con vigilia”. Y que ese mismo día “todos los clérigos e religiosos que oviere en esta zibdad diga cada uno una misa por mi anima en el dicho convento de señor San Francisco” (CT); junto con las veinticinco misas rezadas que solicita que se efectúen en las iglesias del Convento de Santo Domingo y de Nuestra Señora de la Merced, entregando a los conventos e iglesias referidas, y a la cofradía del Espíritu Santo, las limosnas acostumbradas.

Otra traza importante de su biografía es que doña Francisca manifiesta que no tiene “heredero ninguno açendente ny decendente” (CT). Esta cláusula hace referencia a que ella no contaría con herederos denominados forzosos o directos, es decir, hijos, nietos, padres, abuelos, etc., teniendo, por ende, libertad para disponer de la repartición de sus bienes (Nowack 65).

En su testamento, sus pertenencias no aparecen registradas y repartidas. Lo que habría ocurrido, tal como ella declara, es que sus bienes se encontraban “contenydos en un ynventario que hize con el presente escribano en quatro dias del mes de hebrero” (CT), es decir, semanas antes de la redacción de



su testamento. Sin embargo, como se puede ver en la transcripción del inventario al final de este artículo, este último está fechado el 26 de febrero, estando doña Francisca Palla ya difunta.

Si en su carta de testamento no está el registro de sus bienes, ¿qué significa, en el contexto de su historia de vida, la entrega que efectúa a ciertos indígenas de algunas de sus pertenencias? ¿Podría pensarse que esas personas tuvieron con doña Francisca Palla algún lazo social o familiar? ¿Ella se los entregó porque ocuparon un lugar significativo en su vida? Pensamos que sí.

En la carta es posible identificar, al menos, cuatro contextos de entrega de bienes: dinero, tierras sembradas, objetos y prendas textiles, siendo significativa la cesión a mujeres. En relación con el contexto de la entrega de dineros, no referidos a deudas, destacamos los siguientes:

Tabla 1: Entrega de dineros en testamento de Francisca Palla

Personas	Relación con Francisca Palla	Pesos
Catalina, india	Que está en casa de Diego Hernández Hidalgo, quien además es uno de los albaceas de doña Francisca.	Dos pesos
Leonor, india	Al parecer hija de una indígena llamada Chuqui, quien además “me a seruido” (CT).	Cinco pesos
Madalena india Palla	“por serucios que me hasse”(CT).	Diez pesos

Pareciera ser que doña Francisca Palla habría tenido, al menos, dos mujeres indígenas, Leonor y Madalena india Palla, a su servicio, y a quienes deja más dinero que a otra indígena que probablemente sea criada en casa de Diego Hernández Hidalgo, su albacea.

Acerca del contexto de tierras sembradas, doña Francisca consigna que tiene “una chacara de mayz e de papas mando que se de la mitad a un cacique de paucarpata”, y que “la otra mitad a un *yndio taco* que e mesmo [sic] se dize pedro e seis [sic] a lo que se oviere entre ambos a dos los ques dichos” (CT, destacado nuestro). No estamos en condiciones de reconocer si la chacra sembrada se encuentra en el paraje de Paucarpata, repartimiento cercano a la ciudad de Arequipa. Lo interesante es que parte de sus tierras se las concede a una autoridad indígena, permitiéndonos pensar que doña Francisca Palla

estaba inserta o formaba parte de la malla de la élite indígena local<sup>4</sup>. Además en el inventario no aparece ninguna mención a tierras ni a cosechas.

Sobre el vocablo *taco*, los diccionarios o vocabularios indígenas nos entregan diversos indicios sobre su significado. Al respecto, González Holguín lo refiere como “[a]l magre, o color colorado” (334), y en el diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua, el término *taku* refiere a “óxido de hierro natural. Tierra roja que se utiliza para marcar el pelaje de los animales, principalmente de las ovejas [...] así como en la tintorería” (604). ¿Sería dable pensar que el término “yndio taco que en mesmo se dize pedro”, a quien doña Francisca le dejó la mitad de una chacra, sea una categoría asociada con los oficios de pintar o teñir con color rojo proveniente de fuentes naturales o minerales?

Con respecto al contexto de la entrega de objetos, solo se menciona que doña Francisca entrega “a una hija de Juanico orejon unos *topos de plata*” (CT, destacado nuestro). Esta referencia resulta tremendamente significativa ya que estos *topos de plata* no se entregan a cualquier mujer, sino que a la hija de *Juanico orejon*, lo que plantea varias interrogantes: ¿sería dable pensar que el vocablo *orejon*, aplicado al indio *Juanico*, se refiere al rango social que este tenía? ¿*Juanico* habría integrado la élite cuzqueña masculina que marcaba con emblemas de poder, por ejemplo aretes, su rango al interior de la misma (Bray 17)? Por otra parte, ¿sería plausible pensar que en la cesión de *topos de plata* estarían aún funcionando ciertas continuidades culturales en la transmisión de objetos de poder y prestigio entre mujeres que compartían una misma dignidad social o algún grado de parentesco ritual? Otros objetos que poseía doña Francisca Palla consignados en el inventario y el remate, y que dan cuenta de una conexión con la nobleza cuzqueña, son un *llawt'u*<sup>6</sup>, patenas de plata y topos de oro (además de los ya mencionados de plata), *qeros* y cocos de plata. Volveremos sobre estos dos últimos objetos más adelante.

<sup>4</sup> Sabemos que ya en 1540 la población indígena del paraje había sido entregada en encomienda a la orden de los dominicos, para pasar luego a la Corona Real. En 1560 la población indígena fue encomendada, por dos vidas, a Francisco Ramírez Tello, contando en 1572 con cerca de quinientos indígenas (Málaga 192-193).

<sup>5</sup> Tupu: “El topo con que prenden las indias la saya” (González Holguín 347).

<sup>6</sup> *Llawt'u*, según el diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua, es una “borla imperial que los Inkas y otras autoridades llevaban en la frente como distintivo de jerarquía y autoridad” (271).

En relación con el contexto de entrega de prendas textiles, se mencionan tres cesiones. Por una parte, a “Maria Lemcho [sic] un aqxo de lunaguana” (CT). Por otra, “mando un aqucxo [sic] colorada de lana de castilla e una liquida [lliqla] de tornasol se de en el cuzco a doña beatrix que posa en casa de pancorbo [sic] vezino del cuzco” (CT). En el inventario y en el remate, se consignan muchos textiles como llicllas, cumbes y acus, lo cual da cuenta de la elevada posición social de doña Francisca Palla.

Respecto de los contextos de deudas, interesan dos. Por una parte, “se le den tres pesos e medio a una yndia ques amiga de un yndio que se dize sajama [sic] la conoce doña beatrix ñusta questa en casa de pancorbo que se los deuo de un costal de coca e sino se hallare esta yndia se de limosna e se diga de misas” (CT). ¿Quién es Beatriz Ñusta, estante en Cuzco? Ñusta en González Holguín es “princesa, o señora de sangre yllustre” (182), lo cual podría ser otro indicio del contacto de doña Francisca Palla con las élites cuzqueñas.

#### ENTRANDO EN LA CASA DE DOÑA FRANCISCA PALLA: SUS BIENES INVENTARIADOS

El 26 de febrero de 1564, estando doña Francisca Palla ya fallecida, su albacea Diego Hernández Hidalgo, junto con otros testigos y el escribano Juan de Torres, entraron a la casa de la susodicha, a fin de proceder a inventariar sus bienes y pertenencias.

Algo que llama la atención al leer el inventario es que en la inspección ocular la mayoría de sus bienes se encuentran guardados en “caxas pozuelos” (“Inventario de los bienes” 1r, en adelante IB) y petacas. ¿Qué son estas cajas pozuelos? Según la Real Academia Española, un pozuelo es una “vasija empotrada en tierra para recoger líquidos”. No obstante, este significado se vuelve extraño al asociarse a una “caja”, aunque sí remite a la idea de guardar o almacenar. En el inventario también hay varias menciones a otro tipo de contenedores como “una petaquilla con cosillas” (IB 2r). Las petacas, según Prządka-Giersz, son cestos utilizados para contener diversos objetos y artículos personales (131).

Una de las cajas pozuelo que fueron inspeccionadas es la que contenía veintitrés mates de calabaza chicos y medianos, además de “[d]iez y seis queros pintados para beber, los cuatro chicos y los otros grandes [...]”. Tres

mates de calabaza pintados” (IB 2r). ¿Cómo explicar que doña Francisca Palla tuviese tantos de estos objetos? ¿Se correspondería con su rango social? Creemos que sí, dado su posible conexión con una élite cuzqueña y local.

Otro aspecto que consideramos significativo son las categorías identificadoras utilizadas por quienes están registrando los bienes para dar cuenta de ellos; distinguiéndose claramente entre *qeros* chicos y grandes, todos ellos pintados y para beber. Si Francisca Palla tenía conexiones con la élite cuzqueña y, si de acuerdo con Martínez y Martínez, en el contexto colonial temprano ya estaba asentada una tradición de manufactura de *qeros* pintados en el Cuzco, es casi probable que la presencia de estos objetos entre las posesiones personales de doña Francisca se deba a sus vínculos y relaciones con ese importante centro de producción.

En el remate se señala que fue Catalina, india, quien se adjudicó dos pares; Juanillo, el calcetero de la iglesia, otros dos; cuatro Martín López; otros dos Alonso de Herrera; otros dos más Juan Martín y, por último, Francisco Carvajal, dos. Esto da un total de catorce *qeros*. ¿Dónde están los dos *qeros* faltantes, puesto que en el inventario se registran dieciséis? Llama la atención que un español nombrado Juan Verdugo se adjudique “2 morteros de palo con leones” (“Remate de bienes”, en adelante RB). ¿Podrían ser estos los dos *qeros* restantes y que más bien correspondan a *katari qeros*<sup>7</sup>?

Un elemento insoslayable es que en el remate de *qeros* fueron mayoritariamente españoles los compradores y solamente un hombre y una mujer indígenas se adjudicaron un par. Si los andinos se están llevando los *qeros* es porque forman parte de su repertorio cultural. No obstante, ¿qué valor podrían tener para los españoles, los cuales también compran *qeros*? Podrían otorgarles valor estético a un objeto vistoso, mas también cabe la posibilidad de pensar que estos españoles buscan estos *qeros* para posteriormente comercializarlos entre mercaderes o comerciantes residentes en Arequipa o en otros espacios urbanos. Es el caso de Gonzalo de Figueredo, mercader español del siglo XVII, quien en su tienda en la ciudad de Chuquisaca tiene sesenta y dos pares de *qeros* (“Inventario de los bienes de Gonzalo de Figueredo”, f. 52v)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Este tipo de *qeros* tiene esculpida una figura animal adosada al borde superior del vaso, el cual corresponde a un felino (jaguar) (Horta 110-113).

<sup>8</sup> Paleografía: Eliana López. Agradecemos a Alejandra Vega quien facilitó este documento al proyecto FONDECYT N° 1130341. Dicho documento formó parte de su proyecto FONDECYT N° 1120275.

De los compradores mencionados anteriormente, Catalina, india, junto con los *qeros*, se lleva ocho platos de palo, seis escudillas de palo y tres cucharas. Juanillo, el calcetero, solo adquiere *qeros*. Respecto de los españoles, destacamos a Alonso de Herrera, quien adquiere dos topos chicos de plata, y a Juan Verdugo, que solo se lleva los morteros de palo con leones antes mencionados.

Además de la diferenciación entre *qeros* grandes y pequeños, nos llama la atención la distinción entre *mates de calabaza* chicos y medianos y *mates de calabaza pintada*. Según González Holguín, mate refiere a “vaso, o plato de calabazo para beber, o comer” (233). Luego, claramente los veintitrés mates de calabaza de doña Francisca Palla eran para beber. Sin embargo, ¿a qué se refiere con *mates de calabaza pintada*? ¿Son mates pirograbados? Podría ser que estos “mates pintados” en realidad sean *qeros* pintados; no obstante, en esta “caja pozuelo” también hay *qeros* pintados señalados como una categoría distinta a los mates. No estamos en condiciones de dilucidar esta problemática, pero aprovechamos de señalar el aporte del inventario de bienes a esta discusión.

Es muy sugerente que de los veintitrés mates de calabaza chicos y medianos, veintidós fueron comprados por Juan de Vera, español. Respecto de los “mates de calabaza pintada”, existe una diferencia numérica entre el inventario y el remate, dado que en el remate se señala que un español llamado Francisco San Millán se adjudicó siete mates de calabaza pintada. ¿Por qué hay más mates de calabaza pintada en el remate que en el inventario? ¿De dónde salieron esos cuatro mates pintados de más? Lo importante es que se mantiene la distinción en ambos documentos entre mates de calabaza y mates de calabaza pintada.

Francisco San Millán, junto con los mates, se llevó una manta blanca de algodón, un pedazo de ruán, una vara y media de Holanda, un mama cumbe viejo, una lliclla moromao [sic], quince ovillos de lunaguanaco, cajas de madera, trece panes de jabón, un acso amarillo de cumbe y una manta lunaguanaco (RB).

Al seguir indagando en la casa de doña Francisca Palla, en un cofre oscuro, junto con anillos de oro, chaquiras de oro y patenas de plata, había seis cocos de plata. En otro cofre pequeño de tono dorado, había “[u]n coco de plata marcado que es el que está empeñado en veinte pesos del cacique de Chávez” (IB 3v). En el remate, Gregorio Acelenque, no sabemos si es indígena o español, compró dos cocos de plata marcados. Los demás cocos de plata son omitidos

en el remate. ¿Qué pasó con ellos? ¿Acaso nadie los compró? ¿Qué pasa cuando los bienes en almoneda pública no son adquiridos? ¿Los adquiere el albacea Diego Hernández Hidalgo? ¿O fray Isidro, franciscano, testigo y confesor (CT) de doña Francisca Palla? ¿Los adquiere la cofradía del Espíritu Santo, a la que ella pertenecía? María Marsilli plantea que muchas testadoras indígenas sin hijos en la Arequipa colonial “dejaron sus bienes bajo la administración de la Compañía de Jesús antes de redactar sus testamentos” (178). ¿Sería aplicable el mismo caso con doña Francisca, pero para la orden franciscana?

Gregorio Acelenque también adquiere dos bacinicas, una manta pintada de negro, dechado<sup>9</sup>, relojería, un espejo de cobre y un estuche dorado (RB).

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

¿Es doña Francisca Palla una mujer que cuenta con todos estos bienes y objetos porque dirige o desarrolla alguna actividad asociada con el trabajo textil? Esto podría ser ya que las prendas textiles sobresalen del resto de los bienes inventariados. ¿O bien ella almacena en su casa bienes y objetos que son sus efectos personales reunidos a lo largo de su vida? No lo sabemos. Sin embargo, su muerte constituye un nuevo acontecimiento para sus objetos, porque ellos nacen nuevamente, inaugurando nuevos circuitos de desplazamiento, pero esta vez no en manos andinas, sino que mayoritariamente españolas y en nuevos contextos de uso, no sabemos si mercantiles o suntuarios.

No obstante, algunos objetos, básicamente *qeros* pintados, están en poder de Catalina, india, y Juanillo, calcetero, lo que nos lleva a pensar en la posibilidad de que ellos podrían inaugurar, en sus respectivos fallecimientos, nuevos acontecimientos para la vida de sus objetos. Estos posiblemente serán traspasados, si es que sus tenedores tienen descendientes, mediante pautas de transmisión o herencia de bienes por relaciones de parentesco consanguíneo o ritual, lo que no fue el caso de doña Francisca Palla, quien no tuvo herederos, de modo que sus bienes fueron rematados.

Es interesante que los documentos trabajados, vale decir, testamento, inventario de bienes y remate, sobrepasen la propia vida de doña Francisca

<sup>9</sup> Dechado: “Paño con distintas muestras de costura o bordados para aprender a coser” (RAE).

Palla, de modo que estos materiales se convierten en fuentes excepcionales que alumbran procesos de cultura material, contextos de uso, producción y circulación de objetos en contextos de ruptura con el pasado y de dominación como lo fueron los tiempos coloniales.

El caso de doña Francisca Palla forma parte de un proceso o telón de fondo mayor. Ella es un fragmento, un indicio, una huella, que solo fue posible rescatar del anonimato histórico mediante estos materiales documentales. Por lo tanto, testamentos, inventarios de bienes y remates en almoneda son ventanas privilegiadas para recolectar fragmentos de las historias de vidas de indígenas andinos coloniales y el movimiento de sus cosas (Argouse; Borja; Marsilli; Nowack; Prządka-Giersz; Vega y Guerra).

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes primarias*

“Testamento de Francisca Palla”, 1564, Protocolo N° 84, Juan de Torres. Archivo Regional de Arequipa.

“Inventario de los bienes de Gonzalo de Figueredo”, 1619, Escribanos Públicos de La Plata EP, 117, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

### *Fuentes secundarias*

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA. *Diccionario Quechua-Español-Quechua*. Cusco: Gobierno Regional del Cusco, 2005. Digital.

ARGOUSE, AUDE. “Testamentos de indígenas, ¿una fuente excepcional? La ‘voz del pueblo’ y el escribano. Cajamarca, Perú, siglo XVII”. *Temas Americanistas* 29 (2012): 200-221. Visitado el 30 de octubre de 2016. [http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/DOSSIER/10\\_AUDE%20ARGOUSE\\_Testamentos%20indigenas\\_CORREGIDO.pdf](http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/DOSSIER/10_AUDE%20ARGOUSE_Testamentos%20indigenas_CORREGIDO.pdf). Digital.

BORJA SANTA CRUZ, RUTH ELENA. “Mujeres indígenas: Testamentos, religiosidad y poder a inicios de la colonia”. *Arqueoantropológicas* 5 (2015): 65-72. Impreso.

- BRAY, TAMARA. "Las dimensiones simbólicas del poder dentro del imperio Inca". *Lenguajes visuales de los incas*. Paola González y Tamara Bray, eds. Oxford: BAR, 2008. 13-19. Impreso.
- COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sanchez, impressor del Rey N. S., 1611. Impreso.
- CUMMINS, THOMAS. *Toast with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002. Impreso.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, DIEGO. *Vocabulario de la Lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989 [1608]. Impreso.
- HORTA, HELENA. "Queros de madera del Collasuyo: nuevos datos arqueológicos para definir tradiciones (S. XIV-XVI)". *Estudios Atacameños* 45 (2013): 95-116. Visitado el 4 de octubre de 2016. <http://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n45/art07.pdf>. Digital.
- KORDIC, RAÏSSA. "Prólogo". *Testamentos coloniales chilenos*. Santiago: Ril, 2005. 19-29. Impreso.
- MÁLAGA, ALEJANDRO. "Reseña histórica de Paucarpata". *Historia* 3 (1988): 189-200. Impreso.
- MARSILLI, MARÍA. "Testamentos indígenas en Arequipa Colonial". *Imagen de la muerte*. Nanda Leonardini, David Rodríguez Quispe y Virgilio Cabanillas Delgadillo, comps. Lima: UNMSM, 2004. 173-181. Impreso.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS Y PAULA MARTÍNEZ. "Narraciones andinas coloniales, oralidad y visualidad en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes* 99/2 (2013): 41-81. Visitado el 6 de marzo de 2015. <https://jsa.revues.org/12858>. Digital.
- NOWACK, KERSTIN. "'Como cristiano que soy': Testamento de elite indígena en el Perú del siglo XVI". *INDIANA* 23 (2006): 51-77. Visitado el 13 de octubre de 2016. [http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana\\_23/04Nowack\\_neu.pdf](http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_23/04Nowack_neu.pdf). Digital.
- PRZADKA-GIERSZ, PATRYCIA. "Supervivencia de las tradiciones prehispánicas en la sociedad colonial del Perú: Testamentos de mujeres indígena de la élite y clase media de los siglos XVI y XVII". *Temas Americanistas* 34 (2015): 124-138. Visitado el 15 de octubre de 2016. [http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/TA34/ARTICULO%20DEFINITIVO%20Przadka\\_Giersz.pdf](http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/TA34/ARTICULO%20DEFINITIVO%20Przadka_Giersz.pdf). Digital.



REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. [www.rae.es](http://www.rae.es)

VEGA, ALEJANDRA Y NATALIE GUERRA. “Fajar/ceñir/envolver. Chumpi y fajas. Objetos y prácticas del vestir de indias y guaguas en Potosí y La Plata, siglos XVI y XVII. *Fronteras de la Historia* 20/1 (2015): 200-229. Visitado el 12 de octubre de 2016. <http://www.scielo.org.co/pdf/frh/v20n1/v20n1a08.pdf>. Digital.

Recepción: 31.10.2016

Aceptación: 19.12.2016

## Anexo

TRANSCRIPCIÓN INVENTARIO DE BIENES DE FRANCISCA PALLA  
ARCHIVO REGIONAL DE AREQUIPA, PROTOCOLO 84,  
NOTARIO JUAN DE TORRES

La transcripción realizada del inventario de bienes que presentamos es de tipo filológica con reducción fonografemática, es decir, que se actualizan algunos elementos gráficos del texto para evitar así que el escrito esté sobrecargado de grafías que dificulten la lectura (Kordic 27-29) como las germinadas (dobles consonantes en una palabra con idéntico valor a la consonante simple, como *mil* por *mill*), además de la actualización de nasales (*enpeñado* por *empeñado*) y de valores fonéticos idénticos (*u, v, b*) (*c, ç, s, z*) (*c, q*) (*x, j, g*), y restitución o sustitución de la *h* cuando corresponda (*almoada* por *almohada*, *hebrero* por *febrero*). También se utilizan los usos actuales de puntuación y acentuación, junto con mayúsculas y minúsculas. Sin embargo, se conservan algunos usos estilísticos de la época como contracciones (*dellos, questa*) y usos latinizantes (*yuso escritos*). Las notas explicativas de algunas palabras mencionadas en el inventario se encuentran en notas al pie, en las que también se indican escritos al margen o tachaduras en el texto mediante la abreviatura *m.* (manuscrito).

El volumen en el cual se encuentra este documento (Protocolo 84) está sin foliar, de modo que el inventario transcrito, para efectos de cita, comienza en la foja 1r.

En la ciudad de Arequipa del Perú a veinteseis días del mes de febrero de mil e quinientos e sesenta e cuatro años, don Martín Gómez, Juan de Castro Figueroa, alcalde ordinario en la ciudad por su Majestad, estando presente Diego Hernández Hidalgo, albacea, e Pedro Real, en presencia de mi el escribano público e testigos, fue a la casa donde murió doña Francisca Palla, difunta, e de los bienes que suyo se halló en la dicha casa se hizo inventario dellos. Hace socargo Diego Hernández Hidalgo, albacea de dicha doña Francisca Palla, natural del Cusco en la forma y manera siguiente.

f. 1r

En la ciudad de Arequipa, veinte e seis de febrero del dicho mes e año ques dicho.

Primeramente una manta vieja de algodón pintada pintada [sic] de negro.

Un paño<sup>10</sup> de manos deshilado de verde.

Dos paños blancos deshilados.

Una<sup>11</sup>Dos liquidas<sup>12</sup> de ruan de cofre dos listas<sup>13</sup>.

Una caja pozuelo<sup>14</sup>.

Una manta blanca de algodón.

Una liclla de lienzo con una guarnición colorada.

Dos licllas de cumbe<sup>15</sup> leonadas con una lista blanca.

Otras dos lillas [sic] de cumbe, una leonada de las del tiempo del inga y otra cañare<sup>16</sup>.

Otra liclla de cumbe leonada con una lista blanca del tiempo del inga.

Tres licllas de cumbe chicas, la una leonada y una lista blanca traídas<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> *m. panno*. Uso latinizante, “del nombre Lat. pannus, comunmente es la tela texida de lana” (Covarrubias 675v-577).

<sup>11</sup> *m. tachado*.

<sup>12</sup> Lliclla: “Manta de mugeres” (González Holguín 213). En el testamento aparece la variante *liquida*, de modo que postulamos que en verdad quiere decir *liclla*.

<sup>13</sup> *m. sobrescritas*.

<sup>14</sup> Vasija empotrada en tierra para recoger líquidos (RAE).

<sup>15</sup> Cumbe: textil andino de factura fina, generalmente de fibra de alpaca.

<sup>16</sup> Cañari: nativo de la provincia del Cañar, antigua cultura situada en el S. de la República de Ecuador (Academia Mayor 801).

<sup>17</sup> Dicho principalmente de la ropa: usada, gastada, que se va haciendo vieja (RAE).

- 1v La otra liclla leonada oscura de listas amarilla y de colores.  
 La otra con una lista colorada traída.  
 Un acso<sup>18</sup> de ruan.  
 Tres varas de ruan.  
 Una liclla de algodón cañare traída.  
 Una camiseta de cumbe con unas listas blancas.  
 Un acso de cumbe colorado traído con su liclla.  
 Otro acso de lana de cumbe con unas listas blancas.  
 Otro acso de lana parda de cumbe traída.  
 Otro acso encarnado<sup>19</sup> de cumbe con una lista negra.  
 Otro acso negro de cumbe de lana con unas listas de colores traído.  
 Otro acso colorado de cumbe viejo con listas de colores.  
 Cuatro varas de ruan crudo.  
 Dos varas en dos pedazos de anjeo<sup>20</sup>.  
 Una acso negro de cumbe con listas de colores.  
 Otro acso de cumbe viejo morado con una lista blanca.  
 Otro acso viejo de cumbe leonado con listas defirentes [sic] colores.  
 Una liclla colorada de cumbe cañare.  
 Cuatro pañuzuelos de algodón, dos chicos y dos grandes.  
 Tres maman chumbes<sup>21</sup>, los dos colorados y el otro pardo.  
 Seis chumbes de diferentes colores.  
 Otros dos chumbes, uno de seda y otro delgado.  
 Otros dos chumbes de diferentes colores.  
 Tres chuspas<sup>22</sup> de cumbe.  
 Una liclla de paño azul veinte y cuatro en nueva.  
 Tres collaritos de camisa.

<sup>18</sup> *m. acxo*. “Vestido de muger galan pintado de lauores” (González Holguín 368).

<sup>19</sup> Rojo o de color carne (RAE).

<sup>20</sup> “Angeo, es vna tela de estopa o sino basto que se trae de Francia, o de Flandes” (Covarrubias 70v).

<sup>21</sup> “Maman chumpi: Faxe mayor texida tiessa” (González Holguín 225).

<sup>22</sup> Chuspa: “Bolsa de indios” (González Holguín 434).

Tres [...] <sup>23</sup> tiras de lienzo.

Una venda de lienzo nueva.

Dos pares de topos <sup>24</sup> de plata grandes.

Dos guayacas <sup>25</sup> con ovillejos de lana.

Unas tenajicas de plata con unas contezuelas.

Unos guantes blancos cortados los dedos.

Una frazada blanca con listas negras.

<sup>26</sup> Otra caja puezuela en questá lo siguiente:

2r

Catorce ovillos, los once de lana y los tres de algodón.

Otro ovillo de hilo de acarreto <sup>27</sup>.

Otra caja pozuelo.

Una petaca redonda del Collao con menudencias de bozerias y ovillos.

Un poco de lana digo talega con lana.

Y otra taleguilla de algodón.

Unas mangas de paño verde.

Unas seruileas <sup>28</sup> de carmesí viejo.

Unos botines tapetados <sup>29</sup> de dos suelas.

Cuatro mantas de lunaguana <sup>30</sup> viejos.

Una madeja de seda azul floja.

Otros botines tapetados de dos suelas.

Otra caja medio pozuelo en que hubo lo siguiente:

<sup>23</sup> Abreviatura no identificada.

<sup>24</sup> Tupu: "El topo con que prenden las indias la saya" (González Holguín 347).

<sup>25</sup> Guayaca: "Talega, o alforja" (González Holguín 191).

<sup>26</sup> *m. ojo*. Al margen.

<sup>27</sup> Cordel delgado de cáñamo (RAE).

<sup>28</sup> Servillas: es vn calçado de vnas çapatillas, de vna suela muy a proposito para las moças de seruicio (Covarrubias 27r).

<sup>29</sup> Tapetado: el cuero embesado, dado color negra, dixose del verbo Castellano tapar, porque los tales cueros, aunque tengan muchas manchas se tapan con la tinta, y el color negro (Covarrubias 38v).

<sup>30</sup> Lunahuaná, valle costero ubicado al sur de Lima en la actual provincia de Cañete.

Veinte y tres mates de calabaza chicos y medianos.  
 Diez y seis queros pintados para beber, los cuatro chicos y los otros grandes.  
 Ocho platos de palo.  
 Ocho escodillas de palo y tres cucharas de palo.  
 Tres mates de calabaza pintados.  
 Una petaquilla con cosillas.  
 Otra frazada blanca de Castilla.  
 Un acso viejo.

Y otro cajuela pequeña:

Una manta de algodón gorda nueva.  
 Otra manta blanca de algodón muy delgada.  
 Otra manta blanca tane [sic] digo tres mantas blancas delgadas.

- 2v Un acso de algodón delgado guarnecido.  
 Cuatro varas y tres cuartas de Holanda.  
 Otras dos varas y cuartas de Holanda.  
 Seis madejas de seda de colores floja.  
 Y dos sartillas de abalorio<sup>31</sup>.  
 Dos ovillejos de seda negra.  
 Unos botines de carmesí nuevos.  
 Una tira de almohada labrada de seda de colores que tiene tres varas.  
 Un acso de cumbe viejo que la color tira amarilla.  
 Otro acso de lunagunaco<sup>32</sup> de algodón.  
 Un paño con una poquita de seda encarnada.  
 Tres varas de fatán<sup>33</sup> en dos pedazos.  
 Otras cuatro madejas de seda de colores.  
 Otro chumbe de seda.

<sup>31</sup> Cuenta o pieza taladrada que se ensarta con otras o se cose sobre ciertas prendas como adorno (RAE).

<sup>32</sup> Lunahuaná, véase nota 30.

<sup>33</sup> No hemos encontrado esta palabra. Sí existe la palabra *tafetán*, que Covarrubias define como “tela de seda delgada” (36v).

Unas mangas de paño verde guarnecidas las bocas mangas.

Vara y tres cuartas de ruan.

Dos varas de presilla<sup>34</sup>.

Una liclla pequeña de algodón.

Un llauto<sup>35</sup> viejo y una cuspa<sup>36</sup> [sic] y una guaraca<sup>37</sup>.

Una jojona<sup>38</sup> de algodón.

Una madeja de hilo negro.

Cinco madejas de hilo portugués [sic] blanco.

Unas pocas de agujas.

Trece panes de jabón.

Otras cinco madejas de hilo portugués.

Una varita de cochillos [sic].

Deciséis [sic] hilos de margaritas<sup>39</sup>.

Diez hilos de chaquirá<sup>40</sup> azul.

Cinco papeles de alfileres.

Un portacartas sin llave.

Un estuche verde con su aparejo.

Una caja de peines dorada con los peines de marfil.

Otras dos madejas de seda verde floja.

Dos chumbes de lana.

Trece peines.

Tres licllas de cumbe.

3r

<sup>34</sup> Presilla: cordón o tira pequeña de tela que se pone en una prenda para enganchar un botón o un corchete o para sujetar un cinturón (RAE).

<sup>35</sup> “Llawt’u: Borla imperial que los Inkas y otras autoridades llevaban en la frente como distintivo de jerarquía y autoridad” (Academia Mayor 271).

<sup>36</sup> Chuspa, véase nota 23.

<sup>37</sup> “Huaraca: La onda” (González Holguín 182).

<sup>38</sup> Los diccionarios y vocabularios no nos entregan indicios sobre este vocablo.

<sup>39</sup> “Piedra preciosa [...] porque se atan vnas con otras, y se hazen dellas sartaes para echar al cuello” (Covarrubias 539v).

<sup>40</sup> Sarta, collar, brazaletes hecho con cuentas, abalorios, conchas, etc., usado como adorno (RAE).

Una liclla de torneasul [sic].

Un paño de cabeza.

Otras cuatro madejas de hilo portugués.

Media vara de ruan.

Un topo de oro marcado digo dos de oro, el uno más chico quel otro que parecen ser de oro.

Otros tres topos de plata los dos tiene las cabezas doradas redondas las cabezas.

Otros dos topos chiquitos de plata los unos y los otros marcados.

Cuatro pines<sup>41</sup> los dos<sup>42</sup> de plata y de<sup>43</sup> chaquira de plata y de la tierra y las otras dos de chaquira colorada de la tierra y cascabel de oro a lo que parece.

Siete hilos de chaquiras de plata.

Un poco de abalorio azul.

Dos sartas de colares [sic] de carretilla, digo uno grande.

Otros tres tenajillas de plata con unas perlas y corales.

Seis hilos de chaquira de plata.

Tres hilos de chaquira verde de la tierra y cuentecitas de oro.

3v Un cofre el mayor de tono viejo.

Seis anillos de oro, el uno con una piedra verde.

Un poco de chaquira de oro que pesó seis tomines y medio de plata escasas que son nueve pesos de oro escasos.

Seis cocos de plata y dos cazolitas y un chamilco<sup>44</sup> de plata con su tapadera y dos patenas de plata y dos cucharas y un dedal que todo está marcado, esepito el chamilco con su tapadera y las dos patenas y el dedal que pesó todo nueve marcos y medio.

<sup>41</sup> Insignia o adorno pequeño que se lleva prendido en la ropa (RAE).

<sup>42</sup> *m. los dos*, escrito en la parte superior del renglón.

<sup>43</sup> *m. y de*, sobrescrito.

<sup>44</sup> Chhamillcu: resulta poco clara la acepción de chamilco de plata con su tapadera. Necesariamente la descripción lleva a pensar en un contenedor de plata que tiene su tapa. Sin embargo, la voz también podría estar asociada al siguiente significado: “Ch’aniliku: Vasija de arcilla cocida parecida a una cacerola” (Academia Mayor 94).



Un cofre pequeño, el menor de tono dorado.

Un coco de plata marcado que es el questá empeñado en veinte pesos del cacique de Chávez ciento y treinta e un pesos de plata corriente.

Cinco pesos y siete tomines de plata marcado.

En el cual dicho inventario se hizo por el dicho señor alcalde Juan de Castro Figueroa, presente Diego Hernández Hidalgo, albacea, y de mi el escribano y testigos yuso escritos en el dicho día veinte y seis de febrero de mil y quinientos y sesenta y cuatro años. Testigos que fueron presentes Diego de Vargas y Pedro de Mendía y el padre Fray Isido [sic] y Pedro Real, residente en esta ciudad. Y lo firmó el señor alcalde este de gentes libres.

Diego de Castro Figueroa [rúbrica]

Pedro Hernández Hidalgo [rúbrica]

Pasó ante mí, Juan de Torres, escribano público [rúbrica]

**Tabla 2: Bienes de Francisca Palla rematados en almoneda pública**

Archivo Regional de Arequipa, Protocolo 84, notario Juan de Torres

Objeto	Destinatario	Oficio/ calidad/dato	Monto
Acso de cumbe negro y colorado	Antonio Hernández	Mercader	16 pesos
Acso de cumbe de colorado y amarillo	Martín López	-	15 pesos
Mama cumbe	Marcos Vázquez	-	18 pesos
Mama cumbe viejo	Francisco de San Millán	-	8 pesos
Chumbe	Miguel Sánchez	Herrador	6 pesos
Acso de cumbe	López Hernández	-	8 pesos
Acso traído amarillo y colorado	Juan Martín	-	6 pesos y medio
Acso de cumbe colorado	Gómez Hernández	Licenciado	5 pesos
Acso pardo con listas coloradas	Juan Inga de Martín López	-	7 pesos
Liclla de cañare colorado	Cristóbal de Cárdenas	-	4 pesos
Liclla morada	Juan Inga de Martín López	-	4 pesos
Liclla leonada	Miguel Sánchez	Herrador	4 pesos y medio
Liclla chiquita nueva con una lista blanca	Pedro de Castro	Mestizo	5 pesos
Liclla leonadas y blanca de cumbe	Hernando Álvarez	-	6 pesos
Liclla ancallo <sup>1</sup>	Gonzalo López	-	4 pesos y 2 tomines
Liclla leonada y blanca de cumbe	Juan Chanra	Criado de Lope Hernández	1 peso y 6 tomines
Acso blanco y negro de cumbe	Juan de Castro	Mestizo	10 pesos
Liclla chiquita de color leonado	Ana Paula de Sáres [sic]	-	4 pesos
Acso colorado de cumbe viejo	Juan Martín	Pregonero	4 pesos
Chumbe de seda de colores	Hernando Álvarez	-	7 pesos
Chumbe de lana de colores	Navedas	-	4 pesos

Chumbe de lana de colores	Navedas	-	5 pesos y medio
Chumbe de lana de colores	Juan López	-	2 pesos
Chumbe de lana de colores	Hernando Álvarez	-	2 pesos
Chumbe de lana	Hernando Yáñez	Posa en casa de Diego Hernández Hidalgo	4 pesos
Chumbe de lana de colores	Juan Pérez Turoce	Posa en casa de Diego Bravo	4 pesos y medio
Chumbe	Antonio Serrano	-	4 pesos
Chumbe de lana viejo	Hernández	-	1 peso y 4 tomines
Liclla con caireles <sup>2</sup> de colores	Antonio de Castro	-	2 pesos
Acso leonado viejo	Miguel de Aguirre	-	3 pesos
Liclla chiquita	Juan de Vera	-	1 peso
Chuspa	Juan Inga de Martín López	-	1 peso y 5 tomines
2 chuspas	Juan López	Indio de Martín López	3 pesos y 2 tomines
Acso colorado viejo	Diego de Aguilar	-	2 pesos y 6 tomines
Acso leonado	Villegas	-	3 pesos y medio
Liclla colorada de lana de cumbe	Diego Aguilar	-	5 pesos
Camiseta vieja negra y blanca	Cristóbal de Villegas	-	3 pesos y medio
Liclla moromoro <sup>3</sup> [sic]	Francisco de San Millán	-	1 peso y 6 tomines
Liclla de paño azul	Juan Zamorano	Padre	8 pesos
Manta blanca de algodón	Villegas	Calcetero	2 pesos
Manta blanca de algodón	Villegas	-	2 pesos
Camisa	Juan Moreno	-	2 pesos y 6 tomines
Sábana de ruan	Juan Martín	Pregonero	2 pesos y un tomín
2 pedazos de coleta	Juan Martín	-	2 pesos y un tomín
2 pedazos de cañamazo <sup>4</sup>	Juan Real Valenciano	-	1 peso

Liclla de lienzo	Juan Martín	-	1 peso y 4 tomines
Liclla de lienzo	Juan Martín	-	1 peso y medio
4 pañuelos de algodón	Villegas	Calcetero	6 tomines
Pedazo de ruan	Francisco de Castenda	-	2 pesos
Paño de manos labrado con seda verde	Hernando Guerra	-	6 pesos y medio
Paño de manos labrado con hilo blanco	Villegas	Calcetero	3 pesos
Paño de manos deshilado	Zamorano	Padre	2 pesos y medio
Manta pintada con blanco y negro	Gregorio Acelenque	-	2 pesos
Pedazos de lienzo que es una camisa comenzada y otros pedacillos	Isabel y Juan Martín	-	1 pesos y 3 tomines
Dechado <sup>5</sup> y unos pedazos de lienzo	Gregorio Acelenque	-	1 peso
Estuche	Pedro de Quintero	Sastre	1 peso
Relojerías	Gregorio Acelenque	-	1 peso
Espejo de cobre	Gregorio Acelenque	-	Medio peso
Unos pocos de clavos	Antonio de Castro	-	Medio peso
Guantes	Juan del Águila	-	Medio peso
Labores <sup>6</sup>	Juan Moreno	-	3 tomines
Caja de madera	Martín López	-	8 pesos
Manta pintada	Juan de Vera	-	1 peso y 6 tomines
Manta vieja	Villegas	-	1 peso y 2 tomines
2 mantas de lunaguana	Villegas	-	2 pesos y medio
Un poco de lana	Marcos Vaez	-	1 peso
Mangas de paño verde	Gregorio Alenque	-	Medio peso
15 ovillos de lunaguanaco	Francisco de San Millán	-	4 pesos y 1 tomin
Ovillo de hilo de acarreto	Juan de Vera	-	4 tomines
2 botines de cuero de dos suelas	Juan de Herrera	-	3 pesos y medio

Botines de carmesí	Francisco Sánchez	Sastre	1 peso
Cascabeles de indios	Pedro Quintero	Indio	5 tomines
Un poco de algodón	Juan Pérez	-	2 tomines
Cesta del Collao con hilo de la tierra y otras menudencias de hilo y otras inmundicias <sup>7</sup>	Alonso de Herrera	-	2 pesos y medio
Caja de madera	Francisco San Millán	-	4 pesos
Frazada nueva	Francisco de Carvajal	-	6 pesos
Petaquilla del Collao con ciertas menudencias	Cristóbal de Villegas	-	2 pesos y medio
22 mates de calabaza	Juan de Vera	-	1 peso y 6 tomines
8 platos de palo, 6 escudillas de palo y 3 cucharas	Catalina	India	2 pesos
2 queros	Catalina	India de Juan de la Real	1 peso y 5 tomines
2 queros	Juanillo	Calcetero de la iglesia	1 peso
4 queros chiquitos	Martín López	En la palla de Martín López <sup>8</sup>	4 pesos
2 queros	Alonso de Herrera	-	3 pesos
2 queros	Juan Martín	Fiador del cacique de negros de Ulloa	4 pesos
2 queros pequeños	Francisco de Carvajal	-	1 peso y 1 tomín
2 morteros de palo con leones	Juan Verdugo	-	4 pesos
7 mates de calabaza pintada	San Millán	-	2 pesos
Caja pozuelo con su llave	Hernando Álvarez	-	4 pesos y medio
Caja de peines dorada	Hernán Gómez	-	5 pesos
2 cubmes de seda	Marcos Váez	-	8 pesos
Estuche dorado	Gregorio Acelenque	-	1 peso y medio
13 panes de jabón	San Millán	-	3 pesos y medio
Acso amarillo de cumbe viejo	San Millán	-	3 pesos y 5 tomines

Manta de lunaguanaco	San Millán	-	5 pesos y medio
Portaanillos	Alonso de Herrera	-	1 peso
Botines de carmesí	Francisco Sánchez	-	2 pesos y medio
Manta de algodón con cairel colorada y muy delgada	Leonor de Martín López	-	4 pesos y 6 tomines
Manta de algodón blanca muy delgada	Diego Hernández Talavera	-	3 pesos
Manta blanca de algodón	San Millán	-	4 pesos
Manta blanca	Antonio de Castro	-	4 pesos
Un pedazo de ruan	San Millán	-	1 peso y 1 tomín
3 varas y otra de Holanda	Juan Moreno	-	6 tomines y medio
5 papeles de alfirel [sic]	Lope Hernández	-	1 peso y 1 tomín
Una tira labra de almohada	Francisco de Castenda	-	2 pesos y 2 tomines
Soisona [sic] de algodón	Alonso Martín	Sastre	5 tomines
Manta de algodón delgada	Nicolasa	Negra de Diego Hernández de Mendoza	3 pesos
Manta de algodón	Diego de Vargas	-	1 peso y 7 tomines
2 varas y cuenta de Holanda	Francisco de Castenda	-	Peso y medio
Mangas de paño verde	Hernán Gómez	Cortudur [sic]	1 peso
2 pedazos de tafetán que tiene 3 varas de tafetán	Diego de Vargas	-	2 pesos y 2 tomines
Vara y media de Holanda	San Millán	-	12 tomines y medio
2 varas de presilla	Juan Moreno	-	7 tomines
Chuspa	Martín López	-	3 pesos y 6 tomines
3 peines	Valenciano	-	5 tomines y medio
Jojjona [sic] en polena negra	Diego Bravo	-	2 tomines
12 madejas de seda floja	Marcos Vázquez	-	7 pesos

---

Un mazo de hilo de portugués, 12 madejas de hilo y una gorda	Gaspar Hernández	-	3 pesos y medio
16 hilos de margarita	Alonso Herrera	-	Peso y medio
2 mazos de abalorio	Hernández	-	1 peso
Un llauto	Hernández	-	Medio peso
Unos cuchillos	Hernández Pérez	-	6 tomines
10 sartas de margarita azul	Juan de Fresno	-	1 peso
Una guaraca	Gaspar Inga	-	2 tomines y medio
Muchos pañitos y labores	Martín López	-	5 tomines
Caja de madera	Pedro Real	-	5 pesos y 2 tomines
Anillos de oro	Alonso Martín de Hernández	-	4 pesos
Oveja con 3 corderones de la tierra	Hernández	-	12 pesos
Anillo	Pedro de Mendia	-	4 pesos
Chumbe de lana	Antón de Castro	-	3 pesos y medio
Chumbe de lana	Cosme Riera	-	2 pesos y 6 tomines
Liclla de cumbe chica leonada	Valenciano	-	2 pesos y 6 tomines
Liclla pintada de cumbe en la palla	Constanza	-	4 pesos y 2 tomines
Liclla leonada y negra	Catalina de Alarcón	-	5 pesos y medio
6 pedazos de ruan con un paño de cabeza	Valenciano	-	2 pesos y 6 tomines
2 madejas de seda verde floja	Antón Quintero	-	1 peso y 2 tomines
Un poco de hilo y 2 panes	Luis de Torres	-	1 peso y 3 tomines
Topo de oro marcado	Martín Sánchez	-	3 pesos
Topo de oro	García de Carvajal	-	2 pesos y medio
2 topos chicos de plata	Alonso de Herrera	-	1 peso y 5 tomines

---

13 hilos de chaquira de plata con unos cascabelitos de plata	Villegas	Calcetero	6 pesos y 5 timines
2 sarta de corales	Diego de Aguilar	-	3 pesos
Abalorio azul	Pedro de Mendia	-	3 pesos
Chaquiras de oro	Hernández	-	13 pesos
3 sargas de chaquira verde	Villegas	Calcetero	6 pesos
Pines de chaquira verde y colorada y plata	Cosme Riera	-	5 pesos
Sartillas de chaquira con las tenajillas de plata	Pedro Añó	-	3 pesos
2 patenas de plata	Francisco	Hijo de Alonso	Sin precio
2 cocos de plata marcado	Gregorio Acelenque	-	6 pesos y 5 tomimes
2 bacinicas y 2 cucharas y un chamilco todo de plata	Acelenque (bacinicas) - Pedro de Mendia (chamilco)	-	
Cofre viejo	Francisco	Cacique de los Collaguas	5 pesos
Topo de oro marcado	Cárdenas	-	3 tomimes

<sup>1</sup> Argayo: Prenda de abrigo de paño burdo que los religiosos de Santo Domingo solían ponerse sobre el hábito (RAE).

<sup>2</sup> Cairel: Guarnición que queda colgando a los extremos de algunas ropas, a modo de fleco (RAE).

<sup>3</sup> Muru muru: Policromado. Manchado de varios colores (Academia Mayor 339).

<sup>4</sup> Cañamazo: Tela tosca de cáñamo (RAE).

<sup>5</sup> Dechado: Paño con distintas muestras de costura o bordados para aprender a coser (RAE).

<sup>6</sup> Labores: Adorno tejido o hecho a mano, en la tela, o ejecutado de otro modo en otras cosas (RAE).

<sup>7</sup> Inmundicia: La suciedad, la vasura (Covarrubias 505). Pensamos que puede ser usada esta expresión en el sentido de baratija o cosas de poco valor.

<sup>8</sup> No sabemos si se refiere a la mujer del susodicho. Palla: Muger noble adamada galana (González Holguín 273).



## Familia y vida cotidiana en poblados indígenas rurales. Cacicazgo de Codpa (1774-1820)\*

*Xochitl Inostroza*

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación/  
Universidad de Chile, Chile  
xochitlinostroza@gmail.com

RESUMEN: La historia colonial de la familia se ha escrito preferentemente desde poblados urbanos pluriétnicos, restando importancia a las dinámicas particulares que se observan en las poblaciones indígenas rurales. Basándome en las informaciones matrimoniales de las doctrinas de Belén y Codpa, analizo las particularidades de la vida cotidiana que se desarrolla en los poblados indígenas del cacicazgo de Codpa, relacionadas con el ciclo vital y la conformación de la familia.

PALABRAS CLAVE: doctrinas, vida cotidiana, familia, cultura, Virreinato del Perú.

\* Agradezco a José Luis Martínez y Aude Argouse, editores del *dossier* "Pensando América colonial", y a los evaluadores anónimos por sus comentarios. Al Archivo Arzobispal de Arequipa y a sus funcionarios por permitirme consultar los documentos correspondientes a las doctrinas de Belén y Codpa. El presente artículo es parte del proyecto FONDECYT N°1130667.

FAMILY AND DAILY LIFE IN RURAL INDIGENOUS POPULATIONS.  
CACICAZGO DE CODPA (1774-1820)

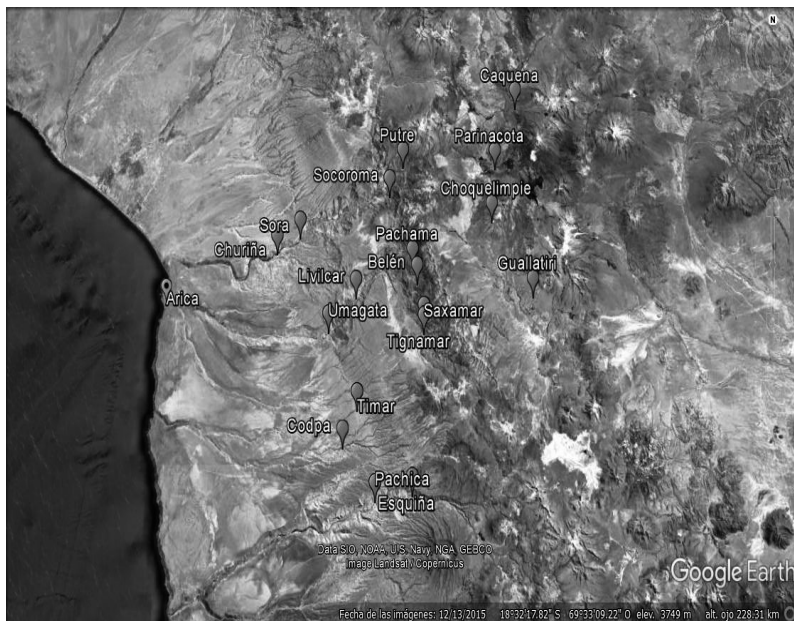
ABSTRACT: The colonial history of the family has been mainly written taking into consideration multi-ethnic urban villages, and downplaying the specific dynamics observed in rural indigenous populations. Based on marriage information from the doctrines of Belén and Codpa, I analyze the peculiarities of everyday life in the Indian villages of the chiefdom of Codpa as it relates to the cycle of life and the configuration of the family.

KEYWORDS: doctrines, daily life, family, culture, Viceroyalty of Perú.

DOCTRINAS DE INDIOS Y ESPACIOS COLONIALES

El cacicazgo de Codpa se instituyó en 1648, escindiéndose del cacicazgo de Tacna, para cuyo gobierno fue designado Diego Cañipa (Hidalgo, "Cacicazgos" 475), estableciéndose la localidad de Codpa como centro del cacicazgo. En lo eclesiástico, el corregimiento de Arica perteneció al obispado de Cuzco, establecido en 1538. En 1613 fue transferido al obispado de Arequipa. Los obispos de Cuzco crearon la doctrina de Codpa en las quebradas de Lluta y Azapa, que tenía anexos a grandes distancias, pero que al parecer estaban escasamente poblados. Prontamente los indios "se retiraron" de los pueblos de los valles, por lo que en 1660-1668 se transfirió la sede de la doctrina de San Jerónimo de Lluta al pueblo de San Martín de Tours de Codpa (Vial, 29-30; Barriga, *Memorias* IV 151).

En 1777, la doctrina de Codpa fue dividida por Manuel Abad Yllana. Los diez pueblos de la zona norte conformaron la doctrina de Belén (Belén, Socoroma, Putre, Pachama, Parinacota, Choquelimpe y Guallatiri, Sora y Churiña), mientras que los restantes siguieron integrando la doctrina de Codpa (Codpa, Esquiña, Pachica, Timar, Ticnamar, Saxamar, Umagata y Livilcar).

**Figura 1. Pueblos que conformaron el cacicazgo de Codpa**

Fuente: Google Earth. Elaboración propia.

Hacia el siglo XVIII la zona del valle se presentaba como un área mixta integrada por haciendas y terrenos indígenas de carácter comunitario<sup>1</sup>, mientras que en la cabecera de los valles y la sierra de los Altos de Arica se mantuvieron asentamientos indígenas hasta el siglo XVIII, momento en el cual se encuentran las primeras evidencias de la instalación de propiedades criollas sobre todo cercanas al pueblo de Codpa (Marsilli e Hidalgo 77-78), pero también en el mineral de Choquelimpe y en el ingenio de Gualatrí (Chacama et al. 103). La población indígena de la provincia de Arica había aumentado desde finales del siglo XVII (Hidalgo, “Indian Society” 115-119), lo que potenció su autonomía política y económica, especialmente en Belén,

<sup>1</sup> Terrenos compuestos por haciendas indígenas, algunas posiblemente de origen prehispánico, otras donadas por un cura a las comunidades más pobres y tierras de reparto –en Poconchile puntualmente–. Al respecto ver Platt; Hidalgo et al (*Padrón*); Marsilli e Hidalgo.

Socoroma y Putre (Hidalgo y Durston 519). En el cacicazgo de Codpa, por ejemplo, el número de tributarios se incrementó de 2.789 en 1750 (Hidalgo, *Revisita*) a 3.499 en 1773 (Hidalgo et al., “La Revisita”). Ahora bien, estas cifras indican parroquias pequeñas, cuyos poblados presentan un promedio de 201 habitantes en 1773, sobre todo si las comparamos con las localidades vecinas de Pacajes, cuyos trece ayllus sumaban 14.359 personas con un promedio de 345 habitantes por pueblo (Klein, *Haciendas* 92, 216). Según el censo de 1792, el cacicazgo de Codpa estaba compuesto por 3.753 indios (95%), 160 mestizos (4%) y 3 esclavos (1%) El censo no registra españoles ni sujetos de castas libres habitando en los pueblos del cacicazgo (Hidalgo, “Indian Society” 167), aunque a partir de los registros parroquiales y pliegos matrimoniales se evidencia la residencia de varios sujetos españoles, mestizos y de castas (Inostroza, “Parroquia”).

Los pueblos que componían el cacicazgo de Codpa se encontraban distantes unos de otros. En la doctrina de Belén los más cercanos al pueblo principal estaban a una legua, mientras que los más lejanos a dieciséis. En Codpa, distaban de la capital entre cuatro y diecisiete leguas (Barriga, *Memorias* III 101-103, 114). Los pueblos que componían el cacicazgo se encuentran unidos por el Capac Ñan o camino del Inca, siendo probable que dichas rutas sean anteriores al Tahuantinsuyu (González y otros).

En 1793 el intendente Álvarez y Jiménez informó que la mayoría de los tributarios poseía tierras cuyas medidas se encontraban entre topo y topo y medio, y solo algunos trabajaban tres topos. Agregó además que los de la serranía subsistían “sólo del pastorage de los pocos ganados que allí crían” (Barriga, *Memoria* III 118), aunque se encuentran referencias a que las familias complementaban sus ingresos a partir de cultivos en diferentes zonas del valle, al igual que con otras actividades como la arriería. Los cultivos principales eran habas, maíz, papas, trigo, alfalfa, cebada, quinua, manzanas, ciruelas, lunas y legumbres. Las principales maderas que se utilizaban eran de álamo, molle y queñua. La ganadería también era escasa y correspondía a vacunos y lanares (Barriga, *Memoria* III 119). En 1787 se registran vacas, ovejas, yeguas, cabras, burras, y algunos “carneros de la tierra” que poseían en la cordillera<sup>2</sup>. La gran mayoría de los tributarios poseían pequeñas cantidades de animales.

<sup>2</sup> Demarcación de la Doctrina de Belén y sus anexos. Arica-Belén, 1694-1856, Archivo Arzobispal de Arequipa.

En 1987 Hidalgo realizó un análisis de los posibles ingresos campesinos a partir de la producción agrícola en el período comprendido entre 1750 y 1790, indicando que dos tercios de la producción se dejaban para el mercado y un tercio para el autoconsumo. Los productos comercializados estaban dirigidos a pagar las obligaciones fiscales (tributos y repartos), eclesiásticas y comunales de las que quedaría un saldo de menos de un real diario para la subsistencia familiar. El autor concluye que la producción agrícola “parece haber sido insuficiente para responder por sí sola a las obligaciones fiscales, eclesiásticas y comunales y a las necesidades de subsistencia campesina” (“Tierras” 221), ante lo que propone la participación de los sujetos indígenas en los mercados regionales e interregionales.

Desde el punto de vista del espacio colonial, los pueblos cabeceras de doctrina presentan algunas divergencias; mientras Belén parece corresponder a un espacio rural “étnicamente homogéneo”, Codpa podría acercarse más a una localidad campesina pluriétnica (Carmagnani 338). En este sentido, se ha sostenido que algunos fenómenos sociales se presentan de manera diferenciada entre ambos tipos de espacios; por ejemplo, la ilegitimidad sería más alta en localidades pluriétnicas en comparación con asentamientos predominantemente indígenas (Inostroza, “Matrimonio” 72-75).

Los pliegos matrimoniales que sirven como sustento documental del presente análisis se enmarcan en un período de aumento demográfico y mayor registro de la actividad pastoral, y no tienen precedentes en la zona. Por otra parte, la presencia de estos materiales correspondientes a localidades diversas, que coinciden en un período de tiempo acotado, permiten la comparación de situaciones entre diferentes doctrinas.

## FAMILIA Y CONDICIONES DE VIDA

Las situaciones descritas en los pliegos matrimoniales de Belén y las observadas a partir de los libros parroquiales permiten una interpretación del cuento aymara de la pastora, el cóndor y el zorro<sup>3</sup>. Los cuentos, fábulas y leyendas suelen tener un fin estratégico en cuanto a las enseñanzas que quieren transmitirse de padres a hijos. Este cuento en particular podría tratarse

<sup>3</sup> Versión recopilada por Serrano y otros.

de algunos consejos que se comunicaba a las niñas desde la infancia<sup>4</sup>: para casarse había que aprender de los errores de aquella pastora que, por rechazar al cóndor y al águila, había terminado transitando de paraje en paraje con su marido el zorro. Casarse con un zorro forastero era la peor decisión que una joven podía adoptar, pues este no le reportaría estabilidad y terminaría persiguiéndolo de pueblo en pueblo. Pero aquellas que habían dejado pasar las escasas buenas oportunidades cuando bordeaban los veintiún años no tenían otra opción cuando estaban cerca de cumplir los treinta (edad en la que ya varias de sus parientes habían quedado viudas). Solo las más afortunadas llegaban a casarse con un cóndor, habitante de las alturas, probablemente originario de algún poblado del antiguo centro Caranga, que en el siglo XVI había sido el núcleo del archipiélago vertical que se desplegaba hacia los valles occidentales (Hidalgo y Durston). Por otra parte, las mujeres de familias principales generalmente se unían a un varón de otra familia originaria, desde donde provenían los maridos-águila, considerados un buen partido por el mayor acceso que tenían sus familias a tierras de reparto. Por ello el matrimonio era un gran suceso. Al conformar una nueva unidad familiar se perpetuaban los derechos que tenían las familias originarias sobre las mejores tierras cultivables. Por lo mismo, la unión era pactada por los padres.

En los pliegos matrimoniales, variados son los casos que demuestran que en la conformación de nuevas parejas los contrayentes solían doblegarse a las elecciones de sus padres o parientes. Por ejemplo:

Precio ante mi el cura Tomasa Romero, madre lexitima de Matias Romero, y Maria Mamani Madre, yualmente de Bernarda Calle, a quienes certifico, q. conosco, y dijeron: que prestavan, y prestaron su consentim.to para q. sus hijos celebraren matrim.o: y que a mas de prestarlo ellas mismas havian solicitado el q.e sus hijos contrayesen matrimonio (*Romero y Calle*).

Se repite la misma situación en muchos casos; generalmente ambos padres o tutores habían acordado el matrimonio de los hijos:

Precio ante mi el cura, Bernardo, marido de Fran.ca Albarado, Padrastro de María Aroquipa, p.r q.n fue educada la dha. Maria Aroquipa, contrayente, como también Francisca Albarado, a q.nes

<sup>4</sup> Ver otras interpretaciones del mismo cuento en Tabilo.

certifico q. conosco, y dijeron: que prestavan y prestaron su consent. mto para q. su hija celebrase matrim.o con Simon Ximenez, y q. a mas de prestarlo havian ellos mismos solicitado el que se casase su hija (*Ximenes y Aroquipa*).

En otro caso, Fernando y Rosa habían pensado casarse, aun cuando él había estado amancebado con su tía (eran parientes en segundo grado colateral) (*Alave y Alcalá*). Ya había llegado la hora para él de formar su propia familia, pues bordeaba una edad en la que debía convertirse en tributario; estaba próximo a cumplir los veinte años. Aquella mujer tenía su propio marido, por lo que él no podía seguir esperando que enviudara o que su contrincante desapareciera para siempre del pueblo, ojalá descarriado con su recua de mulas en el trayecto de uno “de sus viajes” (los que en general duraban entre treinta y cuarenta días) desde Codpa a las localidades que formaban parte del circuito de los arrieros. Ante los planes de matrimonio, ella, algunos años más joven que él, ya se había entregado a la pasión; tenía dieciséis años. Cuando se vieron en la necesidad de formalizar su unión, escondieron al cura tanto la relación anterior que Fernando había mantenido con su tía como el lazo carnal que ya los unía. Pues bien, aunque la Iglesia consideraba válidas solo las uniones que se realizaban “por palabra de presente” frente a un cura, la tradición europea medieval—expresado en las *Siete partidas*—consideraba matrimonio “el que se hace juntándose el marido con la mujer” (3730).

Sin embargo, luego de concluidas las tres amonestaciones necesarias, que mandaba el concilio tridentino, alguien habló—una declaración oculta, anónima—. Debió ser una persona de su círculo familiar, pues los testigos que habían declarado juraron no conocer ninguna situación que impidiera el matrimonio de la joven pareja. El cura, por su parte, no se impresionó. El haber tenido cópula entre ambos era una mala costumbre de los indios cuando se querían casar. Probablemente aquello respondía a lo que en otras localidades llaman “matrimonio de prueba” (Albó y Mamani).

Para el cura no era extraño que esto ocurriera. En una ocasión incluso solicitó al obispo anticiparse a la dispensa de otra pareja, pues la mujer había estado antes “en ilisito comercio” con un primo hermano del novio, por lo que había solicitado la dispensa “a precaucion p.r si acaso huviesen estado dhos. contrayentes en ilisita amistad, pues pocas beses se puede saver la verdad p.r confecion de las mismas partes quando son Indios” (*Tarque y Garcia*).

Ambos casos –que corresponden a informaciones matrimoniales confeccionadas en la doctrina de Codpa– parecen anticipar una situación de relajación en las poblaciones indígenas. Sin embargo, y pese a las sentencias prejuiciosas del cura, la evidencia muestra circunstancias que difieren en gran medida. Hay pocos casos similares de contrayentes indígenas en los pliegos matrimoniales de Codpa; mientras tanto, varios casos de uniones ilícitas fueron descritos para sujetos mestizos y de castas. En la doctrina de Belén, por otra parte, la escasa presencia de impedimentos muestra la situación contraria. En los libros de la parroquia de Belén no superan el 2%, mientras que en las informaciones matrimoniales de esta doctrina superan apenas el 3% (Inostroza, “Políticas”).

Otro caso de uniones previas al matrimonio muestra algunas de las precarias condiciones que enfrentaban las personas menos afortunadas. Marcelo Mamani de Timar pretendía contraer matrimonio con Cecilia García, ambos identificados como “indios”. Previo al matrimonio confesó al cura el impedimento en segundo grado “por haber tenido copula ilícita con una tía hermana de la Madre de Cecilia”. Además, habían “estado viviendo en ilícito comercio”. La solicitud de dispensa alegaba que Cecilia era muy pobre y huérfana. Su madre, Andrea García, ya había fallecido y no tenía padre, ya que era hija natural –por eso llevaba el apellido de su madre, procedente de su abuelo paterno–. Además del evidente desamparo familiar en que se encontraba, el cura Jacinto de Aranibar apeló a las dificultades que tendría la mujer para conseguir otro marido en un pueblo tan pequeño “donde solo habrán arriba de treinta tributarios” (*Mamani y García*). Por otra parte, en la solicitud de la dispensa el cura menciona “los privilegios” que poseían las poblaciones indígenas en materia de matrimonio, que anticipaba el permiso en caso de impedimentos por parentesco en tercer y cuarto grado y otorgaba al cura la autorización para realizar aquellas uniones sin acudir al obispo (Inostroza, “Políticas”).

Este texto además deja en evidencia varias situaciones que afectaban la vida cotidiana de las personas. Las precarias condiciones de vida, las enfermedades y los accidentes varios provocaban que la gran mayoría de las personas que nacían en la doctrina de Belén no superaran los quince años de edad (alrededor de un 70%). Por otra parte, quienes lograban superar ese rango etario, tenían una esperanza de vida de máximo cuarenta años (Inostroza, “Parroquia”). La alta mortalidad tuvo múltiples consecuencias en la vida de los sujetos que habitaban los pueblos de indios, entre ellas la



corta vida familiar (Inostroza, “Matrimonio”), lo que implicaba la pronta descomposición de la familia nuclear y la conformación de unidades familiares compuestas, donde a partir de segundas nupcias se reunían miembros de varias familias nucleares (Inostroza, “Familias”).

En general, cuando ambos padres morían algún otro miembro de la familia extensa se hacía cargo de los huérfanos. Son comunes las menciones a abuelos, tíos o hermanos mayores. En la doctrina de Belén por ejemplo, el cura solicitó al obispo una dispensa ante el parentesco que tenían Tomás Marca y Rosa Larba en segundo y tercer grado de afinidad (ella era sobrina de la una exesposa de Marca, ya difunta), apelando a su miserable condición y “en especial a la orfand. de la contraiente que se alla con hun herm.o menor y hun sobrino guerfanos a su cargo que necesariam.te exigen de ausilios y educación” (*Marca*). En otro caso, en el pueblo de Belén, solicitó permiso para casarse Antonia Cruz, “hija legítima de Casildo Cruz que murio en el valle de Lluta antes de su nacimiento y de Francisca Gaspar, qn murió en este Pueblo poco años a. q.e su aguela pater.a María Ara la ha criado” (*Larva y Cruz*). También son evidentes las variadas situaciones en que los niños quedaban desamparados, debiendo permanecer al cuidado de alguna persona piadosa de la comunidad.

El abandono de niños en el mundo colonial fue un fenómeno recurrente, que generalmente se encuentra asociado a mayores índices de ilegitimidad (Celton 233-234). Sin embargo, en los pueblos de indios de la doctrina de Belén son escasas las menciones que muestran acciones de este tipo. En el registro de 4.844 inscripciones bautismales (1763-1834) solo hay referencia a trece niños abandonados, es decir, un 0,3%. Esta cifra es muy baja en comparación a otros espacios coloniales en el mismo período: 4% en Santa Fé de Bogotá y Tunja, Colombia (Rodríguez), 4% en Jacarepaguá, Inhaíma, Irajá y Guatariba (zona rural de Brasil), 5% en Córdoba (Celton 231, 235), 13,5% en Puebla (Aranda y Grajales 171), 17,5% en Tula, una localidad indígena novohispana (1683-1720) (Malvido 539), 20% en Río de Janeiro y San Pablo (Celton 235). Al mismo tiempo, coincide en dimensiones con las cifras de la puna de Jujuy en diferentes épocas (0,4% en 1778, 0,7% en 1786 y 1% en 1806) (Gil Montero 284)<sup>5</sup>. En Europa el fenómeno parece ser aún más recurrente, también en relación con una mayor ilegitimidad: en ciudades como Milán tres cuartas partes de los hijos

<sup>5</sup> Sobre abandono de niños en Chile central véase Salinas (“Orphans” y “La historia”).

ilegítimos eran abandonados, mientras que en Portugal se ocupaba cerca del 50% del presupuesto de los municipios en el mantenimiento de niños expuestos (Goody, *La familia*).

En ese sentido, son más comunes en Codpa los casos de abandonos deliberados de niños, que generalmente provienen de localidades externas a la doctrina. En los pliegos matrimoniales hay varios casos de niños que son “criados desde tiernos” en estas localidades, lejanas a su lugar de origen, muchas veces sin sus padres. Al parecer, estos niños no se consideraban abandonados, pues las circunstancias que los habían traído probablemente se debían mayormente a la muerte temprana de sus progenitores. Pero ¿por qué quedar al cuidado de alguien tan lejos de casa?, ¿no tendrían familiares dentro de su propio pueblo que pudieran hacerse cargo de ellos? Niños huérfanos, sin parientes cercanos, pudieron representar una buena oportunidad para mantener o establecer presencia en las localidades vecinas con las que se mantenía relaciones verticales (Murra). Una vez que crecieran, se transformarían en coterráneos trasplantados con quienes se perpetuarían los nexos del pueblo con sus aliados comerciales. María Choque, por ejemplo, del pueblo de Turco, había sido criada desde los seis años en el pueblo de Codpa por Casimiro Umajaya (*Buitron y Choque*). Marcos Mollo, indio originario del pueblo de Turco e hijo legítimo de Norberto Mollo, fue criado en la doctrina de Codpa desde la edad de ocho años por Felipe Díaz, “por ser ya sus padres difuntos” (*Mollo y Madueño*). Ramón Nina nació en el pueblo de Calacoto y “de tiernos años lo tragieron sus padres a esta Doctrina donde murieron y lo dejaron en casa de Da Manuela Ximenes onde [sic] se crio” (*Nina y Colquema*). Simón Ximénes, también proveniente de Calacoto, había llegado a la doctrina de Codpa a los cinco años de edad: “Yo Simon soy nat.l p.r notias q. tengo del Pueb.o de Calacoto, p.r q.e me trajeron mui tierno, de manera q.e no conozco a mis padres, y solo conozco p.r padres al finado Juan Guanca, y su mug.r p.r q. me educaron desde aquella edad dha.” (*Ximenes y Aroquiipa*). Similar es el caso de Esteban Mamani, “yndio orig.o del pueblo de Chuquicota, hijo lexmo. de Marcos Mamani (ya finado) y de Martina Colquema (la q. se halla en Choquicota) pero q. se á criado sin ellos; q. conosia pr. Padre al finado Juan Clem.te que fino poca há, p.r haverlo educado” (*Mamani y Gusman*). Ascencio Ramos, indio de Livilca, declaró ser “hijo lexitimo de Christoval Ramos y de Maria Nina, ya finados, a quienes no conosi p.r me dejaron mui tierno, y criado en el valle de camarones p.r D.n Fernando Salazar, y en el Aneso de Pachica, q. es una misma quebrada” (*Ramos y Mamani*).

Otras informaciones muestran situaciones en que eran los mismos niños los que al parecer habían abandonado sus hogares en localidades foráneas y habían llegado a residir a alguno de los pueblos del cacicazgo de Codpa. Por ejemplo, Seberino Tarqui llegó a Livilca cuando tenía una edad cercana a los ocho años, proveniente del pueblo de Calacoto, “donde sea criado sirviendo a la Gente” (*Tarqui y Tola*).

#### SECRETOS, MENTIRAS Y MALOS ENTENDIDOS

El proceso establecido por la Iglesia para autorizar la unión de una pareja daba pie a que se develaran algunos secretos, uno íntimos, otros secretos a voces. Con ocasión de la solicitud de matrimonio que hizo Tomás Marca a Rosa Larba, tres indios principales del pueblo de Belén declararon que los contrayentes no tenían parentesco que impidiera la unión; sin embargo, el cura consultó a algunas ancianas del pueblo, mediante las que descubrió que Rosa era sobrina de Francisca Guanca, anterior mujer de Tomás (*Marca*).

Vicente Asango se había casado con Micaela García, escondiendo de su mujer el parentesco que los unía y que anulaba su matrimonio. Eran parientes en primer y segundo grado de afinidad por línea colateral. Habían vivido casados por mucho tiempo, pero en los albores de la muerte Vicente decidió revelar su secreto al cura, quien solicitó la dispensa necesaria para revalidar el matrimonio (*Asango y García*).

Ahora bien, más que referirse a informaciones ocultas, ambos casos parecen coincidir en un aspecto: la escasa claridad en las relaciones de parentesco que unían a distintos sujetos de la comunidad, que era provocada principalmente por dos factores. En primer lugar, debido a la tendencia a la endogamia local, que en el caso de Belén superaba el 60% de los matrimonios. En segundo lugar, a consecuencia de los altos índices de mortalidad que provocaban la temprana desaparición de parte importante de la red genealógica y la rápida conformación de familias compuestas en las que confluían sujetos provenientes de diversos núcleos (Inostroza, “Familias”).

De la misma forma como ocurre con la mayor presencia de niños abandonados, los pliegos matrimoniales de Codpa reflejan también mayor cantidad de situaciones irregulares con respecto a Belén. Cuando Fermina Mamani, india de Codpa, quiso casarse con Juan de Dios Cavesas, zambo

libre residente en el valle de Chaca, quedó al descubierto que ella había dado palabra de casamiento a Dámaso Coria. Sin embargo, preocupada por el impedimento que le podía causar esta situación, prefirió negarlo, atribuyendo la sortija recibida a un simple trueque:

... q.e en la casa donde se educo pr Fermina Martinez, esta procurava el q.e se casase con Damaso Coria. y ella no ha querido: q.e es verdad, q.e con el motivo de vivir en una misma casa, con el dicho coria, este le dijo, le cambiase un santo christo de Plata, q.e el tenia, con una sortija q.e le dio, en recompensa de dicho santo xto. y por esto dice haverle dado palabra de casam.to lo que es falzo (*Cavesas y Mamani*).

El anillo y la palabra representan esponsales no cumplidos (Inostroza, “Políticas”), asunto que impedía los nuevos planes nupciales de Fermina. Para su suerte, Dámaso no quiso obligarla a cumplir dicha promesa; por el contrario, manifestó su interés de no “embarazar” sus planes matrimoniales (*Cavesas y Mamani*).

Cuando eran interrogados por el cura para conocer las condiciones en las que se enfrentaban al matrimonio los solicitantes, los contrayentes debían jurar “por Dios nuestro señor y una señal de cruz” luego de ser instruidos “en la santidad del juramento”. Bajo esas condiciones, Rafael Choque, natural de Guachacalla y criado desde los ocho años en Codpa, declaró que no había hecho ausencia del pueblo más que veinte o treinta días, “cuando iba a sus viajes”. Luego, el doctrinero descubrió el engaño: “Haviendose averiguado (por mi el referido cura) extrajudicialm.te vine a saver, q. Rafael Choque hizo ausencia de este pueblo p.r siete meses en el Pueblo de Guachacalla, de donde es nat.l” (*Choque y Blas* 3). Esta situación era grave, pues en casos de forasteros el matrimonio solo podía ser realizado una vez que se anunciara en la parroquia de origen las intenciones del contrayente (Inostroza, “Políticas”).

En algunas ocasiones eran los mismos feligreses los que revelaban sus propias faltas al cura. Rafael Visa, de la doctrina de Codpa, indio viudo de esta doctrina, pretendía casarse con Clara Aranibar, también viuda. El novio dio cuenta del “impedimento de crimen por adulterio con palabra mutuamente aceptada de ambos de futuro matrimonio, en ocacion, que se hallava la muger de Rafael gravemente enferma del accidente de que murió”. Pese a la aparente gravedad del asunto, el cura solicitó la dispensa al obispo “atendiendo a la ignorancia de estos mis feligreses” y debido a que “Clara Aranibar no es mui mosa, es defectuosa de un ojo, y lo que es mas bastante

pobre, de donde resultará, que no pueda hallar con tanta facilidad otro sujeto que se una con ella en matrimonio” (*Visa y Aranibar*).

En algunos casos las mujeres hablaban, pero intentaban que los actos se mantuvieran bajo secreto. Pretendían casarse Domingo Madueño, mestizo, y Josefa Ramires, india. Estando a punto de finalizar el proceso, la mujer dio a conocer al cura el impedimento: “[s]e acordó la contraiente haber tenido, siendo soltera, copula ilícita con un tío carnal del contraiente. Este impedimento es oculto, y la contraiente recurre p.r mi mano a la piedad de V.S.Y., p.a que usando de ella se digne dispensarle y abilitarla para contraer el matrimonio, en atencion a la infamia que se le sigue en omitirlo” (*Madueño y Ramires*).

Varios de los casos registrados se refieren a población que no era india. Por ejemplo, Sebastian Gutierrez y Paulina Monson, españoles, quienes tenían impedimento de consanguinidad en cuarto grado por línea colateral. La contrayente informó al cura que había tenido copula ilícita ocultamente con un hermano de Gutierrez (*Gutierrez y Monson 2*). En ese caso, el cura apeló a la orfandad y pobreza de la contrayente para solicitar la dispensa.

Ocurre algo similar en el matrimonio de dos mestizos de Codpa, que tenían impedimento de tercer grado de consanguinidad por línea colateral. En la interrogación la contrayente declaró secretamente que “p.r fragilidad tuvo aora quatro ans. una copula con el herm.o carnal del q.e la quiere p.r esposa, y q.e no ha buuelto a reinsidir en ella, y q.e ya se halla casado”. Más adelante indica: “... à resultado q.e la contrayente Polonia Carbajal estuvo con dos ermanos del contrayente y no solo con uno como se expreso ariva, por lo q.e son dos los ympedim.tos de primer grado de afinidad por línea colateral con los que se alla ligada” (*Garcia y Carbajal*). En todos estos casos, se otorgó dispensa situación recurrente en estos pueblos (Inostroza, “Políticas”), pero también en otras latitudes (Goody, *La evolución*).

## INSTRUCCIÓN

Además de las situaciones cotidianas relacionadas con la vida privada de quienes habitaban los pueblos de indios a fines del período colonial de las que dan cuenta los pliegos matrimoniales, se evidencia otro aspecto de gran interés. En la doctrina de Belén la mayoría de las informaciones

matrimoniales dan cuenta de la necesidad de intérprete, debido a que los indios solo hablaban en su idioma: el aymara. Ambos aspectos (la necesidad de intérprete y la lengua de los que solicitaban el matrimonio) no se mencionan en ninguna oportunidad en los pliegos de Codpa, lo que hace posible que dicha información no fuera incluida en los informes, que a su vez no significa que todos los feligreses hablasen el castellano. Sin embargo, entre ambas doctrinas sí se observa una gran diferencia. En los pliegos matrimoniales de Belén son muy escasas las situaciones que demuestran conocimiento de la escritura por parte de las poblaciones indígenas. A partir de estos documentos, se puede afirmar que la mayoría de la población no sabía escribir, pues no firmaba. Se podría sostener que este factor influyó en el desconocimiento por parte de los curas de los ilícitos y transgresiones de los indios en materia sexual y familiar. Sin embargo, este argumento no es válido al menos en la doctrina de Belén, pues el cura vicario, que ofició durante la mayor parte del tiempo en que se confeccionaron estos registros, dominaba la lengua aymara (Barriga, *Memorias* III 279). Según Castro e Hidalgo, la cédula de 1685 determinó que “el dominio de la lengua castellana era obligatorio para ejercer los cargos de cacique gobernador, segunda persona, alcalde, o de cualquier otra ocupación, con la obligación añadida de enseñarla a los propios hijos” (195). En coherencia con ello, vemos que los escasos sujetos indígenas que firman –y los aún más escasos que escriben– en las doctrinas de Codpa –y en menor medida en la doctrina de Belén– corresponden a sujetos principales, algunos de los cuales ocupaban cargos<sup>6</sup>. Situación contraria se observa en los pliegos matrimoniales correspondientes al asentamiento minero de Mecalaco (doctrina de Ilabaya), donde varios de los sujetos indígenas que participan saben firmar (*Chino y Cutipa*)<sup>7</sup>. Lo mismo ocurre con las informaciones provenientes de doctrinas vecinas. En el caso de Rafael Choque, forastero residente en Codpa, la certificación enviada por el teniente de cura de Gachacalla, informando que no se manifestó impedimento a partir de la publicación de las noticias de su matrimonio en tres días seguidos ante concurrencia del pueblo (Inostroza, “Políticas”), fue firmada “con los testigos de mi asistencia”: Manuel Marca, Vitorino Condori, Luis Sisa (*Choque y Blas*). En otro caso similar, el cura de Guachacalla informaba

<sup>6</sup> Algunas luces sobre la castellanización de los sujetos originarios se pueden deducir de Martínez S.

<sup>7</sup> Este pliego pertenece a la doctrina de Ilabaya.

que no había impedimento para el matrimonio, firmado por “los testigos de mi asistencia a falta de notario”. Firman: Gregorio Capuma, Estevan Prieto, Bartolome Condor (*Nicolas y Quenaya*).

Pocos son los que firman en Belén y Codpa, uno de ellos el cacique Eugenio Cañipa, quien dio su consentimiento –debido a la ausencia de padres vivos, según lo solicitado por la *Pragmática* (Konetzke)– para el matrimonio de Cruz Gonzalez e Ylaria Bargas, indios de Tignamar y Timar respectivamente (*Gonzalez y Bargas*). Otros sujetos que firman son Marcos Vilcarani, indio originario de Pachica (*Vilcarani y Aguilar*), Manuel Soto, alcalde de naturales de Esquiñan (*Tarque y Garcia*), Eugenio Yante alcalde mayor de Codpa. El mayor nivel de instrucción en la doctrina de Codpa tiene su ápice en el caso de Faustino Vilcarani, indio de Codpa que intentó pasarse de listo ante el rey de España al solicitar –frente a las autoridades de Chile– que se le reconociera el derecho que alegaba hereditario al cacicazgo de Codpa. Este sujeto, sin duda proveniente de una familia principal, se había ido a educar al “Real Colegio de V. M” en Santiago de Chile, gracias a la intervención de su padrino, el presidente de la Real Audiencia de Chile, don Agustín de Jáuregui (Bilcarán)<sup>8</sup>.

En Belén pocos casos muestran manejo del castellano en sujetos que provenían de familias principales. En los pliegos matrimoniales de Belén hay una solicitud al teniente de cura del valle de Lluta, firmada por Thomas Larva, y probablemente escrita por él, solicitando la certificación del deceso de Casildo Cruz, padre de su futura esposa (*Larva y Cruz*). Thomas Larva provenía de las dos principales familias del pueblo: los Larva y los Marca.

Por otra parte, la casi absoluta ausencia de firmas en los pliegos matrimoniales de la doctrina de Belén, por “no saber firmar”, contrasta fuertemente con la presencia de cuatro cartas de sujetos indígenas al cura. A partir de sus nombres, propongo que estos sujetos corresponden a familias principales. Una de estas cartas representa una inusual situación en la que se expresa el amor paterno y preocupación por el destino de su hija, al punto de pedir al cura interceder para evitar malos tratos de su futuro marido:

Sor Vicario Dr. Dn. Ignacio Pacheco de Peñalosa:  
Mimas venerado señor y de todo mi maior y grande respeto siendo  
mi primera oblig.on el solisitar la mui Ymp.te salud de mi Señor,

<sup>8</sup> Agradezco a Tomás Catepillán compartir conmigo sus notas de archivo sobre este caso.

por esta se la deseo mui cumplida, y quedando la de su mui humilde criado pa. servir a vmd. y fuere de mi maior agrado.

Amat.mo Pastor de nuestras almas, estimare a mi Sor que mereceré del noble y sagrado pecho de mi pastor y padre de sus pobres hijos, me haga casar a esta mi hija nombrada Gregoria Roxas con el Ildefonso Sarsuri, a quien yo su Padre Leg.o y mi esposa y leg.a su madre, con todo mi amor y voluntad quiero que remedia con el dho Ildefonso Sarsuri. Lo primero para servir a Dios Nro. Señor, y según[do] a nuestro Rey. y después para el bien de su alma quiero que remedie con la bend.on de nuestro Dios y señor, Y que no tenemos parentesco de la sanguinidad por paterna y materna ni otro Impedim.to ninguno, que son libres para tomar el Santo Matrimonio con la hija mía.

Asi mismo suplico a mi Señor Pastor de encargarle al dho Ildefonso Sarsuri, que no maltrata a mi hija, senos[sic] que como a Padre lo miraran con amor y cariño como a su hija suía.

Y asi Señor, yo en persona, me hubiera puesto en camino a postrar a sus pies de mi Sor.

porque se me obligo a ir al viaje para suplirme la necesidad, asi mismo mi compañera esta enferma con mal de ojos sin poder andar el camino, por lo que mando a mi hija maior que acompaña a su hermana ese Pueblo. Y no soi mas molisto, pido al Sr. gue. la vida de mi Sr. Dilatados años para [palabra cortada] alivio de sus feligreses. Putre y Dre. 6 de 1791.

Mi Señor

Bl m.o de Vmd. Su mui humilde hijo

Que mis pies y manos besa

Antonio Roxas [rúbrica] María Flora [rúbrica] (*Sarsuri y Rojas*).

Los “viajes” a los que se refiere Antonio Rojas se mencionan frecuentemente entre los pliegos matrimoniales de Codpa, pero son exclusivos de los hombres, lo que permite inferir la participación de estos sujetos en caravanas de arrieros, actividades comerciales que requerirían el manejo de los códigos que permiten el intercambio en localidades diversas del espacio que compone el circuito caravanero (Núñez y Dillehay). En la doctrina de Belén los arrieros provienen, mayormente, de familias originarias (Inostroza, “Dimensiones” y “Parroquia”).



## PROPUESTAS FINALES

Los casos de abandonos en los pliegos matrimoniales son más frecuentes en la doctrina de Codpa que en la de Belén, lo que es coherente con los registros parroquiales de la última doctrina. Las divergencias étnicas y culturales que presentan ambos espacios coloniales (Hidalgo, *Revisita*; Hidalgo y et al., “La Revisita”; Inostroza, “Parroquia”) me llevan a proponer algunas hipótesis. En primer lugar, parece confirmarse la relación entre ilegitimidad y abandono, al menos en cuanto a frecuencia. Por otra parte, en la doctrina de Belén, la mayor cohesión social que se observa en asentamientos sobre todo indígenas pudo provocar la rápida incorporación a nuevas unidades familiares de aquellos niños que eventualmente fueron abandonados o quedaron huérfanos, e incluso esto habría ocurrido en casos de hijos ilegítimos, que pudieron haber sido legitimados por quienes los acogieron. Algo así pudo acontecer con un hijo homónimo de Francisco Ocharán, secretario del cabildo indígena (Inostroza, “Dimensiones”).

Los mayores grados de instrucción, tales como el saber escribir y firmar, parecen corresponder a sujetos que se encontraban en contacto más directo con los otros espacios que componían el mundo colonial surandino y coinciden con familias de originarios y principales. En este sentido, según el paradigma de la aculturación (Gruzinski) los casos que he analizado se enmarcarían en la temática del mestizaje de las poblaciones indígenas. Por el contrario, mi propuesta –desde un punto de vista relacional (Estermann)– busca identificar aquellos procesos humanos de modificación de las costumbres que representan solo un aspecto del resultado de la interacción entre sujetos de diverso origen (ya sea este geográfico, étnico, social, cultural).

En el cacicazgo de Codpa se presentan dos espacios diferenciados: uno étnico, que muestra una importante cohesión social (Belén) y una menor circulación, y uno en transición hacia un poblado pluriétnico pero también rural, que corresponde a una sociedad más disgregada (Codpa). La divergencia se evidencia asimismo en la mayor endogamia local de Belén en comparación con Codpa. Como tales, compartían algunas características y se diferenciaban en otras.

Mi intención no ha sido proponer que las poblaciones indígenas eran más apegadas a la moralidad cristiana. Más bien he intentado demostrar que las comunidades corporadas (Robichaux) en pueblos de indios ejercían un

mayor control sobre sus miembros, que se traducían tanto en la regulación del comportamiento y de las prácticas relativas al matrimonio y la familia como en el silenciamiento de situaciones contrarias al ideal cristiano, que tal vez fueron escondidas de estas informaciones matrimoniales. En otras palabras, es probable que la presión social de las autoridades —y también de las familias— se ejerciera tanto para cumplir con los preceptos morales como para esconder las acciones transgresoras de la mirada alerta de los curas. Los comportamientos ilícitos seguro fueron más comunes y menos escondidos en aquellos sujetos que no formaban parte del cuerpo comunitario. Propongo que la diferencia en comportamientos y costumbres de las poblaciones indígenas, en comparación con el resto de la sociedad colonial, se debe a la presencia de una comunidad cohesionada, que ejerce control sobre sus miembros, lo que explicaría las divergencias entre Belén y Codpa, que parecen acentuarse respecto de otras sociedades indígenas más disgregadas, por ejemplo —en el caso de Chile—, las de Atacama (Hidalgo, “Incidencia”; Martínez C; Cisternas).

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ XAVIER Y MAURICIO MAMANI. “Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras.” *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Enrique Mayer y Ralph Bolton, eds. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980. 283-326. Impreso.
- ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio*. París: Lecointe y Lasserre Editores, 1843-1844. Impreso.
- ARANDA, JOSÉ LUIS Y AGUSTÍN GRAJALES. “Niños expósitos de la parroquia del Sagrario de la ciudad de Puebla, México, a mediados del siglo XIX”. *Anuario IEHS* 6 (1991): 171-180. Impreso.
- BARRIGA, VÍCTOR. *Memoria para la historia de Arequipa*. Tomo III. Arequipa: La Colmena, 1948. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Memorias para la historia de Arequipa*. Tomo IV. Arequipa: La Colmena, 1952. Impreso.
- BILCARÁN, FAUSTINO. *Sobre cacicazgo de unas provincias que no existen en Chile (Sucuruma, Putirí, Pachama, Vélen, Llivirja, Tirnama, Cotoa, Camarones*

- y *Sajama*). *¿Altos de Arica?* Archivo Histórico Nacional de Chile. Real Audiencia. V572, 1790. Manuscrito.
- CARMAGNANI, MARCELLO. “La organización de los espacios americanos en la monarquía española, siglos XVI-XVIII”. *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas*. Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, eds. México: COLMEX/Red Columnaria, 2012. 333-357. Impreso.
- CASTRO, NELSON Y JORGE HIDALGO. “Las políticas de la lengua imperial y su recepción en la audiencia de Charcas (siglos XVI-XVIII)”. *Diálogo Andino* 50 (2016): 181-206. Impreso.
- CELTON, DORA. “Abandono de niños e ilegitimidad. Córdoba, Argentina, siglos XVIII-XIX”. *Familias iberoamericanas ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*. Mónica Ghirardi, coord. Córdoba: Asociación Latinoamericana de Población, 2008. 231-250. Impreso.
- CHACAMA, JUAN, GUSTAVO ESPINOSA Y PATRICIA ARÉVALO. *Arquitectura religiosa en la sierra y puna de la primera región de Chile*. Arica: Universidad de Tarapacá, 1992. 103. Impreso.
- CISTERNAS, PRISCILLA. “El corregimiento de Atacama en vísperas de las transformaciones borbónicas: configuraciones coloniales y dinámicas demográficas, s. XVIII”. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, mención Etnohistoria. Universidad de Chile, 2012.
- ESTERMANN, JOSEF. *Filosofía andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998. Impreso.
- GIL MONTERO, RAQUEL. *Caravaneros y transhumantes en los Andes meridionales. Población y familia indígena en la puna de Jujuy, 1770-1870*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004. Impreso.
- GOODY, JACK. *La familia europea*. Barcelona: Crítica, 2001. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *La evolución de la familia y el matrimonio*. Valencia: Universitat de València, 2009. Impreso.
- GONZÁLEZ, SOLEDAD, JULIO AGUILAR Y FRANCISCO GARRIDO. *Qhapaq Ñam. El sistema vial andino y los incas en el norte de Chile*. Santiago: DIBAM/CMN, 2015. Impreso.
- GRUZINSKI, SERGE. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1991. Impreso.

- HIDALGO, JORGE. *Revisita a los altos de Arica efectuada por el oficial real don Joaquín de Cárdenas 1750*. Iquique: Universidad del Norte, 1978. Impreso.
- \_\_\_\_\_ “Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and Its Response to the Rebellion of Tupac Amaru”. Thesis Ph. D. University of London, 1986.
- \_\_\_\_\_ “Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790”. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter, comps. La Paz: CERES, 1987. 193- 231. Impreso.
- \_\_\_\_\_ “Cacicazgos del sur occidental andino: origen y evolución colonial.” *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 2004. 471-477. Impreso.
- \_\_\_\_\_ “Incidencia en los patrones de poblamiento en el cálculo de la población del Partido de Atacama desde 1752 a 1804. Las visitas inéditas de 1785-1792 y 1804”. *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 2004. 65-105. Impreso.
- HIDALGO, JORGE Y ALAN DURSTON. “Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: el cacicazgo de Codpa, 1650-1792.” *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 2004. 507-534. Impreso.
- HIDALGO, JORGE, NELSON CASTRO Y SOLEDAD GONZÁLEZ. “La Revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el corregidor Demetrio Egan”. *Chungará* 36/1 (2004): 103-112. Impreso.
- HIDALGO, JORGE, PATRICIA ARÉVALO, MARÍA MARSILLI Y CALOGERO SANTORO. *Padrón de la doctrina de Belén en 1813: un caso de complementariedad tardía. Documento de trabajo n°4*. Arica: Universidad de Tarapacá, 1988. Impreso.
- INOSTROZA, XOCHITL. “Dimensiones del liderazgo étnico en el pueblo de Belén: Francisco Ocharán, secretario del cabildo indígena. Altos de Arica (1750-1813)”. *Estudios Atacameños* 46 (2013): 109-126. Impreso.
- \_\_\_\_\_ “Políticas matrimoniales y prácticas indígenas. Doctrina de Belén, Altos de Arica (1763-1823)”. *Revista Allpanchis* 81-82 (2013): 245-278. Impreso.
- \_\_\_\_\_ “Matrimonio y familia en sociedades andinas: propuestas desde la reconstitución de familias de Santiago de Tacrama o Belén. Virreinato del Perú (1763-1820)”. *Historia* 47 (1) (2014): 65-90.

- \_\_\_\_\_ “Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad en una doctrina de indios. Altos de Arica 1763-1820”. Tesis para optar al grado de Doctora en Historia, mención Etnohistoria. Universidad de Chile, 2016.
- \_\_\_\_\_ “Familias y ayllus: alianzas, riqueza y prestigio. Belén 1787 (Altos de Arica)”. *Surandino Monográfico*. En prensa.
- KLEIN, HERBERT. *Haciendas y ayllus en Bolivia: la región de La Paz, siglos XVIII y XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995. Impreso.
- KONETZKE, RICHARD. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*. Vol. III, t. II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962. Impreso.
- MARSILLI, MARÍA Y JORGE HIDALGO. “Hacienda y comunidades andinas en los valles costeros del norte de Chile: siglos XVIII y XIX”. *Comunidades indígenas y su entorno*. Marcela Orellana y Juan Guillermo Muños, eds. Santiago: Universidad de Santiago de Chile, 1992. 67-91. Impreso.
- MARTÍNEZ C., JOSÉ LUIS. *Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*. Santiago: DIBAM, 1998. Impreso.
- MARTÍNEZ S., PAULA. “Evangelización andina, educación y castellanización de los indígenas del común. Apuntes sobre el aporte de la compañía de Jesús”. *Allpanchis*. En prensa.
- MALVIDO, ELSA. “El abandono de los hijos –una forma de control del tamaño de la familia y del trabajo indígena–. Tula (1683-1730)”. *Historia Mexicana* 29 (4) (1980): 521-561. Impreso.
- MURRA, JOHN. “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975. 59-116. Impreso.
- NÚÑEZ, LAUTARO Y TOM DILLEHAY. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica: ensayo*. Antofagasta: Universidad del Norte, Facultad de Ciencias Sociales, Dirección General de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Departamento de Arqueología, 1978. Impreso.
- PLATT, TRISTÁN. “Experiencia y experimentación. Los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa”. *Chungara* 5 (1975): 33-60. Impreso.
- Pliego matrimonial de Antonio Nicolas y Agustina Quenaya*. Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791. Manuscrito.

- Pliogo matrimonial de Asencio Ramos y Faustina Mamani.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1792. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Cruz Gonzalez e Ylaria Bargas.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1792. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Estevan Mamani y Eugenia Gusman.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Fernando Alave y Rosa Alcalá. 15 de enero de 1791.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Ildelfonso Sarsuri y María Rojas.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Belén, 1791. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Jerbacio Tarque y Bernarda Garcia.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Juan de Dios Cavesas y Fermina Mamani.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791-1792. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Marcelo Mamani y Cecilia García.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1792. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Marcos Vilcarani e Isabel Aguilar.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1792. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Matias Romero y Bernarda Calle.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1792. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Pedro Chino y Andrea Cutipa.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1796-1797. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Rafael Choque y Melchora Blas.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Sebastian Gutierrez y Paulina Monson.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1796. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Seberino Tarqui y Ana Tola.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1790. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Simon Ximenes y María Aroquipa.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Thomas Larva y Antonia Cruz.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Belén, 1790. Manuscrito.
- Pliogo matrimonial de Tomás Marca.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Belén, legajo único, 1802. Manuscrito.

*Pliego matrimonial de Vicente Asango y Micaela García.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1802. Manuscrito.

*Pliego matrimonial de Domingo Madueño y Josefa Ramires.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1796. Manuscrito.

*Pliego matrimonial de Jerbacio Tarque y Bernarda García.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791. Manuscrito.

*Pliego matrimonial de Julian García y Polonia Carbajal.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1801. Manuscrito.

*Pliego matrimonial de Marcos Mollo y Asencia Madueño.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1790. Manuscrito.

*Pliego matrimonial de Matías Buitron y Rosa Choque.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791. Manuscrito.

*Pliego matrimonial de Rafael Visa y Clara Aranibar.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1791. Manuscrito.

*Pliego matrimonial de Ramon Nina y Gregoria Colquema.* Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Codpa, 1790. Manuscrito.

ROBICHAUX, DAVID. "Uso del método de la reconstitución de familias en las poblaciones indígenas". *Papeles de población* 28 (2001): 99-129. Impreso.

RODRÍGUEZ, PABLO. "Iluminando sombras: ilegitimidad, abandono infantil y adopción en la historia colombiana". *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XIX.* Scarlett O'Phelan y Margarita Zegarra, eds. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos/CENDOC- Mujer, 2006. 57- 76. Impreso.

SALINAS, RENÉ. "Orphans and Family Disintegration in Chile The Mortality of Abandoned Children, 1750-1930". *Journal of Family History* 16/3 (1991): 315-329. Impreso.

\_\_\_\_\_. "La historia de la infancia, una historia por hacer". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 1/5 (2011): 11-30. Impreso.

SERRANO, BRUNO, HEDDY NAVARRO Y TANIA MUÑOZ. *Parlama Amaw'taña Pachamama. Cuentos de la Madre Tierra.* S/L: Fundación de Comunicaciones, Capacitación y Cultura del Agro, FUCOA, Ministerio de Agricultura, S/A. Impreso.

TABILO, KAPRIS. "El Cóndor, el Zorro y la Pastora: Alegorías de lo femenino y lo masculino en relatos de tradición oral aymara". Memoria para optar al título de Antropólogo. Universidad de Chile, 1999.

VIAL, JOSÉ. “Algunas referencias cronológicas sobre la historia de la iglesia en Arica, antes de la Guerra de 1879”. *Chungara* 13 (1984): 29-30. Impreso.

Recepción: 31.10.2016

Aceptación: 21.12.2016



## Maltrato: el cuerpo sufriente de los “indios” ante los ojos y oídos del rey\*

*Alejandra Araya*

Universidad de Chile, Chile  
alaraya@u.uchile.cl

RESUMEN: En este trabajo se explora el concepto de “maltrato” como parte de la problemática del “cuerpo” dentro del proceso de dominación colonial. La construcción de una imagen del otro, a partir de las configuraciones retóricas de un cuerpo herido, dañado y, en último término, en peligro de extinción, tienen, por un lado, en los textos de fray Bartolomé de las Casas discursos fundamentales que tendrán resonancias en todo el proceso de dominación colonial, de gobierno del cuerpo del otro, articulando una teoría de las “conquistas” como tiranía. Por otro, encuentran en la práctica judicial la construcción de una política de la denuncia de la injusticia a partir de la exhibición del cuerpo dañado como prueba. El cuerpo de los indios construye, por tanto, una nueva subjetividad respecto de la condición humana, al mismo tiempo que se les

\* Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT N°1120083 “Historia del cuerpo y colonización del imaginario: el caso de la Capitanía General de Chile”, del cual soy investigadora responsable. El tema del maltrato se fue configurando a partir de dos ponencias dentro del mismo proyecto, ambas de mi autoría: “¿Qué es un cuerpo?: colonización del imaginario y castigos en la frontera del Imperio Español (Chile s. XVII)”, “54° International Congress of Americanists: Building Dialogues in the Americas”, Viena 15-20 de julio 2012, y “Malos tratamientos: los cuerpos de los ‘indios’ ante la justicia del Rey y los discursos de la Iglesia”, presentada en el “Simposio Internacional Dimensiones de la Justicia: Estado e Iglesia en América siglos XVI-XIX”, Santiago de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez, 5 y 6 de agosto de 2014.

otorga una presencia como cuerpos del delito frente a los oídos y ojos del rey, interpellando a su conciencia.

**PALABRAS CLAVE:** estudios desde el cuerpo, retórica, prácticas judiciales, sujetos coloniales, legislación colonial.

MISTREATMENT: THE SUFFERING BODY OF THE 'INDIANS' FACING THE EYES  
AND EARS OF THE KING

**ABSTRACT:** This paper explores the concept of “mistreatment” as part of the problem of the “body” within the colonial domination process. The building of an image of the other, from the rhetorical configuration of an injured, damaged and endangered body, presents –in the texts of Fray Bartolomé de la Casas– fundamental discourses that would replicate above the entire colonial domination process and the governing of the body of the other, articulating a theory about the “conquests” as a form of tyranny, and the building of a policy of denouncing injustice from the exhibition of the damaged body as its proof. The body of the Indians builds, as a result, a new subjectivity about human condition, and at the same time it gave these bodies a presence as body of crime in front the eyes and ears of the King, confronting his own conscious.

**KEYWORDS:** studies from de body, rhetoric, judicial practices, colonial subjects, colonial legislation.

*Salmo 1492*

Nunca fuimos  
el pueblo señalado  
pero nos matan  
en señal de la Cruz.

Graciela Huinao, Osorno, poeta mapuche

EN EL INICIO

Hay que poner en suspenso la palabra “cuerpo” cuando se habla de América, cuando esta irrumpe en tal historia y se traduce a las formas de conocer de Occidente. Alfredo López Austin, en la década de 1980, se preguntaba por las concepciones del cuerpo de los “antiguos nahuas” como posibilidad de dar cuenta de una cosmovisión y de una ideología anterior a la llegada

de los españoles. Independientemente de si este proyecto fuera factible o no, lo que se rescata de su propuesta es que el cuerpo forma parte de los sistemas ideológicos, por cuanto es sobre él “que la acción cotidiana es más viva y constante”:

... las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano (como el cuerpo mismo) son meollos receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven. El estudio de estas concepciones debe partir del conocimiento de las sociedades que las crean y, recíprocamente, puede dar debida cuenta del mundo natural y social en que los creadores han vivido. La relación entre estas concepciones y la acción y el entorno humanos es tan íntima como se creyó en la antigüedad que lo era el vínculo entre el microcosmo y el macrocosmo (López 7).

Este proyecto seminal de los estudios del cuerpo para América plantea tal concepto de “cuerpo humano” como un meollo; esto es, como médula y fondo de procesos de recepción y proyección de las formas de producción social, simbólica y material. Es importante para mi línea de investigación articular una historia que realice esta operación de pensar el “cuerpo” como una instalación colonial, cuestión que los estudios del cuerpo europeos y anglosajones, ensimismados al interior de su propia filosofía, no ven como tal (Araya, “En busca de un corpus”). Por ejemplo, la afirmación de Bryan Turner, también de la década de 1980, de que “existe un hecho obvio y prominente de la condición humana: los seres humanos tienen cuerpos y son cuerpos” deriva acto seguido en una afirmación ideológica: “De forma más clara, los seres humanos están corporificados justo en la medida en que están dotados de entidad” (25). A partir de esta “evidencia”, Turner se pregunta por qué en los debates constitutivos de la teoría sociológica (naturaleza del orden social, cómo se logra el control y la regulación sociales, las relaciones entre individuo y sociedad) “el cuerpo ha tenido tan sólo una aparición críptica” (26). En la teoría social este aparece como “el organismo biológico”, asociado por ejemplo en el marxismo a la “necesidad” y la “naturaleza”, un “yo representacional” o como un campo de energía, el lugar del deseo, en Freud. Turner reconoce en este punto que “mucho de la sociología es en esencia cartesiana en tanto que acepta de manera implícita una rígida dicotomía mente/cuerpo, en un período en el que la filosofía contemporánea ha abandonado en buena medida la distinción por juzgarla inválida” (26). El autor se inserta dentro de un debate sobre el “orden social” como “orden corporal” en términos de

“problema de gobierno del cuerpo”, intentando “proporcionar una versión sistemática del pensamiento de Michel Foucault”, cuyo libro, *Historia de la sexualidad*, editado en francés en 1976, produce un revuelo generalizado en torno a conceptos hoy también naturalizados como disciplinas y biopolítica. El texto de Foucault se tradujo en México al español en 1977.

La pregunta –¿qué es el cuerpo?– es, en la tradición de Occidente, de naturaleza ontológica. Formulaciones contemporáneas la asumen como paradoja, en palabras de Turner: “El cuerpo es a un mismo tiempo la cosa más sólida, más elusiva, ilusoria, concreta, metafórica, siempre presente y siempre distante: un sitio, un instrumento, un entorno, una singularidad y una multiplicidad” (33). O una falsa evidencia, en palabras del autor más citado a partir de 1990 en este campo, David Le Breton: “El cuerpo parece algo evidente, pero nada es finalmente, más inaprensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural” (14). Tanto Turner como Le Breton acuden al concepto de sociedades premodernas o tradicionales, muchas de ellas fuera del espacio europeo (África, América o la India), para espejear los propios procesos de construcción de las concepciones del cuerpo o de sus ideologías constitutivas justamente a partir de su construcción como categoría en el lenguaje: “Al escribir este estudio del cuerpo, me he sentido cada vez menos seguro de lo que es el cuerpo. Las paradojas ilustran la confusión. El cuerpo es un organismo material, pero también una metáfora; es el tronco además de la cabeza y los miembros, pero es asimismo la persona” (Turner 32). Y Le Breton:

[...] La formulación de la palabra cuerpo como fragmento de alguna manera autónomo del hombre cuyo rostro sostiene, presupone una distinción extraña para muchas comunidades. En las sociedades tradicionales, de composición holística, comunitaria, en las que el individuo es indiscernible, el cuerpo no es objeto de una escisión y el hombre se confunde con el cosmos, la naturaleza, la comunidad (21-22).

El mismo autor incorpora una “anécdota sorprendente” que nos devuelve al inicio de este texto y al problema del cuerpo en el proceso de dominación colonial occidental: “Maurice Leenhardt<sup>1</sup>, interesado por establecer mejor el

<sup>1</sup> Pastor protestante, nacido en Francia en 1878, misionero en Oceanía, en las islas Kanaky. Con fines evangelizadores tradujo a las lenguas de los canacas el Nuevo Testamento y se hizo etnólogo y lingüista.

aporte de los valores occidentales a las mentalidades tradicionales, entrevistó a un anciano canaco quien, para su sorpresa, le contestó: ‘lo que ustedes aportaron fue el cuerpo’” (18).

La irrupción de la lengua castellana para decir y construir el Nuevo Mundo supuso, parafraseando a Edmundo O’Gorman, la invención del “cuerpo”, en particular la construcción de la relación entre un cuerpo “indio” y la noción de lo humano. Citando a O’Gorman, la modernidad que inaugura la experiencia colonial de América es también la de la condición humana: “Lo que se ventila, entonces, no estriba en aclarar si el indio *es o no* hombre, lo que nadie duda, sino en determinar si lo es plenamente, o para decirlo de otro modo, en determinar *el grado* en que se realiza en él la esencia” (*Cuatro historiadores* 90). La evangelización evidentemente puso en el centro del proyecto colonizador la lengua y la traducción de los contenidos de la fe por medio del cuerpo. La confesión, desde el siglo XVI, tal como en el otro lado del Atlántico, fue central para construir al sujeto moderno entendido como un cuerpo igual a un individuo (Delumeau; Vigarello; Foucault; Le Breton; Araya, “El castigo físico”). La *Historia de la sexualidad* (volumen I, *La voluntad de saber*), de Michel Foucault, ha motivado algunos trabajos que visibilizaron el problema del cuerpo dentro del período colonial –en tanto gobierno del mismo– a partir de una particular concepción de la sexualidad como peligro. En ellos también se ha puesto de manifiesto que la díada cuerpo/alma fue fundamental en el proceso de colonización del imaginario al sostener nociones como la de pecado (Valenzuela) o la del mismo Dios (López Parada). Tanto los confesionarios en lenguas indígenas como los vocabularios hicieron parte de las estrategias de intervención en las culturas otras (Gruzinski, “Confesión” y “La conquista”; Valenzuela).

“¿Qué es un cuerpo?” es una pregunta que nos lleva a las transformaciones de lo que se conoce como modernidad. Las nociones de persona e individuo tienen un lugar central en estos cambios (Le Breton; Araya, “Cuerpo”), pero no nos preguntamos lo suficiente respecto de la experiencia de conquista en esa interpelación a los sistemas ideológicos que se construyen e imponen al calor de dicha experiencia para la propia “conciencia” europea. Sin embargo, la bibliografía histórica, filosófica y de la crítica literaria permite revisar dicha situación desde las propuestas sobre la otredad, la alteridad, la colonialidad y la subalternidad (Todorov; Adorno; Quijano; Dube).

En este trabajo no exploro las dimensiones ontológicas de la pregunta “¿qué es un cuerpo?”, sino su lugar en la construcción de un sujeto político –el

indio “o natural de las Indias”– como un cuerpo de víctima. Esta alteridad, no obstante, se construye dentro de un campo posible de enunciación abierto por las cartas de Colón y las noticias de las Indias occidentales y sus habitantes, los “indios”. A cuarenta años del hito de “las conquistas”, Bartolomé de Las Casas (1484-1566)<sup>2</sup> las interpreta como una acción injusta e ilegítima. Los súbditos indios de los reyes católicos han sido maltratados y, de permitir la continuidad de las prácticas que los agravian, desaparecerán. Esto es lo que argumenta su fundamental texto *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicado en 1552.

Como ha señalado Beatriz Pastor en su estudio sobre el pensamiento utópico en América Latina, la *Brevísima*<sup>3</sup> permite delinear los caminos de la utopía a la revolución a partir de “una representación simbólica del horror de una conquista que se identifica con el mal” (253). La “experiencia del horror”, al decir de Pastor, es lo que intensifica la fuerza de la crítica a la conquista expuesta en sus anteriores tratados, lo que la distingue de esos otros textos y “configura su textualidad”, siendo uno de sus rasgos más sobresalientes la “acumulación”:

La acumulación de superlativos, las repeticiones de listas casi idénticas de atrocidades o injusticias, el recurso de paradigmas fijados de representación de instancias de diversas entradas de conquista o de contacto con los nativos no cumplen en este texto una función documental ni tampoco representativa. *Indican* [sic] reiteradamente la presencia central de lo irrepresentable: el horror, la cesura del discurso donde la palabra no alcanza a capturar ni representar el objeto de la representación, el lugar simbólico del espanto [...]. Indican la imposibilidad de cuantificar el sufrimiento, la destrucción y la muerte; no pretenden ofrecer el cómputo exacto de la desgracia (255-256).

Las Casas construye un sujeto de la política –el indio– a partir de los lugares retóricos y comunes del humilde y desvalido objeto de protección del poderoso. Se trata de un sujeto que es objeto de la compasión y respecto del cual el rey ha de sentirse incómodo en conciencia a partir del espanto

<sup>2</sup> En los estudios clásicos sobre Las Casas y en numerosa información en línea se señala el año de 1474 como fecha de nacimiento, seguimos aquí la información biográfica y cronológica validada por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: [http://www.cervantesvirtual.com/portales/bartolome\\_de\\_las\\_casas/autor\\_cronologia/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/bartolome_de_las_casas/autor_cronologia/)

<sup>3</sup> Salvo se indique otra cosa, las citas a Las Casas corresponden a este texto.

que debe provocarle oír el relato superlativo de las “matanzas y crueldades” contra los “indios” que no han ofendido a nadie. La tesis política que sostiene la retórica del “espanto” es que la conquista es una nueva modalidad de tiranía, la “tiranía infernal”, que suma de un lado las “injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras” y, del otro, la “áspera servidumbre”; de ellas resultan modos infinitos de “asolar a las gentes”:

... oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres y bestias pudieron ser puestas [...] A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven y se subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar a aquellas gentes que son infinitas (Las Casas 26).

Los tormentos conocidos en el horizonte cultural europeo parecen aquí cobrar otra dimensión cuando quienes los sufren no han ofendido previamente, pues si lo hubiesen hecho serían un justo castigo, una pena afflictiva aceptada (Lyons). No obstante, Las Casas traza ese horizonte del horror señalando que no se trata de las formas conocidas de tortura y afficción, sino de “nuevas maneras de muertes y tormentos” que la escritura no puede soportar:

El quinto reino se llamaba Higüey; y señoreándolo una reina vieja que se llamó Higuanama. A ésta ahorcaron, y fueron infinitas las gentes que yo vide quemar vivas, y despedazar y atormentar por diversas y nuevas maneras de muerte y tormentos; y hacer esclavos todos los que a vida tomaron; y porque son tantas las particularidades que en estas matanzas y perdiciones de aquellas gentes ha habido, que en mucha escritura no podría caber (Las Casas 32).

La denuncia que realiza fray Bartolomé de las Casas en la *Brevísima* es, hoy, por todos conocida. No obstante, su objeto, la conquista de América, parece no tener todavía un lugar en la conciencia de Occidente. Uno de los editores más recientes de la obra, José Miguel Martínez Torrejón, nos relata la siguiente “anécdota”. Al referirse en un curso de literatura a las guerras de religión europeas del siglo XVI y señalar el lugar de España en ellas, una “inteligente y distinguida estudiante latinoamericana que nunca había oído hablar de tales guerras antes no pudo contenerse y exclamó: ‘Ustedes los españoles estaban siempre en guerra’. Tardé un poco en reaccionar ante los horrorizados ojos verdes de aquella joven de piel pálida con nombre

y apellidos castellanos” (430). Él sabía que ella había leído la *Brevísima* en su curso Civilización Latinoamericana, y que “estaba justificadamente horrorizada”, y remata “Acabé de destruir a la auto-nominada defensora de indios cuando le recordé lo evidente: que los conquistadores no eran mis antepasados, pobres campesinos que nunca salieron de su terruño, sino quizás los suyos” (430)<sup>4</sup>. Esta fantástica transferencia de inusitada violencia, con buenos fines, según se declara, no deja de sorprender: se trata del rechazo del otro en tanto versión anómala de sí mismo, expulsándolo de su propia historia. Es justamente el signo contrario del gesto lascasiano que lleva al oído y vista del rey el resultado de sus decisiones, para que en conciencia se haga responsable de unas acciones permitidas por su poder soberano y que reconozca en esos otros algo de sí.

#### LA CONQUISTA COMO TIRANÍA Y EL MALTRATO COMO CUESTIÓN DE CONCIENCIA: EL LUGAR DE FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS EN LA CONFIGURACIÓN DEL DELITO DE MALTRATO

Este trabajo no pretende aportar a la extensa e importante bibliografía dedicada a Las Casas y a la llamada polémica de Indias. Lo que me interesa es volver a poner ante nuestra mirada y oídos las formas en que Las Casas construyó políticamente el problema de la conquista respecto de la condición humana, en tanto un cuerpo digno de compasión por el otro. La conquista como tiranía se prueba por el testimonio de la presencia del cuerpo herido sin razón, por crueldad y aplicación del terror, esto es, tortura. Se lee casi de igual forma en la teoría contemporánea de los derechos humanos (Aguilar Cavallo; Guerrero). Sin embargo, esta conciencia pareciera haberse remecido solo cuando tales violencias fueron ejercidas al interior de la sociedad europea en el Holocausto judío. Hannah Arendt,

<sup>4</sup> Acaba esta anécdota con el siguiente colofón: “Dice la leyenda (pero no consta en la historia) que la joven abandonó los estudios de *haute couture* que había venido a hacer a Nueva York, dejó de usar la American Express que su padre pagaba con el producto de Dios sabe qué mina de los Andes, y dedicó su vida a organizar un sindicato de emigrantes y refugiados centroamericanos, encomendados a cualquier mafioso a cambio de cama y comida en los *sweat shops* de la más baja costura de la ciudad de Nueva York. Para que luego digan que la enseñanza de las humanidades no tiene función social”.



en su célebre libro sobre la condición humana, no releva la conquista de América en parte alguna. No obstante, un pasaje de este trabajo de Arendt podría explicar las incomodidades que aún provoca el texto lascasiano como relación pública de la experiencia del dolor para alegar el reconocimiento de los “indios” como “hombres”:

En efecto, la sensación más intensa que conocemos, intensa hasta el punto de borrar todas las otras experiencias, es decir, la experiencia del dolor físico agudo, es al mismo tiempo la más privada y la menos comunicable de todas. Quizás no es solo la única experiencia que somos incapaces de transformar en un aspecto adecuado para la presentación pública, sino que además nos quita nuestra sensación de la realidad a tal extremo que la podemos olvidar más rápida y fácilmente que cualquier otra cosa.

Parece que no exista puente entre la subjetividad más radical, en la que ya “no soy reconocible”, y el mundo exterior de la vida. Dicho con otras palabras, el dolor, verdadera experiencia entre la vida como “ser entre los hombres” (*inter homines esse*) y la muerte, es tan subjetivo y alejado del mundo de las cosas y de los hombres que no puede asumir una apariencia en absoluto (Arendt 60).

Bartolomé de las Casas llegó a la isla Española<sup>5</sup> en 1502 y, al parecer, fue el primer clérigo en ordenarse en el Nuevo Mundo. Tal como señala uno de sus estudiosos más relevantes, Marcel Bataillon, Las Casas no venía como misionero. En realidad, antes que él fue el fraile dominico Antonio Montesinos quien se encargó de denunciar a la reina Isabel los abusos de los españoles sobre los indios, sometidos a un brutal trabajo forzado, cuando su encomienda era evangelizarlos (Bataillon 14-15). También fue conquistador y, como tal, recibió en retribución un reparto de indios por su participación en la “pacificación” de la isla de Cuba, término que se usó desde los inicios del proceso de dominio colonial, tan caro a nuestras interpretaciones sobre las guerras de Arauco (Mejías). Las Casas sufre una primera conversión que “pese a su tinte religioso [...] es una conversión a lo humano no a lo divino” (Bataillon 17), pues se persuade de que todo lo que realizaban los españoles con los indios era injusto y tiránico. Al parecer ocurrió al oír un sermón de Montesinos en las fechas próximas a la época de Adviento de

<sup>5</sup> Actualmente se identifica con el nombre de isla de Santo Domingo a la tierra que contiene las repúblicas de Haití y Santo Domingo.

1511, de acuerdo con algunos (Bataillon), y, según otros (Torrejón), cerca del Pentecostés del año 1514.

En 1515, Las Casas renuncia a su encomienda y viaja a España para entrevistarse con Fernando el Católico, quien muere en el ínterin, por lo que sus denuncias inician en 1516 en la forma de memoriales ante los regentes Cisneros y Adriano de Utrecht. En 1522 vendría su segunda conversión, religiosa esta vez, al tomar el hábito dominico en Santo Domingo. Cinco años después, comienza la redacción de la *Historia de las Indias* y de la *Apologética historia*. Desde esta década y hasta el año 1550, cuando se produce la célebre polémica pública sobre la guerra justa y la esclavitud de los indios –conocida como la disputa de Valladolid con Juan Ginés de Sepúlveda, momento en que renuncia definitivamente al obispado de Chiapas–, protagoniza y lidera una defensa de la humanidad de los indios y su libertad natural, que en este lugar no desarrollaré en extenso pero de la cual quisiera que se retuviera lo siguiente: 1) la necesaria distinción entre un animal y un ser humano, por ejemplo, con la prohibición en 1528 de usar a los indios para carga; 2) la abolición de la esclavitud de los indios en 1530; y 3) las polémicas para reponerla, cosa que ocurrió en 1534, situación que será el tema de la política indiana y de la naturaleza de lo colonial. En 1537 se publican las bulas papales que declaran la total humanidad de los indios y su libertad natural.

En Valladolid, en 1542, Las Casas leyó ante el Consejo de Indias una versión previa de la *Brevísima relación*, logrando que el rey investigara a los miembros del Consejo, lo que también habría impulsado la promulgación de las llamadas Leyes Nuevas ese mismo año. En 1543 se le ofreció el obispado del Cuzco, que rechazó por el de Chiapas, el cual incluía el territorio no colonizado de la Verapaz, lugar donde Las Casas soñó un proyecto de evangelización sin colonos (Zavala, *Ensayos* 135 y ss.). Las Casas estuvo poco más de un año en su diócesis, entre 1545 y 1546. También pasó por México para presentar ante los otros obispos de Nueva España su *Tratado de los indios que se han hecho esclavos*. En 1546 inició su retorno a España tras el fracaso de sus proyectos, pero publica sus *Avisos y reglas para los confesores* añadidos a la *Brevísima relación*. Dos años después, en 1548, impide la publicación del *Democrates alter o de las justas causas de la guerra contra los indios*, de Sepúlveda, texto que defendía la esclavitud natural y legal de los indios de América basándose en los principios aristotélicos. Sepúlveda reacciona denunciándolo por hacer dudar en su *Confesionario* de la

legitimidad del dominio sobre las Indias. Bartolomé, frente a este problema, decide publicar con el seudónimo de la Peña la *Historia sumaria y relación brevisima*. Como respuesta a la acusación específica de Sepúlveda, publica el *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, en el que afirma la validez de las bulas de Alejandro VI que concedieron las Indias a los reyes de Castilla, pero recordando que tal concesión iba unida a la obligación de evangelizar a los indios y asegurar su bienestar. Regresó a España en 1547 de forma definitiva. En 1571, cuando Las Casas ya había muerto, Felipe II ordenó el secuestro de los ejemplares de la *Brevisima* que hubiese en Indias y el traslado al Escorial de los papeles de Las Casas depositados en Valladolid.

Creo que lo que ha señalado Roberto González Echevarría respecto del origen de la narrativa latinoamericana, signada por el “mito y el archivo”, permite insertar a la *Brevisima* dentro de ese conjunto de textos que él llama “*cartas constitucionales* del Nuevo Mundo. Ellos rinden obediencia a la norma retórica y se dirigen a la autoridad en variadas formas de la relación e inscriben sus tópicos fundantes por medio del informe, testimonio y las confesiones en un sentido general” (93). La fascinante articulación de la *Brevisima* al mismo tiempo como historia y carta de petición, como testimonio de los hechos “como quien todas bien visto había” (Las Casas 17) e informe o “noticia del mal”, me permite considerarla un texto constitucional de la historia en el Nuevo Mundo, un tipo de relato que se debate entre la interpretación oficial y la denuncia. Siguiendo a González Echevarría:

[L]a historia de América como la novela incipiente serán la carta que el individuo escribe a su padre ausente, cuya presencia se siente únicamente a través de códigos, como la escritura, que denotan su ausencia. En *Summa Dictaminis*, Guido Faba, uno de los grandes *dictatores* (maestros de la retórica) boloñeses, llama a la carta *libellus*, que es técnicamente una petición enviada a alguien ausente [...] las cartas que escriben conquistadores, como Cortés, no son sólo cartas, tanto en el sentido de escrito como de mapa, sino cartas constitucionales del Nuevo Mundo (91).

La *Brevisima* forma parte de un intercambio de textos que tienen como principal destinatario e interlocutor al rey, espectador y público principal. Fueron tanto la retórica notarial como la forense o judicial las que permitieron escribir el tipo de relaciones que, como la *Brevisima*, interpelan la interpretación que se está haciendo de la ley. La llamada “polémica de Indias” efectivamente

es jurídica, pero su razón es de conciencia. En el prólogo, Las Casas declara que su intención es suplicar al rey que, como padre y pastor generoso, ponga remedio a la “violación de la ley natural”, e interpela a Felipe II confiando en que las noticias “no las leyó o las tiene olvidadas” (19). Prefiere confiar en que es ignorancia y olvido, pero no ausencia del Padre. No se puede permitir la tiranía nueva, llamada conquistas, sin ser cómplice de ellas al estar informado. De allí entonces su decisión de poner estas noticias en “molde” y en forma más breve para mayor comodidad del soberano:

Considerando, pues, yo (muy poderoso Señor) los males y daños, perdición y jacturas<sup>6</sup> (de los cuales nunca otros iguales ni semejantes se imaginaron poderse por hombres hacer) de aquellos tantos y tan grandes y tales reinos, y, por mejor decir, de aquel vastísimo y nuevo mundo de las Indias, concedidos y encomendados por Dios y por su Iglesia a los Reyes de Castilla para que se los rigiesen y gobernasen, convirtiesen y esperasen temporal y espiritualmente, como hombre que por cincuenta años y más de experiencia, siendo en aquellas tierras presente los he visto cometer; que constándole a Vuestra Alteza algunas particularidades hazañas de ellos, *no podría contenerse de suplicar a Su Majestad, con instancia importuna, que no conceda ni permita las que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, que llaman conquistas*. En las cuales (si se permitiesen) han de tornarse a hacer; pues de sí mismas (hechas contra aquellas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden) son inicuas, tiránicas, y por toda ley natural, divina y humana condenadas, detestadas y malditas, deliberé por no ser reo, callando, de las perdiciones de las ánimas y cuerpos infinitas que los tales perpetraran, poner en molde algunas muy pocas que los días pasados colegí de innumerables con verdad podría referir, para que con más facilidad Vuestra Alteza las pueda leer (Las Casas 19-20, énfasis mío).

La novedad de estas *conquistas* son “las matanzas y estragos de gentes inocentes, y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellas se han perpetrado, y que todas las otras de no menor espanto”, a las cuales las maravillas del descubrimiento parecen “haber nublado y puesto silencio” (Las Casas 17). Esto también sustenta el argumento de la obra: no olvidar; y, por qué no decir, ni perdón ni olvido. Razón también por la que señala que se le pidió que pusiera por escrito todo lo que informó oralmente al

<sup>6</sup> Jactura: quiebra, pérdida o daño recibido. Nota del editor en el original.

rey, causando a los oyentes “una manera de éxtasis y suspensión de ánimos” (Las Casas 17). La novedad también remite a lo superlativo de las formas de aplicación de los “tormentos”. La crueldad que solo puede probarse por el exceso de acuerdo con la retórica judicial:

Decir asimismo los azotes, palos, bofetadas, puñadas, maldiciones y otros mil géneros de tormentos que en los trabajos daban, en verdad que en mucho tiempo ni papel se pudiesen decir y que fuese para espantar a los hombres. *Y es de notar que la perdición de estas islas y tierras, se comenzaron a perder y destruir desde que allá se supo la muerte de la serenísima reina Doña Isabel, que fue el año de mil quinientos y cuatro, porque hasta entonces sólo en esta isla se habían destruido algunas provincias por guerras injustas, pero no del todo; y estas, por la mayor parte, cuasi todas, se le encubrieron a la reina [...].* Débese de notar otra regla en esto: que en todas las partes de las Indias donde han ido y pasado cristianos, siempre hicieron en los indios todas las crueldades susodichas, y matanzas, y tiranías, y opresiones abominables en aquellas inocentes gentes, y añadían muchos más y mayores, y más nuevas maneras de tormentos, y más crueles siempre fueron, porque los dejaba Dios más de golpe caer y derrocarce en reprobado juicio y sentimiento (Las Casas 34, énfasis mío).

Destaco en esta cita la posición que adopta el autor frente al interlocutor como confesor, al hacer ver la deuda ética del rey al ignorar el mandato y última voluntad de su predecesora, y abuela, la reina Isabel la Católica, manifestada en su testamento del 23 de noviembre de 1504. Tres días antes de su muerte, le agregará un codicilo en el que reitera lo dispuesto en el testamento y particulariza su preocupación por la política que está ejerciendo España en América, sentando las bases de lo que en la *Recopilación de leyes de Indias* –publicada en 1681– se formulará como “el buen tratamiento de los Indios” (tomo II, libro VI, título X). Su primera ley indicaba “[q]ue se guarde lo contenido en cláusula del testamento de la Reyna Católica, sobre la enseñanza, y buen tratamiento de los Indios” y transcribe lo que se señalaba en el capítulo XII del codicilo:

Ytem. Por quanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las islas e tierra firme del mar Océano, descubiertas e por descubrir, nuestra principal intención fue, al tiempo que lo suplicamos al Papa Alejandro sexto de buena memoria, que nos fizo la dicha concession, de procurar inducir e traer los pueblos

dellas e los convertir a nuestra Santa Fe católica, e enviar a las dichas islas e tierra firme del mar Océano prelados e religiosos e clérigos e otras personas doctas e temerosas de Dios, para instruir los vezinos e moradores dellas en la Fe católica, e les enseñar e doctrinar buenas costumbres e poner en ello la diligencia debida, según como más largamente en las Letras de la dicha concessión se contiene, por ende suplico al Rey, mi Señor, mui afectuosamente, e encargo e mando a la dicha Princesa mi hija e al dicho Príncipe su marido, que así lo hagan e cumplan, e que este sea su principal fin, e que en ello pongan mucha diligencia, *e non consientan e den lugar que los indios vezinos e moradores en las dichas Indias e tierra firme, ganadas e por ganar, reciban agravio alguno en sus personas e bienes; mas mando que sean bien e justamente tratados. E si algún agravio han rescebido, lo remedien e provean, por manera que no se exceda en cosa alguna de lo que por las Letras Apostólicas de la dicha concessión nos es injungido e mandado* (Isabel la Católica, énfasis mío).

Las XXIII pragmáticas que componen el título X, desde el testamento de la reina Isabel la Católica hasta las pragmáticas de Carlos II, bajo cuyo reinado (1665-1700) se sistematiza el texto de la *Recopilación*, ratifican las prácticas denunciadas por Las Casas: creación sin fin de “vejaciones, molestias con que son ofendidos, y maltratados [los indios]” (*Recopilación* 236-237). Se mencionan en específico formas de privación de libertad en obrajes, el abuso a mujeres y niños con exceso de trabajo, así como el uso de las andas y hamacas como medios de transporte a energía humana para uso de los españoles. Respecto de los indios de Chile, se hace la no menor distinción de que el buen trato está destinado solo a los “indios domésticos [...] que voluntariamente sirvieren en las familias” (*Recopilación* 237), descartando a los rebelados o enemigos. Y también es significativo leer una descripción de lo que era ser “bien tratados”, un especial “cuidado”:

[L]os dueños de ellas cuiden de su sustento, vestido, abrigo, cura en las enfermedades, y doctrina, para que sean instruidos en nuestra Santa Fé Católica, y el Presidente, Audiencia, y Protectores los amparen, y defiendan con especial cuidado, y no aguarden a ser requeridos (*Recopilación* 237).

Las Casas, con su acción, logra ingresar el concepto de “maltrato” a la categoría de delito homologándolo al de agravio: “[L]a sinrazón que se hace a alguno y sin justicia” (Covarrubias 27). La violencia sobre el

cuerpo, sin haber mediado ofensa previa, era una sinrazón. A partir de los preceptos que configuran la ley sobre los buenos tratamientos, se configura la jurisprudencia de lo que he llamado las “memorias de los agravios” y que un caso por “injurias y malos tratamientos” a Quilaleu, un cacique de indios del pueblo de Pomaire en Chile –presentado en 1776 ante la Real Audiencia–, nos permite resumir: ponerlo en el cepo estando enfermo, luego de ello darle reiterados azotes “sin más motivo”, “lo azotó cruelmente y le cortó el cabello”, presentándose como prueba “el pedazo de casco con el cabello de este indio Quilaleu” (Araya, “La fundación” 190 y ss.). Situaciones similares pueden rastrearse en todas las reales audiencias una vez que ellas se constituyeron (Restrepo).

El maltrato también es prueba de la ruptura efectiva de las normas de la vida política, pues es señal de que las “manos”, al dañar, han roto un trato. El diccionario de Sebastián de Covarrubias Orozco nos permite leerlo de mejor modo desde la palabra “tratamiento”, término que aparece recogido en el lema “tratado” en su segunda acepción (la primera es libro): “[L]a humanidad y cortesía, y así decimos buen tratamiento y mal tratamiento”. El verbo tratar alude directamente a “palpar alguna cosa con la mano o manosearla”, y por “alusión se dice tratar negocios, poner las manos en ellos”. Es por ello que una tercera acepción de tratar la comprende como “negociación” y, por tanto, “tener buen trato o mal trato” sería negociar “con verdad o con engaño”. La tercera acepción incluye, en consecuencia, un verbo tratar que es “tratar a uno”, esto es, “tener conocimiento con él y conversación” (Covarrubias 934). El maltrato niega la posibilidad del reconocimiento y, por ello, de la conversación. Pero también es la prueba de la ruptura de un mandato, de un pacto unilateral, pero con fuerza moral, al que apela el discurso lascasiano. Este es el argumento también de la rebelión en las guerras de Arauco y su ciclo de “parlamentos” y “alzamientos” sin fin:

... habiendo sido informados por personas fidedignas que la principal causa de haberse revelado y perseverado tantos años en su rebelión los dichos indios era la servidumbre personal en que ellos en algún tiempo y todos los demás indios de este Reino habían estado y estaban tomándoles sus hijos, hijas y mujeres para la dicha servidumbre y otros agravios que al principio recibieron y al presente reciben de los españoles habitantes en este Reino [...] por lo cual ahora que su Majestad defendía su libertad y les amparaba tan paternalmente daban la paz de nuevo conforme y con mucho gusto y entero corazón

suplicando al dicho gobernador les hiciese cumplir con afecto las dichas provisiones [...] [Parlamento de Concepción, 1605]<sup>7</sup> (Zavala 48).

#### AFECTAR POR EL DOLOR: EL MALTRATO EN LA REAL AUDIENCIA DE CHILE DEL SIGLO XVII

Las Casas, como todos los autores coloniales, maneja las artes de la retórica (Mendiola; Carneiro). Para mover a compasión al rey tiene muy presentes los preceptos de Aristóteles respecto de la retórica judicial

Porque es muy importante para la persuasión –sobre todo en las deliberaciones, y después, en los procesos judiciales– el modo como se presente el orador y el que se pueda suponer que él está en cierta actitud respecto de los oyentes, así como en lo que se refiere a éstos, el que se logre también ellos estén en una determinada actitud (ante el orador); en todo caso, para las deliberaciones es más útil la manera como se presente el orador y, para los procesos judiciales, la actitud en que se halle el auditorio (Aristóteles 174).

La credibilidad del orador es fundamental en la persuasión para la deliberación, de allí la importancia de la construcción de Las Casas como sujeto enunciante en calidad de testigo de lo que relata y, al mismo tiempo, su posicionamiento como confesor ante el rey. Es esta actitud frente al oyente la que lo valida para poder persuadirlo y moverlo, en este caso, a una acción: la compasión. Aristóteles, en la *Retórica*, la define como “pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o uno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo” (219). Esto explica, en la *Brevísima*, la construcción del sujeto “indio” como víctima y la descripción repetitiva de situaciones destructivas, ambas objetos de compasión:

... cuantas resultan destructivas entre las que causan pesar o dolor físico, ésas son, en efecto, dignas de compasión; y también cuantas provocan la muerte, así como todos los males de que es causa la

<sup>7</sup> La transcripción fue actualizada ortográficamente para este texto, en la publicación consultada se encuentra en transcripción paleográfica.



fortuna. Son males dolorosos y destructivos la muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento; son, en cambio, males cuya causa es la fortuna la ausencia o la escasez de los amigos (Aristóteles 223).

A partir de estas estrategias retóricas, Las Casas construye un relato que permite la aparición pública –la *Brevísima* no es una carta privada al rey– de la “subjetividad más radical”, el dolor, cuya adecuada forma de presentación pareciera imposible y siempre polémica. Lo que quiere transmitir es el espanto en su versión de horror y pismo. Por ello el maltrato debía ser interpretado también como un tipo de tormento –“cualquier pasión o dolor que nos aflija” (Covarrubias 926)–, para que pudiera afectar al destinatario moviéndolo a la compasión, el sentimiento de pena, de ternura y de identificación ante los males de alguien. El dolor, en clave católica, es una forma de la pasión (Araya, “Cuerpo”).

Las Casas también recurre a argumentos de tipo filosófico respecto de las relaciones que podrían existir entre el sentido moral de lo lesivo y los sentidos “propios” del cuerpo. Lo desarrolla magistralmente en otro de sus textos, la *Apologética historia sumaria*, en el cual afirma que el “sentido del tacto”, que permite sentir lo “lesivo”, los indios lo poseen agudizado; son más delicados que “nosotros”:

Los sentidos exteriores alcánzanlos admirables; ellos ven muy mucho de lejos y determinan lo que ven más que otros; parece que con la vista penetran los corazones de los hombres, y tienen comúnmente los ojos hermosos. Oyen también muy mucho; huelen cualquier cosa de muy lejos, aunque sea entre los montes. Lo mismo es del gusto; y, cierto dello tenemos experiencia, y aquí no hablamos a tiento no como dicen, de coro. *Item, el sentido del tacto tiénenlo en gran igualdad, lo cual se muestra porque cualquier cosa lesiva y que pueda lastimar, así como frío, calor, azotes o otra exterior aflicción, muy fácilmente y en mucho grado los aflige, angustia y lastima, mucho más sin comparación que a nosotros y aunque a los más delicado que hay entre nosotros [...] (175-176, énfasis mío).*

Si lo que lastima se siente particularmente en la piel, hace sentido que el azote sea la pena afflictiva que representará de modo total la tiranía de las conquistas y del dominio colonial al producir una ruptura en el continuo de la piel y ser su efecto la marca imborrable del agravio (Araya, “Azotar”).

Y lo será también al interior del propio discurso europeo sobre la tiranía de las monarquías ya en el siglo XVIII, en correlato a los nuevos discursos sobre la barbarie de los castigos físicos (Lardizábal; Corbin; Araya, “El castigo”; Farge). Maltratar era la prueba de la ruptura del pacto de paternal afecto y cuidado del buen cristiano, y la violencia merecía el mayor repudio si la víctima se presentaba como de naturaleza delicada, flaca, débil o tierna. Ambos elementos, combinados, sustentan el argumento lascasiano de la tiranía: el padre se ha transformado en verdugo. El Tercer Concilio Limense, de 1583, sintetiza estos argumentos en el capítulo tres –“De la defensa y cuydado que se deue tener de los yndios”–, aportando una imagen de los “padres” y curas de la iglesia como carniceros:

Y a los curas y otros mynistros ecclesiásticos manda muy de ueras que se acuerden que son pastores y no carniceros y que como a hijos los han de sustentar y abrigar en el seno de la charidad christiana. Y si alguno por alguna manera hiriendo o afrentando de palabra, o por otra uia maltractare a algún yndios, los obispos y visitadores hagan diligente pesquisa y castiguenlo con rigor porque cierto es cosa muy fea que los ministros de Dios se hagan verdugos de los yndios (Vargas 344).

Otro efecto lascasiano en la política indiana fue la instalación del cuerpo del rey, por medio de las reales audiencias. Se confiaba en que su sola instalación permitiría solucionar y sería el freno de los abusos del servicio personal de los indios y las violencias. Así lo expresa el cronista Pedro de Cieza de León respecto del Perú, quien asume la tesis de la relación entre tiranía y malos tratos:

La gouernación del reyno resplandece en este tiempo en tanta manera, que los Indios enteramente son señores de sus haziendas y personas: y los Españoles temen los castigos se hazen. Y las tiranías y malos tratamientos de indio han ya cessado por la voluntad de Dios que cura todas las cosas con su gracia. Para esto se ha aprouechado poner audiencias y chancillerías reales: y que en ellas estén varones doctos y de autoridad: y que dando exemplo de su limpieza, osen executar la justicia (315).

La “guerra de Chile” y los “indios de Chile” tuvieron un lugar especial en la legislación, como ya vimos, pero también en la empresa de conquista. En el año

1578, Alonso de Ercilla publicó la segunda parte de *La Araucana*, instalando el tópico o “materia de Arauco” que, al igual que la polémica de Indias, opera como un topos de la historia “nacional” (Araya, “*La Araucana*”). Pero el de Chile es también el caso de la “expedición militar cuyo escenario fue ‘el término del orbe limitado’ –como dirá en algún momento Ercilla (c. 35 estr. 5)–, la empresa conquistadora menos gloriosa de las impulsadas por la Corona” (Janik 122). Los indios de Chile se declaran rebeldes y en razón de ello esclavizables, de acuerdo con el argumento de Juan Ginés de Sepúlveda. La diferencia entre indios domésticos e indios de guerra, como ya vimos en la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, definirá la aplicación o no del delito de maltrato para los indios de Chile.

La Real Audiencia de Chile funcionó en la ciudad de Concepción entre 1563 y 1573, año en que se suspendió su vigencia. En 1598 los indios mapuche dieron muerte al gobernador, lo que explica la lectura, en Santiago en 1599, del *Tratado de la importancia y utilidad que hay que dar por esclavos a los indios rebeldes de Chile*, del licenciado Melchor Calderón, en ese entonces tesorero de la catedral ante “todas las personas seglares e antiguas versadas en la guerra” (Jara 193). El texto fue leído por el padre Luis de Valdivia, rector del Colegio de la Compañía de Jesús (1560-1642)<sup>8</sup>. Es el mismo hombre cuyo nombre está asociado al llamado proyecto de guerra defensiva o avance en tierras de indios por vía de la evangelización y la eliminación de los servicios personales. Le presentó sus ideas al virrey del Perú, marqués de Montesclaro, posterior a la Real Cédula de 1608, que repuso la esclavitud de los indios en Chile. Al igual que Las Casas, sostuvo un debate sobre el punto en España, cuyas deliberaciones ocuparon todo el año de 1610 ante el Consejo de Indias, logrando convencer a Felipe III de su plan. En esos años también se reestablece la Real Audiencia, por cédula de 22 de abril de 1605, aunque solo en 1609 empezó a funcionar el Palacio de las Cajas Reales (actualmente Museo Histórico Nacional). El proyecto de Valdivia, otro convertido por la experiencia de las conquistas, termina con la muerte de los misioneros jesuitas –los “mártires de Elicura”, en el año 1622–, acción liderada por el cacique/lonco Anganamón que también había dirigido la gran sublevación de 1598. En 1622 la *Brevisima* era puesta en el índice de la Inquisición de Aragón. En 1626 se restituyó el permiso para esclavizar indios capturados en la guerra.

<sup>8</sup> Luis de Valdivia nació en Granada y murió en Valladolid, tierras íntimamente asociadas a la polémica de Indias y a la vida del padre Las Casas.

La Real Audiencia fue el más alto tribunal judicial de apelaciones de las Indias, de carácter colegiado. Estaba integrado por el gobernador, que lo presidía, cuatro oidores, un fiscal, un alguacil mayor, un teniente de gran canciller, un escribano de cámara, relatores, intérpretes, ejecutores y un portero. El fondo documental que lleva su nombre se encuentra organizado en juicios de protección de “naturales”, juicios civiles, juicios criminales, juicios de patronato y juicios de hacienda con un total de 3.225 volúmenes (Archivo Nacional 48-49). En un número de 1.673 juicios los temas que aparecen con mayor frecuencia son los juicios de tierra (deslindes, remate, derecho de viña, estancias, venta de chacra, mayor derecho a un pedazo de tierra, etc.), el cobro de pesos, disputa por encomiendas y autos de libertad tanto de indios como de esclavos negros y sus descendientes. He trabajado con los casos del siglo XVII de los cuales 59 (3,52 %) corresponden a juicios criminales entre los años 1604-1701. La temática de estos juicios incluye la extracción de frutos desde las estancias, injurias, intentos de homicidio, asesinatos, maltrato a cónyuge, estupro, robo, sodomía, duelo, muerte de esclavos, “torpe trato” con mujeres casadas, intentos de violación, desacato a la justicia, fuga de cárcel, maleficios, azotes y malos tratamientos.

He trabajado con doce de ellos, que abarcan el período 1649-1693, responsables de haberme interpelado respecto del concepto de maltrato que ha dado origen a este escrito. Si bien la tipificación legal de las causas son diversas, comparten un eje común, que en términos aristotélicos sería el pesar o dolor físico digno de compasión: las violencias hacia el cuerpo y los malos tratos. Entre ellos se cuenta una “querrela criminal por heridas”, el “torpe trato”, el estupro, el pecado nefando y la injuria. Del total analizado, cuatro casos corresponden, en su clasificación original, a “malos tratos”. ¿Qué se consideró como tal en estos casos? “[A]uer puesto mano”, “con el pie en la cara”, “dándole estocadas con el bastón” (*Juan Negro* f. 33). Tres de ellos tuvieron como resultado la pena de cárcel para el agresor y uno el cobro de dinero. Pero el concepto de maltrato no se aplicó solamente a los casos que fueron tipificados como tales, sino que operó como argumento para fundamentar la solicitud de libertad en el caso de los indios. Es interesante constatar que, para los esclavos negros o sus descendientes, el maltrato no califica como delito. Si la crueldad en la aplicación de azotes u otros golpes era excesiva, se habla de sevicia. A los amos solo se les advierte que “le castigue sin demostración de rigor sino suavemente y como se debe” (*Juan Negro* f. 33)

Otro dato relevante es que para poder acoger la causa es necesaria la mediación del llamado protector de indios –Las Casas habría sido el primero en ostentar tal título– o un protector de pobres, en coherencia con la construcción de la condición de desvalido de la víctima. Junto con él debía existir un abogado y un procurador de indios. En caso de conflictos entre indios ante las reales audiencias, uno de ellos debía ser defendido por el fiscal y el otro por el protector. El cargo, en Chile, fue abolido por Bernardo O’Higgins el 4 de marzo de 1819, pues todos debían ser chilenos. Se inicia así una etapa de “igualdad sin protección” (Dávila 102). Aunque no lo desarrollaré aquí, es importante señalar que la intervención de este actor debe también argumentarse, esto es, que la víctima sea reconocida como “natural” o “indio”, siendo el factor de la “lengua” un elemento relevante. Algunos casos de maltrato relacionados con mulatos o esclavos negros se asemejan a los de indios solo si se trataba de mujeres, cuestión que también es importante en relación con la condición de desvalimiento y la homologación del indio con la calidad de infante. Es interesante también que, actualmente, la palabra “maltrato” esté reservada en particular a la violencia contra niños, el maltrato infantil.

Me centraré en los casos en que el alegato de maltrato podía suspender el ejercicio de la esclavitud y de la servidumbre por fuerza, porque creo que muestran de mejor modo el lugar del discurso lascasiano en la práctica jurídica. Por ejemplo, en el juicio sobre la libertad de Agustín (indio), representado por Gaspar Valdés, coadjutor de los indios, la sentencia resolvió respecto de la aplicación de azotes en particular que, no obstante, fueron infligidos como parte de otros maltratos físicos, aunque el azote dejaba marcas difíciles de obviar:

Gaspar Valdés coadjutor de los indios de este reino por la defensa de Agustín indio digo que Francisca india madre del dicho Agustín me a hecho relación de que el [...] Don Rodrigo González Montero [...] que se contaron veinte de este presente mes sacó al dicho indio Agustín su hijo de la obra de la compañía para de [...] donde Don Pedro de Amassa corregidor de esta ciudad lo tenía trabajando desde el lunes y lo llevó el dicho [...] general Don Rodríguez González Montero a su casa y en ella lo hizo amarrar y colgar de una viga donde le dio muchos azotes y le cortó el cabello de que el dicho indio se halla gravemente enfermo (*Rodrigo González* f. 236).  
En virtud del decreto de suso yo el Capitán Don Bartolomé Maldonado vi y reconocí a un indio que dijo llamarse Agustín contenido en la

querella el cual tenía las espaldas y nalgas con señales de azotes con ronchas negras y las señales moradas y las dichas partes hinchadas que parece haber sido las señales de azotes<sup>9</sup> y para que conste doy el presente [...] en la ciudad de Santiago de Chile en veinte y dos de febrero de mil seiscientos y ochenta años lo cual dijo habersele dado sumario (*Rodrigo González*, ff. 237-237v).

La defensa de los indios, para el caso de Chile, se condice con lo prescrito por las leyes de Indias, pues el delito de maltrato solo califica para el caso de indios encomendados o de servicio, no para los esclavos que lo son por estar alzados y cogidos en la guerra. En los casos de maltrato la exposición de la crueldad y sinrazón de los golpes es la que prueba el delito, por ello protagonizan los autos que inauguran las investigaciones, siendo los testigos no solo los testimonios de fe, sino que testigos presenciales cuyas descripciones contribuyen a probar el caso:

El capitán Bartolomé Jorquera protector de los indios de este Reino, por la defensa de Carlos me querello civil y criminalmente de Juan Espinoza y contando el caso de mi querella; en relación verdadera; que el susodicho me ha hecho [...] estando este dicho querellante en la chacra...lo cogió de los cabellos y lo botó del caballo y lo patió [sic] y con las espuelas... de fierro lo picó todo y hirió y le hizo sacar sangre por la boca y narices y maltrató de calidad que está muy dolorido (*Juan Espinoza* f. 1-2).

Nicolás de Miranda, el cual vio lo que lo había herido y llamado Juan Espinoza y reconocido por el cuerpo del dicho Carlos las señales que tenía vi que sobre la nariz y en medio de ella tenía una mancha colorada que al parecer era de sangre y en medio de la mancha un piquetillo al parecer hecho con una punta muy sutil. Roto el pellejo y sobre el párpado del ojo derecho otro piquete de la misma suerte y todo el ojo rodeado de un cardenal al parecer colorado. Y en la cabeza por el lado derecho otro piquete y el dicho indio dijo habersele dado el dicho Juan de Espinoza con las espuelas que tenía puestas ayer que se encontraron veintisiete del corriente por la tarde, para que conste la presente en la ciudad de Santiago de Chile en veinte y ocho de noviembre de mil seiscientos y setenta y ocho años (*Juan Espinoza* f. 2).

<sup>9</sup> Entre medio de las líneas de la foja se agregó: “[L]as cuales dijo auersele dado su amo” (f. 237).

El modo en que se ejerce la violencia, o se aplican los azotes en algunos casos, son aspectos relevantes en la calificación del maltrato, pues se debe probar el exceso, el daño y el dolor del cuerpo. Así lo muestra el siguiente descargo de un español, que no era el encomendero del afectado, frente a la acusación asumiendo que sí le había dados unos azotes:

... por amedrentar al dicho indio y poner algún escarmiento viendo que no había tenido enmienda en sus malas costumbres... como lo tenía declarado en dicho su escrito lo cogió al dicho indio y le dio cosa de once a doce azotes teniéndolo asido solamente con la mano izquierda de la camiseta lo que no pudo ser tanto el maltratamiento que padeció el dicho indio como que dicho oidor ha dado a entender puesto que aquella misma tarde fue a coger erizos y meterse al agua (*Juan Valladares* f. 4).

Hay que decir también que, en este último ejemplo, pesa la ofensa también al encomendero más que al indio dado que el agresor no era el titular de la encomienda. Y así se dice en el caso. Las calidades y condición de los sujetos definen sus posibilidades de justicia, posibilidades que se tejen de acuerdo con el poder de protección que construyen una cadena de sujetos más desvalidos o menos desvalidos frente a los ojos y oídos del rey; acceder a la protección del rey, de forma directa, sin embargo, dependía del reconocimiento de la calidad de sujeto político frente a él, condición que no tienen los esclavos ni las mujeres, excepto aquellas que, a su vez, adquieren reconocimiento por vía de su nobleza. El daño a un esclavo o esclava es un daño al capital de su dueño, no al cuerpo al que representa el sujeto. Frente a iguales malos tratos, por ejemplo, una mujer que no califica como india ni como esclava y que es una niña es objeto de injurias, mas no de maltrato. La madre Elena Rodríguez, que presenta la querella, no es suficiente protección para su hija Inés a quien Tomás Calderón botó del caballo y:

... le dio muchos golpes y puñadas arrastrándola por el suelo injuriándola de obras y de palabras [y otro testigo agrega que] habiendo caído en el suelo la dio de los cabellos y como los tenía largos se los cruzó en la garganta de calidad que le dijo a esta testigo que la ahogase [y que también] la habían dado muchos puñetes y patadas y que habían sacado [ilegible en el documento] en para azotarla y que lo [ilegible en el documento] puesto en ejecución a no haber

llegado en la ocasión El dicho Francisco de Heracio que fue quien lo estorbó y quitó de su poder embarazando el castigo que querían hacer en ella (*Elena Rodríguez* f. 159-160v).

## CIERRE DE UN GOLPE

Un cuerpo maltratado, desde una perspectiva cultural y desde los estudios del cuerpo, es un problema de comunicación y de construcción de una relación no entre sujetos, sino que a partir de una escena. Son los recursos retóricos los que permiten construir dichas relaciones en el territorio en que la lengua juega políticamente: ante el poder. La denuncia del dolor del cuerpo es, al mismo tiempo, tanto un descentramiento como un extrañamiento respecto de una situación que el lenguaje no puede, o no debe, traducir, por horrorosa. La experiencia del horror encuentra en el cuerpo su lugar natural, por inasible e inenarrable. Y es a partir de esta condición que su exhibición en público, por medio de la denuncia, permitió que se construyera el delito de maltrato: es el cuerpo político del indio el que se configura en esta escena, en esta “relación” de la destrucción de las Indias. La tensión con la tradición pragmática de la ley en los reinos españoles hará que se actualice permanentemente el problema denunciado por Las Casas; la conquista es una tiranía, no obstante, se resuelve caso a caso la situación de maltrato que deberá probarse con el propio cuerpo dañado y no con la abstracción de la ley. El maltrato opera entonces como una efectiva herida colonial, la ruptura de un contínuum como la piel y un agravio en la memoria de quien fue agredido. El habla del dolor en el espacio judicial, al igual que la escritura de relaciones impresas, permite hacer pública esta experiencia vital en la construcción de los sujetos y subjetividades coloniales. Pero lo es también como condición de origen de una manera del discurso político y de la lucha política, en la forma de la denuncia del maltrato y la actualización retórica de las víctimas. Al parecer, sigue siendo la única forma efectiva de conmover al otro en Occidente, instalando en la escena a aquellos que no queremos reconocer mediante el recurso al horror y la compasión. Fue efectivo dentro de unos códigos culturales, pero quizá sea hora de construir un pensamiento otro, una justicia otra, una filosofía otra, una escritura otra y una historia otra, que construyan sujetos también de un derecho otro y no solo objetos de



compasión en los tiempos que corren. A diferencia del tiempo lascasiano, hoy tales estrategias refuerzan la infantilización de otros y otras en el terreno de la política.

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, ROLENA. “El sujeto colonial y la construcción colonial de la alteridad”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28 (1988): 55-68. Impreso.

AGUILAR CAVALLO, GONZALO. “Crímenes internacionales y la imprescriptibilidad de la acción penal y civil: referencia al caso chileno”. *Ius et Praxis* 14 (2008):147-207. Visitado el 15 de mayo de 2016. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-00122008000200006>. Digital.

ARAYA ESPINOZA, ALEJANDRA. “Justicia, cuerpo y escritura en la sociedad colonial americana: intersticios de transculturación y aculturación”. *Espacios de transculturación en América Latina*. Roberto Aedo y otros, eds. Santiago: Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2005. 15-32. Impreso.

\_\_\_\_\_ “El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”. *Historia* 39 (2006): 349-367. Impreso.

\_\_\_\_\_ “Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno: Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo, 1739-1822”. Tesis para optar al grado de Doctor en Historia. El Colegio de México, 2007.

\_\_\_\_\_ “La fundación de una memoria colonial: la construcción de sujetos y narrativas en el espacio judicial del siglo XVIII”. *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*. Tomás Cornejo y Carolina González eds. Santiago: Universidad Diego Portales, 2007. 185-218. Impreso.

\_\_\_\_\_ “*La Araucana*, cantos al cuerpo del delito y disputas entre literatura e historia”. *Memoria poética. Reescrituras de La Araucana*. Luz Ángela Martínez y Jaime Huenún, comps. Santiago: Editorial Cuarto Propio/Facultad de Filosofía y Humanidades/Caja de Compensación La Araucana, 2010. 90-103. Impreso.

- \_\_\_\_\_. “Azotar. El cuerpo, prácticas de dominio colonial e imaginarios del Reino a la República de Chile”. *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*. Verónica Undurraga y Rafael Gaune, eds. Santiago: Uqbar Editores, 2014. 194-215. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “En busca de un corpus para los estudios del cuerpo en Chile”. *Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Américas*. Silvia Citro y otros, eds. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2015. 171-180. Impreso.
- ARENDT, HANNAH. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2009. Impreso.
- ARCHIVO NACIONAL HISTÓRICO. *Guía de Fondos del Archivo Nacional Histórico: Instituciones coloniales y republicana*. Santiago: Archivo Nacional de Chile/ Dirección de Bibliotecas archivos y Museos, 2009. CD.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 2000. Impreso.
- BATAILLON, MARCEL. *Las Casas en la historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2013 [1971]. Impreso.
- CARNEIRO, SARISSA. *Retórica del infortunio. Persuasión, deleite y ejemplaridad en el siglo XVI*. Madrid/Fránfort: Iberoamericana/Vervuert, 2015. Impreso.
- CIEZA DE LEÓN, PEDRO. *Crónica del Perú. Primera parte*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1984 [1553]. Impreso.
- CORBIN, ALAIN. “Dolores, sufrimientos y miserias del cuerpo”. *Historia del cuerpo (II). De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Alain Corbin y otros, dir. Buenos Aires: Taurus, 2005. 203-262. Impreso.
- COVARRUBIAS Y OROZCO, SEBASTIÁN DE. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Felipe C. R. Maldonado. Madrid: Editorial Castalia, 1995 [1611]. Impreso.
- DÁVILA, ÓSCAR. “Vida jurídica práctica contenida en los informes de los protectores de indígenas en Chile (1866-1930)”. *Anuario Iberoamericano de Historia del Derecho e Historia Contemporánea* 2 (2002): 95-121. Impreso.
- DELUMEAU, JEAN. *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Universidad, 1992. Impreso.
- DUBE, SAURABH. “Culturas coloniales y sujetos subalternos”. *La cuestión colonial*. Heraclio Bonilla, ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 311-334. Impreso.
- Elena Rodríguez contra Tomás Calderón por injurias*. Archivo Nacional Histórico de Chile, Real Audiencia, vol. 2439, pieza 17, 1683. Manuscrito.

- FARGE, ARLETTE. *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos, historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Katz, 2008. Impreso.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la sexualidad. Vol 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002 [1976]. Impreso.
- GLANTZ, MARGO. “Las Casas: la literalidad de lo irracional”. *En torno al Nuevo Mundo*. Mercedes de la Garza, ed. México DF: UNAM, 1992. 77-91. Impreso.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO. *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2000. Impreso.
- GRUZINSKI, SERGE. “La conquista de los cuerpos. Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI”. *Familia y sexualidad en Nueva España*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1982. 177-206. Impreso.
- \_\_\_\_\_ “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España: introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas”. *El afán de normar y el placer de pecar*. México DF: Joaquín Mortiz, 1988. 169-215. Impreso.
- GUERRERO, JUAN CARLOS. “Los cuerpos en dolor (I): emblemática del régimen ético de la violencia”. *Revista de Estudios Sociales* 35 (2010): 123-137. Visitado el 20 de octubre de 2016. <https://res.uniandes.edu.co/view.php/638/index.php?id=638>. Digital.
- HUNNEUS PÉREZ, ANDRÉS. *Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI, 1536-1598*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1956. Impreso.
- ISABEL LA CATÓLICA. *Codicilio de la Reina Isabel la Católica otorgado en Medina del Campo, el 23 de noviembre de 1504*. 4 hojas sueltas de pergamino. Biblioteca Digital Hispánica. Visitado el 5 de noviembre de 2016. <http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000022770>. Digital.
- JANIK, DIETER. “La ‘materia de Arauco’ y su productividad literaria”. *La formación de la cultura virreinal. II. El siglo XVII*. Karl Kohut y Sonia V. Rose, eds. Fráncfort/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2004. 121-134. Impreso.
- JARA, ÁLVARO. *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*. Santiago: Editorial Universitaria, 1990 [1961]. Impreso.
- Juan Espinoza, juicio criminal que se le sigue por malos tratamientos dados a un indio de su servicio*. Archivo Nacional Histórico de Chile, Real Audiencia, vol. 1731, pieza 17, 1678. Manuscrito.

- Juan Negro albañil con el capitán Alonso de Toro y Zambrano tutor de sus hermanos menores sobre su libertad.* Archivo Nacional Histórico de Chile, Real Audiencia, vol. 2620, pieza 1, 1659. Manuscrito.
- Juan Valladares. Querrela criminal que se le sigue por azotes dados a un indio de la encomienda de Juan de Montes.* Archivo Nacional Histórico de Chile, Real Audiencia, vol. 3017, pieza 1, 1694. Manuscrito.
- LARDIZÁBAL Y URIBE, MANUEL DE. *Discurso sobre las penas.* México DF: Editorial Porrúa S. A., 1982 [1782]. Impreso.
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Buenos Aires: Ediciones Mar Océano, 1953. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Apologética historia sumaria.* Tomo 1. México DF: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967 [1559]. Impreso.
- LE BRETON, DAVID. *Antropología del cuerpo y modernidad.* Buenos Aires: Nueva Visión, 2002 [1990]. Impreso.
- LÓPEZ, AUSTIN. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* México DF: Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012 [1980]. Impreso.
- LÓPEZ PARADA, ESPERANZA. "Poder y traducción coloniales: El nombre de Dios en lengua de indios". *Revista Chilena de Literatura* 85 (2013): 129-156. Visitado el 6 de junio de 2016. [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22952013000300006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22952013000300006&lng=es&tlng=es). 10.4067/S0718-22952013000300006. Digital.
- LYONS, LEWIS. *Historia de la tortura. De los albores de la humanidad a nuestros días.* México DF: Editorial Diana, 2005. Impreso.
- MARTÍNEZ TORREJÓN, JOSÉ MIGUEL. "Las Casas otra vez". *Silva. Studia philologica in honorem Isaías Lerner.* Isabel Lozano-Renieblas y Juan Carlos Mercado, coords. Madrid: Editorial Castalia, 2001. 421-432. Consultado el 10 de septiembre de 2016. [https://www.academia.edu/8364603/\\_Otra\\_vez\\_Las\\_Casas?](https://www.academia.edu/8364603/_Otra_vez_Las_Casas?) Digital.
- MEJÍAS NAVARRETE, ELIZABETH. "Requerir, hacer amistad y poblar: hacer de la pacificación en la primera expansión hacia América del Sur: 1499-1534". Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile. 2013.

- MENDIOLA, ALFONSO. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de conquista*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003. Impreso.
- O’GORMAN, EDMUNDO. *Cuatro historiadores de Indias*. México DF: Setenta y Setenta, 1972. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *La invención de América*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2002 [1958]. Impreso.
- PAGDEN, ANTHONY. *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1992. Impreso.
- PASTOR, BEATRIZ. *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*. México DF: Dirección de Difusión Cultural UNAM, 1999. Impreso.
- QUIJANO, ANÍBAL. “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. *Diplomacia, estrategia y política* 6 (2007): 133-181. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*. Tomo II. Madrid: Balbas Editor, 1756. Impreso.
- RESTREPO, LUIS. “El cacique de Turmequé o los agravios de la memoria”. *Cuadernos de Literatura* 28 (2010): 14-33. Impreso.
- ROBLES ELONG, IÑAKI. “Sangre, vísceras y traumas. Retórica del patetismo para una (auto)representación de la víctima en la España contemporánea”. *Kamchatka* 4 (2014): 325-339. Consultado el 3 de marzo de 2016. <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/4287/4404>. Digital.
- Rodrigo González Montero. *Querrela criminal que se le sigue...* Archivo Nacional Histórico de Chile, Real Audiencia, vol. 2698, pieza 30, 1680. Manuscrito.
- TODOROV, TZVETAN. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI, 1987 [1982]. Impreso.
- TRUEBA ATIENZA, CARMEN. “La teoría aristotélica de las emociones”. *Signos Filosóficos* 11/22 (2009): 147-170. Visitado el 2 de noviembre de 2016. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S166513242009000200007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166513242009000200007&lng=es&nrm=iso). Digital.
- TURNER, BRYAN S. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1989 [1984]. Impreso.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, JAIME. “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”. *Revista Española de Antropología Americana* 37 (2007): 39-59. Impreso.

- VARGAS UGARTE, RUBÉN. *Concilios limenses (1551-1772)*. Tomo 1. Lima: Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana, 1951. Impreso.
- VIGARELLO, GEORGES. “Historias de cuerpos. Entrevista con Michel de Certeau”. *Historia y Grafía* 9 (1997): 11-18. Impreso.
- ZAVALA, SILVIO. *Ensayos sobre la colonización española en América*. México: Editorial Porrúa, 1978 [1944]. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de la conquista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1994 [1947]. Impreso.
- ZAVALA, JOSÉ MANUEL, ed. *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: textos fundamentales*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2015. Impreso.

Recepción: 07.11.2016    Aceptación: 18.12.2016

## En torno a la escritura codigofágica en el *Diario* (1606) de Domingo Chimalpáhin\*

*Alejandro Viveros*

Investigador CONICYT/FONDECYT  
paideiaor@gmail.com

RESUMEN: Este artículo busca posicionar un concepto denominado “escritura codigofágica” como plataforma para analizar e interpretar el *Diario* (1606) de Domingo Chimalpáhin. Con este horizonte problematizaremos el lugar de la crónica y la escritura en las producciones histórico-literarias de indios coloniales. Preguntaremos por los modos de construcción de textos y traducciones culturales muchas veces identificados bajo el género histórico-literario de la crónica. A partir de las proposiciones literarias, historiográficas y filosóficas, principalmente en torno a la obra de Bolívar Echeverría, será posible explicitar aquello que conceptualizamos como “escritura codigofágica”. A través del ejemplo del eclipse solar del 10 de junio de 1611 buscaremos en el estilo de Chimalpáhin, esto es, en su modo de enunciar y cuestionar, el uso y despliegue de la “escritura codigofágica”.

PALABRAS CLAVE: crónicas de indios, Domingo Chimalpáhin, escritura codigofágica, Bolívar Echeverría.

\* Resultado del proyecto CONICYT/FONDECYT Iniciación N° 11160012 “Convivencia interétnica y traducción cultural. Aproximaciones sobre el contenido filosófico-político de las crónicas de indios en el mundo cultural novohispano (1576-1650)”.

ON CODE-PHAGOCYTOSIS WRITING IN EL DIARIO (1606) BY DOMINGO  
CHIMALPÁHIN

**ABSTRACT:** This paper considers a concept called “Code-Phagocytosis Writing” as a platform to analyze and interpret Domingo Chimalpáhin’s *Diario* (1606). With this in mind we will question where the chronicles and writings of colonial Indians fit within their historical-literary work. We will discuss the construction of cultural texts and translations generally classified under the historical-literary genre of the chronicle. Based mainly on the ideas presented by Bolívar Echeverría with respect to literature, historiography, and philosophy, we will explain what we understand by “code-phagocytosis writing”. Then, through Chimalpáhin’s work and using the solar eclipse of June 10th of 1611 as an example, we will analyze his use of “Code-Phagocytosis Writing” through his questions and expressions.

**KEYWORDS:** Indian Chronicles, Domingo Chimalpáhin, Code-phagocytosis Writing, Bolívar Echeverría.

No se trata, por supuesto, de buscar filosofía en todos y cada uno de los registros habituales de la literatura, la historiografía, el pensamiento jurídico-político, la antropología o materias afines, sino de encontrar y examinar crítica y reflexivamente fragmentos de discurso (o sistemas de dispersión) cuyos registros, justamente por su indudable perfil y hondura filosófica, se reconocen incidental y transitoriamente entrelazados en textos literarios, historiográficos, jurídico-políticos, antropológicos y aun técnico-científicos particulares.

Aureliano Ortega

Es momento de repensar las producciones escriturales realizadas por indios coloniales como un encuentro-choque entre horizontes de comprensión siempre forzados a explicarse, yuxtaponerse, tensionarse, apropiarse. El objetivo de este escrito es problematizar algunos posicionamientos que, de un modo u otro, responden a un cuestionamiento central, a saber, ¿cómo comprender e interpretar los modos de enunciación del indio colonial y su escritura? Dedicaremos dos momentos de análisis a fin de explicitar este cuestionamiento. El primero está directamente relacionado con la crónica colonial en una discusión teórico-metodológica. En este nivel



profundizaremos en el análisis de un ejercicio escritural de carácter crítico y semiótico que, siguiendo a Bolívar Echeverría, nombraremos “escritura codigofágica”. El segundo refiere a la obra de Domingo Chimalpáhin (1579-1660). Particularmente, a través de su *Diario*<sup>1</sup> (1606), podremos operativizar algunas propuestas relacionadas con nuestro objetivo mayor, a saber, re-examinar el potencial de las crónicas de indios a partir de la noción de escritura codigofágica. Relevaremos un caso específico vinculado al eclipse del 10 de junio de 1611. Destacaremos cómo en la voz de Chimalpáhin es posible reconocer la operatividad de una escritura codigofágica en el horizonte de la reconstrucción de un acontecimiento histórico extraordinario (un eclipse), en el cual se evidencian su estilo y sus modos de enunciación. Finalmente, este escrito asume el desafío de pensar un acercamiento teórico-metodológico en apertura a través de la aplicación de la noción de escritura codigofágica en el *Diario* de Chimalpáhin, el cual funciona como ejemplo o anclaje para una nueva interpretación sobre las producciones escriturales de los indios coloniales.

## I. EN TORNO A LA CRÓNICA DE INDIOS Y LA ESCRITURA CODIGOFÁGICA

Este apartado procura delinear algunas de las propuestas teóricas que nos permiten rodear el problema de la crónica como género histórico-literario focalizándonos, particularmente, en aquellas que fueron escritas por indios durante el período colonial. A diferencia de un “documento” (Foucault), las crónicas de indios coloniales problematizan la relación documento-archivo, puesto que despliegan una escritura que funciona como nodo y vector y que descompone selectivamente su utilidad (en cuanto que “registro” en un código alfabético) eludiendo el archivo, precisamente, por su condición liminal y fronteriza y por la dificultad o el desdén en su catalogación. Las

<sup>1</sup> Respecto del *Diario* de Domingo Chimalpáhin utilizaremos la versión de Rafael Tena, quien realiza la paleografía y la traducción de los manuscritos originales correspondientes al manuscrito 256B de la Colección Antigua del Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México y el manuscrito mexicano 220 de la Biblioteca Nacional de Francia (Chimalpáhin, *Diario* 11-20). Seguiremos esta traducción debido a la disposición del texto en náhuatl que considera en su trabajo de edición una persistencia en el “sentido de la traducción” como un movimiento explicativo del texto original en náhuatl.

crónicas de indios coloniales se enmarcan en este escenario, pues permiten una proyección semántica en la cual se rememora y reconstruye una experiencia histórica específica. En ellas se entrelaza la recomposición de una subjetividad alternativa, esto es, el indio, desde la positividad discursiva de los elementos identitarios sobrevivientes y resemantizados en el encuentro-choque con el proyecto civilizatorio moderno-occidental (Viveros). Es menester, por lo tanto, situar este asunto desde una perspectiva amplia y abierta a nuevas lecturas sobre las crónicas coloniales escritas por indios.

Posicionamos inicialmente las propuestas en torno a la historiografía indiana como campo de estudio en América colonial. En este sentido, seguimos las indicaciones de Eva Stoll, quien afirma que:

La historiografía indiana ofrece un arco increíble de textos heterogéneos en perspectiva y elaboración verbal, que permiten análisis comparativos de diferente dimensión y objetivo. Si nos atrevemos a reconstruir el condicionamiento de la producción textual y a entrar en las complejas interrelaciones, podemos aprovechar plenamente estos textos fascinantes que todavía esconden muchas joyas para nosotros (1281).

Stoll reconoce la heterogeneidad de estos textos y también la necesidad de análisis comparativos y del asentamiento de las “complejas interrelaciones” (intertextualidad) como axioma metodológico en el estudio de aquel “arco increíble de textos”. De algún modo, Stoll nos presenta la oportunidad de volver sobre la historiografía indiana y sus materiales escritos atendiendo al rendimiento de estos textos en diversas direcciones e interpretaciones.

Asimismo, es posible integrar el concepto de “crónica mestiza” acuñado por Martin Lienhard, porque nos abre a la inclusión de elementos directamente relacionados con una dimensión histórico-literaria en las producciones escriturales realizadas por los indios durante la primera etapa de la colonización americana. Así define Lienhard este concepto:

Atribuimos el carácter “mestizo” a aquellas crónicas que, casi independientemente del origen étnico de sus autores (indígenas, mestizos, españoles), reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea: indígena y europea (105).

Las crónicas mestizas cumplen así a la vez dos funciones distintas: la

de “apagar la sed de conocimiento histórico y la de ofrecer “historias” de ficción. De este modo, las crónicas mestizas se convierten, en el primer siglo de la Colonia, en la manifestación central de la literatura escrita (literatura dominante) en América: central por la amplitud del fenómeno y también, por su calidad mayor, la de contribuir a crear, en el marco de una sociedad nueva que carece de una identidad auténtica, las premisas de una nueva conciencia global histórica, política y cultural (107).

A través de las “crónicas mestizas”, funcionalizadas como pivote conceptual, es posible elaborar un ejercicio teórico-crítico relativo a un discurso identitario en construcción que contiene elementos histórico-literarios dispuestos a ser pensados y utilizados de forma no dogmática y en apertura a nuevos horizontes de pregunta, que configuran “las premisas de una nueva conciencia global, histórica, política y cultural”.

En esta perspectiva, es posible incorporar algunas reflexiones de Bolívar Echeverría en torno a dos conceptos –para nuestros intereses– fundamentales e interrelacionados. Nos referimos al mestizaje cultural<sup>2</sup> y a la códigofagia.

<sup>2</sup> El problema del mestizaje cultural es siempre difícil y, por cierto, fundamental para comprender el pensamiento de Bolívar Echeverría. Especialmente si queremos relevar cuál es el aporte que realiza en la noción de códigofagia. Es preciso deslindar a Echeverría de la comprensión esencialista del mestizaje que encontramos en los proyectos latinoamericanos de construcción nacional. En su noción de mestizaje cultural hay un basamento teórico relacionado con la semiótica, la filosofía del sentido, el neobarroco y sus lecturas sobre el mundo colonial americano. Para Echeverría, el mestizaje no es un fenómeno tranquilo, de mezcla o de combinación armónica entre distintos colores o sustancias, sino que es un fenómeno histórico-cultural violento que no ha terminado. Es la historia de la conquista que se proyecta como modernidad. Echeverría, en *La modernidad de lo barroco*, ejemplifica la noción de mestizaje cultural a través de figuras históricas que canalizan sus propuestas. Una de ellas es Malintzin, desde donde integra una perspectiva ligada a la traducción cultural. Otra es el jesuita Francisco Suárez, a partir del cual presenta una reflexión filosófica sobre la escolástica y la Contrarreforma. En figuras como estas, entre otras, describe los senderos de la modernidad en América. Para Echeverría el problema del mestizaje cultural tiene relación con la posibilidad de comprender otros modos de la modernidad, modos bifurcados del capitalismo (modernidad capitalista), devenidos como diferentes *ethos* históricos, como modos civilizatorios alternativos, en un proceso de “larga duración”. En este contexto, su teoría de la modernidad múltiple funciona como un horizonte directamente vinculado al concepto de mestizaje cultural. En esta, el modo civilizatorio “barroco”, configurado en América colonial, se articula en tanto

De esta manera Bolívar Echeverría define su relación en “La identidad evanescente”:

El mestizaje cultural ha consistido en una “códigofagia” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse de la de los vencidos (63).

Echeverría se refiere al proceso de mestizaje cultural como un “devorar” entre “códigos culturales”. Es ahí donde de forma codigofágica se construye un tipo de subjetividad culturalmente tensionada, liminal, en movimiento, que apropia y redirecciona en sentido amplio los horizontes de comprensión e interpretación relativos a la construcción de aquellas subjetividades alternas y mestizas. Esto implica plantear nuevamente la pregunta por la identidad cultural. Frente a ello, indica Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco*:

Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un “estado de código” –como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, dicho código–, entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está siendo hecha, transformada, modificada por ellos (31).

El abandono de una perspectiva sustancialista sobre la identidad cultural (en favor de una lectura semiótica) aleja a Echeverría del esencialismo culturalista latinoamericano. En consecuencia, la noción de “estado de código” compone una subjetividad “evanescente” aplicable en nuestro estudio. La identidad cultural (código cultural) se juega en sus posibilidades para devorar y ser devorada. Luego, la “realidad evanescente” canaliza una transformación bajo la cual las identidades culturales están siendo constantemente reconstruidas.

---

un *ethos* histórico específico que logra resistir la modernidad capitalista precisamente porque despliega el mestizaje cultural (códigofagia) como estrategia de supervivencia y reconstrucción conflictiva de códigos y elementos identitarios y culturales.

Sobre ello, y respecto de una definición de “código”, Bolívar Echeverría sostiene en “Valor de uso: ontología y semiótica”:

Tal como el campo instrumental al que pertenece, el código tiene una historia porque el proceso de comunicación/interpretación no sólo se cumple *con* él sino igualmente *en* él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo. En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser *trascendido* por otro proyecto y pasar a constituir el *estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*. En verdad, la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido, resultante de la refuncionalización –más o menos profunda y más o menos amplia– de proyectos precedentes por nuevos impulsos donadores de sentido (190).

Echeverría apunta al modo de construcción y actualización de los códigos en virtud de una “nueva instauración de posibilidades sémicas”. Echeverría evita el “formalismo” atribuyendo a los códigos, a sus significaciones y resignificaciones, una experiencia histórica (historicidad). Pero ¿quiénes y cómo usan y hablan esos códigos?, ¿quiénes y cómo los transforman y reconstruyen? Sobre este cuestionamiento, indica Bolívar Echeverría en “Meditaciones sobre el barroquismo”:

Jugando a ser europeos, no copiando las cosas o los usos europeos, sino imitando el ser europeo, simulando ser ellos mismos europeos, es decir, repitiendo o “poniendo en escena” lo europeo, los indios asimilados montaron una muy peculiar representación de lo europeo. En una representación o imitación que en un momento dado, asombrosamente, había dejado de ser tal y pasado a ser una realidad o un original: en el momento mismo en que, ya transformados, los indios se percataron de que se trataba de una representación que ellos ya no podían suspender o detener y de la que, por lo tanto, ellos mismos ya no podían salir; era una “puesta en escena absoluta”, que había transformado el teatro en donde tenía lugar, permutando la realidad de la platea con la del escenario (191).

La clave que entrega Echeverría está en aquel “poner en escena” llevado a cabo por los indios, en el cual se fraguó su supervivencia cultural e identitaria.

Finalmente, como “representación o imitación”<sup>3</sup> de un mundo desconocido, como una “imitación” reconfigurada por sus propios y reinventados horizontes de comprensión, alterada en virtud de las circunstancias y los contextos, que se construye permutando “la realidad de la platea con la del escenario”.

Pues bien, dentro de aquellos indios que se vieron obligados a “ponerse en escena” y desplegar los códigos culturales europeos, remarcamos un grupo especial, a saber, los indios que escriben y que han sido catalogados de diferentes maneras, como humanistas y letrados (Garibay; León-Portilla, *El reverso y La filosofía*; Romero), como ladinos (Adorno, *The Polemics* y “El indio”; Bernard; Cornejo Polar), como zonas de contacto (Pratt), como traductores culturales (Añón; Navarrete; Payàs) o bien como *passeurs* (O’Phelan y Salazar). Nos referimos a aquellos que aprendieron y usaron la escritura y que, a través del código alfabético europeo como vehículo, lograron sobrevivir, negociar y reconducir su experiencia histórica. Esto acontece porque es una escritura que pretende “hacer notar” que la historia del indio puede ser escrita también por uno de ellos. Buscamos reconocer cómo los llamados indios, escribiendo y traduciendo, llevan a cabo aquella “puesta en escena” que deviene una construcción histórico-literaria única.

Nuestra perspectiva busca pensar con Echeverría y su método codigofágico puesto en movimiento, especialmente, en y a través de modalidades fronterizas, liminales, alternativas al sujeto moderno-occidental<sup>4</sup>. Estas

<sup>3</sup> Sobre esto es preciso considerar la noción de “mímesis” (*mimicry*) en un contexto teórico poscolonial. Sostiene Homi Bhabha en *El lugar de la cultura*: “En el mimetismo, la representación de la identidad y el sentido es rearticulado sobre el eje de la metonimia” (116). Para Bhabha, el mimetismo es una estrategia de poder/discurso colonial. Bhabha resalta la ambivalencia del mimetismo como una problemática devenida y determinada por la sujeción colonial. Ahora bien, la noción de “imitación” en Echeverría tiene directa relación con la reflexión benjaminiana de la “facultad mimética”. Para Benjamin, la facultad mimética puede ser pensada como una herramienta del ser humano en su adaptación y asimilación al entorno. Sin embargo, contiene la capacidad cognitiva, creativa y rememorativa del ser humano, siendo la fuente principal de la imaginación (Benjamin 109-112). Con ello se determinan sus características fundamentales, esto es, su condición adaptativa y su sentido creativo en el horizonte de un pensar rememorante (*Eingedenken*). Entonces, la rememoración debe ser considerada como una de las funciones intrínsecamente dependientes de la facultad mimética. En este sentido, la imitación no funciona “como representación rearticulada por la metonimia”, sino como vectorización creadora y rememorativa de la experiencia histórica.

<sup>4</sup> Es preciso diferenciar esta lectura de la propuesta por Walter Mignolo presente en su

catalizan y redireccionan discursos y problemas de profundo carácter identitario a través de la escritura. Queremos continuar esta lectura con una propuesta que nombramos como escritura codigofágica. Hablamos de una escritura que permea y trasvasija los códigos culturales, que es alfabética pero que contiene elementos no-alfabéticos. Una escritura que intenta dialogar entre modos europeos de articulación discursiva muchas veces relativa a la tradición bíblica, clásica o humanista, en conjunto con aquellas “fuentes otras”, principalmente referidas a tradiciones orales, a soportes no alfabéticos y a experiencias polisensuales. En esta escritura codigofágica se cruzan y yuxtaponen varios horizontes de pregunta útiles en nuestra problematización, a saber, el filosófico, el histórico, el literario, el semiótico y, por cierto, el político.

Finalmente, podemos sostener que la escritura codigofágica es una modulación de la “códigofagia”; empero esta no se reduce a la escritura sino que en ella se redirecciona. En este sentido, una escritura codigofágica es también un ejercicio de recolección de “fragmentos discursivos” o “sistemas de dispersión fragmentarios” (Ortega). En esta recolección fragmentaria, en efecto, se canaliza una “elección civilizatoria” (Echeverría, “La identidad”) que concede un espacio de enunciación a subjetividades alternativas profundizando en los conflictos y tensiones de su reconstrucción identitaria y cultural. Entonces, el valor de la escritura codigofágica es operacional. Son los modos de recolección de los “fragmentos discursivos”, siempre en un movimiento de constante reconfiguración conflictiva de códigos, aquello que determina también sus modos de vectorización. Procuraremos aplicar este modo de aproximación en tanto que escritura codigofágica a una crónica particularmente poco reconocida, a saber, al Diario de Domingo Chimalpáhin.

---

noción de “pensamiento fronterizo” (*Border Thinking*). Mignolo reconoce el mundo colonial latinoamericano como factor constitutivo de la modernidad occidental y describe los modos de recepción y convergencia entre tecnologías y saberes eurocéntricos y no eurocéntricos en la construcción de un modelo epistémico alternativo para el pensamiento latinoamericano. No obstante, queremos fortalecer las reflexiones de Echeverría como parte de un sendero propio –desde un enfoque más bien posicionado en el pensamiento crítico– relativo al problema de la modernidad en América y que entra en tensión con las propuestas de Mignolo estableciendo un criterio que se aleja de la lectura decolonial precisamente porque no reduce la pregunta a un problema epistémico basado en la oposición eurocéntrico/no eurocéntrico, sino que se focaliza en la construcción de subjetividades alternativas a partir de la reconfiguración de códigos y elementos histórico-culturales siempre en relación asimétrica.

## 2. SOBRE DOMINGO CHIMALPÁHIN, SU *DIARIO* Y EL ECLIPSE

La historiografía y la etnohistoria del México colonial han reconocido la obra de Domingo Chimalpáhin como una producción intertextual que dialoga abiertamente con modelos provenientes de la tradición oral y pictográfica indígena y de la tradición europea hispanocristiana. Respecto de la crítica sobre su obra destacamos, por una parte, a Ángel María Garibay (804-805), quien nos muestra a Chimalpáhin como un indio letrado y humanista, un recopilador de materiales e informaciones que participa activamente del mundo colonial. Siguiendo este acercamiento, Miguel León-Portilla (17-19) presenta a Chimalpáhin como ejemplo de un “modo de pensar” que se relaciona directamente con el pasado precortesiano construyendo un relato histórico-literario único. Asimismo, la lectura de José Romero Galván (331-350) es más cercana al rescate de un relato histórico desde la construcción de un discurso indígena. El rescate y apropiación de los modelos historiográficos europeos expuestos en lengua náhuatl posicionan a Chimalpáhin como una activa bisagra entre el mundo precortesano y la realidad colonial. No obstante, el modo de exposición (debido a su producción en náhuatl) está referido al horizonte cultural nahua. Así también, James Lockhart (549-557) sugiere que la figura de Chimalpáhin condensa de forma única la interacción entre la lengua náhuatl y el español a través de la escritura alfabética. Lockhart nos propone a un Chimalpáhin que se desenvuelve en la lengua náhuatl y en la lengua española de forma cómoda y ágil y que, en esta posición, logra consolidar y sintetizar la apropiación de los horizontes culturales nahua y europeo. Por otra parte, Susan Schroeder (3-30) sostiene un acabado análisis sobre la intertextualidad de la obra de Chimalpáhin tanto con materiales y fuentes precortesianas como con los modelos cristiano-europeos, destacando cómo Chimalpáhin reescribe la historicidad cristiana occidental en el horizonte cultural nahua. El acercamiento de Schroeder al relato en Chimalpáhin se focaliza en el reconocimiento de un discurso histórico a partir de su negociación con modelos y elementos cristiano-europeos. Serge Grunzinski (133-134), por su parte, posiciona a Chimalpáhin como pieza de su razonamiento sobre la colonización del imaginario en el México colonial. Esta lectura problematiza los contextos de producción de Chimalpáhin, como también profundiza en su estilo, precisamente, entremedio de los horizontes culturales nahuas y cristianos y en un proceso de “mundialización” donde, en efecto, figuras como Chimalpáhin son cruciales. Remarcamos también las indicaciones de Federico Navarrete (*Los orígenes* 343-408) en torno a



su trabajo sobre el área conocida como Chalco y su particular modo de recopilación histórica de los diferentes *altépetl*<sup>5</sup> que la constituían. En este ejercicio incorporamos a la “escritura polifónica”<sup>6</sup> como concepto basal para proseguir en el reconocimiento del estilo de Chimalpáhin en la descripción y análisis de la complejidad histórica, social y política acaecida en el Chalco. Sobre ello, sostiene Federico Navarrete en *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*:

La manera en que la obra de Chimalpáhin integra las diversas tradiciones históricas indígenas, chalcas y también colhuas y mexicas, en un conjunto polifónico donde cada una conserva su autonomía e independencia a la vez que entre todas constituyen una historia mayor que es la suma pero no la síntesis de sus componentes particulares (346).

Navarrete reconstituye la historicidad del Chalco a través de Chimalpáhin reconociendo que su versión es parcial pero que, a su vez, remarca la coexistencia interétnica entre grupos humanos migrantes a la zona sur del valle del Anáhuac. Así prosigue:

- <sup>5</sup> Sobre el concepto de *altépetl* destacamos su significado como “unidad fundamental de carácter político, territorial e identitario” en el mundo precortesano y colonial. El término en náhuatl remite a “in alt in tepetl” y significa literalmente “el(las) agua (aguas), la(s) montaña(s)” retomando el sentido básico de “una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio” (cfr. Lockhart 27-88).
- <sup>6</sup> Respecto del concepto de “escritura polifónica” nos remitimos, como lo hace Navarrete, a Mijail Bajtín y su noción de la polifonía en el análisis e interpretación de la obra de Dostoievski. Indica Bajtín sobre la polifonía: “[N]o se estructura como la totalidad de una conciencia que objetivamente abarque las otras, sino como total interacción de varias, sin que entre ellas una llegue a ser el objeto de la otra” (33). La noción de una “escritura polifónica” deviene de este acercamiento en el cual sin interacción y diálogo no hay discurso. Sostiene Bajtín que estos discursos dialogantes y constitutivos entre sí funcionan cuando “el pensamiento humano llega a ser pensamiento verdadero, es decir, una idea sólo en condiciones de un contacto vivo con el pensamiento ajeno encarnado en la voz ajena, es decir, en la conciencia ajena expresada por la palabra” (125). La “escritura polifónica”, en este sentido, refiere a un modo de “comprensión” de la historicidad de los acontecimientos del mundo de la vida que reconoce la alteridad radical (voz ajena) sin reducir su profundidad y contenido.

Los diversos *altépetl* de Chalco sumaron a sus identidades particulares, que siguieron defendiendo con orgullo, una nueva identidad común vinculada con un ámbito natural y humano muy particular, heredado de la historia de las relaciones de los grupos que vivían anteriormente en él. Como sucedió en el caso de otros *altépetl* del valle de México, el proceso de definición de esta identidad étnica fue inseparable de la consolidación de estos estados y su formas de dominio, así como del surgimiento del sistema político regional en el cual todos participaban (408).

En consecuencia, el rendimiento político de la identidad común es funcional a los proyectos de las identidades particulares. Navarrete apunta a una “nueva identidad común” que acomoda y resignifica las “identidades particulares” o los “diversos *altépetl* del Chalco” en un horizonte amplio y adscrito a una “identidad étnica”, que se juega con la “consolidación de estos estados y sus formas de dominio” y que opera como un “sistema político regional”, en el cual “todos participaban”. Entonces, el trabajo de Chimalpáhin es ejemplo de este modo polifónico de articular y escribir la historicidad, que posiciona un cuestionamiento relativo a la construcción de identidades culturales y su correlación con los espacios geográficos en una perspectiva interconectada y multidireccional. Esto se presenta en la creación de identidades étnicas y su relación con la organización territorial, y nos dirige a reconocer la interpenetración entre nociones étnicas o raciales y la producción de espacios (en dimensiones políticas y geográficas)<sup>7</sup>.

Sin embargo, ¿cuál es el lugar del *Diario* en la obra de Domingo Chimalpáhin? ¿Cuál es la condición creativa que se despliega en el *Diario*?

<sup>7</sup> Un claro ejemplo de esto es el indicado por Daniel Nemsler respecto de la política española de la “congregación” como el posicionamiento de técnicas gubernamentales a través del cuales se producen y reconfiguran materialmente identidades en un espacio político-geométrico. Sostiene al respecto Nemsler: “Estas ciudades ordenadas, dispuestas en cuadrículas e insertadas en los mercados regionales y globales facilitaron nuevas formas productivas de tributo y de extracción de la mano de obra mientras, al mismo tiempo, constituyen la infraestructura o condiciones de posibilidad materiales para la construcción del ‘indio’ como una categoría significativa de la identidad, en el sentido tanto de adscripción racial como de subjetivación. No fue solamente la violencia de la conquista o el saqueo de los conquistadores que caracterizaron el proceso de acumulación primitiva, sino también una serie de intervenciones productivas que reconfiguraron el espacio colonial y racializaron los cuerpos que la habitan” (335).

La motivación de este escrito parece deambular entre un proyecto personal y un modo de registro emparentado con los “anales” (Lockhart; Gruzinski). El *Diario* redirecciona varios modelos de escritura y argumentación influenciados directamente por las obras y autoridades contemporáneas y por el acervo cultural del propio Chimalpáhin. El *Diario* en tanto que “modo de registro” se refiere a eventos previos a la vida de Chimalpáhin junto con aquellos efectivamente contemporáneos en un espacio vital específico: la Ciudad de México<sup>8</sup>. Establecer como un proyecto personal la escritura de su *Diario* permite dejar claro que el texto se abre a problemas diferentes, en cierto modo, mucho más atentos a los inconmensurables detalles del diario vivir, a la convivencia y a la cotidianidad de los acontecimientos en la metrópoli novohispana. Detalles no menores para un acercamiento hacia los parámetros y problemas de sociabilidad entre diferentes subjetividades (europeos, indios, negros, mestizos) que se entrecuzan dentro del orden colonial. Por otra parte, relacionar el *Diario* con la tradición nahua de registro (escritura pictográfica) de los anaes nos permite comprender el sentido y dar continuidad al ejercicio de Chimalpáhin como parte de una producción intertextual, abierta a apropiar, agenciar y resemantizar los modos de construcción discursiva en tensión y continuidad, esto es, entre-medio de la tradición nahua y la europea.

Al momento de enfrentar el texto “como tal”, podemos distinguir un orden cronológico, muchas veces lacónico y otras en extremo exhaustivo, en la descripción de los acontecimientos relevantes ocurridos entre 1577 y 1624 en la Ciudad de México. Situando un enfoque crítico en torno a esta producción histórico-literaria es posible dividir la obra en, por lo menos, cinco partes. La primera corresponde al período entre 1577 y 1591, anterior al nacimiento de Chimalpáhin, que coincide literalmente con lo descrito en el final de su “Séptima relación” (Chimalpáhin, *Las ocho* 247-269). Al parecer es un apartado introducido en el *Diario* a fin de entregar información más amplia y acuciosa, y que proviene, muy probablemente, de materiales y textos recopilados o heredados. La segunda parte corresponde a 1592 y 1607. Este período es trabajado de la misma

<sup>8</sup> Sostiene Chimalpáhin en su *Diario*: “El martes 5 de octubre de 1593 entré [a servir] en la iglesia y casa de mi querido padre el señor San Antinio abad, aquí en Xoloco, yo Domingo de San Antón Muñón Chimalpáhin, natural de Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan Chalco” (51). He ahí el momento en el cual comienza a habitar la metrópoli virreinal.

manera, es decir, exponiendo avatares y acontecimientos de forma progresiva, algunas veces de forma muy directa, otras muy ornamentada, detallando los personajes históricos involucrados y sus consecuencias en términos sociales, verbigracia, la muerte de clérigos, las celebraciones públicas o bien varias informaciones misceláneas. La tercera parte corresponde al año de 1608 y, según parte de la crítica, es el *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España* (1606) de Henrico Martínez la obra que lo influencia transversalmente (Rodrigo Martínez 29). Por ello notamos los listados de autoridades, a saber, de gobernantes mexicas-tenochcas, de virreyes, oidores y arzobispos de Nueva España. La cuarta parte de la descripción corre entre 1609 y 1615. Son casi doscientas páginas dedicadas en detalle a la descripción de la vida política y social, a los acontecimientos ordinarios y extraordinarios. El registro es acucioso, destacan las fechas importantes en el calendario cristiano, a saber, “Pascua de Resurrección” o “Navidad”, o bien la delicada descripción de los asuntos políticos mayores y espectaculares, es decir, procesiones, funerales, ordenanzas, entre otros. Otro asunto destacable es el relato sobre la matanza de esclavos negros y mulatos durante abril y mayo de 1612. En un sutil movimiento de exposición de los hechos, Chimalpáhin releva los miedos a las revueltas y las sanguinarias decisiones de los españoles a través de encarnizadas descripciones de sus violencias genocidas<sup>9</sup> (*Diario* 279-301). En este apartado es posible reconocer las descripciones sobre los viajeros que pasan por la Ciudad de México, especialmente en 1614, a través de la embajada

<sup>9</sup> Sobre la matanza de esclavos negros y mulatos, destacamos el trabajo realizado por María Elena Martínez, quien permite establecer este tipo de prácticas contra sujetos afrodescendientes en un contexto bajo el cual el orden colonial ejerce diferentes dispositivos de poder, principalmente basados en criterios raciales y de género. Ante ello cabe la pregunta por la forma en que Chimalpáhin se posiciona respecto de la relación con los afrodescendientes. Señala en su *Diario*: “Y dizque, si hubieran dado muerte a sus señores los españoles, ellos luego habrían tomado el gobierno; dizque habría habido un rey negro, el cual desposaría a una mulata morisca de nombre Isabel, para que fuera reina y gobernara en México. Dizque los negros ya se habían repartido todos los pueblos de la Nueva España, donde algunos de ellos habrían de gobernar como duques, otros como marqueses y otros como condes; y dizque los naturales de esta tierra habríamos de ser sus esclavos, pagándoles tributo y sirviéndoles, y que nos habrían de marcar en la mejilla en señal de que ellos eran nuestros amos” (289). En consecuencia, el relato de Chimalpáhin se explica considerando su etnocentrismo y los alcances de un cambio social que no incluye ni favorece a los indios.

japonesa<sup>10</sup> (365-371). Finalmente, la quinta parte corresponde al período entre 1623 y 1624. Claramente, este cierre es un escueto agregado, que, como hemos indicado, pretende incorporar informaciones de un período posterior y que Chimalpáhin extrae tal como indica en su *Diario*: “Del Diario del bachiller Gregorio Martín de Guijo” (413). Aquí el estilo vuelve a ser sucinto y directo, recopilando información política y religiosa relevante y culminando con un cierre aún más lacónico. Sostiene en su *Diario*: “Domingo 3 de noviembre entró por el arco y tomó posesión de su gobierno el Marqués de Cerralvo” (415). A esas alturas, sospechamos, Chimalpáhin estaba ya concentrado en la escritura de sus *Relaciones*, abandonando el *Diario* como parte de su proyecto histórico-literario.

Es posible pensar en los motivos que lo llevan a abandonar el *Diario* en cuanto que proyecto histórico-literario debido a los avatares de su propia vida y su participación en un plan político de rescate y traducción de elementos relacionados con una motivación mucho más profunda existencialmente. Su condición de “recopilador” conduce a la comprensión de sus *Relaciones*<sup>11</sup> (1631), por sobre el *Diario*, como un ejemplo mucho más claro (y necesario) de su talante como “traductor cultural” (Añón; Navarrete; Payàs). En ese contexto, el *Diario* irrumpe como un proyecto diferente. El *Diario* en su propia enunciación profundiza en el uso y la explicación de códigos culturales en una perspectiva móvil en la que se vehiculizan múltiples modos de apreciación y apropiación de los acontecimientos históricos. El modo de registro parece ser aleatorio pero, por el contrario, es correlativo. Hay fechas conmemorativas y períodos del año que se repiten, motivos que se van adecuando a sus tiempos.

<sup>10</sup> Nos referimos al texto de Miguel León-Portilla (“La embajada”) sobre la embajada de los japoneses en México durante 1614. De forma tangencial, queremos remarcar el lugar de la Ciudad de México como *axis mundi* en el contexto del orden colonial hispano. Por ello, es imposible pensar la realidad del mundo colonial novohispano de forma aislada. Esto es trabajado por Ottmar Ette (2012), quien siguiendo la perspectiva transareal remarca los grados de movilidad entre personas y producciones culturales. En este contexto, destaca el lugar del “Galeón de Acapulco a Manila” como vehículo para la transferencia de saberes y tecnologías entre las Indias orientales y la Ciudad de México.

<sup>11</sup> Nos referimos a *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, escritas por Domingo Chimalpáhin entre 1606 y 1631. Las *Relaciones* contienen el acervo histórico del Chalco-Amaquemecan abarcando el período prehispánico y el colonial. Escritas en náhuatl, como hemos señalado, constituyen un ejemplo de su trabajo como traductor cultural y recopilador (cf. Gruzinski; Lockhart; Navarrete).

En suma, el complejo estilo de articulación en su relato, más allá de la cronología, nos habla de una reflexión selectiva en su ejercicio escritural, particularmente relativa a qué destacar y, por cierto, qué ocultar. En este sentido, el “cómo” es un problema y también una oportunidad que se abre a un posicionamiento móvil y polifónico en torno no solo a su estilo sino a su propositividad como enunciación sobre la experiencia histórica (y su multiplicidad) en Nueva España.

Pues bien, dejemos hablar al texto. Es preciso profundizar en un ejemplo o anclaje para mostrar, como hemos indicado previamente, la escritura codigofágica de Chimalpáhin. Bien sabemos que Chimalpáhin presenta siempre detalles incommensurables en su sentido histórico-literario y político-cultural. De la múltiple gama de tópicos, personajes y hechos relatados nos concentraremos en uno, a saber, su célebre descripción del eclipse que oscureció a la Ciudad de México el 10 de junio de 1611. Sobre ello, apunta en su *Diario*:

El viernes 10 de junio de 1611, a las 3 de la tarde, sucedió que se cubrió la faz del Sol o, como decían los antiguos, “el Sol fue comido”. La Luna se situó delante del Sol, desapareció completamente la luz del Sol, [porque la Luna] ocultó su resplandor y nos dejó en tinieblas; de repente se hizo como si fueran las 8 de la noche, y cuando oscureció del todo aparecieron las estrellas en el cielo, pero no duró mucho tiempo la oscuridad total, sólo un poco, y luego volvió a aparecer el Sol.

Como se acaba de decir, ocurrió lo que nuestros abuelos llamaban “el Sol es comido”; con ello se turbaban [mucho] pues no sabían [por qué o] cómo es que los varios cielos se hallan juntos, están superpuestos, siguen su curso, van girando, se adelantan, va cada uno de ellos siguiendo su camino (229).

El relato inicial posiciona un evento particular en varios sentidos. Destacamos el enlace con el mundo prehispánico en la fórmula “el Sol fue comido” o “oqualoc tonaiuh”<sup>12</sup>. Aquí sobresale la descripción de un

<sup>12</sup> Respecto de la fórmula “el Sol fue comido” seguimos la lectura de Jaime Echeverría García. En este texto, se desmontan los “modos de comprensión” y los “horizontes de expectativa” que entregan sentido a los fenómenos astronómicos en el contexto del pensamiento nahua y mesoamericano. Ahí se propone una lectura que, desde la historiografía y la etnografía, explica las prácticas culturales que rodean a los eclipses tanto en las sociedades nahuas prehispánicas y coloniales, como en las contemporáneas.

fenómeno natural que provocaba caos (“se turbaban”) e incertidumbre (“pues no sabían [por qué] o cómo”) entre los “abuelos”. Es patente que hay un ejercicio argumentativo en Chimalpáhin que recurre a la tradición cultural nahua. Sin embargo, el siguiente párrafo da un giro determinante. Chimalpáhin se refiere a un “libro [intitulado] *Sermonario*<sup>13</sup> que compuso el muy reverendo padre fray Juan Bautista, religioso de San Francisco, lo compuso en náhuatl y en él habla acerca del Sol, [explica] cómo perece lo ‘que es comido’” (229). A continuación, realiza un acto de “traducción cultural” que traslada el conocimiento occidental al horizonte cultural nahua “pues, al traducir al náhuatl su composición, la está sacando y tomando de las palabras de los filósofos y astrólogos entendidos en [las cosas d]el cielo” (229). Luego, incorpora un largo párrafo en el cual se cita al *Sermonario* y que fortalece una argumentación letrada sobre un evento particular como un eclipse siguiendo la canónica división de los cielos hecha por Ptolomeo. Sostiene Chimalpáhin en su *Diario*:

He aquí la explicación sobre cómo se oscurecen el Sol y la Luna. El Sol y la Luna no están en un mismo cielo, sino que cada uno [de ellos] está en su propio cielo, y así el Sol se halla en el cuarto cielo; y cada uno de los [varios] cielos superpuestos gira por su cuenta. Y cuando sucede que la Luna se sitúa delante del Sol, precisamente mientras se hallan [así] alineados, [la Luna] tapa los rayos [del Sol] y nos deja en tinieblas, de modo que no podemos ver la luz del Sol (231).

En este punto podemos sostener que Chimalpáhin ostenta su conocimiento sobre el eclipse como una superposición en los cielos y una alineación en los astros. Luego, refiere al eclipse como fenómeno astrológico y filosófico, y a la vez explica la condición de sus “abuelos” y por qué carecían de este conocimiento. Señala Chimalpáhin en su *Diario*:

Estas palabras, que, como ya se dijo, están tomadas de un libro de astrología, son obra y pensamiento de grandes sabios, de los filósofos y astrólogos que estudian y escriben sobre las cosas de la Tierra y sobre la esencia de todo lo que vemos y admiramos. Pero nuestros

<sup>13</sup> El texto citado es el *Sermonario en lengua mexicana* (1606) del franciscano fray Juan Bautista Viseo (1555-1613), del cual Chimalpáhin incorporó en su *Diario* el fragmento sobre los eclipses de sol. La circulación del *Sermonario* (y su influencia en el *Diario*) confirma su condición de “modelo” o “referencia” de carácter “letrado” en la comprensión del ejercicio escritural de Chimalpáhin (Rodrigo Martínez 30).

abuelos los antiguos, que aún eran gentiles, nada sabían acerca de esto, y por eso [tanto] se turbaban (231).

En la cita se cierra lo que podemos identificar como una aclaración respecto del fenómeno celeste conforme a los paradigmas de la época y, ciertamente, el ya indicado reconocimiento al saber “gentil” de “nuestros abuelos” que “nada sabían acerca de esto”. Sin embargo, una vez entregada esta aclaración, Chimalpáhin formula un relato que podemos aventurar que fue obtenido ya no de los libros. El relato advierte cómo “los sabios españoles, esos que entienden en [las cosas d]el cielo y que se llaman astrólogos” (233) predijeron el eclipse. Señala Chimalpáhin: “[E]l viernes 10 de junio, se cubrirá la faz del Sol y se hará de noche; a las 11 horas comenzará a amarillear hasta que se oscurezca, y a las 2 de la tarde [todo] habrá terminado, y volverá a clarear” (233). Destaca la recomendación realizada: “Que nadie mire [entonces] hacia arriba, que todos se abstengan de [mirar] hacia allá, que se encierren en sus casas” (233). En el siguiente párrafo, sostiene que esta recomendación fue tomada seriamente: “[C]uando llegó el momento en que habían dicho los sabios que el Sol comenzaría a ponerse amarillo, a opacarse y oscurecerse, todos los españoles y los naturales se encerraron en sus casas” (233). No obstante, la predicción adolecía de la imperfección humana. El relato detalla que la predicción de los sabios astrólogos fue acertada en el día pero no en el horario. Indica Chimalpáhin en su *Diario*:

Pasado ya el tiempo y el momento que había dicho los sabios, cuando dieron las 2 y media, finalmente comenzó a amarillear, y lentamente se fue oscureciendo, ya no alumbraba tan fuerte [el Sol], y las nubes se fueron poniendo sobre el Sol. Y porque ya había pasado [el momento] en que, [según] habían dicho los sabios, comenzaría a oscurecer, [es decir] las 11 horas, para ir a terminar a las 2, cuando nuevamente aparecería el Sol, por haber pasado [ese momento], mucha gente pensó que ya no sucedería lo que habían dicho los sabios que le pasaría al Sol. Los tacharon, pues, de mentirosos, y algunos españoles decían: “[Nos] mintieron, ¿qué saben ellos?, quizá nomás se emborracharon, quizá de su borrachera [salió] lo que dijeron los sabios astrólogos que sucedería; ya es el momento, y nada sucede” (233).



Más allá del error en la medición o la embriaguez, el eclipse sucedió y tomó por sorpresa a algunos. En este contexto, Chimalpáhin integra la descripción directa del evento celeste. Seguimos lo señalado en su *Diario*:

Y como al tiempo en se oscureció sobre nosotros, cuando el Sol nos dejó en tinieblas, los naturales de esta tierra no sabíamos cómo es que los cielos van siguiendo su curso y girando, cómo sucedió ahora que vinieron a encontrarse el Sol y la Luna [...] por esta razón todos temieron y se espantaron, los hombres y especialmente las señoras, y también los naturales [y nuestras] mujeres; todos se encerraron en sus casas, teniendo junto a sí a sus hijos, y mientras estaba oscuro lloraban y gritaban diciendo: “¿Qué pasa?, ¿qué quiere de nosotros Dios nuestro señor?: ¡ay de nosotros!, esto es por nuestros pecados”. Solo dejaron de llorar cuando se acabó y desapareció la oscuridad; y algunos, hombres y mujeres, se refugiaron en las iglesias, donde estaban rezando. Porque los religiosos también habían predicado que sucedería lo que ahora sucedió, diciendo: “Que nadie tema ni espante cuando el Sol sea comido, porque estará oscuro sólo un momento; venid a reuniros en la iglesia donde nosotros os confortaremos”; y por eso algunos se refugiaron en la iglesia (235-237).

El relato expone las reacciones de los indios (“los naturales de esta tierra no sabíamos”) y de los españoles (“los hombres y especialmente las señoras”) en torno a este acontecimiento. Remitiendo al temor y el espanto, que tanto españoles como naturales experimentaron, recrea esa extraña sensación frente a lo desconocido. En ese contexto, el enlace que realiza con su referencia a la “iglesia” puede ser considerado como un ejemplo de la autoridad del discurso religioso (“[p]orque los religiosos también habían predicado que sucedería lo que ahora sucedió”), que en tal particular coyuntura jugó un rol de contención social frente a la histeria y la confusión colectiva.

Luego, una vez descrito el evento celeste, Chimalpáhin nos muestra un comentario algo escéptico y crítico sobre los efectos del eclipse:

Los sabios astrólogos también dijeron que por esto que aconteció se denota que un reino va a perecer, aunque no se sepa dónde va a suceder ni por qué perecerá, y que también un personaje importante, [quizá] un príncipe, morirá, aunque tampoco sepa quién morirá o en qué país, pues dónde hayan de suceder [estas cosas] se sabrá hasta que sucedan; pero ya apareció [todo] en el Sol, cuando se oscureció, ya se ha prefigurado cómo sucederá.

Sobre esto que sucedió el dicho viernes y que se llama “el Sol fue comido”, aquí se ha puesto toda la relación de cómo sucedió, para que por ella puedan ver y enterarse todos los que en el futuro han de nacer y venir a vivir sobre la tierra, [tanto] los que nunca verán algo semejante, [como] los que alguna vez en algún lugar lo verán, aunque todavía falta mucho y han de pasar muchos años antes de que otra vez suceda, y entonces nuevamente puedan ver y admirar cómo se ocultará el Sol y será comido, como nos ocurrió a nosotros ahora en este presente año (239).

Chimalpáhin destaca respecto de los “sabios astrólogos” que su “ciencia” no es completamente cierta, pues queda en el ámbito de la especulación y la ficción todo aquel impacto del eclipse en la vida humana en una dimensión política (“un reino va a perecer” o, bien, “un príncipe morirá”) por carecer de una clara causalidad (“pues donde hayan de suceder [estas cosas] se sabrá que sucedan”). Por eso llama la atención el párrafo siguiente, en el que vuelve sobre la metáfora “el Sol fue comido” para explicar el eclipse y se releva su condición de registro (“relación de cómo sucedió”) para quienes “han de nacer y venir a vivir sobre la tierra”.

Nuevamente, “el Sol fue comido” parece ser la mejor manera de condensar conceptualmente lo que significa un eclipse. Esto implica reconocer las características particulares que contenían los eclipses para el mundo cultural nahua, a saber, su lugar en la vida política y su condición sacrificial (Jaime Echeverría). Siguiendo este camino, el relato del eclipse finaliza con un comentario que nos alerta sobre esta dimensión política y sacrificial en el horizonte cultural nahua y de sus implicaciones en las calles de la Ciudad de México. Sostiene Chimalpáhin en su *Diario*: “Después que el Sol fue comido, mucha gente, tanto españoles como naturales, comenzaron a ser asesinados a estocadas en la ciudad de México; el año de 1611 vino a terminar con esos asesinatos” (239). Este comentario final expone, ulteriormente, los efectos sociales (político-sacrificiales) del eclipse y que, de alguna manera, precisamente en cuanto que “asesinatos a estocadas”, de forma sutil persisten a la vez que resemantizan los códigos culturales precortesianos.

### 3. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos posicionado el *Diario* de Chimalpáhin como una modulación de la “crónica mestiza” (Lienhard) que, desde el horizonte lingüístico-cultural de una escritura en náhuatl (Gruzinski; Lockhart; Schroeder) y a partir de la interacción e interrelación entre diferentes “tradiciones históricas” (Navarrete), desarrolla un ejercicio de recodificación sobre la historicidad del mundo cultural novohispano. Sin embargo, deseamos fortalecer algunos elementos referidos al concepto de escritura codigofágica y su relación con el *Diario* de Chimalpáhin. El sentido de una escritura codigofágica se juega en mantener y potenciar una tensión creativa. Esto responde a la imposibilidad de alcanzar una síntesis armónica en el “devorarse” entre códigos culturales (Echeverría, “La identidad evanescente” 63). Con ello, la escritura codigofágica se constituye en tanto modo de enunciación-interpretación que operativiza la interacción entre los códigos culturales explotando sus asimetrías como el basamento para una transacción creativa. Ejemplo de ello es el uso de fuentes, referencias y materiales que Chimalpáhin recopila y resemaniza en la composición de su texto cultural. La selectividad y la tensión en torno a qué decir y qué omitir, cómo y por qué decirlo, a nuestro juicio, determina el sentido codigofágico en la obra de Chimalpáhin. El *Diario* como una escritura codigofágica, y de forma ejemplar en su descripción del eclipse de junio de 1611, profundiza en el reconocimiento de diferentes posiciones de enunciación-interpretación, soslayando la unidireccionalidad discursiva y vectorizando de forma multidireccional el “encabalgamiento de proyectos de sentido” (Echeverría, “Valor”: 190). En consecuencia, en el *Diario* de Chimalpáhin se consolida el ejercicio de una escritura codigofágica, es decir, una escritura que persiste en la resignificación y la recreación múltiple y conflictiva de códigos culturales como el escenario para “nuevas instauraciones de posibilidades sémicas” (190). Finalmente, la perspectiva de una escritura codigofágica nos presenta cómo en el *Diario* de Chimalpáhin (siendo este parte de la producción escritural de un tipo específico de indios, a saber, cronistas indios, ladinos, traductores culturales) múltiples experiencias históricas e identitarias logran sobrevivir, negociar y reconducirse mediante el código alfabético europeo en un horizonte rememorativo que, a su vez, reconfigura su mundo cultural en una narración histórico-literaria de los eventos y avatares acontecidos en la Ciudad de México durante tiempos coloniales.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, ROLENA. *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven/Londres: Yale Univerity Press, 2007. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “El indio ladino en el Perú colonial”. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*. Manuel Gutiérrez Estévez et al, eds. Madrid DF: Siglo XXI, 1992. 369-375. Impreso.
- AÑÓN, VALERIA. *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*. Buenos Aires: Corregidor, 2012. Impreso.
- BAJTÍN, MIJAÍL. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1986. Impreso.
- BENJAMIN, WALTER. “Sobre la facultad mimética”. *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Caronte, 2007. 109-112. Impreso.
- BERNAND, CARMEN. “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”. *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Miguel León-Portilla, coord. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2001. 105-131. Impreso.
- BHABHA, HOMI. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2007. Impreso.
- CHIMALPÁHIN, DOMINGO. 1631. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Diario*. 1606. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001. Impreso.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana Editores, 2011. Impreso.
- ECHVERRÍA, BOLÍVAR. “La identidad evanescente”. *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Tramasocial, 2001. 57-77. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 2005. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “Meditaciones sobre el barroquismo”. *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era, 2010. 183-207. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “Valor de uso: ontología y semiótica”. *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 2012. 153-197. Impreso.

- ECHEVERRÍA GARCÍA, JAIME. “‘El Sol es comido’: representaciones, prácticas y simbolismos del eclipse solar entre los antiguos nahuas y otros grupos mesoamericanos”. *Revista Española de Antropología Americana* 44.2 (2014): 367-391. Visitado el 7 de febrero de 2016. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/50721>. Digital.
- ETTE, OTTMAR. “EntreMundos o la relacionalidad transarchipiélica de Nueva España”. *Revista Iberoamericana* 48.12 (2012): 157-170. Visitado el 7 de febrero de 2016. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/452/137>. Digital.
- FOUCAULT, MICHEL. *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI, 2001. Impreso.
- GARIBAY, ÁNGEL MARÍA. *Historia de la literatura náhuatl*. México DF: Porrúa, 2007. Impreso.
- GRUZINSKI, SERGE. *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: Siglos XVI–VIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2001. Impreso.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México DF: Editorial Joaquín Mortiz, 1964. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “La embajada de los japoneses en México, 1614. El testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin”. *Revista Estudios de Asia y África* 16.2 (1981): 215- 241. Impreso.
- LIENHARD, MARTIN. “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17 (1983): 105-115. Impreso.
- LOCKHART, JAMES. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2015. Impreso.
- MARTÍNEZ, MARÍA ELENA. “The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico”. *The William and Mary Quarterly* 61.3 (2004): 479-520. Visitado el 7 de diciembre de 2016. <http://www.jstor.org/stable/3491806?origin=JSTOR-pdf>. Digital.

- MARTÍNEZ, RODRIGO. "El *Diario* de Chimalpáhin". *Revista Historias* 95 (2006): 25-40. Visitado el 7 de febrero de 2016. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/2198/2123>. Digital.
- MIGNOLO, WALTER. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press, 2000. Impreso.
- NAVARRETE, FEDERICO. "Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural". *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Danna Levín y Federico Navarrete, coords. México DF: Universidad Autónoma de México, 2007. 97-112. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. Impreso.
- NEMSER, DANIEL. Primitive Accumulation, Geometric Space, and the Construction of the 'Indian'. *Travesía. Journal of Latin American Cultural Studies* 24.3 (2015): 335-352. Impreso.
- O'PHELAN, SCARLETT Y CARMEN SALAZAR, eds. *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005. Impreso.
- ORTEGA, AURELIANO. "¿Qué pregunta la filosofía desde América?". *Filosofía desde América. Temas, balances y perspectivas*. Ana Cristina Ramírez Barreto, coord. Quito: Abya Yala, 2011. 17-43. Impreso.
- PAYÀS, GERTRUDIS. *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Madrid/Fránfort: Iberoamericana/Vervuert, 2010. Impreso.
- PRATT, MARY LOUISE. "Arts of the Contact Zone". *Profession* 91 (1991): 33-40. Impreso.
- ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN, coord. *Historiografía mexicana. Historiografía novohispana de tradición indígena*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Impreso.
- SCHROEDER, SUSAN. *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*. Tucson: Arizona University Press, 1991. Impreso.
- STOLL, EVA. "Competencia escrita, pragmática textual y tradiciones discursivas en la historiografía colonial (en los siglos XVI y XVII)". *La renovación de la palabra en el bicentenario de la Argentina. Los colores de la mirada*

*lingüística*. Víctor M. Castel y Liliana Cubo de Severino, eds. Mendoza: Editorial Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Cuyo, 2010. 1273-1284. Impreso.

VIVEROS, ALEJANDRO. "Aproximaciones al contenido filosófico político de la noción de indio en Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui (1570) y Felipe Guamán Poma de Ayala (1615)". *Revista Diálogo Andino* 49 (2016): 357-369. Visitado el 7 de febrero de 2016. <http://www.scielo.cl/pdf/rda/n49/art32.pdf>. Digital.

Recepción: 15.09.2016

Aceptación: 13.12.2016





## Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa\*

*Andrés Ajens*

Programa de Escrituras Americanas/Universidad Metropolitana de  
Ciencias de la Educación, Chile  
ajenswa@lenguandina.org

RESUMEN: Este texto busca acotar algunos de los enigmas que hasta hoy rodean al ciclo narrativo y dramático de Atahualpa y, especialmente, el de la circulación de los “mitos del Inkarrí” y de escenificaciones populares de la muerte del inca desde el Alto Perú al Huillimapu o sur mapuche. A partir de la identificación y puesta en juego de dos conexiones señeras –lingüística una y retórico-compositiva la otra–, trazamos la lengua de circulación y las agencias más probablemente en ello involucradas. De paso ofrecemos una variante inédita de relato huilliche de la captura y muerte de Atahualpa, recientemente registrada en la comuna de San Juan de la Costa, al oeste de Osorno. Las variantes narrativas y escenográficas aquí evocadas, así como el ciclo del inca en general, se inscribieran como articulaciones variables de la historia colonial (de la “Historia” alias “conquista espiritual”) y, a la vez, como afirmaciones sociopolíticas, andinas y reche-mapuche para el caso, en texturas ya “dual-asimétricas”, ya “caníbales”. Estas narrativas y escenificaciones, a la vez coloniales y descoloniales, interrumpen las oposiciones habitualmente convocadas en los análisis del ciclo.

\* Agradezco desde ya a Emma Villazón (1983-2015) y, en Lomas de la Piedra, a Silvia Jaramillo; a Diether Flores Chumacero, en El Alto, y Miguel Coletti, en Lima; copartícipes de esta exploración. A Jan Szeminski, Rolf Foerster, Jorge Pavez, André Menard y José Luis Martínez, por sus lecturas y sugerencias. Y, de cierto, al proyecto FONDART de Investigación N° 74452 (2015-2016).

PALABRAS CLAVE: ciclo de Atahualpa, Inkarrí, huilliche, Alto Perú, poema.

#### HUILICHE-HIGH PERUVIAN CONNECTIONS IN THE ATAHUALPA CYCLE

**ABSTRACT:** These lines attempt to bring to light some of the enigmas that hitherto pertain to the narrative and dramatic cycle of Atahualpa, and more specifically, its contents concerning circulation of the “Inkarri myths”, as well as the popular reenactments in the regions of Alto Peru, to the Huillimapu, the Mapuche south. Departing from two important connections – one linguistic and the other rhetorical – we trace the language of circulation and the agencies involved in it. Furthermore, we offer an unpublished narrative variation of the capture and death of the Inca, registered in Huilliche community of Lomas de la Piedra, west of Osorno, Chile. The narrative and scenography variations alluded to, as well as the overall cycle of the Inca, are situated as contingent articulations of colonial history (of the history of the so called “Spiritual Conquest”), and at the same time as sociopolitical affirmations, Andean and Mapuche, bringing to bear dual-asymmetrical and cannibal textualities. These narratives and portrayals, simultaneously colonial and decolonial, interrupt the dichotomies traditionally accepted in the analysis of the cycle.

**KEYWORDS:** Atahualpa cycle, Inkarrí, Huilliche, Alto Peru, poem.

Atahualpa, era rey, rey inca del Perú, pero cuando Perú y Chile no estaban divididos, eran un solo territorio, no eran distintos países... Le cortaron la cabeza los españoles y la llevaron en una bandeja al rey de España en un viaje que demoró tres meses en llegar a España (eso decían, supongo que en ese tiempo eso se demoraban), y cuando llegó [la cabeza] seguía pestañeando... Y la sepultaron... Por eso los mapuche tienen sus conocimientos sepultados, ya no mandan... Esto me lo contaban mis mayores, siempre lo contaban.

Silvia Jaramillo<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Registrado por Emma Villazón y el suscrito en la comunidad huilliche de Lomas de la Piedra, comuna de San Juan de la Costa, Osorno (Chile), el 25 de febrero de 2014.

ACOTAR, [...] del cat. *acotar* ‘cortar un árbol a ras de suelo para que vuelva a retoñar’, sacado de *escotar* id. por cambio de prefijo, y este del francés SKOT ‘retoño’ [de donde *écoter*, ‘podar’] (alemán *schossen* ‘retoñar’)

Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano*

der Hai,  
spie den lebendes Inka aus  
Paul Celan<sup>2</sup>

### MOSTRAR, CONJUGAR

Este textil muestra y pone en juego una doble conexión –que excepcionalmente se vuelve triple– entre relatos del sur mapuche (en adelante, Huillimapu) y relatos y escenificaciones altoperuanas de la captura y muerte de Atahualpa.

Doble conexión: tanto con variantes del llamado “mito del Inkarrí” (mayormente de la sierra peruana, aunque no exclusivamente) como con variantes de escenificaciones dramáticas bilingües (quechua-castellano) de la muerte de Atahualpa en lo que antaño fuera el Alto Perú en sentido acotado, el Collao y la Charcas colonial, actual Bolivia<sup>3</sup>.

Excepcionalmente triple: con pasajes de algunas crónicas postoledanas (la de Guaman Poma y del Inca Garcilaso, desde ya).

La noción de “ciclo” (Meneses; Beyersdorff) remite a su acepción “literaria”, la novena según la RAE: “Conjunto de tradiciones épicas [o épico-dramáticas, para el caso] concernientes a determinado período de tiempo, a un grupo de

<sup>2</sup> “El tiburón /escupió al inca vivo”, traduce Reina Palazón (Celan, *Obras completas* 305), pasaje de *Die Rauchschalbe* (“La golondrina común” y, a la vez, *à la lettre*, la golondrina de humo –*Rauch*– sino de las “chimeneas”, como sugiere una franca traducción: *Hirondelle de cheminée*), de *Fadensonnen* (1968). Para una “lectura” celaniana de la *conquista*, a contracorriente tanto de un lascasianismo tan temprano como tardío así como de cierto moderno humanismo, cf. *Wurpilger-Streifzüge* (“De enfurecidos peregrinos invasiones”; Celan, *Werke* II 169). Si *Die Rauchschalbe* se inscribe, y cómo, en el ciclo del Inca, en vista de la apelación a tal *lebendes Inka* (“Inca vivo”), en tiempo de tomar (“apoderarse”, “conquistar”) la tierra [*Landnahme-Zeit*]: cuestión apenas aquí entreabierta. Pasos a medio dar en el camino del *lebendes Inka* habré remarcado en *Æ* (85).

<sup>3</sup> Alto Perú en sentido lato: la sierra del Virreinato del Perú, en contraposición al Bajo Perú, los llanos y la zona costera.

sucesos o a un personaje heroico” (este último adjetivo bien pudiera suplantarse aquí, con ciertas precauciones, por “histórico”). La RAE añade tres ejemplos sacados del fondo medieval: “El ciclo troyano. El ciclo bretón. El ciclo del rey Artús o Arturo”<sup>4</sup>. El ciclo de Atahualpa, entonces: la “materia” de Atahualpa, como corpus a la vez plurilingüe (e interlingüe), heterogéneo (desde ya repartido entre narración y dramatización, *diégesis* y *mímesis*, aunque esta oposición tienda a derrumbarse por el camino), y por antonomasia abierto<sup>5</sup>.

Las conexiones encontradas entre relatos del Huillimapu, relatos centroandinos del Inkarrí y escenificaciones sur-altoperuanas son más de una; *grosso modo*, de entrada, cabe calificarlas de *intertextualidades* y reiteraciones de varia laya, a veces incluso palabra por palabra. (Hay otras eventuales conexiones referidas a la “función” o “usos” de tales escenificaciones y relatos, ya para explicar o interpretar “el presente”, ya como dispositivo de fortalecimientos de lazos sociocomunitarios o de puesta en cuestión de relaciones de dominación, ya de acoplamiento intercultural –asimétrico o simétrico–, que en esta ocasión, de modo explícito, solo tangencialmente abordamos).

La puesta en juego de tales conexiones busca *acotar* (y en más de un caso simplemente precisar) algunos de los enigmas que hasta hoy persisten en torno al ciclo de Atahualpa en general así como a sus subconjuntos<sup>6</sup>, en especial en cuanto a su(s) génesis, dataciones, motivaciones y circulaciones<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Lo que autores franceses medievales tardíos habrán llamado “materia”: *matière de Rome* (o *matière antique*), *matière de France* (mayormente de Carlomagno) y *matière de Bretagne* (ciclo del rey Arturo). Cf. Domínguez.

<sup>5</sup> Ya se mencionó el quechua y el castellano (para el caso del sur-mapuche no está claro si al menos algunas de las versiones registradas fueron en mapudungun o todas en castellano). En cuanto a la reiteración de la tradición de Atahualpa en escritores huilliches contemporáneos. Jaime Luis Huenún: “En sellada vasija de formol / enviamos la cabeza de Atahualpa [...] Ahora es tuya la cabeza del Inca degollado [...] No la vendas a los yanquis / o a los ávidos huaqueros colombianos. / Ese cráneo es más valioso” (21). Paulo Huirimilla: “[H]abrás visto a la hija de Wenteyao / Segar con una espada de oro / El latué que cierra la cabeza / Del rey Atahualpa Inca” (62).

<sup>6</sup> Aparte de los tres ya mencionados, cabe señalar también el subciclo dramático de la sierra centro-norte peruana, que en esta ocasión solo aludiremos de paso.

<sup>7</sup> Para el caso de los subciclos dramáticos, el antropólogo Pierre Déléage, por caso, se pregunta: “Qui a écrit ces textes? Qui les a copiés? Qui étaient les acteurs? Qui jouaient les Espagnols et qui les Inkas? Qui étaient les spectateurs? *Les réponses à ces questions, qui n'ont rien d'évidentes* étant données les complexités de l'organisation coloniale de la société andine, demeurent obscures et il semble qu'elles varient

¿Hay, desde ya, una o más de una articulación matriz o “de base” (ya oral, ya escrita, en el sentido habitual de tales términos) que subyace al conjunto del ciclo, o la única textualidad común es la historia misma (*res gestae*), esto es, los sucesos de la conquista del Tahuantinsuyu alias Incario? Y en cualquier caso, ¿quién o quiénes interviene(n) en tal articulación o articulaciones iniciales y en sus eventuales subsiguientes reelaboraciones? ¿Cuándo y dónde se da tal articulación o tales articulaciones, tanto “tempranas” como “derivadas”? Son preguntas que hasta hoy permanecen sin respuesta, tanto para los subciclos narrativos como dramáticos (a no olvidar sus componentes de danza y canto, particularmente atingentes en las áreas altoperuanas, ya insertos en escenificaciones al aire libre, ya en *taki* o danzas con canto<sup>8</sup>).

En el caso del subciclo narrativo del Huillimapu (*nütram*, según Carrasco; “mitos” al decir de Contreras y de Foerster [*“Narra-memorias”*]; *epew* según Gissi Barbieri y Colipán), el enigma parece redoblar, pues la pregunta acerca de cómo “llegan” tales relatos al sur-mapuche<sup>9</sup>, teniendo en cuenta por de pronto que los hechos históricos evocados ocurren a varios miles de kilómetros y, a la vez, en vista que tal tradición narrativa no se da, o mínimamente, entre grupos mapuche de Valdivia al norte (muchísimo más expuestos históricamente que los del sur al contacto con la avanzada del Incario), tal pregunta, reiteramos, permanece hasta ahora sin respuesta<sup>10</sup>.

---

dans l'espace et dans le temps, influençant ainsi le contenu et la portée même des textes” (subrayo). (¿Quiénes escribieron tales textos? ¿Quiénes los transcribieron? ¿Quiénes actuaban de españoles y quiénes de incas? ¿Quiénes eran los espectadores? Las respuestas a estas preguntas, que no parecen nada evidentes en vista de las complejidades de la organización colonial de la sociedad andina, permanecen oscuras y al parecer variaron en el espacio y en el tiempo, influyendo en el contenido y el alcance mismo de los textos). Por otra parte, Déléage plantea –con argumentos plausibles pero no determinantes– que las escenificaciones dramáticas del ciclo precederían a las tradiciones narrativas.

- <sup>8</sup> Acerca del carácter inter o multisémiótico de los ciclos en los Andes pre y poshispánicos, cf. Martínez (“Mandó pintar” y “Somos resto”) y Martínez y Martínez.
- <sup>9</sup> Los relatos no solo habrán sido referidos por hablantes de adscripción huilliche, sino también por los mapuche del valle de Purén y Lumaco (como se precisa más adelante) y muy posiblemente también por pehuenches o “manzaneros” del Puelmapu u oriente del Ande, como indicaremos luego. El llamado “País de las Manzanas” se situaba en el valle del Collón Curá, desde el volcán Lanín y el lago Huechulafquén hasta la confluencia con el río Limay (Fernández 42).
- <sup>10</sup> Contreras especula sobre la posibilidad de que los relatos circularan entre Lima y Chiloé, sobre todo a partir de 1767, “cuando el archipiélago pasó a depender

Por otra parte, ¿cómo explicar la intertextualidad existente entre algunas variantes narrativas del Huillimapu y segmentos del ciclo que aparentemente solo se han encontrado hasta ahora en el subciclo dramático altoperuano “boliviano”?

Antes de exponer y poner en juego tales nexos (y de paso algunas de sus más destacables desconexiones o anexos), cabe ofrecer una sucinta noticia de los corpus o conjuntos textuales entramados.

### TRES CORPUS —QUE PUDIERAN SER DOS—

Damos de entrada una noticia más amplia sobre el corpus de relatos del Huillimapu por ser bastante menos conocido que el del subciclo dramático altoperuano-boliviano (del cual indicaremos, luego, sus variantes principales y algunos de sus componentes distintivos) y que el del subciclo narrativo altoperuano del “Inkarri”. De este último, considerando que cuenta con una nutrida bibliografía, solo recordaremos sumariamente algunos de sus contornos más atinentes.

Como adelantáramos, en esta ocasión no indagaremos en las eventuales conexiones entre relatos del Huillimapu con un cuarto corpus: el del subciclo dramático de la sierra centro-norte peruana (mucho más heterogéneo que el subciclo dramático “boliviano”) que tal vez, como plantea Husson (153), no

---

directamente del Virreinato del Perú” (28). A la vez subraya la imbricación entre dichos relatos y “elementos de la evangelización”: “La tradición oral acerca del Inca revela la proyección, en la creencia indígena, de varios elementos de la evangelización. La misma figura de Atahualpa viene a constituir una especie de Cristo, sacrificado injustamente y alimentador de esperanzas de redención” (15). Dillehay, en tanto, plantea la hipótesis de que los incas hubieran explotado oro al sur del Bíobío, es decir, mucho más al sur de lo que habitualmente se ha aceptado (150). Colipán, por su parte, no descarta la posibilidad de que el relato llegara con los yanacunas altoperuanos que los conquistadores trajeron en el siglo XVI: “Tal vez, una de las claves para entender la presencia de un Inca Atahualpa en el territorio huilliche, sería a través de los lavaderos de oro que se explotaron en la zona en el siglo XVI. Debemos recordar que los invasores españoles traían en sus filas a yanacunas del norte, quienes al cohabitar en las mismas encomiendas con los huilliches que en algún momento, tal vez, le hubieran transferido algo de su imaginario en donde se encontraba la figura de una entidad salvadora”.

fuera sino parte de un mismo corpus dramático. Por demás, no cabe descartar *a priori* que los relatos altoperuanos del Inkarrí y los relatos del Huillimapu correspondan a variantes de un mismo corpus, con lo cual eventualmente los corpus o archivos en juego no fueran sino dos.

## RELATOS DEL HUILLIMAPU

De los tres corpus del ciclo en juego, el de relatos del Huillimapu es el que menos estudios de conjunto conoce. Mientras para el ciclo dramático sur-altoperuano como, especialmente, para el ciclo altoperuano del “Inkarrí”, contamos con variados estudios comparativos y de conjunto<sup>11</sup>, para el caso de los relatos del sur mapuche prácticamente solo hay estudios o referencias de casos<sup>12</sup>. Se trata de alrededor de quince relatos registrados a ambos lados de la cordillera desde la tercera o cuarta década del siglo XX por compiladores de diversa laya (antropólogos, lingüistas, folkloristas, arqueólogos, etc.). Las narraciones provienen básicamente de la zona de San Juan de la Costa (al poniente de Osorno), de Osorno a la cordillera y de la zona de San Martín de los Andes, en la provincia argentina de Neuquén (los relatos recogidos por Constantino Contreras en la localidad de Chadmo, al sur de Chiloé, son de migrantes huilliches relativamente recientes, de Osorno a la cordillera y, más específicamente, de Casma, en la provincia de Llanquihue (Contreras 20), aunque no cabe descartar por completo la pervivencia de eventuales variantes chilotas.

Las tres zonas aludidas (San Juan de la Costa, Osorno a la cordillera y San Martín de los Andes a la cordillera) corresponden a áreas habitadas por grupos tradicionalmente reconocidos como kunko-huilliche (en algunos casos también llamados indios “Osorno”), pero también –en el caso de las cercanías de San Martín de los Andes– por pehuenches y, desde fines de período colonial, por lotes interraciales mapuche-tehuelches entre los

<sup>11</sup> En cuanto a los dramas altoperuanos bolivianos: cf. Lara; Beyersdorff; Husson, etc. Para el “mito del Inkarrí”, cf. Arguedas (“Puquio” y *Dioses y hombres*); Ossio (*Ideología*); Pease (“Las versiones”); Omer (“Ordonner” y *Le mythe*), etc.

<sup>12</sup> Salvo el artículo seminal de Constantino Contreras, que analiza en conjunto relatos del sur de Osorno y del sur de la isla de Chiloé, pero recientemente trasplantados de Osorno a la cordillera.

cuales cabe destacar a los “manzaneros”, y acaso habría que agregar también a los “salineros” o “chilenos” de Salinas Grandes<sup>13</sup>. Esta franja territorial, a diferencia de las zonas de Valdivia y Chiloé, permaneció hasta fines de la Colonia como territorio no sujeto al poder de la Corona. La apertura del camino de Valdivia a “la frontera de arriba” –Calbuco, al frente de la isla de Chiloé– solo se dará en la última década del siglo XVIII (Urbina Carrasco 277-323)<sup>14</sup>. Si tradicionalmente tal vez nunca dejó de existir una trashumancia kunko-huilliche al este de la cordillera, tal práctica se acrecentará partir del siglo XVII, al punto que al mismo Kalfukura, el gran lonco de las pampas argentinas del siglo XIX, se le reconoce proveniencia huilliche, sino huilliche-pehuenche (Lobos; Sulé).

Aparte de las variantes registradas en esta franja por Koessler-Ilg (San Martín de los Andes), Contreras (Osorno a la cordillera) y Gissi Barbieri (San Juan de la Costa), hay tres variantes que escapan a la mencionada franja, recogidas por el antropólogo y arqueólogo norteamericano Tom D. Dillehay en el valle de Purén y Lumaco, esto es, en pleno “centro-mapuche”. Aunque Dillehay solo ofrece paráfrasis de los relatos, sin citarlos expresamente, uno de ellos, como advertiremos, coincide casi punto por punto con un par de los registrados por Gissi Barbieri en la zona costera de Osorno y los otros dos son variantes más intervenidas localmente o “mapuchizadas” (en uno de ellos, por caso, Atahualpa es quien mata a Valdivia). Al parecer se trata de relatos no generalizados en la zona, pues, como informa el mismo Dillehey, habiendo “consultado a distintos mapuche en comunidades fuera del valle de Purén y Lumaco si conocían de Atahualpa y los inka, pocos

<sup>13</sup> En carta al cacique manzanero Valentín Sayweke, fechada el 15.12.1879, Manuel Namunkura (hijo de Kalfukura) lo reconoce como parte del Hullimapu: “[Y] uste que tiene su guille mapo” (ctd. en Pavez 726). Por su parte, el cacique boroano Juan de Dios Nekulmañ lo llama “respetado Cacique General de las tribus patagonias guilliches”, subrayando la conjunción manzanera entre tehuelches de norte y huilliches (ctd. en Pavez 730).

<sup>14</sup> Con anterioridad, como anota un informe de un jesuita de 1710, los “cuncos” y “osornos” no dejaban pasar ni una carta por el territorio entre Chiloé y Valdivia: “[N]o [se puede pasar] *por tierra de los indios rebeldes de junco [cunco] y [de] Osorno, pero estos tienen tan cerrado el camino hasta Valdivia que no dejan de pasar jamás ni una sola carta*” (subrayo). Cf. “Informe del P. Gonzalo Covarrubias de la Compañía de Jesús, procurador general de la Provincia de Chile sobre la fundación y erección de la misión de los Indios Poyas y Puelches en el sitio nombrado Nahuel Huapi”, Santiago, 25.1.1710 (ctd. en Casanueva 14).



respondieron positivamente” (149); por demás, que no haya relatos del inca en los registros etnográficos y folklóricos mapuche (Lenz; Guevara) avalaría tal aserto (Dillehay 149)<sup>15</sup>.

En cuanto a la trama o fábula narrada, esta tiene como núcleo mínimo la muerte de Atahualpa a manos de Pizarro, o por “España”, o aun por “Cristo Colón” en una variante. En términos diegéticos (Genette) la frase narrativa mínima sería: Pizarro degüella a Atahualpa (este último es presentado alternativamente como rey inca, o rey mapuche, o aun rey inca mapuche). A partir de esta acción mínima se delinear dos tipos de relatos: aquellos en que todos los sucesos transcurren en Perú o en territorio mapuche y aquellos que comportan alguna secuencia narrativa que sucede en España, antes o tras la muerte del inca.

Todas las variantes narrativas del Huillimapu han sido registradas en castellano, salvo *tal vez* algunas de las transcritas por Bertha Koessler-Ilg al este de la cordillera (si bien este punto no está enteramente dilucidado, la mayor parte de las variantes que conocemos recogidas por Koessler-Ilg, mayormente traducidas al alemán y de ahí al castellano, está salpicada de términos del mapudungun<sup>16</sup>).

Cabe subrayar que la figura de Atahualpa en el Huillimapu no se limita al campo narrativo tradicional sino también hay noticias de al menos una canción (Contreras), de usos rituales de la figura del inca y aun referencias a Atahualpa en un memorial de caciques del “Buta Huillimapu” al presidente de Chile en 1936.

<sup>15</sup> Queda por dilucidar cómo llegan estos relatos al valle de Purén y Lumaco, si por contacto con los mapuche de más al norte, o de más al sur (huilliche), o por contacto con pehuenche de la cordillera, o manzaneros, salineros u otros lotes de allende el Ande.

<sup>16</sup> Que Bertha Koessler-Ilg llegó a hablar mapudungun lo dice ella misma, pero no especifica cuáles relatos le fueron narrados en castellano o en mapudungun. Y, aparentemente, entre los papeles legados por Koessler-Ilg no se encuentran variantes en lengua mapuche (Rolf Foester, comunicación personal, 14.3.2015).

Tabla 1. Variantes del subciclo narrativo del Huillimapu

Informante	Lugar	Recopilador/a	Año rec.	Año publicación	Publicación	Nombre variante
S/I	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1954 (2000)	Cuentan los araucanos	La puerta de oro...
Antúeluen	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1956 (2006)	Histonuim, año 17, n° 200	Cristo Colón
S/I	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1962 (2006)	Tradiciones araucanas	La confesión del Inga
Adelaido Maril	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1962 (2006)	Tradiciones araucanas	El Uampofé del rey
Alfredo Namunkurá	Neuquén	B. Koessler-Ilg	S/I	1962 (2006)	Tradiciones araucanas	El tesoro del chenke...
María Analía Raín	Chiloé	C. Contreras	1990	1991	"El mito del Rey-Inca en los Huilliches"	El rey Inca, hijo del sol
Domitila Cuyul Cuyul	Chiloé	C. Contreras	1990	1991	"El mito del Rey-Inca en los Huilliches"	La vuela o "levante" ...
María Teolinda Huenteco	Chiloé	C. Contreras	1990	1991	"El mito del Rey-Inca en los Huilliches"	Canción del Rey Inca
Rosalía Quinto Quintul	Chiloé	C. Contreras	1990	1991	"El mito del Rey-Inca en los Huilliches"	La Conquista de Chile
Candelaria Huenupán	San Juan Costa	N. Gissi Barbieri	S/I	1997	Tesis: Memoria mapuche-huilliche	S/N
Héctor Pinos	San Juan Costa	N. Gissi Barbieri	S/I	1997	Tesis: Memoria mapuche-huilliche	S/N
Luisa Acum	San Juan Costa	N. Gissi Barbieri	S/I	1997	Tesis: Memoria mapuche-huilliche	S/N
Juan Andrés Piniao	San Juan Costa	N. Gissi Barbieri	S/I	1997	Tesis: Memoria mapuche-huilliche	S/N
Antonio Painequeo	Lumaco	T. D. Dillehay	S/I	2011	Monumentos, Imperios y resistencia...	S/N
Pedro Chetuque	Lumaco/Purén	T. D. Dillehay	S/I	2011	Monumentos, Imperios y resistencia...	S/N
Segundo Huircaleo et al.	Lumaco/Purén	T. D. Dillehay	S/I	2011	Monumentos, Imperios y resistencia...	S/N
Silvia Jaramillo	San Juan Costa	A. Ajens	2024	2016	"La conexión huilliche-altoperuana"	S/N

## EL SUBCICLO ESCENOGRÁFICO ALTOPERUANO-BOLIVIANO

Del subciclo escenográfico en cuestión se han publicado hasta ahora seis variantes, recogidas a partir de 1942 por escritores, antropólogos, lingüistas y aun un filósofo. El detalle de estas variantes se consigna en tabla anexa, por lo que nos limitamos a una breve noticia de conjunto.

**Tabla 2. Variantes del subciclo escenográfico altoperuano-boliviano**

Informante	Lugar	Recopilador/a	Año rec.	Año public.	Publicación	Nombre variante
Ms. anónimo	Chayanta, Oruro	J. Lara	1871	1957	Tragedia del fin de Atahualpa	Ataw Wallpaj p'uchukakuyinpa wakan
Ms. anónimo	San Pedro	C. Guardia Mayorga	1938	1963 (1987)	Debate de Incas	Debate de Incas
Ms. anónimo	Toco, Cochabamba	M. Unzueta	1938	1945	Valle	S/N
Ms. anónimo	Oruro	Dargan/Balmori	1942	1955	La conquista de los españoles...	La conquista de los españoles
Ms. anónimo	Challacollo, Oruro	M. Beyersdorff	1952	1997	Historia y drama ritual...	Relato de Incas y Españoles
Ms. anónimo	Yarvicoya	N. Gutiérrez	2013	2013	Conservación del relato	Relato de la comparsa de los Incas

La mayor parte de estas variantes, tomadas de guiones anónimos, son bilingües: los personajes españoles hablan en castellano, los incas, en quechua (salvo el lenguaraz Felipillo que en un par de variantes habla tanto en castellano como en quechua). Con todo, hay al menos una que nos habrá llegado enteramente en quechua; la llamada variante de “Chayanta”, fechada en dicho pueblo –históricamente ligado a la zona de Potosí, aunque hoy forme parte del departamento de Oruro– en 1871<sup>17</sup>. Beyersdorff ha

<sup>17</sup> Sobre la falta de fundamento de las acusaciones de “fraude” o “superchería literaria” planteadas por César Itier con respecto a la variante de Chayanta (Itier, “¿Visión?”), me he ocupado en otra parte (“César contra Jesús”). En breve: dado que Itier se salta un análisis mínimamente comparativo con las otras variantes “bolivianas”, ocurre que la mayor parte de sus objeciones lingüísticas a la supuesta intervención de Lara

propuesto distinguir a su vez dos subconjuntos: el de la zona de Oruro (eventualmente provenientes de la variante de la localidad de Challacollo) y el de la zona oriental de la cordillera central boliviana, es decir, de la zona de Cochabamba y de localidades vinculadas al Potosí colonial, atendiendo a algunos aspectos formales: mayor intervención reciente en las de Oruro, aparente mayor antigüedad (según Beyersdorff) en las de Cochabamba-Potosí, etc.

Aunque todas las versiones giran en torno al acto mínimo existente también en los relatos del sur mapuche (X le corta la cabeza a Y), las variantes dramáticas bolivianas se caracterizan porque incluyen al comienzo y al final unas breves secuencias que transcurren en España y, más específicamente, donde interviene el rey español (excepcionalmente, la variante de Chayanta solo cuenta con la secuencia final en España, no la del comienzo). Ello las distingue de las variantes dramáticas de la sierra centro-norte peruana, donde no parece haber huella de tales secuencias (Husson). Otro aspecto que las diferencia de las variantes dramáticas de la sierra centro-norte peruana es que las variantes del subciclo boliviano son bastante similares en cuanto a su trama, siendo las de la sierra peruana mucho más heterogéneas entre sí y a la vez con las “bolivianas”.

A diferencia del subciclo del Huillimapu, tanto las variantes escenográficas “bolivianas” como “peruanas” comparten rasgos a nivel de personajes: Atahualpa viene siempre acompañado por varios otros líderes incas (cuyos nombres varían tanto al interior del subciclo boliviano como entre este y el peruano) y por un personaje que opera como *layqa* o *wisa* (“brujo”, “adivino”,

---

en el (supuesto) texto de Chayanta están también, con énfasis diversos, en las otras variantes bolivianas hasta ahora publicadas. (Acusar a Lara de haber fraguado todas las variantes “bolivianas” sería reiterar sin más secuencias del teatro del absurdo). La hipótesis del “fraude”, de la “ficción” como “falsificación” (Itier, “¿Visión?”), con todo, no cabe descartarla de plano; principalmente por el insólito relato que nos ofrece Lara de cómo accedió al manuscrito quechua y, tras transcribirlo a toda prisa en La Paz, no lograr retenerlo (Lara 22-24), relato que Itier no duda en llamar “novelesco” (Itier, “La tragedia” 216). Que la variante de Chayanta pudiera ser un montaje, articulación o *patchwork* (Itier, “La tragedia” 217) moderno y antiguo a la vez, como el resto de las variantes, permanece, como hipótesis, abierta; los argumentos avanzados por Itier son o errados a ratos, a ratos no concluyentes. Pero en ningún caso cabe expulsar la variante de Chayanta del ciclo altoperuano, como, desgraciadamente, siguiendo a Itier, habrá hecho más de uno (Duviols; Eichmann), cf. Ajens (*La flor*, “Historia, poema” y “César contra Jesús”).

etc.); lo mismo ocurre con Pizarro, quien aparece acompañado por otros conquistadores de nombre variable (Almagro, de Soto, el cura Valverde, etc.). Otros dos rasgos comunes: la intervención del lenguaraz Felipillo y de un grupo de ñustas o pallas que cantan o danzan, como un especie de “coro” en el curso de estas escenificaciones tradicionalmente montadas cada año en fiestas patronales de pueblos altoperuanos.

Cabe destacar que la lengua quechua del conjunto de las variantes bolivianas publicadas, además de conllevar interferencias del aymara y del castellano (Itier, “¿Visión?”; Husson), consigna lexemas y sufijos verbales y de modo característicos del quechua I (o quechua A)<sup>18</sup>: índice indesmentible de que este subciclo no fuera articulado en la Charcas colonial sino, más probablemente, en la sierra central o centro-norte peruana, por decir, de Huamanga a Huánuco o incluso Cajamarca<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Y aún de un lexema únicamente cuzqueño, como la variante *unu* para “agua”, a diferencia de *yaku*, común al resto de las variedades quechuas. Ahora bien, en zonas de la sierra central peruana, como en la provincia de Lucanas, se usa indistintamente la forma local *yaku* y forma cuzqueña *unu* en contextos de culto o de prestigio (Arguedas, “Puquio”). Por lo cual, su uso en zona quechua boliviana no puede interpretarse sin más como una adición purista como plantea Itier: “Dada la pretensión purista del texto, la presencia de *unu* y la ausencia de *yaku* se pueden explicar fácilmente por una voluntad [de Lara] de imitar el quechua cuzqueño” (“¿Visión?” 109).

<sup>19</sup> Teodoro Meneses plantea la hipótesis de que al menos una variante del drama altoperuano no fuera escrito en ninguna variedad del quechua histórico sino en la lengua general “erudita” articulada a partir del III Concilio de Lima (1584-1585). Argumenta que la lengua de la variante por él publicada (el llamado “Códice Almendras”, de Ancash) no solo no corresponde a ninguna variedad del quechua ancashino sino tampoco a ninguna variante quechua conocida: “[D]efinitivamente no es quechua haracino, ni caracino, ni pomabambino ni menos tauquino y cabaneño, como no lo es tampoco cerreño, ni huanuqueño, ni cajamarquino, ni chachapoyano; asimismo, en términos dialectales actuales, tampoco se emparenta con el ayacuchano o con el cuzqueño. Usando la terminología moderna [...] no se afilia con ninguno de los dos grandes dialectos I y II (Torero) o A y B (Parker)” (25). Su hipótesis merece la mayor atención, pero mientras no exista un estudio lingüístico comparativo de las variantes dramáticas de la sierra centro-norte peruana no cabe generalizar su diagnóstico. (Como advierte Jan Szeminski, el problema de tal tipo de análisis es en extremo arduo, ya que un texto en una variante quechua, al recitarse por un hablante de otra variante, cambia de pronunciación y muy rápidamente también las raíces se vuelven incomprensibles, etc.; Jan Szeminski, comunicación personal, 12.03.2016). Husson, de su parte, plantea –con argumentos histórico-políticos poco verosímiles– que la articulación dramática se habría dado en quechua II y, más específicamente en la variedad cuzqueña, pero cuya circulación temprana por la sierra central peruana (la

## EL SUBCICLO NARRATIVO ALTOPERUANO ALIAS “MITO DEL INKARRÍ”

Las variantes del “mito del Inkarrí”, cuyas primeras versiones fueran registradas en Q’ero (región del Cuzco) y Puquio (provincia de Lucanas, Ayacucho) por Óscar Núñez del Prado, José María Arguedas y Josafat Roel Pineda a mediados de los años cincuenta, sobrepasan hoy las sesenta (Omer, “Ordonner”). La mayor parte proviene de las regiones de Ayacucho y Cuzco, aunque hay también de más al norte (Cajamarca, Chachapoyas, etc.), de más sur (Arequipa, Puno, etc.) y aun entre grupos amazónicos, al noreste (Loreto, etc.)<sup>20</sup>.

Los relatos del Inkarrí (o “Inkarrey”, “Re Inka”, etc.), cuyo carácter de “mito” en sentido antropológico habitual (a la Lévi-Strauss, por caso) no pudiera ser más problemático en vista de las implicancias o complicaciones *históricas* en juego, por lo cual optamos por llamarles simplemente *narraciones* o *relatos* (cuestión de *diégesis*, por ahora), a menudo articulan dos o tres estratos de memoria (Arguedas, “Puquio”; Ossio, *Ideología*; Omer, “Ordonner”).

Un primer estrato remite a secuencias locales o zonales precuzqueñas, es decir, anteriores al señorío del Incario en ellas (en el caso de las variantes de la zona del Cuzco, esta capa “preínca” es ocupada por historias prefundacionales y fundacionales del propio Incario): relaciones de *apus* y *wamanis*, de *chullpas* y de ñawpa-machu, de los hermanos Ayar, de Mama Ocllo y Manco Capac, etc.

Un segundo estrato remite a relatos de incas (llamados o no “Inkarrí”), la mayor parte de proveniencia cuzqueña –variantes de las cuales pueden leerse, como los otros relatos fundacionales cuzqueños, en algunas crónicas de los siglos XVI y XVII. Tal la de Betanzos, Molina, Murúa, Guaman Poma, el

---

zona de Huamanga en especial) lo habría cargado de interferencia del quechua I, antes de dirigirse luego a Charcas... (Husson 182-187); allende la discusión acotadamente lingüística, es necesario considerar el dato histórico-político: Atahualpa fuera una figura odiada por la élite inca cuzqueña así como la de Vilcabamba (si no bastara el testimonio del Inca Garcilaso al respecto, cabe subrayar que entre las casas reales incas o *panaqa* que desfilaban para cada Corpus Christi en el Cuzco, entre los siglos XVI y XVIII, jamás estuvo la de Atahualpa, mas sí la de Huáscar). Por último, cabe consignar que variantes dramáticas del ciclo no se han registrado más al norte de Cajamarca, es decir, no en Ecuador, ex Audiencia de Quito, aunque sí elegías a la muerte de Atahualpa en quechua atribuidas a un cacique de las cercanías de Quito.

<sup>20</sup> Interalias: Arguedas (“Puquio” y “Mitos”); Núñez del Prado; Ortiz Rescaniere (*De Adaneva y Mitologías*); Ossio (*Ideología*); Müller y Müller; Burga; Omer (“Ordonner”).

Inca Garcilaso y Cobo, entre otros: relatos del inca como héroe civilizador que derrota a los ñaupa-machu o *chullpas*, de las guerras de los cuzqueños contra los chancas, de los combates entre Inkarrí y Collarrí, de las andanzas de los incas Viracocha, Pachacuti y Guayna Cápac, etc.

Por último, hay también un estrato que refiere explícitamente al conflicto entre Inkarrí y Españañarrí (con o sin tales apelativos) y que da cuenta invariablemente del triunfo por decapitación o estrangulamiento del primero por el segundo, a menudo (no siempre) con un componente mesiánico: la eventual vuelta del inca cuando su cabeza y su cuerpo otra vez se reúnan, en algún “juicio final” o “fin de siglo”... Varios de los *nütram* registrados en el Huillimapu fueran sin duda “mitos del Inkarrí” en este sentido<sup>21</sup>.

En suma: hay variantes que integran dos y aun tres estratos de memoria, como es el caso de los de Puquio. El de Q'ero, en cambio, solo habla de las luchas entre Inkarrí y Collarrí, sin mención a Españañarrí o a Pizarro. De hecho hay no pocas variantes que no aluden en parte alguna a Atahualpa (o Huáscar o Túpac Amaru) ni más ampliamente al conflicto entre Inkarrí y Españañarrí. Lo cual no debe llevar a afirmar precipitadamente que el del Inkarrí fuera un mito sin más, sino que, en tanto corpus, fuera no poco heterogéneo y, por tanto, tal vez valga la pena efectuar una diferenciación en subciclos, dándole solo a los pasajes que correspondan al tercer estrato el apelativo de relatos del Inkarrí. En cualquier caso, para la exposición de las conexiones que nos interesa subrayar aquí, solo aludiremos a pasajes de los relatos que sí incluyen remisiones al ciclo de la muerte de Atahualpa o, más en general, al conflicto entre Inkarrí y Españañarrí.

## DOBLE CONEXIÓN

Hemos dicho que el corpus narrativo del sur mapuche está intertextualmente conectado con el corpus escenográfico altoperuano-boliviano así como con el corpus narrativo mayormente altoperuano del Inkarrí desde ya al compartir

<sup>21</sup> Es lo que reconoce Omer (*Le mythe* 481-492) al incluir las variantes del Huillimapu recogidas por Contreras en su arqueo de versiones del Inkarrí, probablemente desconociendo las recogidas con anterioridad por Koessler-Ilg y, luego, por Gissi Barbieri.

secuencias, comenzando por la de la muerte de Inkarrí a manos de Pizarro –o de Españañarri, y aun, en algún caso, del “Dios” cristiano–.

En lo que viene, indicamos y ponemos en juego un par de conexiones acaso ejemplares para acotar los enigmas ya mencionados y entender mejor la configuración de tales intertextualidades y reiteraciones en sentido lato (en otras palabras, para precisar su pertenencia al ciclo).

*a) El inca ordena esconder el oro bajo siete estados*

Antes de ser decapitado por Españañarri (o Pizarro, Colón o incluso “Dios”), Inkarrí (Atahualpa o el “rey inca mapuche”) ordena esconder/se al oro y a la plata. Esta secuencia, a la vez narrativa y dramática, es común a la mayor parte del ciclo, incluyendo el subciclo dramático de la actual sierra centro-norte peruana.

Que haya profusa intertextualidad y otras reiteraciones entre las variantes de los subciclos narrativos y dramáticos en cuestión, llegando en ocasiones a reiteraciones casi palabra por palabra, no pudiera extrañarnos. Eso, entre otras cosas, es lo que hace que un ciclo sea un ciclo: su nutrida remisión intertextual, su entrecruce o reiteración de secuencias. Lo extraño o no poco enigmático fuera la existencia de conexiones lingüísticas entre relatos del Huillimapu, registrados en castellano durante el siglo XX, y relatos de la sierra central peruana, registrados en quechua a mediados del siglo XX. Que una reiteración se dé casi palabra por palabra entre narraciones proferidas en lenguas diversas aparentemente no haría sino redoblar los mentados enigmas. En lo que viene exponemos cómo se da esta sorprendente conexión.

Los relatos del Huillimapu en cuestión son tres. Las dos primeras secuencias están tomadas de narraciones registradas por el antropólogo Nicolás Gissi en la comuna de San Juan de la Costa; la tercera, de un relato reportado por el arqueólogo y antropólogo Tom D. Dillehey en el valle de Purén y Lumaco. En todas estas variantes se menciona que el inca, antes de morir, ordena que el oro y todas sus riquezas estén “siete estados” más abajo.

Ese [Atahualpa] era indio de los *mapuche* [énfasis de Gissi Barbieri], era rey de los *mapuche*, lo mataron a ése poh, creo que fue el Francisco Pizarro, no sé, decían los antiguos [...]. Fueron a buscar



al rey, porque *era de puro oro su cabeza* poh, así que cuando le dieron el fallo los hombres que lo iban a matar, “bueno –que dijo–, yo moriré –que dijo–, *siete estados estará más abajo mi riqueza*” –que dijo– (Candelaria Huenupán, Pucatrihue; ctd. en Gissi Barbieri 121-122; subrayo).

Mandaron a Francisco Pizarro para que vaya a sacar una hebra de pelo poh, y ése *le fue a cortar la cabeza*, y ahí fue muerto; dijo el rey cuando lo iban ya a matar: “si caigo de espalda –que dijo–, voy a volver, y si caigo boca abajo no voy a volver, y *todas mis riquezas serán siete estados más abajo*” (Héctor Punol, Pucatrihue; ctd. en Gissi Barbieri 122-123; subrayo).

¿Siete estados más abajo? ¿Qué entender? Dillehay pone el término con mayúscula (“Estado”), en una variante que reporta, y entre paréntesis lo da por “nación” y “territorio”:

También dicen que cuando la cabeza de Atahualpa fue cortada (no se dice quién lo decapitó), se descubrió que esta también estaba hecha de oro puro. Cuando se efectuó la decapitación, *cayeron cuatro Estados* (naciones), lo que significaba que los *siete territorios* habían sido derrotados (Dillehay 149; trad. del inglés de M. González; subrayo).

Aparte de la discordancia entre cuatro y siete estados, naciones o territorios, que no es claro si se la debemos a los “informantes” de Dillehay<sup>22</sup> o a él mismo, tampoco queda claro si lo que significaría la caída de los estados (“que los siete territorios habían sido derrotados”) corresponde a la interpretación de los informantes o del antropólogo-informante (Dillehay). Cualquiera fuera el caso, si volvemos a las variantes registradas en San Juan de la Costa, surge desde ya un problema: ¿qué sentido pudiera tener esconder las riquezas bajo siete estado-naciones, territorios, etc.? Algunos relatos altoperuanos nos dieran una pista. Nos referimos primero a uno registrado por el etnólogo Josafat Roel Pineda en Puquio, Lucanas, en 1956, y publicado al año siguiente en Lima por José María Arguedas. Luego haremos mención puntual a otros dos registrados por el antropólogo Juan Ossio en Andamarca, Lucanas, Ayacucho.

Arguedas ofrece la siguiente traducción de una secuencia narrada en quechua por Viviano Huamancha, principal del ayllu de Chaupi, en Puquio:

<sup>22</sup> Segundo Huircaleo, Emelina Cheuque y Filomena Cheuque (Dillehay 149).

“Cuando iba a morir Inkarrí, ‘¡Oy plata y oro’ diciendo en toda la tierra desapareció la plata. ‘*Ocultaos en los siete estados, oro y plata*’, dicen que ordenó Inkarrí” (Arguedas, “Puquio” 41; subrayo).

Si, como traduce Arguedas, el inca le ordena al oro y a la plata esconderse *en los siete estados*, otra vez: ¿de qué siete estados (se) trata? ¿Siete naciones, siete territorios, como dice Dillehay? ¿Qué sentido pudiera tener que los metales preciosos se escondan *en* siete estados-naciones? ¿Que se *repartan* en siete naciones, ayllus, mallcus o huarancas? Por demás, no hay referencia alguna a siete estados, o siete señoríos, o siete ayllus, o siete panacas, en los Andes pre y aun poshispanicos, donde la dualidad (*urin* y *hanan*) y aun la cuatripartición (el *Tawantinsuyu* mismo) predominan. Cabe consultar ya el texto quechua y calibrar qué término está siendo traducido al castellano por “estado”. Pero, ¡sorpresa!, el texto quechua recogido en Chaupi –literalmente, “el medio”–, en la secuencia en cuestión incluye la misma expresión castellana que pretendemos dilucidar: “*Wañuman kaptinsi: ‘oy qoriqollqe’, nispas, tukuy pachapi chinkarichisqa qollqeta. ‘Qanchis estadupi gori qollqe pakakuy’, nisqas*” (Arguedas, “Puquio” 41; subrayo).

“Qanchis estadupi gori [*quri* en quechua II] qollqe pakakuy”, *nisqas*; literalmente: “Siete estado-en oro plata esconderse, dijo”. Es decir: “‘Oro y plata, escóndanse en siete estados’, dijo el Inca”. Lo cual nos deja en la misma situación. ¿De qué “siete estados” habla Inkarrí? Y, por otra parte, cabe desde ya preguntar: ¿por qué un quechua-hablante aparentemente monolingüe se ve llevado a introducir un préstamo castellano en su discurso, habiendo varios términos quechuas que connotan “estado”, “nación”, “parcialidad”, “territorio”, etc.? El uso de lexemas castellanos en el quechua, en distintos grados de intensidad, habrá sido habitual desde la Colonia a nuestros días (Guaman Poma llega a reírse de ello), y el mismo relato de Viviano Huamancha incluye otros: *propiopunim* (“propiamente”, “enteramente propio”, traduce Arguedas), *ñawpa* señorpa (“del antiguo señor”), dios *ninchismi* (“nuestro dios”), etc. Pero el caso que nos ocupa, esta suerte de cuestión de *estado* en juego, tiene un ingrediente adicional que lo vuelve doblemente sabroso y a la vez nos da un indicio para comenzar a acotar los enigmas que hasta aquí solo parecen multiplicarse.

El estado de la cuestión es el siguiente: no estamos ante el estado según la interpretación de Dillehay o de los informantes de Dillehay (“Estado”), es decir, algún estado-nación o territorio étnico, sino ante un arcaísmo castellano que remite a una medida de longitud u hondura. El *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias (1611) da: “ESTADO, es

cierta medida de la altura de un hombre, y miden por estado las paredes de cantería, y entre ellos ay estados comunes que hacen tantos pies, y estados, o tapias reales, que son mayores. La profundidad de poços, o otras cosas hondas, se mide por estados”. Y la RAE, hoy por hoy, en la décima acepción de la entrada “estado” indica: “Medida longitudinal tomada de la estatura regular del hombre, *que se usaba* para apreciar alturas o profundidades, y solía calcularse en siete pies” (subrayo). Lamentablemente la RAE no precisa cuándo se usaba ni cuándo dejó de usarse. Es un término desde ya usual en el siglo XVI en boca de los propios conquistadores. Un par de ejemplos:

Esta ciudad de Guacachula está asentada en un llano [...]. Y toda la ciudad está cercada de muy fuerte muro de cal y canto, *tan alto como cuatro estados* por de fuera de la ciudad, e por de dentro está casi igual con el suelo. Y por toda la muralla va su pretil *tan alto como medio estado* (Cortés 150; énfasis nuestro)<sup>23</sup>.

Y porque Atabaliba [Atahualpa] temía que a él mismo matarían los españoles, dijo al Gobernador [Pizarro] que daría para los españoles que le habían prendido mucha cantidad de oro y plata. El Gobernador le preguntó qué tanto daría, y en qué término. Atabaliba dijo que le daría de oro una sala que tenía veinte y dos pies en largo y diecisiete en ancho llena hasta una raya blanca que está a la mitad del altor de la sala, que será lo que dijo de *altura de estado y medio*, y dijo que hasta allí henchiría la sala de diversas piezas de oro: cántaros, ollas y tejuelos y otras piezas” (Jerez, ctd. en Salas et al 209-210; subrayo).

Que el inca haga esconder sus riquezas “en” siete estados y, sobre todo, siete estados “más abajo”, es como si dijera: que se oculten en la tierra bajo más menos doce metros.

¿Qué concluir? ¿Cómo entender este arcaísmo castellano inserto en un relato quechua de los Andes centrales?<sup>24</sup> ¿Y en los relatos del Huillimapu? En el primer caso, ¿se trata de un índice de un relato inicialmente articulado en castellano y que luego “pasó” al quechua, o...? En el segundo, ¿el relato llegó al Huillimapu ya en castellano, o...? Antes de demorarnos en tales preguntas, otra vez: ¿por qué siete, por qué justamente siete estados, y no tres, cinco o cincuenta?

<sup>23</sup> “Segunda carta de relación al Emperador”, 20.10.1520.

<sup>24</sup> Jan Szeminski sugiere la voz quechua *sayay* (González Holguín [“El talle”]) para decir “estado”, en cuanto medida (comunicación personal, 12.3.2016).

Y es que hay más, pues se trata de un doble arcaísmo: *estar siete estados debajo tierra* es giro castellano antiguo para connotar “estar muy bien escondido”. Viene en *El lazarillo de Tormes* y aun en Cervantes:

[S]i es verdad lo que aquél [un alguacil] dice y que yo traigo maldad y falsedad [dice el “señor comisario”, según llama el Lazarillo a su amo de ocasión], este púlpito se hunda conmigo y *meta siete estados debajo de tierra*, do él ni yo jamás [a]parezcamos” (*Lazarillo de Tormes* 112; subrayo).

[Y]o le pondré al galán en su aposento de vuestra merced [le dice la alcahueta Ortigosa a doña Lorenza] y le sacaré, si bien tuviese el viejo más ojos que Argos, y viese más que un zahorí, que dicen que ve *siete estados debajo de la tierra* (Cervantes 10; subrayo).

Aunque el giro no viene en el *Tésoro* de Covarrubias (1611) ni en el *Diccionario de autoridades* (1726-1739), sí está en *Diccionario universal español-latino* de Manuel de Valbuena (1793) y en el de la RAE de 1817, con casi la misma definición. Valbuena (1822: 429): “Meter bajo siete estados. Met. [metáfora] De que una cosa está muy oculta y escondida. *In ima terrarum est*”. (Poco después un amigo de Andrés Bello en Londres criticaría esa definición señalando que no fuera meter *bajo* sino *debajo siete estados de tierra*, acorde con los usos del anónimo del *Lazarillo* y de Cervantes<sup>25</sup>).

Es decir, Atahualpa estaría hablando por figura al decirle a *quri qullqi* que se *metan debajo siete estados de tierra*. Está diciendo: ocúltense a más no poder, en lo más hondo o inaccesible.

Como adelantamos, hay otras dos variantes registradas en la provincia de Lucanas donde se reitera la inserción del arcaísmo *estado* en el relato en quechua y que, esta vez, dan pistas para entender la aparente contradicción entre cuatro y siete estados que se aprecia en la variante reportada por Dillehay. Se trata de dos relatos registrados por Juan Ossio, Carlos Herrera y Jorge Herrera, en Andamarca, de un mismo narrador, Zenón Flores (Ossio, *Ideología* 462-471 y “El mito” 169-194).

Que el término *estado* fuera un arcaísmo y/o anacronismo para el propio narrador es claro, en la medida que él mismo titubea al relatar la secuencia, llegando a mencionar que no está seguro de entender lo que está diciendo.

<sup>25</sup> Cf. Puig y Blanch.

Lo citamos primero en quechua y luego en la traducción castellana que ofrece Ossio (“El mito” 173):

–Bueno, mam rinichu, nispan nin [Inkarrí].

Jinaptinsl, señor, *terminaycun* jolljeta (joritachu campas) *quimsa estauman*; mmmm... jolljeta *tabua estauman*, bronceta, quimsa estauman (*chaynatachu, imaynach cachcampas...*); ¡chaynam! *Citaycun...* Huarmitija llipipiyllañasá: Jollje, Bronce, Jori, tiyachcan... (Ossio, “El mito” 173; subrayo).

–Bueno, yo no voy, les dice [Inkarrí].

Entonces, cuentan señor, que *determinó* a la plata (*le destinó*) (o creo que ha sido al oro) a *tres estados*; a la plata, a *cuatro estados*; al bronce, a tres estados; mmmm (¿será así...? no sé cómo es esta partecita bien claro). Si, es así... *Les citó, les destinó...* Las mujeres, están resplandeciendo: Plata, Bronce, Oro, sentadas... (Ossio, “El mito” 183; subrayo).

Ante la aparición de *estado* (*quimsa estauman, tabua estauman*; “a tres estados”, “a cuatro estados”), Zenón Flores reconoce que no entiende bien lo que está contando (*chaynatachu, imaynach cachcampas*; “no sé cómo es esta partecita bien claro”, traduce Ossio), lo que fuera señal no solo que está reiterando un relato tradicional sino que a él mismo –por ser un arcaísmo– el término *estau* (“estado”) no le hace sentido, a diferencia de otros términos castellanos inscritos en su relato. Entre estos, aparte de *terminacun* (cuya traducción por *determinó* o *le destinó* no deja de ser ahí problemática), resulta particularmente interesante “*citacuy*”, que Ossio traduce por “les citó (les destinó)”, pero que probablemente alude al uso taurino del castellano  *citar*, habitual en los Andes centrales (RAE: “Provocar al animal para que embista, o *para que acuda a determinado lugar*”; énfasis nuestro). Es decir, Inkarrí le estaría diciendo o incitando al oro, la plata y el bronce para que acudan a cuatro o siete estados bajo tierra.

Por otra parte, el hecho que Inkarrí envíe al oro a cuatro estados bajo tierra y a la plata a tres (en vista que el “bronce” aparece en castellano, y que la gran mayoría de variantes se refieren solo al oro y la plata, puede colegirse que su inserción fuera ahí más reciente), lo cual de cierto suma siete, permite abrir una posibilidad de entender la vacilación de Dillehay o de sus informantes entre “cuatro” y “siete” estados en su relato.

De hecho, en otro pasaje del mismo relato, don Zenón Flores vacila nuevamente y habla esta vez de siete y de tres estados:

Ucuman yaycururariqui, allpa tierraman [...]. Jori cajta (jollje cajtachu campas) *janchis estauman*, jollje cajta: *quimsa estauman...* (Ossio, “El mito” 174; subrayo).

Habían entrado pues, abajo, al suelo, a la tierra [...]. A la que era Oro (*o fue a la que era Plata*), *a siete estados*: a la que era plata, *a tres estados...* (Traducción de Ossio, “El mito” 184; subrayo).

¿Qué, provisoriamente, concluir?

Se puede entender que un quechuahablante incorpore préstamos de la lengua castellana (para el caso, dominante), sin por ello poner en cuestión la eventual articulación primaria en quechua de un determinado relato. Se puede entender también que un quechua hablante incorpore no solo préstamos léxicos sino también giros completos de otra lengua, para el caso, la castellana migrante, sin por ello poner en cuestión su eventual articulación inicial en quechua. Pero, si a miles de kilómetros (en un “contexto” lingüístico y sociocultural bien diverso; en el Huillimapu, para el caso), más de un relato que registra la misma secuencia incorpora el mismo giro castellano (por demás ya anacrónico en el propio castellano, al punto que sus narradores y aun científicos intérpretes marran en su comprensión), todo indica que un narrador (altooperuano) como otro (mapuche-huilliche), y desde sus antepasados, oyeron el relato –o al menos esta secuencia– en castellano.

Por decir: más que plausible fuera que el relato altooperuano tanto como el del Huillimapu se articulara inicialmente en castellano, y que de ahí fuera traducido al quechua, en un caso, y en el otro eventualmente al mapudungun (o simplemente, en este último, siempre se mantuviera en castellano)<sup>26</sup>.

Por demás, en vista de que el lexema *estado* (como medida) es arcaísmo castellano, ello fuera índice que la datación del relato, o la articulación matriz de las variantes que analizamos, pudiera situarse desde ya entre los siglos XVI y XVIII.

<sup>26</sup> Se pueden imaginar otras hipótesis más alambicadas (que la secuencia haya sido inicialmente articulada en quechua, luego pasado al castellano, interferida entonces por el giro de marras, y luego vuelto a pasar al quechua, y en el intertanto a la zona sur mapuche, etc.), pero notoriamente resultan, aunque no imposibles, poco probables.

Antes de aventurar otros provisorios puntos de llegada, atendamos a la otra conexión anunciada.

*b) El rey de España castiga al conquistador*

Hay al menos cuatro variantes de relatos del sur mapuche que incluyen secuencias que transcurren en España –en algunos casos una al comienzo y otra al final; en otros, solo al final–. En la secuencia inicial el rey (en un caso la reina) le encomienda a Pizarro (en un caso a Colón), quien se apresta a partir al Perú, tratar bien a los naturales y darle su saludo al rey inca; en la secuencia final, el rey (o la reina) castiga a Pizarro (o a Colón) por haber desobedecido sus órdenes y haber degollado al inca (en tres casos el rey –o la reina– condena a muerte a Pizarro, en uno, a prisión). Dos de estas variantes fueron registradas por Koessler-Ilg en la zona de San Martín de los Andes, una por Contreras en Huilma, Río Negro, al sur de Osorno, y otra, por Gissi Barbieri en San Juan de la Costa.

Tales secuencias están ausentes en los relatos del Inkarrí altoperuanos (donde a lo más en algunos se menciona que la cabeza de Inkarrí habría sido enviada a España, y no al Cuzco o Lima como es lo habitual<sup>27</sup>, salvo en una connotada excepción a la cual volveremos más adelante). Pero sí están presentes –cual más, cual menos– en todas las variantes escenográficas altoperuano-bolivianas (Husson 473-474).

A continuación ofrecemos un par de ejemplos de esta conexión (luego retomamos las preguntas más evidentes que suscita). Para la secuencia inicial transcribimos pasajes de relatos del Huillimapu y, luego, del subciclo escenográfico sur-altoperuano:

[Dice el rey de España]: “[L]es pido ser buenos con los indios que encuentren. Primero, salúdenlos de mi parte, ahora que también voy a ser su rey. Al rey de ellos, que seguro tienen uno, lo saludo, lo beso, lo abrazo como hermano mío. Sírvanle a él como me sirven

<sup>27</sup> Versión extendida, con todo, en la sierra centro-norte peruana a mediados del siglo XVIII, y probablemente bastante antes, a juzgar por lo que informan los franciscanos de Ocopa sobre José Santos Atahualpa en 1742: “Viene este indio que dice ser Inga del Cuzco [...]: su ánimo es, dice, cobrar la corona que le quitó Pizarro, y los demás Españoles, matando a su padre, que así le llama el Inga, é imbiando su cabeza a España” (ctd. en Izaguirre 116; subrayo).

a mí". Después mandó: "A usted, que me parece noble, lo nombro *uampofé* ["botero"] mientras estén en el agua. Después va a ser mi reemplazante. *Tiene que gobernar con justicia a los indios. Y servir al rey de ellos como a mí me sirve.* Vayan ahora y manden noticias enseguida. Sea severo, pero justo, *uampofé*". Con esto, al hombre, que se llamaba Pancho [por Francisco Pizarro], lo nombraron reemplazante del rey" (Adelaido Maril, c. 1950, ctd. en Koessler-Ilg, *Cuenta el pueblo* 285; subrayo).

Así fue que el rey [de España] le dio a Cristo Colón lo necesario, y le mandó: "Viaje para ver a esa gente, los indios esos, y si ellos tienen un rey, como yo, *salúdele diciendo que un hermano lo manda a usted, y que cómo le va a él y a su gente. Dígale: ["]mari, mari.* Le traigo el saludo de su hermano, que está muy lejos["]". Si me puede traer al rey, tráigalo. Pero sea obediente con él, tiene que servirlo como a mí. Mando además: nunca mande a matar a nadie. Por la boca de usted, no tiene que morir ninguno. *Cariño y paciencia* tiene que tener para los indios. Prometa. Jure. ¡Pobre de usted si desobedece! (Relato de Antüeluen, c. 1950, ctd. en Koessler-Ilg, *Cuenta el pueblo* 278-279; subrayo).

Rey de España: ¡General Pizarro!

Pizarro: Dios guarde vuestra alteza, ordene mi ilustre Rey.

Rey de España: ¿Quién es aquel hombre que viene con tanto imperio y brío?

Pizarro: Señor, es uno de los hombres grandes, Rey Inca del Perú.

Rey de España: General Pizarro, *vaya usted con esta embajada* y presenta *sin hacer ningún prejuicio. Yo quiero conocer a ese monarca* (Variante de Challacollo, Oruro, c. 1950, ctd. en Beyersdorff 305; subrayo).

Rey: Yo os doy amplias facultades para que en este momento dispongáis vuestra marcha hacia la capital del Perú. [...] Que allí gobierna como soberano un gran monarca de las mismas divisas que yo, y *guardándole todas las consideraciones como a tal complacencia de conocerlo* [sic]. Igualmente os ordeno que a los habitantes de aquella sencilla tierra, *conquistados por medios más adecuados* y haced que pertenezcan a nuestra amistad. (Variante de Santa Lucía, Cochabamba, c. 1955, ctd. en Guardia Mayorga 26; subrayo).

Para la secuencia final, en el Huillimapu:

Vino un español y *le vino a destruir la cabeza al cacique porque era de puro oro*, los pelos eran de oro, y todo era oro, así que ahí cuando llegó a España, la cabeza la llevaban ensartada con una espada, y cuando



llegó allá que todavía lloró poh, la pura cabeza... así que ahí dicen que *el que vino a cortar la cabeza lo echaron al fuego inmediatamente, lo mandó a quemar el mismo rey español*, porque él le fue a cortar la cabeza a un rey, y la orden de España era que venga a conquistar la gente, pero no a matarlo poh, a cortarle la cabeza (Juan Andrés Pinao, Pichilafquenmapu, ctd. en Gissi Barbieri, “Aproximación” 128; subrayo).

Primero el rey [de España] estuvo muy triste; después, *muy furioso*. Mandó decir al *uampofé*: “Primero fuiste mi barquero; después, mi reemplazante. Con los cobrizos tenías que ser bueno, quitarle lo que les sobraba nomás. *Pero al rey tenía que servirlo, porque al rey se sirve, no se lo mata. ¿Quién es usted para matar a un rey, a un hermano mío? Vuelva enseguida*”. Cuando el *uampofé* apareció delante del rey, tenía un miedo bárbaro. El rey hizo que le mirara los ojos. *Fue un castigo muy grande ese. Después le hizo cortar la cabeza* (Adelaido Maril, c. 1950, ctd. en Koessler-Ilg *Cuenta el pueblo* 284; subrayo). –Lleven la riqueza que ustedes quieran, pero yo no.

Y el rey se llamaba Atahualpa, se llamaba el rey. Entonces, lo que hicieron ellos para que conozca al rey *la reina* de su país, [fue] de *córtarle la cabeza, de llevarle la pura cabeza*. [...] Entonces, cuando llegó en su país, le dije... *le hicieron llegar la cabeza del rey, [a] la princesa*. Y le dijo:

–¿Por qué lo mataron? ¿Por qué no lo dejaron? –dijo. [...] *Así que los mató a los que descabezaron al rey* (Rosalía Quintul, Río Negro, Osorno, ctd. en Contreras 21-22; subrayo).

En el subciclo dramático sur-altoperuano:

Ispaña:  
Qhawariy ma kay runata,  
wañusqamanña rikch'awan.

Almagru:  
Sapan qhapaq apullay.  
wañusqañamin kasqa.

Ispaña:  
*Jina kaqtinqa apaychik,*  
*ninapi ruphachimuychik*  
*llapa mit'aysanantawan;*  
wasintataq thunichimuychik.  
Manan kay saqra awqamanta  
imallapas qhiparinanchu.

Kaymin ñuqap kamachisqay (Variante de Chayanta, 1871, ctd. en Lara 144 y 146; subrayo).

España:

Mira pues a este tipo [se refiere a Pizarro],  
ya parece un muerto.

Almagro:

Mi único y poderoso señor,  
en efecto: ya está muerto.

España:

*Si es así, llévenselo,*

*hagan holocausto con él [ninapi ruphachimuychik; lit. fuego-en quemadlo]  
y con toda su descendencia*

y destruyan también su casa.

Que de este malvado alzado [*sagra awqa*]

no quede nada. Es lo que mando<sup>28</sup>.

Rey de España: Oh general Francisco Pizarro qué me dices si la orden que yo le di no era para que usted baya a quitar la cabeza de un gran rey del nuevo mundo [...]. Este enviado cometió exesos increíbles varvaridades daños. Asecinando y quitando la cabeza a un gran soberano Rey del nuevo mundo, *el tal sanguinario Francisco Pizarro debe tener la misma muerte y si está muerto llevadlo a quemar con toda su descendencia* a este inaudito General Francisco Pizarro... Dónde están esos diablos que no lo hacen desaparecer a este cruel general Pizarro [sic] (Variante de Yarvicoya, Oruro, c. 2010, ctd. en Gutiérrez 112; subrayo).

\* \* \*

¿Cómo es que en algunos relatos del Huillimapu se reiteran secuencias del ciclo de Atahualpa que se encuentran en los dramas altopperuanos bolivianos, y no, salvo excepción, en los relatos del Inkarrí ni en los dramas de la sierra centro-norte peruana?

Para el caso de los dramas altopperuanos, Husson ha argumentado que estas secuencias en España son un añadido posterior a la configuración “de base” e incluso aventura una fecha de tal articulación: un poco antes de mediados del siglo XVII (132). Se trataría de un enmarque o montaje persuasivo moralizante, muy probablemente de impronta doctrinera-

<sup>28</sup> Traducción inédita de D. Flores Chumacero y el suscrito; subrayo.

eclesiástica; una especie de historia moralizada de la conquista: Pizarro desobedece al rey –como Adán a Dios, o como Lucifer, el ángel soberbio que, desobedeciéndolo, quiso igualarse a Dios, su padre– y el rey justiciero lo castiga. En la medida que tales secuencias no se encuentran en las variantes escenográficas de la sierra peruana, es probable, en efecto, que sea un montaje añadido. La data de su adición pudiera ser incluso anterior a la propuesta por Husson; pudiera ser simplemente algo posterior a la muerte de Túpac Amaru, decapitado en la plaza del Cuzco por el virrey Toledo en 1572 (en contra de la posición cerrada del clero), que, tanto en los relatos como en los dramas (y como en Guaman Poma), suelen superponerse con la muerte de Atahualpa (Inkarrí ambos, para cualquier efecto). De hecho algunos de los relatos del Huillimapu tanto como algunas de las variantes escenográficas sur-altoperuanas incluyen secuencias que vienen también en la *Nueva corónica* de Guaman Poma (1613) como en la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso (1617). En particular, aquella en que Toledo es castigado por Felipe II por haber matado al Inca:

[El virrey Toledo] entró a besar la mano al Rey Don Felipe Segundo. La Católica Majestad, que tenía larga y general relación y noticia de todo lo sucedido en aquel Imperio, y en particular de la muerte que dieron al Príncipe Túpac Amaru, y del destierro en que condenaron a sus parientes más cercanos, donde perecieron todos, recibió al Visorrey, no con el aplauso que él esperaba, sino muy en contra. Y en breves palabras le dijo que se fuese a su casa, *que Su Majestad no le había enviado al Perú para que matase Reyes, sino que sirviese a Reyes*. [...] [Toledo] cayó en tanta tristeza y melancolía que murió en pocos días (Inca Garcilaso 864; subrayo)

Don Francisco de Toledo, bizzorrey, abiendo acabado toda sus diligencias, lo de este rreyno de las Yndias, se fue a Castilla. Y queriendo entrar a bezar las manos de su Magestad al señor y rrey don Phelipe, segundo deste nombre, el montero de cámara no le dio lugar ni le dejó entrar ni se le dio lisencia para ello. [...] De los males que abía hecho en este rreyno, ací al *Ynga* como a los principales yndios [...], ues aquí, caualleros, la soberuía que tiene un mandado pobre. *Se quiso alsarse como se alsó y mató a un rrey y señor deste rreyno. No pudiendo conoser la causa, cino el mismo rrey y señor a de sentenciar y firmar pa[ra] la sentencia y muerte de otro señor y rrey*. Y ací la soberbia le mató a don Francisco de Toledo [sic] (Guaman Poma 461; subrayo).

Ya antes Guaman Poma habrá recriminado a Pizarro por haber asesinado a Atahualpa, rey (inca), en términos análogos, siendo él solo un “caballero pobre” sin derecho a ajusticiar a alguien de estirpe real:

Cin consederación de [sic] fue enbiado [Francisco Pizarro] por enbaxador del señor enperador, *con la soberbia hizo todo los daños y atreuimientos de matar al rrey del Pirú, Atagualpa Ynga, y sentenciar, siendo [él, Pizarro] un cauallero pobre* (413; subrayo).

En la medida en que “el castigo real”, presente en los relatos del Huillimapu como en los dramas sur-altoperuanos, se encuentra también registrado por escritores del área cuzqueña (Inca Garcilaso) y de la sierra central peruana (Guaman Poma, de Lucanas, Ayacucho), queda abierta la posibilidad de que en este punto la reiteración de los relatos del sur mapuche pudiera estarse dando también con relatos orales del Alto Perú en sentido lato. Y, como anticipáramos, hay al menos una excepción en cuanto a su ausencia en los llamados “mitos del Inkarrí”; en efecto, una variante recogida a comienzos de los años cincuenta en Hualcán, provincia de Carhuaz (Ancash), de boca de Miguel Chuecas, y publicada en inglés a comienzos de los sesenta por el antropólogo norteamericano William Stein, señala:

El rey Inca [*Reinka*] tuvo un encuentro con otro rey. El otro rey le escribió para decirle que también era rey, que su casa estaba llena de riquezas y que no las tenía desparramadas [*scatter*] como el rey Inca. Cuando recibió el papel, dijo el rey Inca: “¿Qué rasguños de pollo son estos?” [*What chicken scratches are there?*]. Dicho esto, arrojó el papel. El otro rey quería saber qué tipo de rey era el Inca rey. Envió una embajada. Envió a Don Juan Pizarro.

El Inca no quiso ir [*The inca King did not want to go*]. Don Juan Pizarro ordenó apresarlo y cortarle la cabeza. Al instante todas las mujeres se convirtieron en piedras. En el momento mismo que la cabeza del rey Inca rodó, el sol desfalleció. Cuando la cabeza le fue entregada, el otro rey preguntó a Don Juan Pizarro por qué el rey [inca] había sido asesinado. *Luego hizo decapitar [cut off] a Don Juan Pizarro* (Stein 301-302; traslayo y subrayo<sup>29</sup>).

<sup>29</sup> Error o diablura del narrador o de algún narrador precedente: un Juan Pizarro, emparentado con el conquistador, fue encomendero en Huamatanga entre 1561 y 1575, y otro, bisnieto del conquistador, fue encomendero en Canta desde 1631, ambas localidades situadas en la serranía norte del actual departamento de Lima, no muy lejos de Carhuaz (León Fernández 44-45).

Este ejemplo así como las referencias a Guaman Poma y al Inca Garcilaso permiten deshacer el enigma en cuanto a la supuesta conexión únicamente huilliche/altoperuana-boliviana en este punto (lo cual fuera eventualmente mucho más complicado de explicar): el castigo a Pizarro por parte del rey de España, por haber degollado al Inca.

Dado que el degollamiento de Túpac Amaru contó con la oposición cerrada de las autoridades religiosas presentes (el obispo de Cuzco y el de Popayán, este último de paso por el Perú y que formaba parte hasta entonces de la comitiva del virrey, así como de los líderes de todas las órdenes religiosas: agustinos, dominicos, franciscanos, jesuitas y mercedarios), las posibilidades de que en esta secuencia de castigo, en contra de toda la verdad histórica (ni Pizarro ni Toledo fueran sancionados por Carlos V ni Felipe II ni menos condenados a muerte), haya intervenido mano doctrinero-religiosa no hace sino acrecentarse. Lo mismo cabe decir respecto de su circulación entre el Alto Perú y el Huillimapu; y para esta, naturalmente los primeros candidatos fueran desde ya jesuitas y franciscanos (Foerster, *Introducción y Jesuitas*; Pinto Rodríguez et al; Nicoletti, “La configuración” y “Jesuitas y franciscanos”).

#### A MODO INCONCLUYENTE

Hemos retrazado una doble conexión entre relatos del Huillimapu y relatos y escenificaciones altoperuanas del ciclo de Atahualpa.

La primera, de índole lingüística (giro idiomático arcaico castellano en variantes de ambos subciclos, aun en quechua), lo que sugiere que al menos los relatos concernidos reiteran –en un caso en parte traduciendo– un relato o secuencia articulada de entrada en castellano. Hay “mano” castellana –ya de un indio ladino, ya de un mestizo bilingüe, ya de un español o criollo– al menos en parte de las variantes de ambos subciclos (para el caso que no fueran parte de un mismo subciclo). Si fuera prematuro generalizar este rasgo al conjunto de los relatos del Huillimapu, tampoco cabe sin más descartarlo.

La otra conexión se habrá dado en un común enmarcamiento retórico-moral, existente en algunos relatos del Huillimapu, en la totalidad de las variantes ecenográficas sur-altoperuanas (“bolivianas”) y, de manera acotada, en algunas crónicas postoledanas y en al menos un relato del Inkarrí de la sierra centro-norte peruana. Este enmarque o montaje moralizante (el rey

de España castiga a Pizarro por soberbio y desobediente) sugiere pues la intervención de una mano probablemente “religiosa” o “pedagógica-religiosa”, y en su puesta en circulación al Huillimapu, reiteramos, tal *mano* tiene *toda la cara* de ser franciscana o jesuita.

A diferencia de otras órdenes, jesuitas como franciscanos misionaron tanto en el Alto Perú como en el sur mapuche (a ambos lados de la cordillera). En cuanto a su puesta en circulación en el Huillimapu, antes que jesuita, tendemos a presentir mano franciscana, y por lo tanto una “entrada” del relato del inca rey tal inca mapuche hacia fines del siglo XVIII; pero este presentimiento alias hipótesis no cabe aquí desmenuzarlo –tal nos ocuparía demasiado espacio-tiempo–; queda, por ahora, pendiente.

En cuanto a la articulación “de base” tanto de la tradición narrativa como escenográfica (que fueran eventual y muy probablemente más de una), en el estado actual de la cuestión, nuestra hipótesis fuera más difusa, pues no es posible descartar por ahora que haya en ella (aparte de mano “indígena”), aun antes de un eventual reenmarque, también mano o media-mano franciscana, dominica, agustina, mercedaria o jesuita, ya mestiza, ya criolla, ya española.

Esta doble conexión habrá permitido circunscribir algunos de los enigmas que aún atraviesan a la mayor parte del ciclo de Atahualpa: datación, instancias o agencias articuladoras en juego, zonas de articulaciones tempranas así como rutas y agencias y de circulación –mas no por ahora la precedencia o simultaneidad entre articulaciones narrativas y escénicas ni el foco preciso de unas y otras, si tal hubiera–. Resta también por indicar cómo es que las variantes narrativas y escenográficas aquí evocadas se inscriben como articulaciones variables de la historia colonial alias “Historia” y, a la vez, como afirmaciones sociopolíticas, andinas y reche-mapuche respectivamente, en texturas ya “dual-asimétricas” (Platt; Paese, “El dualismo”), ya “caníbales” (Viveiros de Castro, “Le marbre” y *Metafísicas*; Boccara “Organisation” y *Los vencedores*), es decir, tan coloniales como descoloniales. *À suivre*<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Que lo “andino” se deje cristalizar en tal “dualidad complementaria asimétrica”, probablemente no haya “andinista” que lo contienda; más debatible fuera la cristalización “canibal” propuesta para lo “reche” por Boccara siguiendo a Viveiros de Castro. La cuestión la abordo con más detalle en una publicación por venir: *Inca vivo*.

## BIBLIOGRAFÍA

- AJENS, ANDRÉS. *La flor del extérmino*. Buenos Aires: La Cebra, 2011. Impreso.
- \_\_\_\_\_ *Æ*. Santiago: Das Kapital, 2015. Impreso.
- \_\_\_\_\_ “Historia, poema. La historia de Arzáns y los avatares del ciclo dramático de la muerte de Atahualpa”, *Recial* 8/7 (2015). Impreso.
- \_\_\_\_\_ “César contra Jesús. O donde marra César Itier en sus acusaciones contra Jesús Lara”. *Estudios* 24 (2016). Impreso.
- \_\_\_\_\_ *Inca vivo*. Santiago: Escrituras Americanas, en prensa.
- ANÓNIMO. *La vida de Lazarillo de Tormes y sus fortunas y adversidades*. Edición anotada por Chad M. Gasta. Long Grove: Wavenland Press, 2013 [1554]. Impreso.
- ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA. “Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local”. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ángel Rama, ed. México DF: Siglo XXI, 1975. 34-79. Impreso.
- ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA, trad. y ed. bilingüe. *Dioses y hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Lima: Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos, 1966. Impreso.
- \_\_\_\_\_ “Mitos quechua poshispánicos”. *Amaru* 3 (1967): 14-18. Impreso.
- BEYERSDORFF, MARGOT. *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*. La Paz: Plural, 1999 [1997]. Impreso.
- BOCCARA, GUILLAUME. “Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l’époque coloniale”. *L’Homme* 39/150 (1999): 85-117. Impreso.
- \_\_\_\_\_ *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte, 2007. Impreso.
- BURGA, MANUEL. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: IAA, 1988. Impreso.
- CACIQUES DEL BUTA MAPU HUILLICHE. *Memorial y documentos*. Santiago: Imprenta El Imparcial, 1936. Impreso.
- CARRASCO, HUGO. “El sistema funcional de los mitos mapuches”. Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía, con mención en Literatura. Universidad de Chile, 1989.
- CASANUEVA, FERNANDO. “La evangelización periférica en el Reino de Chile (1667-1796)”. *Nueva Historia* II/5 (1982): 5-30. Impreso.

- CELAN, PAUL. *Gessammelte Werke*. Fráncfort: Suhrkamp, 1983. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Paul Celan. Obras completas*. Trad. J. L. Reina Palazón. Madrid: Trotta, 1999. Impreso.
- CERVANTES Y SAAVEDRA, MIGUEL DE. *El viejo celoso*. Barcelona: Red Ediciones, 2017 [c. 1613]. Impreso.
- COLIPÁN, BERNARDO. “Mito y memoria en un epeu williche”. Temuco: Mapuche Kimun, 2009. <http://www.futawillimapu.org/pub/2009/BCF-mito.pdf>. Digital.
- CONTRERAS, CONSTANTINO. “El mito del Rey-Inca en los huilliches”. *Nütram* VII/1 (1991): 14-32. Impreso.
- CORTÉS, HERNÁN. *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*. Al cuidado de Pascual de Gayangos. París: Imprenta de los Ferrocarriles, 1866 [1520]. Impreso.
- DÉLÉAGE, PIERRE. “Lettres mortes”. <https://pierredeleage.wordpress.com/2014/04/07/lettres-mortes-23/>. Digital.
- DILLEHAY, TOM D. *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. San Pedro de Atacama: Qillqa/UCN, 2011. Impreso.
- DOMÍNGUEZ, CÉSAR. *El concepto de materia en la teoría literaria del medioevo*. Madrid: CSIC, 2004. Impreso.
- DUVIOLS, PIERRE. “Las representaciones andinas de ‘La muerte de Atahualpa’. Sus orígenes culturales y sus fuentes”. *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*. Karl Kohut y Sonia Rose, eds. Fráncfort/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2000. Impreso.
- EICHMANN, ANDRÉS. “Notas sobre el Teatro en Charcas”. *500 años de teatro en Bolivia testimonios y reflexiones desde el siglo XVI al XX*. Carlos Cordero Carraffa, comp. La Paz: Municipalidad de La Paz, 2011. Impreso.
- FERNÁNDEZ, MABEL. “Economía y sistemas de asentamiento aborígen en la cuenca del río Limay”. *Memoria Americana* 14 (2006): 37-73. Impreso.
- FOERSTER, ROLF. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria, 1995. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*. Santiago: Universitaria, 1996. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “Narra-memorias entre los huilliches de San Juan de la Costa”. *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del*



- siglo XX*. Mario Garcés et al, coords. Santiago: ECO-LOM, 2000. Impreso.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA. *Historia general del Perú*. Lima: Librería Internacional del Perú, 1959 [1617]. Impreso.
- GENETTE, GÉRARD. *Figures III*. París: Seuil, 1972. Impreso.
- GISSI BARBIERI, NICOLÁS. “Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche-huillliche en San Juan de la Costa”. Tesis para optar al título de Antropólogo Social. Universidad de Chile, 1997.
- \_\_\_\_\_ “Expresión mítica de la memoria huilliche: los epeu del abuelito Huenteano y el rey Atahualpa”. *III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile, 1998. Impreso.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, DIEGO. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989 [1608]. Impreso.
- GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE. *Nueva crónica y buen gobierno* [c. 1613], facsimilar. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>. Digital.
- GUARDIA MAYORGA, CÉSAR. “Debate de Incas”. *Kuntur* 5 (mayo-junio 1987 [1963]): S/P. Impreso.
- GUEVARA, TOMÁS. *Folklore araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1911. Impreso.
- GUTIÉRREZ SALAS, NANCY. “Conservación del relato de la comparsa de los incas en la localidad de Yarvicoya (provincia Cercado, departamento de Oruro)”. Tesis de Maestría, Universidad San Francisco Xavier, 2013.
- HUENÚN, JAIME LUIS. *Fanon City Meu*. Santiago: Das Kapital, 2014. Impreso.
- HUIRIMILLA, JUAN PAULO. *Palimpsesto*. Santiago: Lom, 2005. Impreso.
- HUSSON, JEAN-PHILIPPE. *La mort d'Ataw Wallpa ou La fin de l'Empire des Incas: Tragédie Anonyme en Langue Quechua du Milieu du XVIIe Siècle*. Ginebra: Patiño, 2001. Impreso.
- ITIER, CESAR. “¿Visión de los vencidos o falsificación? / Datación y autoría de la Tragedia de la muerte de Atahuallpa”. *Boletín IFEA* 30 (2000): 103-121. Impreso.
- \_\_\_\_\_ “La tragedia de la muerte de Atahuallpa de Jesús Lara, historia de una superchería literaria”. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 15 (2009): 215-229. Impreso.

- IZAGUIRRE, FRAY BERNARDINO. *Historia de las misiones franciscanas y narraciones de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Lima: Imprenta de la Penitenciaría, 1923. Impreso.
- JARAMILLO, SILVIA. “Relato de la muerte de Atahualpa en la comunidad huilliche de Lomas de la Piedra, comuna de San Juan de la Costa, Osorno a la Costa”. Comunicación personal registrada por Emma Villazón y el suscrito, 25.2.2014.
- KOESSLER-ILG, BERTHA. *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2000 [1954]. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Cuenta el pueblo mapuche*. Santiago: Mare Nostrum, 2006 [1962]. Impreso.
- LARA, JESÚS. *Tragedia del fin de Atawallpa / Ataw Wállpaj p'uchukakuyinpa wankan*. Buenos Aires: El Sol, 1993 [1957]. Impreso.
- LEÓN FERNÁNDEZ, DINO. “Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII”. Tesis de Magíster, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- LENZ, RODOLFO. *Estudios araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1895-97. Impreso.
- LOBOS, OMAR. *Los mapuches*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2008. Impreso.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. “‘Mandó pintar dos aves...’”. Relatos orales y representaciones visuales andinas”. *Chungara* 42/1 (2010): 157-167. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “‘Somos resto de gentiles’: El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas”. *Estudios Atacameños* 39 (2010): 57-70. Impreso.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS Y PAULA MARTÍNEZ. “Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los Andes”. *Journal de la Société des Américanistes* 99/2 (2013): 41-81. Impreso.
- MENESES, TEODORO. *La muerte de Atahualpa. Drama quechua de autor anónimo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1987. Impreso.
- MORENO, AGUSTÍN. “Los franciscanos en el Ecuador. Fray Jodoco Rique y la evangelización de Quito”. *Historia de la iglesia católica en el Ecuador*, tomo I. Jorge Salvador Lara, ed. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 2001. Impreso.

- MÜLLER, THOMAS Y HELGA MÜLLER. "Mito de Inkarrí-Qollari (cuatro narraciones)". *Allpanchis* (1984): 125-143. Impreso.
- NICOLETTI, MARÍA ANDREA. "La configuración del espacio misionero: Misiones coloniales en la Patagonia Norte". *Revista Complutense de Historia y de América* 24 (1998): 87-112. Impreso.
- \_\_\_\_\_. "Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia. Coincidencias y controversias en su discurso teológico". *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002): 215-237. Impreso.
- NÚÑEZ DEL PRADO, ÓSCAR. "Versión del mito del Inkarrí en Q'eros". *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Juan Ossio, ed. Lima: Prado Pastor, 1973. Impreso.
- OMER, AURÉLIE. "Ordonner le chaos: unité et diversité des versions du mythe d'Inkarrí". *Escritural* 2 (diciembre 2009). [http://www.mshs.univ-poitiers.fr/crla/contenidos/ESCRITURAL/ESCRITURAL2/ESCRITURAL\\_2\\_SITIO/PAGES/Omer.html](http://www.mshs.univ-poitiers.fr/crla/contenidos/ESCRITURAL/ESCRITURAL2/ESCRITURAL_2_SITIO/PAGES/Omer.html). Digital.
- \_\_\_\_\_. "Le mythe andin d'Inkarrí. Catalogue raisonné des versions du corpus et analyse". Tesis, Université de Poitiers, 2013.
- ORTIZ RESCANIERE, ALEJANDRO. *De Adaneva a Inkarrí*. Lima: Retablo, 1973. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Mitologías amerindias*. Madrid: Trotta, 2006. Impreso.
- OSSIO, JUAN. "El mito del Inkarrí narrado por segunda vez diez años después". *Anthropologica* 2/2 (1984): 169-194. Impreso.
- \_\_\_\_\_. "Inkarrí y el mesianismo andino", *El héroe entre el mito y la historia*. Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier, eds. México DF: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000. 181-212. Impreso.
- OSSIO, JUAN, ed. *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Lima: Prado Pastor, 1973. Impreso.
- PEASE, FRANKLIN. "La versiones del mito del Inkarrí". *Revista de la Universidad Católica* 2 (diciembre 1977): 25-41. Impreso.
- \_\_\_\_\_. "El dualismo". *Los incas*. Lima: Fondo Editorial PUC, 1996. 95-99. Impreso.
- PAVEZ, JORGE, ed. *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago: Colibrís & Ocho Libros, 2008. Impreso.
- PINTO RODRÍGUEZ, JORGE et al. *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*. Temuco: Ediciones de la Universidad de La Frontera, 1988. Impreso.

- PLATT, TRISTAN. "Symétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33/5 (1978): 1081-1107. Impreso.
- PUIG Y BLANCH, ANTONIO. *Opúsculos gramático-satíricos*. Londres: Imprenta de Guillermo Guthrie, 1832 [1828]. Impreso.
- SALAS, ALBERTO, MIGUEL GUÉRIN Y JOSÉ LUIS MOURE, eds. *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1987. Impreso.
- STEIN, WILLIAM. *Hualcán, Life in the Highlands of Peru*. Ithaca: Ithaca University Press, 1961. Impreso.
- SULÉ, JORGE ÓSCAR. *Rosas y sus relaciones con los indios*. Buenos Aires: Corregidor, 2007. Impreso.
- URBINA CARRASCO, MARÍA XIMENA. *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos*. Valparaíso/Santiago: UCV-CIDBA, 2009. Impreso.
- VALBUENA, MANUEL DE. *Diccionario universal español-latino*. Madrid: Imprenta Nacional, 1822 [1793]. Impreso.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. "Le marbre et le myrte, de l'inconstance de l'âme sauvage". *Mémoire de la tradition*. Aurore Becquelin y Antoinette Molinié, eds. Nanterre : Société d'Ethnologie, 1993. 365-431. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz, 2010. Impreso.

Recepción: 04.07.2016

Aceptación: 19.10.2016

## 2. NOTAS

# Hacer un testamento por falta de escribano de cabildo. Cajamarca, Perú, siglo XVII

*Aude Argouse*

Universidad de Chile, Chile/École des Hautes Études en  
Sciences Sociales, Francia  
oddargo@gmail.com

El 28 de agosto de 1687 Juana Chuquimunay entregó al escribano de cabildo de la villa de Cajamarca, en el corregimiento del mismo nombre, varias hojas de papel común en las cuales, según la otorgante, se encontraba escrito su propio testamento, compuesto de dieciséis cláusulas. El acto testamentario había sido redactado pocas horas antes por Juan Ramírez Chongapoma, en ausencia del escribano Pascual Culquirayco<sup>1</sup>. Ramírez Chongapoma, en presencia de un solo testigo, había firmado al pie del mismo, a ruego de la otorgante, sin precisar si ello ocurrió así porque Juana no sabía firmar o porque ella no podía firmar debido a la enfermedad que, como se mencionaba en el testamento, estaba padeciendo. Un poco más tarde, durante este mismo día, el escribano de cabildo Culquirayco se presentó en la casa de Juana, la otorgante. Según está anotado en el documento, a continuación de las líneas

<sup>1</sup> Este testamento está citado en Argouse (“*Je le dis*” 350 y “Asignar un pasado”). Ambas ortografías –Chuquimunay o Chuqui Munay– se emplean indistintamente en el fichero manual confeccionado en el Archivo Regional de Cajamarca y en los propios documentos. La fecha del 27 de agosto aparece en el fichero manual de los testamentos de Cajamarca. La del 28 de agosto aparece en el documento.

redactadas por Ramírez Chongapoma y de su firma, Culquirayco recibió las hojas de papel, así como la palabra de la otorgante, quien le dijo que lo que estaba allí escrito era su última voluntad, a lo que agregó ciertas precisiones sobre la venta de una chacra. En esta ocasión, Culquirayco apuntó que Juana, la otorgante, no sabía firmar.

Este testamento forma parte de un conjunto de más de trescientos cincuenta actos testamentarios (testamentos, memorias testamentarias) hallados en el legajo 41 de la sección Escribanos (Colonia) del Archivo Regional de Cajamarca. Este legajo, compuesto por más de seiscientos folios de papel común, ha sido atribuido al escribano de cabildo Pascual Culquirayco, quien ejerció aproximadamente entre mediados de los años 1670 y fines de la década siguiente. Se sabe poco sobre este oficial de pluma de Cajamarca, cuyo desempeño parece derivar directamente del mandamiento del corregidor Antonio de Quintanilla, originario de Carmona, en Andalucía. En enero de 1672, el corregidor y justicia mayor de la villa ordenó que los indios e indias del partido confeccionaran sus testamentos, con el propósito de evitar pleitos y litigios sobre posesiones de bienes raíces. Luego, entre 1675 y 1688, el indio Pascual Culquirayco, titular del cargo escribano de cabildo adscrito a Cajamarca, se dedicó a poner por escrito las últimas voluntades de otorgantes indígenas.

Si bien las prácticas testamentarias de indios e indias son conocidas por la historiografía hispanoamericana, el análisis de una producción masiva, como el legajo de Culquirayco, no ha sido frecuentemente emprendido, sobre todo debido a la escasez de legajos de escrituras indígenas disponibles en los archivos notariales de las principales ciudades del continente. En esta perspectiva, la historiografía tradicional de Cajamarca no siempre ha hecho justicia a la riqueza documental de su archivo regional, en lo que concierne al movido siglo XVII<sup>2</sup>.

La producción testamentaria de los indios e indias de la villa se puede explicar desde un análisis global de la transformación de la localidad a lo largo del siglo: este espacio cambia desde un estatuto de derecho de pueblo de indios hacia el estado de hecho de villa colonial, sin adquirir, durante esa mutación, un cabildo de españoles (*Argouse, "Je le dis"*). En este proceso, las prácticas testamentarias de los indios e indias permiten, por lo menos

<sup>2</sup> Remitimos, entre otros, a los imprescindibles trabajos de Remy Simatovic y Remy Simatovic y Rostworowski de Diez Canseco.

teóricamente, el traspaso legal, mediante la figura del legado, de tierras indígenas hasta entonces sagradas e intocables, de tal manera que estas, de hecho, se encuentran poco a poco bajo el dominio de habitantes españoles o mestizos, realidad que la venta permite escasamente (y si lo hace es con muchas restricciones). Esta justificación histórica de la actividad notarial de Culquirayco, que responde al mandamiento del corregidor Quintanilla, permite alejarse de una lectura reduccionista de las prácticas testamentarias, lectura que consiste en asimilarlas a prácticas devocionales católicas, de tipo mimético, que los indios e indias seguían para ajustarse a las exigencias de su condición de nuevos católicos. El testamento aparece más bien como un documento jurídico, con metas e intenciones políticas, económicas y sociales, cuya matriz principal es la voluntad del otorgante. Por lo tanto, cada documento testamentario puede, y debe, interpretarse desde una perspectiva circunstancial, individual y personal. Por ende, si bien el documento transcrito aquí presenta rasgos comunes a la mayoría de los documentos testamentarios contemporáneos –de la Península y de la América española–, su lectura atenta revela una vida particular, inscrita en la villa de Cajamarca y sus alrededores, y una voluntad de ordenar el mundo después de la muerte de la otorgante (Salomon). Como bien se sabe, el ejercicio mental del testamento se despliega en circunstancias especiales: la muerte aparece como condición resolutoria del acto. Así, las temporalidades del testamento –el antes y el después a los cuales aluden las cláusulas– se pueden analizar a la luz de la muerte *tangible* en el instante mismo del testamento, que está siendo dicho y escrito en el presente (prueba de ello son los verbos conjugados en presente, como “hago”, “encomiendo”, “mando”, “declaro”, etc.)<sup>3</sup>.

El descargo de la conciencia, que a veces mencionan expresamente los otorgantes, está ausente de la memoria testamentaria de Juana Chuquimunay. Más allá del deseo –no tan frecuente en el conjunto de testamentos de Cajamarca– de “poner [su] anima en carrera de salvación”, se notan en el documento algunas preocupaciones vinculadas a la paz civil. Así, en la octava cláusula, empezando por “[y]ten declaro que en el solar y casas donde al presente bibo [...]”, Juana declara que la casa del matrimonio que conformaba con su difunto esposo Gabriel Joseph fue repartida por ella entre sus tres hijos “y asi no tengan pleyto alguna y asi es mi voluntad”. Este deseo de vida sin conflicto entre los hijos de la otorgante, que deberán

<sup>3</sup> En aquel tiempo, muchos testamentos se hacían antes de viajar, de partir a la guerra o de renunciar a la vida temporal.

vivir “hermanablemente”, como se suele precisar en algunas ocasiones, es una declaración recurrente en los actos testamentarios y pone de manifiesto la conciencia aguda de lo que suele suceder entre herederos. ¿Será necesario decirlo, hacerla escribir en su testamento, como protección ante el riesgo plausible de desgarrar entre hermanos que deben distribuirse la posesión de los bienes patrimoniales? ¿O, más bien, esta actitud de reafirmar la necesidad de que exista paz entre los hermanos se puede explicar como reacción a la amenaza permanente de la disolución de las comunidades familiares indígenas, debido a la presencia y al aumento de la población española radicada en Cajamarca?

La otorgante Juana Chuquimunay cuenta que procedió a una repartición cuidadosa de los bienes heredados de sus padres, Diego Julca Quispe y Juana Chuquimunay. Los beneficiarios son sus hijos e hijas, así como sus nietos y nietas, incluyendo a su única nuera. Podríamos interpretar este esquema de herencia, bastante detallado en el testamento, como una manera de evitar que los herederos se disputen o que los bienes raíces de la familia sean vendidos a extranjeros. De hecho, la memoria de Juana Chuquimunay menciona la casa y solar que son propiedad de un mestizo –Juan Boyboloche–, que linda con un pedazo de solar que la otorgante recibió como herencia de su padre, lo que indica que la cesión de solares situados en parroquias de indios a gente no india era una práctica conocida que, además, no se omitía a la hora de recordar y retrazar la historia de los terrenos familiares: legalmente al menos, para la historiografía y para el orden jurídico de la segunda mitad del siglo XVII, el hecho de que el mestizo Boyboloche sea propietario de una casa y solar dentro de la traza de Cajamarca, que es un pueblo de indios, solo se explica por una cesión anterior. Por lo demás, en su testamento Juana precisa que ella vendió este pedazo de solar a un indio, Juan Flores, probablemente un individuo cercano a ella, ya que aparece como testigo del testamento. El devenir de los bienes raíces y su permanencia entre indios e indias ocupa así la mitad de las cláusulas del acto y como tema se ubica después de que la otorgante ha declarado no deber cosa a nadie, y después de haber recordado la deuda que Juan Hastallatas tiene con ella, puesto que le debe el resto del pago de un jubón que ella avaló. No obstante las anteriores informaciones, que tratan con largueza sobre su patrimonio, en términos de dinero disponible, la otorgante se declara pobre, de tal manera que los costos del funeral los deja a cargo de sus albaceas.



Una dificultad de interpretación del testamento de Juana Chuquimunay proviene del uso de varios nombres para su hija mayor Francisca Fabiana. En la cláusula de declaración de matrimonio, la otorgante menciona a sus tres hijos: un hombre (Antonio Gabriel), también designado como albacea, y dos mujeres (Francisca Fabiana y Micaela Sánchez). En las líneas siguientes, Juana hace referencia a Francisco Gabriel (probablemente Antonio Gabriel) y a María Fabiana (probablemente Francisca Fabiana). A continuación, en la cláusula once, menciona a “Micaela Fabiana”, de tal manera que no sabemos a cuál de las dos hijas se refiere. Luego, menciona a “Lorenza Fabiana”, a quien pide que mande decir misas por la salvación de su alma. Esa profusión de nombres compuestos en torno a Fabiana ¿será una mala interpretación por parte del escribiente, que no es el escribano público y de cabildo, recordemos, quien se habría distraído al momento de poner por escrito los nombres de los hijos de la otorgante? ¿O tal vez se trata de nombres que corresponden a diferentes estatus de su hija Francisca Fabiana: “María Fabiana”, cuando se refiere al fruto oficial de su maternidad legítima, esto es, al registro del nombre de su hija en el acta de bautismo, y “Lorenza Fabiana”, cuando se requiere su colaboración, en tanto adulta cercana en quien confía y a quien nombra de modo familiar, para que se responsabilice de la salvación de su alma mediante el pago de misas? Como sea, no es usual tanta variedad en los nombres de una sola persona en un mismo testamento.

No obstante lo anterior, debemos mencionar que encontramos a Juana Chuquimunay y a sus hijas Francisca Fabiana y Micaela Sánchez mencionadas en el padrón de los indios de Cajamarca, registro llevado a cabo en septiembre de 1686 por los curas de la villa. Juana y Francisca aparecen, una tras otra, entre las viudas de la guaranga de Guambos, en la parroquia de San Joseph, y Micaela Sánchez es mencionada entre los “Yndios del ayllu de los Yngas” de la misma guaranga, en la página siguiente (*Registro unodecimo* 193-193vta). Esta información indica que Gabriel Joseph, marido de Juana, era probablemente natural de la guaranga de Guambos, donde también se inscriben sus hijas<sup>4</sup>. Así, en el padrón, registro habitualmente oficial acerca de la proveniencia de la población india, Juana aparece vinculada a esta guaranga; pero, en su testamento, ella recuerda y afirma que es natural del ayllu de Namora, guaranga de Cajamarca.

<sup>4</sup> No encontramos a Antonio Gabriel en el padrón de 1686.

Pese a estas rupturas en la lógica aparente del acto testamentario confeccionado fuera del registro público oficial, su última parte, escrita y firmada ahora por el escribano público de cabildo Pascual Culquirayco, viste al conjunto de tres hojas (hoy cosidas en el legajo N° 41 de la sección Escribanos del Archivo Regional de Cajamarca) con la ilusión de continuidad, aspecto necesario para que, como tal, posea validez jurídica. Esta ilusión remite a una particularidad del testamento nuncupativo –otorgado de palabra o por voz, ante testigos, y luego puesto por escrito y protocolizado–, que consiste en el desfase entre la declaración verbal y su remisión al papel. De hecho, la palabra escrita no *emana* del mismo cuerpo que la voluntad expresada. Para que esta ruptura técnica no invalide el testamento, se requiere establecer un vínculo sólido entre la palabra escrita y la voluntad del otorgante.

Este testamento permite entonces comprender cómo se establece la fuerza jurídica del documento testamentario otorgado por Juana Chuquimunay en ausencia del escribano de cabildo, es decir, confeccionado en una situación en la que el desfase entre la oralidad y la puesta por escrito es más grande (aun que su inicio y término hayan sucedido en el mismo día)<sup>5</sup>.

Más allá del formalismo respetado por el escribiente Juan Ramírez Chongapoma, el acto solo es validado con la intervención de Culquirayco. Deseamos resaltar que, en vez de escribir de nuevo el auto, según lo que Juana podría reiterar, aprovechando para corregir algunos errores y la falta de claridad tocante a los nombres de las hijas, Culquirayco escoge validar el documento existente, y ello, apenas llega a la casa de la otorgante. Así, lo importante en la última parte, redactada por Pascual Culquirayco, es que Juana le haya dicho (“diziendo”) que lo que estaba escrito era su voluntad. Luego, ante los dos testigos, Culquirayco procede a la lectura en voz alta del auto escrito para que lo apruebe la otorgante, y Juana aprovecha entonces para añadir precisiones en torno a una venta inacabada, como avanzamos más arriba. Al anotar todos estos gestos oficiales, el escribano le confiere su fuerza jurídica al testamento. Solo bastará, si se necesitara mayor rigor aún –lo que no es obligatorio mientras se permanezca en la traza del pueblo

<sup>5</sup> Existen ocasiones en las cuales transcurren más de veinticuatro horas entre la fabricación del testamento y su entrega y validación por el escribano, en presencia de testigos. Otro caso, también interesante, es cuando el testamento, o poder para testar, no se pudo acabar porque sobrevino la muerte del otorgante antes de la llegada del escribano. En este caso, también existen técnicas para validar las últimas voluntades del otorgante (Argouse, “Disociar”; Fraenkel).

de indios—, copiarlo sobre un papel sellado para darle toda la oficialidad requerida por sus eventuales usos posteriores o foráneos.

Este último párrafo, levantado en presencia de Culquirayco, confirma que el acceso a la escritura extrajudicial, o notarial, no requiere que los otorgantes sepan leer y escribir, ni tampoco que tengan un acceso inmediato al escribano, cuando, por ejemplo, se encuentren moribundos en el hospital de naturales de la villa. Tampoco supone que los otorgantes tengan vínculos afectivos o sociales más fuertes con españoles o mestizos de la localidad, y que estos vínculos sean los únicos conducentes a que ellos realicen testamentos. Precisamente, Juana Chuquimunay es natural de Cajamarca, del ayllu de Namora, guaranga de Cajamarca y, según su testamento, es hija de indios y fue casada con un indio. Si bien no sabemos quién es Juan González López (uno de los dos albaceas que ella nombra), la otorgante afirma que ha adquirido bienes por herencia de sus padres indios, que ha comprado chacras y solares pertenecientes a otros indios e indias, que otro indio tiene una deuda con ella; por lo demás, gracias a otra documentación relativa a Cajamarca, sabemos que el escribiente de su testamento nuncupativo es un cacique (Juan Ramírez Chongapoma). También, pese a una ortografía particular —en comparación con los demás documentos del mismo legajo—, la memoria testamentaria de Juana Chuquimunay respeta las fórmulas requeridas para su validez jurídica. Eso significa que el cacique Juan Ramírez Chongapoma, su redactor, ha tenido acceso a un modelo de testamento. De hecho, es probable que, a lo largo de su vida, la otorgante haya visto, o incluso haya tenido en su posesión, el testamento de su madre, de su padre o de su marido. Pero es más probable aún que el cacique Ramírez Chongapoma haya redactado, antes del de Juana, otros actos testamentarios de indios de Cajamarca. Al buscar en los registros alguna huella de este redactor, que también es firmante y testigo en nombre de la otorgante, efectivamente, encontramos su presencia como testigo en varios actos testamentarios de Pascual Culquirayco y de su sucesor, Diego Cosalíngon<sup>6</sup>. El cacique Juan Ramírez Chongapoma tiene el título de sargento y, según el padrón de indios de 1686, es cacique de los indios mitmas de Cajamarca. Por lo tanto, Chongapoma (o Chungapoma) maneja sus relaciones para presenciar varios actos testamentarios y, quizá,

<sup>6</sup> “Recibi el testamento original en dos foxas en nombre de doña María Payac y lo firme, Juan Ramirez Chungapoma” (*Compulsas*). Aparece también como vecino en *Memoria de Magdalena de Chávez* (f. 369).

para ayudar a los otorgantes para que sus patrimonios no salgan de las comunidades de indios e indias.

Como bien se sabe, el testamento es un acto comunicacional complejo. Al fin y al cabo, cada cláusula permite establecer la existencia una intención especial. Así, Juana actúa para mantener el equilibrio entre sus herederos y evitar los conflictos derivados de malas prácticas testamentarias, que el corregidor Quintanilla también denunciaba. Desconocemos el detalle del intercambio que seguramente tuvieron, Juana con el cacique Chungapoma, para establecer las cláusulas del testamento de la primera, pero es probable que hayan conjuntamente optado por un arreglo amigable de la sucesión, preservando los intereses de la comunidad familiar y evitando vulnerarla. Es interesante entonces observar lo que Juana añade en presencia de Pascual Culquirayco: que sus herederos recuperen una chacra que su padre había vendido a un indio. La chacra está en posesión de su hija Micaela (alude a Micaela Sánchez, que mencionamos arriba) y el comprador no ha terminado de pagar el precio. Aunque la otorgante precisa que no se otorgó la venta —es decir, no hubo acto de venta—, manda que se devuelvan los cuatro pesos al comprador. Pero dice no acordarse de su nombre... Esta buena intención anunciada, y registrada, protege a su hija Micaela en su posesión de la chacra y responsabiliza a los hermanos de ella (Fabiana y Antonio, ya mencionados), que son también sus otros hijos, para mantener este bien común entre ellos dentro de la fratría, rompiendo así la supuesta venta ya arreglada por el padre de la otorgante (abuelo de sus nietos). La carrera de salvación del alma de Juana Chuquimunay pasa entonces por la unidad de su patrimonio y por la protección de la paz de sus herederos.

TESTAMENTO DE JUANA CHUQUIMUNAY CAJAMARCA, 28 DE AGOSTO  
DE 1687  
ARCHIVO REGIONAL DE CAJAMARCA, ESCRIBANOS, LEGAJO 41, FOLIOS  
220-221

Memoria que yo Juana chuquimunay. yndia natural desta billa del aylo de namora guaranga de caxamarca yja lexitima de Diego Julca quispe y de Juana chuqui munay mis padres ya difuntos estando como estoy enferma del cuerpo en la cama y deseando poner mi anima en carrera de salvacion ago y ordeno en la manera siguiente primeramente encomiendo mi anima a dios nro señor porque la crío y redimio con su preciosa sangre y el cuerpo mando a la tierra de donde fue formado y quiero que ciendo nuestro señor seruido de lleuarme desta presente bida sea sepultado en el cuerpo de la santa ygleçia de señor san antonio desta uilla<sup>7</sup> donde estan enterrados dhos mis padres y abuelos que esta en frente del altar de santo christo de la umildad y paciencia y que el dia de dho mi entierro siendo ora competente o sino el dia sieguiente [sic] se me cante una missa cantada de requiem de cuerpo presente y la limosna se pagen mis herederos de mis bienes = y asi mismo me agan quatro posas cuya limosna y las demas que causaren deço a la dispoçion de mis herederos y albaceas por allame pobre ques asi me boluntad = Yten declaro soy hermana cofrada en las cofradia de señor san Juan Bautista = Madre de dios del rosario nra señora de la candelaria = santa polonia = san miguel arcanjel = y la birjer [sic] santa luçia fundadas en la dha santa ygleçia y asi mismo soy cofrada en la de las benditas animas del purgatorio fundada en la yglesia de seno san joseph<sup>8</sup> de que soy parroquiana a cuyos mayordomos ruego que acompañen mi cuerpo como es costumbre por donde lleuaren a lo enterar ques asi mi voluntad Yten soy asi mismo hermana cofrada en la hermandad de la birjen santissima de la soledad y ruego a su mayordomo que con

f. 220

<sup>7</sup> Se trata de la iglesia del convento San Francisco de Cajamarca, situado frente a la parroquia de españoles, Santa Catalina, reedificada en 1682. Varios indios e indias otorgantes piden ser enterrados en la guairona, un recinto exterior a la iglesia. El hecho de que Juana Chuquimunay mencione una sepultura familiar dentro de la iglesia indica un cierto nivel de riqueza, sin pertenecer necesariamente a la nobleza indígena de Cajamarca.

<sup>8</sup> La Parroquia de San Joseph es una de las parroquias de indios de la villa de Cajamarca, creada a principio de la década de 1680.

f. 220v

su ynsinia acompañe a mi cuerpo Yten mando a las mandas forzosas dos reales Yten declaro que fui cassada y belada segun orden de la santa Madre Yglecia con Gabriel Joseph de la provincia de yungay ya difunto y durante nuestro matrimonio ubimos por nros hijos lexitimos a antonio gabriel = fransisca fabiana y a micaela sanchez que al presente estan bibos y otros sus hermanos se murieron de tierna hedad me [sic] menos fran° gabriel y maria fabiana su hermana y aunque fueron casados no dejaron hijos ningunos | y asi ago esta declaracio para que en todo tiempo conoste [sic] declaro que no deuo a ninguna persona cossa alguna Yten me debe Juan Hastallatas yndio un peso de rresto de un jubon que le die fiado el qual me disen biuia en la estancia de Jeres que ya es difunto dejando hijos a quienes mis herederos ocuran a pedir dho peso Yten declaro que en el solar y casas donde al presente bibo yo y el dho Gabriel Joseph lo compramos de Jeroni Chimocana difunto segun los autos y rrecaudos que me asiste a que me rremito y en ellas abra quatro años estrajudicialmente a la boluntad mia y de los dhos mis hijos tengo dibididos y repartidos entre ellos y estan poseyendo y asi no tengan pleyto alguna ques asi mi voluntad Yten que del dho mi padre diego julcaquispe me tocaba un pedaso de solar en la traza deste dha uilla en el bario de señor san joseph en linde de la cassa y solar de Juan Boyboloche mestiso y de don juan quispe y en el dho solar somos sincoynterezados y por mi nesesidad auia bendido a Juan Flores yndio en quinse pesos de a ocho reales con mis hijas francisca fauia y micaela sanchez todo por entero y lo saco por el tanto antonio gabriel mi hijo y asi para conoste declaro Yten de la dha Juana Chuquimunay mi madre quede heredado una chacra en el sitio de porcon de sembradura de dos fanegas de trigo en linde de la chacra de los herederos de don bernaue chimucana difunto y en ella entren los tres dhos mis hijos igualmente Yten otra chacra nombrada mayopata herede del dho mi padre de sembradura de dos almudes de mais y en ella de mitad y por mitad gosen francisca ansaguaman mi noera mujer lexitima del dho antonio gabriel mi hijo y micaela fauiana su hermana y es de sauer que solamente esta chacra heredo del dho mi padre y no mas y assi ago esta declaracio para que conoste Yten compre una chacrilla nombrada Yascapachan en tres pesos de una yndia bieja llamada doña ana la que doy a jeronimo paquirachin mi nieto Yten otra chacra nombrada casapachan heredada del dicho mi padre mando a francisca fauiana mi hija Yten de dichos mis padres heredo una chacra nombrata yapachan mando a los dhos

mi hijos | Yten tengo otra chacra heredada del dho mi padre nombrada illuca de sembradura de dos almudes de mais y en ella entren los dhos mis tres hijos ques mi boluntad Yten otra nomda moya q compre deyo a lorenza fauiana qn de a de mandar dezir misas Con lo qual acauo de aser esta Mimoria de testamento y para su cumplimiento nombro y elihijo a juan gonsalez lopez y al dho antonio gabriel mi hijo y al rremaniente de mis bienes aqui referidos deyo por mi unibersales herederos a los dhos mis tres hijos mencionadonados [sic] para que dispongan con el tenor de la clusulas [sic] aqui contenidas sin faltar en manera alguna y reboco y anulo otros testamentos y memorias que antes desta aya fecho y otorgado por escrito o por palabra no quiero que balga en juicio ni fuera del y a saluo esta que al presente mi testamento en forma que la otorgo en presencia de los testigos y lo fueron Don Juan Chungapoma y Juan Flores presente por falta de escriuano del cabildo en caxamarca a beinte y ocho de agosto de mill y seiscientos y ochenta y ciete años A ruego y por la otorgte=

Juan Ramirez Chungapoma

[Otra escritura]

Doi fee que hauiendo benido a la casa de la morada de Juana Chuquimunay contenida en esta memoria me entrego diziendo que lo que estaua escrito en ella era su ultima voluntad por una causa le lei de berbuad berbum en presencia de los testigos de ariua y solo mando se le anidiese como la chacra nombrada mayopata lo bendio el dho su pe a un yn° que por aora no se acuerda su nome y q al preste lo pose su hija nomda micaela y solo le pago quatro pesos y hasta aora no le a acauado de pagar lo demas y asi es voluntad de la otorgte q sus hers lo bueluan pagando los dhos quatro pesos y por no haverse otorgado venta alguna y asi lo dijo y otorgo no firmo por no sauer firmo por ella uno

de los dhos testigos en el dho dia mes y año dhos =

Juan Ramirez Chungapoma

Ante mi Pasqual Culquiraiico, escribano de cabildo

f. 221

## BIBLIOGRAFÍA

ARGOUSE, AUDE. “Asignar un pasado al futuro. Los testamentos de indígenas, entre memoria e historia. Cajamarca, Perú, siglo XVII”. *Fronteras y sensibilidades en las Américas*. Frédérique Langue y Salvador Bernabéu, dirs. Sevilla: Ediciones Doce Calles, 2011.45-69. Impreso.

\_\_\_\_\_. “Disociar el gesto de la palabra. Prácticas de la cultura notarial, Santiago de Chile, siglos XVII-XVIII”. *Revista de Humanidades* 33 (2016): 105-134. Impreso.

\_\_\_\_\_. “*Je le dis pour mémoire*”. *Testaments d’Indiens, lieux d’une justice ordinaire. Cajamarca, Pérou, XVIIe siècle*. París: Les Indes Savantes, 2016. Impreso.

*Compulsas ordinarias. Testamento de Madgalena Coll, 27 de julio de 1693*. Archivo Regional de Cajamarca. Manuscrito.

FRAENKEL, BÉATRICE. *La signature. Genèse d’un signe*. París: Gallimard, 1992. Impreso.

*Memoria de Magdalena de Chávez. Cajamarca, 4 de abril de 1683*. Archivo Regional de Cajamarca, Escribanos, legajo N° 41. Manuscrito.

*Registro undecimo del archivo de esta santa provincia de los Santos Doce Apóstoles de Lima. Contiene varios documentos pertenecientes a la Doctrina de San Antonio de Caxamarca secularizada: ordenados; y por su orden encuadernados por mandato de Nuestro Reverendo Padre Fray Juan Francisco de Landa, lector jubilado calificador del santo oficio por la suprema y ministro provincial a direccion del reverendo padre lector jubilado doctor theologo en la real de San Marcos, ex=Custodio y regente de estudios del colegio de Guadalupe Fray Fernando Rodriguez Tena año de 1777*. Archivo del Convento San Francisco de Lima, registro N° 11. Manuscrito.

REMY SIMATOVIC, PILAR. “Organización y cambio en el reino de Cuismanco (1540-1570)”. *Historia de Cajamarca II. Etnohistoria y lingüística*. Fernando Silva Santisteban, Rogger Ravines, Waldemar Espinoza Soriano, coords. Cajamarca: Instituto Nacional de Cultura, 1986. 35-68. Impreso.

REMY SIMATOVIC, PILAR Y MARÍA ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, coords. *Las visitas a Cajamarca 1571/72-1578*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992. Impreso.

SALOMON, FRANK L. “Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments”. *The Americas* XLIV/3 (1988): 325-342. Impreso.



## **“Y otras menudencias de poco valor”. El testamento de Angelina Palla, Cajamarca, 1581**

*Karoline Noack*

Universität Bonn, Alemania

knoack@uni-bonn.de

*Kerstin Nowack*

Universität Bonn, Alemania

kerstin\_nowack@gmx.de

El 20 de octubre de 1581 Diego de Sequeira, escribano, redactó el testamento de Angelina Palla, “natural de la ciudad del Cusco” y mujer de Juan Luis Ramos, probablemente de origen español. Las disposiciones del testamento se asemejan a otros documentos de esta índole, testamentos de mujeres indígenas urbanas del siglo XVI. Las normativas del testamento de Angelina Palla siguen las fórmulas prescritas, aunque el documento tiene una forma bastante sencilla<sup>1</sup>. Angelina Palla no tuvo herederos forzosos, es decir, no dejó hijos vivos. Según la ley de la época, el marido no heredaba de su esposa<sup>2</sup>, por lo tanto ella dispuso libremente de sus bienes, aunque

<sup>1</sup> Faltan por ejemplo las cláusulas expositivas, que no eran necesarias para componer un testamento válido (Nowack 57-59).

<sup>2</sup> Los bienes adquiridos de forma conjunta durante un matrimonio automáticamente eran transferidos a la pareja en el momento que uno de ellos fallecía. Bienes llevados al matrimonio –incluso una herencia o dote– quedaban como propiedad personal, aunque los de la mujer eran administrados por su esposo durante el matrimonio

sí le dedicó cien pesos a su marido. A continuación indicó que sus bienes se repartieran en tres partes: una para el hospital de Cajamarca y los pobres, otra para los “guerfanos e buidas deste dicho pueblo” y la última para misas para la salvación de su ánima (f. 2r)<sup>3</sup>. A la iglesia o capilla de Nuestra Señora de la Concepción, Angelina Palla dejó dos *llicllas* y dos *anacos*, hechos de telas españolas valiosas, y además tres anillos de oro. Por lo demás, dejó las limosnas de dinero para una misa dedicada a las ánimas del purgatorio, para las candelas y para una cofradía. No dijo explícitamente que era cofrade y tampoco pidió la participación de la cofradía en el entierro<sup>4</sup>. Como lugar de su entierro eligió la capilla mayor en el monasterio de San Francisco, el lugar de preferencia de la población indígena (Noack “Caciques, escribanos”).

Lo que llama la atención primero es el nombre Angelina Palla. Ella declara que es natural de Cuzco, pero sin nombrar a sus padres. El apellido Palla requiere una explicación. Según Garcilaso de la Vega, el término “palla” puede indicar la nobleza incaica de una persona (57), pero, durante la época colonial temprana, este término fue mucho más amplio, hasta que significó nada más que un simple apellido (Presta, “Undressing” 63)<sup>5</sup>. En los testamentos de La Plata (Sucre), se encuentra un documento de Ana Palla de 1598. Una segunda Ana Palla fue una de las compañeras del encomendero charqueño Francisco de Almendra y madre de una de sus hijas (Presta, *Encomienda* 75)<sup>6</sup>. Otra mujer de este nombre se localiza en un testamento otorgado por Catalina Palla en 1572, traficante de coca y pan en Potosí (Mangan 106).

Por otro lado, Ana María Presta también menciona casos en que las mujeres se identificaron a sí mismas o a su madre como “palla de Cusco”, lo que indica que el uso incaico como denominación de estatus persistía (“Undressing” 64, 65). Un caso especial era Isabel Palla o Isabel Yupanqui, hermana del curaca de Nasca Tix y compañera de Lucas Martínez Vegazo,

---

(Nowack 64, 65).

<sup>3</sup> Tomar su ánima como heredera era una disposición común en testamentos del siglo XVI (Nowack 65), por ejemplo, “Testamento de Isabel Paque, 26 de diciembre de 1589” (Navarro 322).

<sup>4</sup> Véase por ejemplo “Testamento de Inés Petrona, 8 de febrero de 1586” (Navarro 238), “Testamento de Gerónima Tocta, 23 de marzo de 1586” (Navarro 247), “Testamento de Leonor Çiça Ocllo, 30 de septiembre de 1589” (Navarro 301).

<sup>5</sup> Consultar también Graubart (137) y su discusión del testamento de Angelina Palla.

<sup>6</sup> Sobre Almendras, ver Presta (*Encomienda* 66, 67).

encomendero de Arequipa (Trelles Arestegui 170, 171). Tanto Palla como Yupanqui, elementos de nombres masculinos de la élite inca, en este caso sirvieron para designar la descendencia noble de una persona, aunque de origen local.

Angelina Palla, por su lado, vivía en Cajamarca, uno de los últimos centros incaicos, y región donde se realizó el primer encuentro entre el inca Atahualpa y Francisco Pizarro en 1532. Durante la época colonial, y a pesar de que a Cajamarca nunca le fue otorgado el título de “ciudad”, sino “villa”, el lugar mantuvo un significado importante como punto central dentro de una red de caminos que comunicaban los valles costeros de Moche, Chicama, Jequetepeque, la ciudad de Trujillo y la sierra norte con la ceja de selva (Chachapoyas) (Noack, “Negociando” y “Relaciones”). Cajamarca fue la encomienda más rica en el virreinato peruano durante decenios y Melchor Verdugo, su encomendero, uno de los personajes más prósperos. Los pobladores de Trujillo y de Cajamarca, con sus estancias de ganados y ovejas, chacaras, minas y obrajes de textiles establecieron y actuaron dentro de una red de relaciones económicas y políticas. En la villa de Cajamarca los pobladores de orígenes indígena y español también interactuaron estrechamente (Noack, “Negociando” y “Relaciones”). La población local de Cajamarca se había opuesto en vano a la conquista incaica. Los documentos coloniales reflejan una rápida recuperación del espacio por las siete *guarangas*, las organizaciones indígenas cajamarquinas; los incas, por otro lado, casi ya no se mencionan. Por todo lo anterior tanto más interesante es este testamento de Angelina Palla, natural de Cuzco.

No sabemos cómo y en qué momento Angelina Palla llegó a este lugar. Desconocemos también si existía alguna relación entre los incas presentes en el momento de la conquista española –y posiblemente después de ella– y Angelina. Se puede suponer que Angelina Palla provenía de una familia cuzqueña incaica de estatus, no solamente porque declaraba que era de la anterior capital incaica, sino también por el mismo inventario que vamos a considerar en lo que sigue. Sin embargo, lo que es difícil determinar es el *grado* de estatus de Angelina, ya que en Cuzco existieron distinciones muy finas. Entre ellas tenemos a los descendientes de los mismos soberanos incas; después a los ayllus originarios, cuyos parientes vivían antes que los incas en el valle de Cuzco; a continuación los ayllus “no-reales”, que habían llegado junto con los incas; y finalmente los grupos circunvecinos que habían sido elevados al estatus de “incas de privilegio”. Los antepasados de Angelina Palla seguramente pertenecieron a uno de estos grupos.

El inventario de los bienes forma parte del testamento con fecha del mismo día. De los bienes “se cunpla el testamente que tiene otorgado” (3r), es decir, con las ganancias de los bienes rematados en almoneda se paga lo que dicta el testamento. Como la mayoría de la población de aquel momento, Angelina Palla estuvo desprovista de “plata corriente” (en su testamento se menciona un solo peso de plata corriente), pero sí dispuso de bienes: objetos de plata, textiles, animales (yeguas, potrillos, caballos, una vaca) y “otras menudencias de poco valor” (6v). Los objetos estuvieron guardados en una caja, en cuatro petacas, en un cofre, un costal grande y en un saco pequeño. Lo que no se encuentra es la casa de vivienda y las tierras, bienes que posiblemente estaban en propiedad de su marido<sup>7</sup>.

El testamento y el inventario reflejan de manera impresionante las dinámicas de la época colonial temprana, manifestadas de modo ejemplar en los individuos, como en el caso de Angelina Palla. Pareciera que fue una mujer socialmente acomodada, pero sin inmobiliario. Lo que llama más la atención es la lista de ropa y textiles, entre ellos textiles de casa, pero también los materiales básicos para tejer y coser, las descripciones detalladas de las materialidades, los colores, las formas y cortes de las piezas, acabadas y no acabadas y, finalmente, la cantidad de estos bienes. Todo eso nos da la impresión de que Angelina Palla se ocupó profesionalmente en la actividad de tejer y coser, pero también de comercializar los productos de su quehacer. Así están mencionados ovillos de algodón, lana y pita (cabuya) (6r, 6v), “dos masos de pita por hilar” (5v), es decir, un haz de fibras de cabuya, y “dos baras de lienço nuevo” (6r). Además se encuentran los utensilios para confeccionar ropa, como “vn estuche con sus tixeras e otras herramientas” (4r), “seis dedales digo nuebe los tres de plata y los seis de acofar” (4v) y “en vn cañuto de bidra vn as agujas de coser” (5r).

Las descripciones y los términos quechuas nos hablan de objetos que reflejan tanto los materiales y prácticas prehispánicas como ibéricas. Se encuentran *llicllas* o *lliquillas*, *anacos*, *mamachumbes*, *chumbes*, *llautos* de inga entre otros<sup>8</sup>,

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, los testamentos del Cuzco, hallados en el libro de protocolo de Pedro Quispe, escribano público del cabildo de indios de la parroquia de Nuestra Señora de la Purificación, del Hospital de Naturales (Navarro). El testamento de Leonor Çiça Ocllo del 30 de septiembre de 1589 menciona “las casas de mi morada en que al presente biuo” (Navarro 303), mientras que el de doña Catalina Çiça Ocllo del 19 de septiembre de 1590 refiere a “la[s] casas de mi morada” (Navarro 343).

<sup>8</sup> Véase Rowe sobre los términos quechuas para el vestimento andino. “Anaco” era preferido en el norte del imperio inca; al sur se usaba “acsu” or “acxo” (12). El término lana de la tierra también se refiere a la lana producida en las Américas, sea de alpaca o de oveja.

pero también piezas de la moda europea, fabricadas de lana de oveja, de alpaca, lana de Castilla y de la tierra, telas de seda, lino y medriñaque (fibras de plantas difíciles de identificar, tal vez de origen filipino)<sup>9</sup>. Otras telas eran raso, grana (tela de color rojo o bermejo), paño (tela de lana), lienzo, terciopelo y *cumbe*. La ropa descrita en términos quechuas y los materiales correspondientes no necesariamente coinciden. Solamente una vez se describe una *lliclla* hecha de *cumbe*, un tejido de alta calidad y reservado para los incas en la época prehispánica (3v). Por estas calidades se puede entender todo este conjunto de textiles, las piezas acabadas y no acabadas, como la materialización de las transiciones durante la época colonial. Debido a las formas, las funciones y la cantidad de las piezas de textiles con denominaciones quechuas y en vista de que el tejido desde la época prehispánica fue una actividad de las mujeres de la élite (Murra), se puede considerar a Angelina Palla como tejedora de estatus, cuya actividad se basaba en prácticas de la época prehispánica. El inventario menciona, por ejemplo, diez *llicllas* sueltas, seis *mamachumbes* (fajas anchas), cincuenta y dos *chumbes* (fajas estrechas) (3r-4r, 5r, 6r, 7r), “beinte e quatro llautos de ingas a manera de fajas de niños de todas colores” (3r). Posiblemente Angelina Palla adquirió esas capacidades de tejer de su madre. El testamento indica que la testadora siguió tejiendo en diferentes contextos políticos, sociales y económicos y en un espacio amplio que incluía Cuzco, Cajamarca y también Trujillo, como vamos a ver más adelante. Por otro lado, el testamento revela que ciertas relaciones sociopolíticas entre los descendientes incaicos y de élites locales siguieron funcionando, requiriendo los productos que fabricaba y negociaba Angelina Palla.

Además, entre los bienes se encuentran piezas sueltas como tres pares de mangas separadas, cuellos o cabezones, calcetas para hombres (traídas en lugar de pantalón), “vn par de guantes nuevas” (3r), una “camisa de muger de lienço... [roto] labrado de grana el cuello” (4r), zapatos y botines (de mujeres), “vna gorra de terciopelo negro bieja” (3v), “vnos çaraguelos de algodón negros” [de hombres] (5r), todos ellos elementos característicos de la moda europea contemporánea, junto con “ocho pares de suelas de alpargates de cabuya” y veintiocho pares de “alpargates” (5v), las ojotas locales<sup>10</sup>.

Entre los objetos de plata se hallan las agujas para fijar los vestidos femeninos como la *lliclla*: “[V]n par de topos de plata grandes labrados por

<sup>9</sup> Antonio de Morga menciona mantas “hechas de hojas de plátanos que llaman medrinaques” (240).

<sup>10</sup> Para la moda europea en esta época, ver, por ejemplo Money.

la vna parte” (f. 4v), “vn topillo chico de plata para lliquilla” (4v); cuando el pequeño “topillo” pegaba la *lliclla*, los dos grandes topos fijaban el *anaco*<sup>11</sup>. Otras joyas son “vna pieça a manera de annusdei [agnusdéli] engastado en oro a la rredonda con vna sarta de perlas que tiene quatro palmos” (5v), “dos botones que paresen de oro” (4r), rosarios, sertas, anillos y manillas, probablemente son reflejo del quehacer de Angelina Palla<sup>12</sup>.

No se encuentra ninguna lista de deudores y acreedores en el testamento. Angelina Palla arregló sus deudas de manera general, recordando un español sin nombre y probablemente muerto como acreedor y unas “yndias” no precisadas, dedicando para el conjunto de ellos dinero para misas. Anotó una obligación a “Francisco de Bargas español mercader”, a quien entregó diez pesos por razones no explicadas (1v).

Angelina Palla, por su propia persona y no por ser mujer de su esposo, formaba parte de la red mencionada que relacionaba la provincia de Cajamarca con la ciudad de Trujillo. Los animales que tiene se encuentran en “el campo” no especificado, entre ellos una vaca con un torillo, guardado por un mitayo, y uno de los caballos en Chota, en la provincia de Cajamarca, en poder de “Juan negro de Maria de Lescano [sic]” (7v). Estos pasajes esclarecen que Angelina Palla estuvo integrada a la economía colonial y a la sociedad urbana trujillana. Dispuso de un mitayo y tuvo trato con María de Lazcano, una de las mujeres más conocidas, respetadas y económicamente potentes en el virreinato peruano durante esta época<sup>13</sup>. El testamento y el inventario de Angelina Palla son evidencias de la prosperidad de la testadora y del alcance y cualidad de sus negocios, algo tal vez imprevisto en una población de menor rango como Cajamarca.

<sup>11</sup> La aguja pequeña se llama “tipqui” en el quechua del Cuzco (Rowe 22). A nosotros nos parece que la palabra cayó en desuso fuera del Cuzco, donde se utilizaba para las agujas pequeñas (Navarro 238).

<sup>12</sup> Graubart en su análisis del documento piensa que todos los objetos eran del uso personal de la testadora, evidencia de como “she contrapuntally used these few items of elite European clothing (...) to accentuate her expensive but unmistakably indigenous costum of anaco and lliclla” (137). No menciona la ropa masculina ni los objetos semiacabados, los otros textiles o las joyas.

<sup>13</sup> Véase Noack (“El cabello”).

TESTAMENTO DE ANGELINA PALLA  
 ARCHIVO DEPARTAMENTAL DE LA LIBERTAD, TRUJILLO,  
 TESTAMENTOS TRUJILLO 1576-1850 01, CAXAMARCA,  
 DIEGO DE SEQUEIRA, ESCRIBANO, 1581

En nonbre de la santissima trinidad por el hijo y espiritu santo tres personas y vna eçensia diuina. f. 1r

Sepan quantos essa carta de testamento vieren como yo Angelina Palla natural de la çiuad del Cusco muger que soi de Juan Luis Ramos otorgo e conozco por esta presente carta que hago e ordeno mi testamento en la forma e manera siguiente.

Primeramente mando que si dios nuestro señor fuere serbido de me llebar deste presente vida de la enfermedad que al presente tengo mando mi anima a dios que la crio e rredimo por su preçiosisima sangre y el cuerpo a la tierra de donde fue formado.

Yten mando que si la boluntad de nuestro señor fuere serbido de me llebar desta presente bida mi cuerpo sea enterrado en el convento de señor San Francisco deste dicho pueblo en la capilla mayor del y si fuere ora se me diga vna misa cantada | de cuerpo pre ... [roto] ofrendada ... [roto] de ... [ilegible] todo ... [roto] de mis vienes e ... [roto] f. 1v

Yten mando se haga el dicho mi entierro su nobenario y las ocho missas sean rresadas y la ultima cantada con su bigilia ofrendada de pan e carne segun la primera y se pague la limosna de mis vienes.

Yten mando a Nuestra Señora de la Concebçion deste dicho pueblo de Caxamarca vna lliquilla que tengo de rrazo carmesi y mas otra lliquilla e anaco de rraza entrapada con mas vna lliquilla de lienço labrada y tres anillos de oro.

Yten mando para la çera del santissimo sacramento deste dicho pueblo vn peso y que se pague de mis vienes.

Yten mando a la cofradia de Nuestra Señora deste dicho pueblo vn peso lo qual se pague de mys vienes.

Yten mando a las animas de purgatorio vna misa y se pague de mis bienes la limosna acostunbrada.

Yten declaro que debe hasta en cantidad de diez pesos los çinco a un español que no se acuerda como se llama que a oido dezir ques muerto en el Cusco y los otros çinco a yndias mando se digan todos dies de

misass y se pague la limosna de mys bienes.

Yten mando que a un [tachado: *fula*] Francisco de Bargas español mercader se le den dies pesos que rrestituyo para descargo de mi conçiencia.

f. 2r [roto] ... claro que no debo otra cossa ... [roto] ante mi acuerdo a per ... [roto] guna ni a mi me deben [tachado: *cossa*] ... [roto] si alguna persona pareçiere diziendo que le debo hasta en cantidad al vn peso se le pague de mis vienes.

Yten mando a las mandas forcosas a cada uno dellas vn tomin con lo qual las aparto de mis bienes.

Yten mando que de mis vienes se den a mi marido Luis Ramos çien pesos en plata los quales le mando por amor de dios.

Yten mando que cumplido todo lo que tiene dicho de lo que rrestare de sus bienes se hagan tres partes la una para el hospital deste dicho pueblo e pobres del y la otra para los pobres guerfanos e biudas deste dicho pueblo y la otra para que se me digan de misas por mi anima a la qual dejo por mi vniversal heredera por quanto no tengo otra ni otro heredero.

Y para cunplir e pagar este mi testamento y todo lo en el contenido dejo e nonbro por mi albaçea a Adrian Arze residente en este dicho pueblo al qual pido por amor de dios lo açete y pueda entrar y entre en todos mis bienes derechos y açiones y los pueda bender en publica almoneda y fuera della que para el cunplimiento e paga de todo lo que dicho es yr a adelante nonbrado todos los bienes que presente tengo de los quales

f. 2v hara e cunplira a todo lo suso dicho que | siendo necesari ... [roto] qual en tal ... [roto] y mas puede e ... [roto] ... y pidio al ... [ilegible] ... [roto] ... firme este testamento poniendo en el su autoridad e decreto para que balga en juicio e fuera del siendo testigos a todo lo que dicho es Francisco Bautista e Policarpo de Guete y Baltasar de Luz y la dicha otorgante por no sauer firmar rrogo al señor Françisco Bautista firmase por el ques fecho en este pueblo de Caxamarca a beinte dias del mes de octubre de de myll e quinientos e ochenta e vn año.

Francisco Luz y Cueto. Otorgo y por testigo Francisco Bautista. Soy testigo Policarpo de Guete. Soy testigo Baltasar de Luz. Ante my Diego de Sequeira escriuano.

E luego yncontiniente en presençia de los dichos testigos la dicha Angelina Palla mando se le ynbertariasen los vienes que tenia para que dellos se



cunpla el testamento que tiene otorgado y sepa su albaça los vienes que tiene para el cumplimiento de todo lo que a dicho.

[tachado: ... [roto] na Palla dijo que hera ... [roto] de todos los vienes que ... [roto] tiene se haga yn bent ... [roto] ... ellos para que si dios nuestro señor fuere seruido de la llebar desta presente bida no se disipen y falten sino que todo este sino que todo este por quenta y rrazon]

f. 3r

El qual se hizo en la manera siguiente:

Primeramente vna caxa bieja en que estaba las cosas y bienes siguientes

- vna lliquilla blanca de algodón nueva
- beinte e quatro llautos de ingas a manera de fajas de niños de todas colores
- vn par de guantes nuevas
- vna tira de red para almohada
- tres mamachunbes de todas colores nuevos de lana de castilla
- vnas mangas de grana con su guarnición de terciopelo azul
- vna lliquilla de lienço labrada
- quatro pares de calsetas de aguja de lana de castilla de colores las dos pares pequeñas
- vna chuspa nueva
- mas treinta y seis chunbis de colores nuevos de lana de la tierra
- mas otro mamachunbi nuevo
- mas dos tiras de red nuevas anchas para paño de manos
- mas dos chunbis nuevos
- vna pieça de rropa que se entren de anaco y lliquilla el anaco de rrazo entrapada colorado y la lliquilla de grana
- dos chunbi ... [roto]
- vna chuspa ... [roto] con vna bordadu ... [roto] ... [ilegible] y oro
- vna toca de mengala
- vna lliquilla de rrazo carmesi
- vna lliquilla colorada pequeña de cunbe
- vna gorra de terciopelo negro bieja
- cinco pares de calsetas de algodón las tres pequeñas

f. 3v

- vna yacolla nueva blanca y listada

Y en vna petaca abia las cosas siguientes:

- vnos çapatos nuevos tapetados

- vn paño de manos de algodón

- vna toca de mengala

- vna lliquilla de cordellate colorado ya traida

- vnos botines de terciopelo morado traidos

- otros çapatos tapetados nuevos

- vna lliquilla negra de algodón

- mas otra lliquilla azul listada

- vn anaco morado listado con su lliquilla de la propia color listada

- otro anaco colorado listado con la lliquilla de lo propio listado de algodón

- vna tela de çedaco negro nueva

- vnas mangas de jubon de cana maço con su cuerpo por acabar

f. 4r - [roto] ... nelo de mesa de me ... [roto]

- [roto] camisa de muger de lienço ... [roto] labrada de grana el cuello

- cinco chunbes nuevos de lana de la tierra

- vna camisetaada [así] de algodón labrado con lana de la tierra

- vn sombrero negro nuevo

- vn anaco blanco con su lliquilla del qual manda que si muere le amortajen con ello

- mas otro pañuelo de mesa de medriñaque

- vnas medias de algodón

- [tachado: vna es] dos echuras de imagenes de papel

- mas otro chunbe

- vna capa negra bieja de paño

[tachado: vna mano de papel blanco]

- vn costal blanco

- vn paño viejo de labrar

Y en vn cofre habia lo siguiente:

- tres anillos de oro bastos con sus piedras

- dos botones que paresen de oro el vno largo y el otro rredondo

- en vn paño y dos cañones de pato vn poco de oro que dijo la dicha

- Angelina estar quatro pesos y aberse le dado en benta de dos anacos
- vn estuche con sus tixeras e otras herramientas
  - quatro bra ... [roto] entretejida ... [roto]
  - dos escofre ... [roto] ... bradas de seda azul ... [roto] das
  - vn cabeçon labrado para muger con sus puños de seda carmesi
  - otro cabeçon [tachado: es] con sus puños labrado de seda colorada y azul nuevos ambos cabecones
  - vn cuello con sus puños blanco de hombre nuevo
  - mas otro cuello de hombre con sus puños nuevo
  - vn cuello deshilado sin puños
  - vn par de topos de plata grandes labrados por la vna parte
  - en plata corriente vn peso
  - tres cucharas de plata
  - seis dedales digo nuebe los tres de plata y los seis de acofar
  - vn topillo chico de plata para lliquilla
  - dos topillos chicos de oro bajo
  - vnas manillas para las manos de oro que tiene cada vna siete piecas esmaltadas
  - vn topo de oro con tres sartas de perlas pequeñas y dos mayores y tres en ellas
  - cinco pesos de plata marcada que dijo aber en vnos pedaços de plata que estaban en vna bolsilla
  - vna chaquira de plata de cañutillo
  - ... [roto] ra chaquira azul con ... [roto] entretejida
  - ... [roto] binchas de terciopelo la vna negro con vnas estanpas de plata y la otra de tercio carmesi bordada con hilo de oro las dos por acabar de tercio carmesi y azul y con ellas vn pedacillo de terciopelo naranjado
  - en vn paño beinte e quatro estanpas de plata
  - en vn cañuto de bidra vnas agujas de coser
  - vna tira de almohada de rred bieja
  - vn papel de alfileres en que habra treçientos alfileres
  - quatro brinquinicos chicos de bidra
  - tres cocos de plata con vna cuchara de plata

f. 4v

f. 5r

- vn mamachunbe que ella trae con dos chunbes traidos
- vna lliquilla bieja de cordellate digo anaco colorado
- vna fraçada parda bieja parda
- vna capa blanca de cordellate
- vnos çaraguelos de algodón negros
- vnas mangas de algodón listados
- vn paño de manos de medriñaque biejo

f. 5v

- vn paño ... [roto] de seda carmesi ... [roto]
- mas vnas sart ... [roto] azul entretejida ... [roto] de plata
- vna pieça a manera de annusdei engastado en oro a la rredonda con vna sarta de perlas que tiene quatro palmos
- otro sartallilla de perlas en que ai treitanta [así] e quatro perlas chicas
- quatro sartas de chaquira azul de la gorda
- vn rrosario de chaquira azul gorda de Nuestra Señora en que ai vna cruz de plata con vnas chaquiritas de oro y una quenta negra engastada en oro y una piedra de anbar grande con otras de lo mesmo chicas que son dies
- otro rrosario de hebano biejo
- vna manta blanca gorda de algodón

En otra petaçã lo siguiente:

- un cordoban blanco
- vnos botines blancos biejos
- dos masos de pita por hilar
- vnos çapatos negros
- dos cinchas de cabuya
- ocho pares de suelas de alpargates de cabuya
- 13einte e ocho pares de alpargates los dos pares pequeños

f. 6r

- [roto] .. atos nuevos sa ... [roto] ados
- [roto] ... otra petaçã lo siguiente:
- vna lliquilla de algodón listada y atraida
- vn chunbe nuevo
- vnas mangas de aguja de algodón
- vn paño de manos de lienço
- dos baras de lienço nuevo

- vn chunbe nuevo

- mas otro chunbe angosto

En otra petaça lo siguiente:

- vna taleguilla catorze obillos de lana chicos e grandes blancos y pardos e negros y de otras colores con otras menudencias de lana

- vn mamachumbe muy biejo

- vn chunbe viejo

- vnas medias de sayas

- dos hurdienbres de chunbes digo tres por acabar

- mas otros dos chunbes por acabar

- vn amadeja de lana blanca digo que son dies e nuebe por todas grandes y chicas

- quatro obillos de pita

- vna paila de açofar

- vn sillon biejo

- dos sillon ... [roto]

- vn toldo ... [roto] traer

En vn costal

- ...[roto] llos de hilo los tres grandes de lana blanca de la tierra

- seis redes grandes para pescar y otras para pajaros

- y otras menudencias de poco balor

- mas vn freno

- vn machete biejo

En vn costalillo

- ocho obillos de hilo de aldon [así, algodón] los dos grandes y los demas pequeños

- y vna baina de cuchillos en que ai tres

- y vn poco de cana hilada parda.

[En el margen: Plata]

- tres tejuelas de plata marcada el uno grande y los dos pequeños con treinta e cinco pedaços de plata marcada menos los tres pedaços en que dize abra çien pesos menos ocho pesos en corriente

- Mas en tres bolsillas vna poca de plata que dize abra ocho pesos

f. 6v

- mas en otra talegilla vn peso en plata  
 - mas declaro que tenia al canpo quatro yeguas con vn potrillo  
 - mas tiene tres cauallos al canpo y uno en Chota hobero que le perdio  
 y lo dejo en poder de Juan negro de Maria de Lescano y le a dicho que  
 se le perdio mando se cobrase del dicho negro

f. 7r - ... [roto] e que bibe que en su yacon ... [roto] de tierra alrre ... [roto]  
 - ... [roto] vallos son vno zaino y otro tuerto y otro potro castaño oscuro  
 y el obero que dize esta en Chota  
 - mas vna baca que tuve con vn torillo de çinco meses que anda al canpo  
 todo lo qual lo guarda un mitayo  
 - mas vn anaco de algodón listado viejo / mas quatro costales viejos y  
 dos lliquillas de algodón biejas

Ba tachado siete renglones que enpieça y *la dicha* y acaba *rrazon* vna es  
*vna mano de papel blanco*. En que todo lo qual que dicho es se hizo en  
 presençia de los testigos y lo firmaron.

Policarpo de Guete Francisco Bautista Baltasar de Luz

Ante mi

Diego de Sequeira

Escriuano

Derechos con la yda a su casa IIII pesos.

Siqueira.

## BIBLIOGRAFÍA

- GARCILASO DE LA VEGA, INCA. *Comentarios reales de los incas* [1609]. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1995. Impreso.
- GRAUBART, KAREN B. *With our Labor and Sweat. Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru 1550-1700*. Stanford: Stanford University Press, 2007. Impreso.
- MANGAN, JANE E. *Trading Roles. Gender, Ethnicity and the Urban Economy in Colonial Potosí*. Durham/Londres: Duke University Press, 2005. Impreso.
- MONEY, MARY. *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la audiencia de Charcas*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, Facultad de Humanidades UMSA, 1983. Impreso.
- MORGA, ANTONIO DE. *Sucesos de las islas Filipinas* [1609]. Francisca Perujo ed. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007. Impreso.
- MURRA, JOHN V. "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos". *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. John V. Murra, ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975. 145-170. Impreso.
- NAVARRO GALA, ROSARIO. *El libro de protocolo del primer notario indígena (Cuzco, siglo XVI). Cuestiones filológicas, discursivas y de contacto de lenguas*. Madrid/Fránkfort: Iberoamericana/Vervuert, 2015. Impreso.
- NOACK, KAROLINE. "Caciques, escribanos y las construcciones de historias: Cajamarca, Perú, siglo XVI". *Elites indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. David Cahill y Blanca Tovias, eds. Quito: Abya-Yala, 2003. 213-227. Impreso.
- \_\_\_\_\_ "Negociando la política colonial en el Perú: la perspectiva desde la región norte de los Andes centrales (1532-1569)". *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*. Nikolaus Böttcher, Isabel Galaor y Bernd Hausberger, eds. Fránkfort: Vervuert, 2005. 199-226. Impreso.
- \_\_\_\_\_ "Relaciones políticas y la negación de una 'nueva' sociedad colonial en el valle de Pacasmayo, costa norte del Perú (s. XVI)". *Culturas en movimiento. Contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturales en América*. Wiltrud Dresler, Bernd Fähmel, Karoline Noack, eds. Berlín/México DF: Ibero-Amerikanisches Institut/UNAM, 2007. 243-264. Impreso.

- \_\_\_\_\_. “El cabello, la nariz y la iglesia. Coordenadas de negociar derechos, ciudadanía y género en Perú, s. XVI”. *¿Qué género tiene el derecho? Ciudadanía, historia y globalización en América Latina*. Stefanie Kron y Karoline Noack, eds. Berlín: Edition Tranvía, 2008. 89-115. Impreso.
- NOWACK, KERSTIN. “‘Como cristiano que soy’: Testamentos de la elite indígena en el Perú del siglo XVI”. *Indiana* 23 (2006): 51-77. Impreso.
- PRESTA, ANA MARÍA. *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial (Bolivia). Los encomenderos de La Plata, 1550-1600*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva del Perú, 2000. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “Undressing the Coya and Dressing the Indian Woman: Market Economy, Clothing, and Identities in the Colonial Andes. La Plata (Charcas), Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries”. *Hispanic American Historical Review* 90/1(2010): 41-74. Impreso.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua castellana*. 1729-1739. Visitado el 25 de diciembre de 2016. <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtle>. Digital.
- ROWE, ANN P. “Inca Weaving and Costume”. *The Textile Museum Journal* 34-35 (1995-1996): 5-53. Impreso.
- TRELLES ARESTEGUI, EFRAÍN. *Lucas Martínez Vegazo: Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1991. Impreso.



**Preguntas e interpretaciones a partir  
del testamento e inventario de bienes de  
Ana Cochauto (1589).  
La emergencia de un nuevo sujeto social  
en Cuzco colonial temprano\***

*Vicente González Munita*  
Universidad de Chile, Chile  
vicente.gonzalez.m@ug.uchile.cl\*\*  
*Eliana López Meza*  
Universidad de Chile, Chile  
elianaa.alejandra@gmail.com\*\*\*

Dentro de los materiales para aproximarnos al estudio historiográfico del temprano período colonial, el testamento se erige como un escrito

- \* Este trabajo se inserta en las reflexiones del área de etnohistoria, a cargo de la doctora María Carolina Odone, como parte del proyecto FONDECYT N° 1130431, cuyo investigador responsable es el doctor José Luis Martínez Cereceda. Los indicios que se presentan en estas páginas son reflexiones tendientes a un trabajo histórico a partir del testamento e inventario de bienes de Ana Cochauto, que será analizado en extenso en una próxima publicación.
- \*\* Estudiante de cuarto año de Licenciatura en Historia, Universidad de Chile. Ayudante del proyecto FONDECYT N° 1130431.
- \*\*\* Licenciada en Historia, Universidad de Chile. Estudiante de Pedagogía en Educación Media con mención en Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Departamento de Estudios Pedagógicos, Universidad de Chile. Ayudante del proyecto FONDECYT N° 1130431.

multifacético que permite una serie de miradas para su abordaje<sup>1</sup>. Desde ellas se nos muestra –durante el inicio del período colonial– la conformación de un nuevo mundo tensionado por rupturas, continuidades, asimilaciones, negaciones, reconfiguraciones y génesis de fenómenos inéditos de sociabilidad. Lo anterior posibilita, por tanto, incalculables preguntas: ¿qué nos muestra el material?, ¿qué oculta y por qué?, ¿quién es el o la testador/a?, ¿cuáles son las relaciones sociales, de parentesco o de producción/reproducción que en el documento están inscritas?

Ana Cochauto testa en octubre de 1589, siendo residente del Hospital de Naturales en Cuzco. Dos meses después, a inicios de diciembre, sus albaceas Vicente Quispi Coro y Martín Atache hacen inventario de sus bienes muebles y raíces. En ambos documentos solo hallamos referencia a sus hijas, Catalina y Francisca, aún ambas de tierna edad, pues encomienda a sus albaceas la custodia de sus casas hasta que ellas puedan repartirse los bienes. Desconocemos si fue casada o si sus padres fueron bautizados en la fe católica, pues solamente encontramos la referencia a Juana, su suegra, y a Hernando Pablo, su padre a quien le cobra una *liquilla*<sup>2</sup> llevada a Arequipa. Es posible reconocer, además, su inscripción en la vida social-administrativa de las parroquias cuzqueñas: es parroquiana y veinticuatro<sup>3</sup> en la cofradía de la Capilla de la Madre de Dios de los Remedios, en el Hospital de Naturales; cófrade en Santa Catalina, fundada en el monasterio de San Francisco; cófrade en la parroquia del Espíritu Santo en el Hospital de Naturales; y cófrade en la Capilla de Veracruz.

Para enumerar los bienes de Ana Cochauto, tanto en su testamento como en su inventario, podemos establecer cuatro categorías de análisis de sus bienes de prestigio<sup>4</sup>. Estas categorías responden, en primer lugar, a sus

<sup>1</sup> De modo general, entendemos el testamento colonial como un material excepcional: “[C]omo evento propio en la elaboración escrita del mundo colonial, incluyendo a indios y no indios” (Argouse 220), presentado como espejo o huellas concretas y visibles. El testamento abre la ventana a la investigación desde la materialidad que nos inserta, de una manera u otra, en la memoria, el pasado y la voz del indio (Kordic 20).

<sup>2</sup> Postulamos que *liquilla*, así como *liquida* en otros testamentos, corresponde a una variación de lliella: “Manta de mugeres” (González 152).

<sup>3</sup> El cargo de “veinticuatro” se refiere a parte del sector dirigente en una cofradía, con derecho a elegir y ser elegido y que, en la mayoría de los casos, estaría formado por “veinticuatro hermanos” fundadores de la hermandad (Lévano 83-89).

<sup>4</sup> No están referidos todos sus bienes, sino los que muestran una cultura material

bienes raíces: un solar y una casa en Chauay trapa; casa en Cuzco (“*calle nueva*”). Segundo, sus textiles: liquilla de paño azul; dos chumbes<sup>5</sup> (uno tejido y otro por tejer); ropa de vicuña<sup>6</sup>; ropa Lari<sup>7</sup>; una faja colorada; liquilla chumbe; liquilla que es alca<sup>8</sup>; acxo<sup>9</sup> viejo negro que es alca; acxo de auasca. Tercero, sus objetos de plata: topos de plata<sup>10</sup>; otros topos de plata (que pesaron tres pesos). Y, por último, sus vasos de libación: qeros grandes<sup>11</sup>; cocos de plata<sup>12</sup> (en tenencia de un platero); otros cocos de plata (que pesan catorce pesos); y un urpo<sup>13</sup> grande.

A partir de los bienes señalados anteriormente, notamos lo que parece ser una contradicción: una india que no expresa ninguna relación con la élite local o incaica<sup>14</sup> pero que, huelga señalar, tampoco forma parte de los indios del común<sup>15</sup> y que tiene entre sus bienes cuantiosos textiles, qeros y

---

panandina asociada con el pasado: textiles, vasos de libación (qeros, aquillas, cocos de plata). También consignamos objetos que demuestran un capital significativo: tierras y objetos de plata (Cummins, “Let Me See” 93).

<sup>5</sup> Variación de *chumpi*, “faja mayor texida tiessa” (González 159). El mismo diccionario señala la acepción *chumpi quero*: “... pintado, o acintas, o a vetas travessadas”. El inventario señala que el tejido es de colores.

<sup>6</sup> El inventario señala que se trata de un acso de auasca bordado (f. 270).

<sup>7</sup> Localidad perteneciente Caylloma, en el arzobispado de Arequipa.

<sup>8</sup> Siguiendo a Verónica Cereceda, la voz *allqa* o *auka*, respondería no tan solo a la oposición entre dos colores, como señala Bertonio, sino también, a la “contrariedad de fenómenos de la naturaleza y la sociedad (día/noche, hembra/macho)” (Cereceda 188).

<sup>9</sup> Acso, “vestido de muger galan pintado de lauores” (González 238).

<sup>10</sup> *Upu*: “El topo con que prenden las indias la saya” (González 227).

<sup>11</sup> Según inventario son “baços de palo pintados” (f. 270).

<sup>12</sup> En un testamento de 1592 citado por Cummins se anota: “[D]os cocos de plata que en la lengua del Cusco se llama aquilla” (Cummins, “Keros coloniales” 155).

<sup>13</sup> *Urpú*: variación de *urppu*: “Cantaro muy grande mayor que trico” (González 232).

<sup>14</sup> Siguiendo a Hernández Astete, la élite incaica no correspondería solamente a la descendencia directa de las familias reales, sino también a un parentesco jerárquico no genealógico (183). Sin embargo, para el caso que estudiamos, Ana Cochauto no da cuenta de ninguna de estas posibilidades, abriendo una serie de interrogantes: ¿es que en verdad estamos en presencia de una mujer sin ninguna cercanía a la élite o, simplemente, no lo expresa en su testamento? ¿Cuáles son las posibilidades interpretativas que abre la “ausencia” enunciativa de la identificación familiar en un testamento?

<sup>15</sup> Se asume que no es parte de los indios del común porque, además de poseer el capital suficiente para poner de manifiesto su voluntad de herencia y con cuantiosos bienes muebles, declara también que su misa sea realizada con “cruz alta”, signo que, según Nowack, era utilizado en los entierros de los indígenas principales (60).

cocos de plata, objetos con un alto valor simbólico, que aún formaban parte de los ajuares de prestigio de la élite en los inicios del período colonial<sup>16</sup>. ¿Por qué alguien sin cargo de autoridad, más allá de su pertenencia a redes sociales tejidas en torno a la vida religiosa, y sin ninguna filiación incaica, tiene objetos de prestigio? ¿Cuál es el sentido de la tenencia de estos bienes?

Veamos más de cerca la información que entregan los materiales sobre los emblemas como qeros y cocos de plata. En lo que respecta a los qeros pintados, en el testamento son entregados por herencia a Francisca, una de sus hijas, mas durante el inventario de bienes *post mortem*, ellos son vendidos en almoneda pública<sup>17</sup> y comprados por Joana Pasma en dos pesos y seis tomines. Resulta importante destacar que Joana Pasma era india, circulando así los qeros en un contexto social específico, lo que se ratifica al final del inventario de bienes donde se hace un llamado público a que los indios vayan a comprar los bienes de la difunta.

También distinguimos los cocos de plata, de los cuales es sumamente interesante destacar que fueron comprados por encargo a un yunga platero. Es decir, nuevamente estamos en presencia de la misma contradicción: una india que acude a un mercado indígena para la compra de objetos andinos asociados a la élite, pero sin identificarse como tal.

A partir de lo anterior nos preguntamos entonces: ¿en qué categoría social se puede inscribir Ana Cochauto? Creemos que, a partir del análisis del testamento y del inventario de bienes, aportamos luces sobre un nuevo sujeto que, para el último cuarto del siglo XVI, ya se encuentra asentado: una mujer que no posee, aparentemente, una filiación con la élite, que ingresa a las cofradías de las parroquias cercanas, posee objetos de prestigio reconocidos por su valor simbólico prehispánicamente<sup>18</sup> y que, además, tienen un precio en el mercado hispano. Un nuevo sujeto colonial que puede “mandar a hacer” objetos, que puede arrendar casas, que puede testar, mas que “no firma por no saber”.

<sup>16</sup> Los qeros coloniales sirvieron como símbolo de prestigio para muchas autoridades indígenas coloniales, así como también concitaron el interés de algunos funcionarios europeos, teniendo una amplia circulación incluso en los inicios del período republicano (Martínez y Martínez 42).

<sup>17</sup> La venta en almoneda pública implica la “interuencion de la justicia, y [ser] ante escriuano, y con ministro público” (Covarrubias 16v).

<sup>18</sup> El qero prehispánico era también empleado como soporte de memoria, con un lenguaje vinculado al poder y la élite (Cummins, “La representación” 87-136).

En las siguientes páginas presentamos el testamento e inventario de bienes de Ana Cochauto. La transcripción que se presenta es de tipo filológico con reducción fonografemática (actualizando ciertos elementos gráficos del texto para facilitar su lectura), pero manteniendo usos estilísticos de la época, como contracciones (*desta*) y latinizantes (*yn dey nomene*). Se utilizan además algunos usos actuales de puntuación y acentuación junto con mayúsculas y minúsculas.

Ambos documentos forman parte del protocolo 5 del Archivo Histórico Regional del Cuzco, sin embargo su foliación presenta incongruencias: primero se ubica el inventario de bienes (*post mortem*) en las fojas 270 a 271 y, luego, el testamento entre las fojas 868 y 869v. Para efectos de facilitar su comprensión, los hemos dispuesto de manera cronológica, comenzando con el testamento y siguiendo con el inventario.

TESTAMENTO ANA COCHAUTO<sup>19</sup>  
ARCHIVO HISTÓRICO REGIONAL DEL CUZCO. FONDO PROTOCOLOS  
NOTARIALES. PEDRO DE LA CARRERA RON, PROTOCOLO 5

f. 868 Yndey Nomene Amen sepan cuantos esta carta de testamento, vieren como yo Ana Cuchauato [sic], residente en la parroquia del Hospital de los Naturales, estando enferma del cuerpo y en buen juicio y seso natural recelando de la muerte que causa natural a toda persona otorgo y conisa [sic] que hago y ordeno este mi testamento albor y alabanza de la Santísima Trinidad Padre Hijo y Espíritu Santo, tres personas un solo Dios verdadero. Y tomando por mi abogada a la Reina de los ángeles Madre de Dios que ruegue a su hijo precioso mi señor Jesucristo que perdone mis pecados:

Primeramente, declaro que, si Dios Nuestro Señor fuere servido de me llevar desta presente vida, mando mi cuerpo a la tierra donde fue formada y a mi anima a Dios Nuestro Señor que la crío y redimió con su preciosa sangre. Y asimismo, declaro que cuando yo falleciere desta presente vida, que el dicho mi cuerpo sea sepultado en la parroquia del dicho Hospital donde soy parroquiana, dentro la Iglesia en la capilla de la Madre de Dios de los Remedios porque soy cofrade de los veinticuatro.

Ítem declaro que de presente estoy enferma aquí en el Hospital de los Naturales, que en falleciendo desta vida luego me lleven a mi casa y me traerme e honradamente del Señor cura con la (cruz) alta y si fuere hora de me decir misa, se me dirá una misa cantada de cuerpo presente y sino otro día luego siguiente.

Así mismo declaro que yo soy cófrade en la cofradía de Santa Catalina, questá fundada en el Monasterio del señor San Francisco, y cófrade sencillo en el del Espíritu Santo en el dicho hospital y en la de la Vera (cruz). Y en el nombre de Jesús mando y declaro que todos los hermanos vengán con todos sus cirios y pendones acompañar al dicho mi cuerpo como está mandado por las constituciones.

Ítem declaro que se me mandara decir una misa rezada de réquiem por mi ánima.

<sup>19</sup> Transcripción de Eliana López.

Ítem declaro que tengo unos cocos de plata que pesan catorce pesos que me los tiene Francisca la mujer de Cristóbal Mamoc [sic]: Se dé para mi hijo Francisca Cusi que así es mi voluntad.

Ítem declaro que yo tengo un solar con una casa en el lugar a do dice Chauay Tapra, que mi madre me dio en él. Mando que las dichas mis hijas gocen de las dichas tierras y casa sin que ninguna persona impida. Y así mismo de | que mientras tuvieren edad las dichas mis hijas, que mis albaceas alquilen aun la dicha casa para sustentar a las dichas mis hijas. Porque así es mi voluntad.

f. 868v

Ítem declaro que tengo unos qeros grandes llamados Uritu<sup>20</sup>. Mando se dé para mi hija Francisca. Y un batan que tengo de piedra se dará para Catalina mi hija.

Ítem declaro que Juana Chimbo se me debe tres patagones y mando se cobre para hacer bien por mi ánima.

Ítem declaro que una india llamada Ana Sicase me debe dos patagones que tengo una prenda. Mando se cobre para hacer bien por mi ánima.

Ítem declaro que Juana que alquila mi casa me debe dos patagones<sup>21</sup>. Mando se cobre para hacer bien por mi ánima que así es mi voluntad.

Ítem declaro que yo tengo un poco de sebo que me costó dos pesos y medio. Mando se venda para hacer bien por mi ánima.

Ítem declaro que un yunga llamado Melchor se me debe cinco pesos por razón que le di para que me hiciera unos cocos. Mando se cobre hecho por hacer y se dé para mi hija Catalina Chumbe Callis. Y así mismo tengo unos topos de plata que pasan tres pesos mando se lo dé a la dicha mi hija Catalina.

Ítem declaro que mi padre Hernando Pablo me llevo una liquilla de paño azul a Arequipa. Mando que si volviere la dicha liquilla o plata della mando que los dos mis hijos repartan por iguales que así es mi voluntad.

Ítem declaro que el yerno de Diego de Niebla llamado Francisco me debe doce patacones del alquiler de mi casa que estuvo once meses. Mando se

<sup>20</sup> *Uritu*: papagayo mediano (Diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua 879). No estamos en condiciones de aseverar si el *qero urito* es un qero con la inscripción de este animal o si, hace referencia a su contexto de producción en las cercanías de *Uritorco* (cuyo nombre procede del quechua, cerro de los loros) en el norte de la actual provincia de Córdoba, Argentina.

<sup>21</sup> Patacón/patagón: unidad de medida monetaria.

cobre para la dicha mi hija Catalina ques así mi voluntad, y así declara el dicho Francisco sobre su conciencia si me los debe.

Ítem declaro que un yanacona llamado Francisco, ques de Palaguez, se me debe dos cestas de coca y cinco pesos questá en la parroquia del señor San Blas, y su favor, ques su vecino llamado Francisco. Mando se cobre para mi hija llamada Francisca porques mi voluntad.

f. 869 Ítem declaro que tengo dos chumbes, una tejida y otra por tejer. Mando para mi hija Catalina.

Ítem declaro que tengo tres ovillos de lana de la tierra, blanco negro bermejo, que son pa [sic] tres fajos. Mando se dé para Francisca mi hija que así es mi voluntad.

Ítem declaro que tengo dos fresadas grandes que le llaman chuses. Mando se dé a mis hijos a cada una un chuse.

Ítem declaro que tengo una tinaja grande. Mando se dé para mi hija la mayor porque así es mi voluntad.

Ítem declaro que tengo otra tinajilla en casa de Pedro el sombrerero. Mando se dé para mi hija la menor.

Ítem declaro que yo tengo en casa de Juana Chimbo una tinaja y un cantarillo de dos reales. Mando se dé para Juana, mi suegra, porque así es mi voluntad.

Ítem declaro que tengo una pieza de ropa de vicuña. Mando se dé para mi hija la mayor.

Ítem declaro que tengo otra pieza de ropa lari [sic]. Mando se lo dé para mi hija Catalina liquilla es alca.

Ítem declaro que tengo una faja colorada. Mando se dé para mi hermana Madalena Poma.

Mando y declaro que todo lo susodicho nombrado en esta memoria para los dichos mis hijas, digo y declaro, que, si alguna de mis hijas falleciere, la heredara la una sola, y si las dos se murieren, porque son de tierna edad, se quedaran y se venderán en publica almoneda para hacer bien por mi anima. Y así mando le darán la tercia parte porque esto que digo lo digo en mi bien juicio y entendimiento y así es mi voluntad.

f. 869v Ítem declaro que tengo una prenda de Diego de Flores, una fresada de diez reales. Mando se cobre de Diego, y si no lo diere se venderá la dicha fresada.



Ítem declaro que la mujer de Pedro Quispe, se me debe medio peso. Mando se cobre.

Ítem declaro que Martin tío de María, se me debe otros medio peso. Mando se cobre.

Ítem declaro que una india llamada Isabel, ques albaceas, se dice, Don Francisco Sulac, se me debe un patacón. Mando que María lo cobre para ella, que así es mi voluntad.

Ítem declaro qué hijo de Antonio Guamán se me debe peso y medio. Mando se cobre.

Ítem declaro que tengo una liquilla chumbe. Mando se dé para Inés Ñatu y un acso viejo negro ques alca.

Y para cumplir y pagar este mi testamento deajo y nombro por mis albaceas y testamentarios e ejecutores della, a Martin Atau y a Vicente Quispecuro, residentes en la dicha parroquia, para que entren y tomen de su valor y repartir a las personas que fueren menester. Y por mis herederos universales deajo y nombro a las dichas mis hijas, y revoco otras qualquier testamento o testamentos que haya hecho antes desta. Y ésta que al presente hago quiero que valga por mi última y postrimera voluntad.

Siendo testigos marcos coro Pedro Machacuay y Hernando Quispe Guamán y Domingo Simche. Porque la dicha otorgante no sabía firmar rogó a un español firmase por ella, que es hecho a cuatro de octubre de mil quinientos ochenta y nueve años.

A ruego y por testigo Francisco Rojo. [rúbrica]

INVENTARIO DE BIENES DE ANA COCHAUTO<sup>22</sup>  
 ARCHIVO HISTÓRICO REGIONAL DEL CUZCO, FONDO PROTOCOLOS  
 NOTARIALES. PROTOCOLO 5, PEDRO DE LA CARRERA RON. ESCRIBANO  
 PEDRO QUISPE

- f. 270 En la parroquia de Nuestra Señora de la Purificación del Hospital de Naturales de la ciudad gran del Cuzco, a primer día del mes de diciembre, año del Señor de mil e quinientos e ochenta nueve años. Ante Don Francisco Guamachuco, alcalde de ordinario por el Rey Nuestro Señor, en la dicha parroquia y ante mí, Pedro Quispe escribano de Cabildo, en ella y testigos parecieron presentes Vicente Quispi Coro y Martin Atauche, residentes en ella albaceas que dijeron ser de la susodicha, habrá un mes y medio poco más o menos es fallecida y pasada *desta* presente vida, de viruela y en el memorial y testamento que hizo, les dejó con sus albaceas y ellos lo aceptan y quieren hacer inventario jurídico de los bienes muebles y raíces que la dicha difunta dejó en la dicha parroquia y así, en presencia del dicho alcalde, hizo inventario de los dichos bienes. Las casas de su morada que la dicha difunta en la calle nueva junto a las casas de Gaspar Gómez y de Joan Ramos.
- Un chumbe de *auasca* de colores y otro chumbe por tejer.
- Un *acso* de *auasca* pardo de vicuña.
- Una lliclla vieja de pardo y negro.
- Dos vasos de palo pintados.
- Dos cocos de plata que dicen pesan catorce pesos y están en prendas en públicos términos, juntamente con otro topo de plata que pesan tres pesos. Otros otros [sic] dos cocos de plata que dicen los albaceas, los tiene un yunga platero que se ha de cobrar.
- Dos chuces del Collao.
- Tres ovillos de lana negra.
- Otra tinaja grande que llaman *masma* [sic], dos ollas grandes, un *urpo* grande con los cuales dichos bienes los dichos albaceas hicieron cargo *dellos*, y juro en forma.
- Un batán<sup>23</sup> de piedra.

<sup>22</sup> Transcripción de María Carolina Odone.

<sup>23</sup> Unas de las acepciones para batán, que se aplica en Perú y Bolivia es: Piedra

Los susodichos [dijeron no] tener noticia de otros bienes que la dicha difunta haya dejado y que cuando las tuvieren, lo manifestarán ante el dicho alcalde para que se haga inventario. Y no firmaron de sus nombres, ni el dicho alcalde. Siendo testigos Joan Anca y Puro Alguacil Mayor en ella y, Manuel Tito Yupangui y, Pedro Sivi Paucar. f. 270v

Ante mí, Pedro Quispe. Escribano de Cabildo.

E luego, en la dicha parroquia de Nuestra Señora de la Purificación del Hospital de Naturales de la dicha ciudad, en el dicho día, mes y año dichos. En presencia del dicho Alcalde, los dichos albaceas hicieron almoneda de unas ollas y otras cosas de menudencia que dejó la dicha difunta en su casa, y se vendió a los precios siguientes.

Rematóse dos ollas grandes en doña Juana Melgareja, en cinco reales.

Rematóse en marco por una tinaja en un peso y seis tomines.

Rematóse en Vicente Quispi Coro un *urpo* grande en tres pesos y medio.

Rematóse en Joana Pasma vieja dos vasos de palo pintados en dos pesos y seis tomines.

Con los cuales dichos bienes, lo sobre dicho almoneda y de las ropas mandó el dicho alcalde | que para el domingo que se han de juntar los indios para que compren en mayor presencia de los dichos testigos, Vicente Quispicoro albacea se hizo cargo, y no firmó de su nombre. f. 271

Testigos Agustín Gualpa y Sebastián Machic regidor y Don Domingo Simche [sic].

Ante mi, Pedro Quispe. Escribano. [rúbrica]

---

plana en que, con el movimiento oscilatorio de otra de base curva, se muelen los granos, café, ají, etc. (RAE)

## BIBLIOGRAFÍA

- ARGOUSE, AUDE. "Testamentos de indígenas, ¿una fuente excepcional? La 'voz del pueblo' y el escribano. Cajamarca, Perú, siglo XVII". *Temas americanistas* 29 (2012): 200-221. Impreso.
- CERECEDA, VERÓNICA. "Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 42/1 (2010): 181-198. Impreso.
- COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sanchez Impresor del Rey N. S, 1611. Impreso.
- CUMMINS, THOMAS. "La representación en el siglo XVI: la imagen colonial del Inca". *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Henríque Urbano, comp. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993. 87-136. Impreso.
- \_\_\_\_\_. "Keros coloniales y el naufragio de 'Nuestra Señora de Atocha': el problema de la cronología y el estilo heterogéneo". *Revista del Museo Inka* 25 (1995): 147-160. Impreso.
- \_\_\_\_\_. "Let Me See! Reading is for Them: Colonial Andean Images And Objects 'como es costumbre tener los caciques Señores'". *Native Traditions in the Postconquest World: A Symposium at Dumbarton Oaks, 2nd Through 4th October 1992*. Elizabeth H. Boone y Tom Cummins, eds. Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998. 91-148. Impreso.
- Diccionario Quechua-español-quechua = Simi Taje: Qheswa-Español-Qheswa*. Gobierno Regional Cusco. Academia Mayor de la lengua Quechua, Qheswa Simi Hamu'ana Kurak Suntur. Cusco: Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2006. Impreso.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, DIEGO. *Vocabulario de la Lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989. Impreso.
- HERNÁNDEZ ASTETE, FRANCISCO. "La composición de la élite incaica". *Sobre los incas*. Liliana Regalado de Hurtado y Francisco Hernández Astete, eds. Lima: PUCP/Instituto Riva-Agüero, 2004. 155-190.
- KORDIC, RAÏSSA. *Testamentos coloniales chilenos*. Santiago: Ril, 2005. Impreso.

LÉVANO MEDINA, DIEGO. "Organización y funcionalidad de las cofradías urbanas. Lima Siglo XVII". *Revista del Archivo General de la Nación* 24 (2002): 77-118. Impreso.

MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS Y PAULA MARTÍNEZ. "Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes* 99/2 (2013): 41-81. Visitado el 12 de noviembre de 2016. <https://jsa.revues.org/12858>. Digital

NOWACK, KERSTIN. "‘Como cristiano que soy’: Testamento de elite indígena en el Perú del siglo XVI". *INDIANA* 23 (2006): 51-77. Visitado el 12 de noviembre de 2016. <http://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/192>. Digital.



### 3. RESEÑAS

*Racismos. Das Cruzadas ao século XX*

Francisco Bethencourt

Lisboa: Temas e Debates, 2015

Francisco Bethencourt es un historiador portugués de larga trayectoria, reconocido principalmente en Europa y Brasil por sus obras *La Inquisición en la época moderna* (1995) y *O imaginário da Magia: feitiçeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI* (1987). Su más reciente publicación es una obra de gran envergadura, *Racismos. Das Cruzadas ao século XX*, que tiene la pretensión de hacer una revisión a lo largo de casi diez siglos de los diversos prejuicios que han surgido en contextos de guerra, conquista, colonización e imperialismo entre diversos pueblos y las prácticas de segregación y violencia a ellos asociadas.

En un primer momento, focalizándose principalmente en el contexto mediterráneo, su revisión se traslada posteriormente hacia la expansión europea por los océanos Atlántico e Índico, donde es evidente el manejo detallado de la historia de los prejuicios y la expansión portuguesa, española, inglesa y, en parte, francesa y holandesa. Sumado a ello, la revisión de los procesos segregacionistas asociados a los pueblos musulmanes, tanto en el Imperio turco como en África, asimismo a los hindúes, chinos, japoneses y los surgidos en las sociedades americanas, ejemplificadas en el detallado análisis de los cuadros de castas peruanos y mexicanos o en las prácticas violentas en Estados Unidos posabolición, dan cuenta de procesos complejos y globales, cuyo devenir, de alguna manera, también lo encontramos en idearios estéticos, religiosos y lingüísticos cristiano-europeos.

Los objetivos y el posicionamiento teórico son expuestos claramente en la introducción de la obra, la que intenta romper, según el autor, con un par de presupuestos repetidos por la historiografía, a saber, que las teorías de las razas antecedieron al racismo (17) y que han existido dos tipos diferentes de segregaciones entre naciones o grupos étnicamente diferenciados: las de tipo religioso, caracterizadas tradicionalmente por ser premoderna (como el caso paradigmático de la *limpieza de sangre* en la península ibérica), y la segregación biológica o racial, instalada tradicionalmente dentro de la modernidad (20).

Para Bethencourt, el racismo, aun indicando que dicho término fue definido en el siglo XIX (24), es una actitud y conjunto de prácticas que no solo son rastreables desde ese siglo, sino que tienen una larga genealogía. El racismo, para el autor, es la suma de prejuicios generados entre grupos concebidos como pueblos o etnias diferentes, normalmente en competencia por espacios de poder, sumados a la acción discriminatoria. El racismo tiene diversos momentos y numerosas manifestaciones, dependiendo de los períodos históricos y la mayor o menor influencia de la ciencia o la religión, sin embargo, siempre se ha caracterizado por ser una mezcla de percepciones negativas de dos tipos principales, a saber, religioso (estrechamente relacionado con costumbres y lengua) y biológico (relacionado con fenotipo y forma de vida, más o menos civilizada), conjugado todo en la idea de descendencia y herencia. En concreto, el autor nos dice que la idea de dos tipos de racismos diferentes, natural moderno y religioso premoderno, es insustentable (507).

Nos muestra el ejemplo ya reconocido de la segregación de los judíos, tanto por parte del Imperio otomano, la Inquisición ibérica como del Imperio ruso o la Alemania nazi, donde se enlazaba de manera compleja la herencia biológica y la religiosidad. El racialismo científico del siglo XIX, que pretendía sustentar las diferencias entre pueblos a partir de mediciones objetivas y exactas, no logra explicar la discriminación de los judíos, quienes a inicios del siglo XX estaban totalmente integrados cultural y fenotípicamente a las sociedades europeas en las que habitaban. En este sentido, el autor nos demuestra cómo la idea de racismo basada solo en el racialismo científico no puede ser defendida, ya que en gran parte de los procesos segregacionistas del siglo XX pueden observarse prejuicios generados durante el medioevo e inicios de la modernidad.

Por otra parte, en lo que concierne a las Américas, continente en el cual la obra de Bethencourt se detiene más largamente, los prejuicios sobre los pueblos nativos, indica, surgieron poco tiempo después del encuentro entre europeos y americanos. Basándose en crónicas, atlas, grabados y otros numerosos documentos, el autor nos muestra cómo las ideas de canibalismo y desnudez jugaron un papel esencial en la construcción de jerarquizaciones universales. La detallada descripción y análisis de la portada del atlas de Abraham Ortelius, publicado en 1570, imagen alegórica que muestra en forma de mujeres a los cuatro continentes conocidos, que además es la misma que vemos en la portada del libro *Racismos*, nos permite comprobar la construcción y representación de prejuicios raciales que se repetirán, incluso, hasta el siglo XXI.

De esta manera, el racialismo científico generó discursos autorizados y normados sobre la base de una serie de ideas preconcebidas acerca de grupos humanos de diferentes continentes, a partir de teorías que discutían sobre el origen del “hombre”, como el monogenismo o el poligenismo, la idea de la influencia del clima y la geografía y la importancia del color de la piel tanto en la adaptación humana como en los procesos civilizatorios. Incluida dentro de la naturaleza, indica el autor, existía una concepción general de que la especie humana debía luchar por alejarse de ella, en



tanto esa lejanía permitía el avance y desarrollo de la inteligencia. Los pueblos más cercanos a la naturaleza eran, en este sentido, animalizados y, así, inferiorizados. Sin embargo, estas ideas, nos dice Bethencourt, no las inventó el racialismo científico y es por este camino, hacia los fundamentos del racismo, por donde nos guía este libro.

La obra *Racismos. Das Cruzadas ao século XX* está compuesta por cinco partes. La primera se detiene en las Cruzadas y nos sumerge en el mundo de las relaciones entre cristianos y musulmanes en un contexto equilibrado de poder. El autor nos habla de la manera de definir y conocer al otro “infel” desde una y otra vereda cultural y cómo los prejuicios de musulmanes hacia los infieles (europeos) fueron traspasándose para los cristianos a medida que estos expandían sus fronteras. La presencia de judíos dentro de unos y otros reinos, la percepción de la piel oscura en ocasiones asociada al mundo musulmán, la relevancia de la esclavitud de unos y otros en el contexto mediterráneo y las ideas universalistas de control imperial sobre pueblos diversos bajo la homogeneidad religiosa son las directrices que permiten el análisis del surgimiento de prejuicios y de acciones de segregación y violencia. Deteniéndose especialmente en el caso de Sicilia, la península ibérica y el reino latino de Jerusalén, el autor, igualmente, nos remite a otros lugares de la Europa medieval, como Irlanda o Escandinavia para situar la diversidad de prejuicios en torno a las diferencias humanas.

La segunda parte se dedica a profundizar en los racismos surgidos durante las exploraciones oceánicas. El autor nos dice que, durante el período anterior, el centro de referencia para establecer un modelo de control imperial, en el cristianismo, era Jerusalén, pero que durante el siglo XV esto comenzaría a variar. El centro simbólico del cristianismo se establecería desde ese momento en Europa, principalmente la Europa central y mediterránea, donde comenzaba a gestarse poco a poco la idea de supremacía blanca que se relacionaba, asimismo, con la religión considerada verdadera y universal. Este capítulo está cargado de un detallado análisis de los diversos tipos de clasificaciones humanas generados por naturalistas y viajeros, principalmente en Portugal y en los diferentes reinos españoles. Basándose en una gran cantidad de fuentes y autores de la época, Bethencourt despliega su erudición. Claramente es el capítulo clave que permite sustentar sus afirmaciones iniciales y demostrar que el racialismo científico que floreció en Inglaterra, Francia y Alemania en el siglo XIX no inventó ni el racismo ni la clasificación humana por colores y continentes.

La parte tercera profundiza en lo acontecido en las sociedades coloniales, sobre todo en las Américas, aunque la referencia a Oriente está siempre presente. Es un complemento y continuación de la segunda parte, que se detiene extensamente en los porcentajes migratorios entre Europa, África y América y las clasificaciones étnicas surgidas en contexto colonial en las diversas experiencias de ocupación y conquista. Este capítulo se establece como un excelente compendio comparativo de las colonias españolas, portuguesas, inglesas y otras, mencionando cómo las ideas de mestizaje o de razas puras versus razas impuras ya funcionaban en el siglo XVI.

El último capítulo de esta parte se detiene en el movimiento abolicionista surgido en el siglo XVIII, cuyo análisis nos permite comprender los acontecimientos vinculados al racismo antinegro que se propagó desde fines del siglo XIX y durante todo el siglo XX, detallados en el capítulo final. Interesante es la observación de que el abolicionismo no tenía directa relación con la creencia en la igualdad humana. Esta discusión entre igualdad y raza se desarrolla en la parte siguiente.

Tras un extenso y profundo repaso de una gran cantidad de prejuicios y formas de segregación existentes en Europa, Asia y América, el autor expone, en la cuarta parte, las diversas teorías de razas surgidas desde mediados del siglo XVIII en Europa y luego en Estados Unidos. Hace un repaso de gran parte de los teóricos más conocidos. Compara sus propuestas, indica filiaciones teóricas y expone sus diferencias. Da cuenta, además, de las voces disonantes, de quienes no compartían las visiones más radicales y estáticas respecto de las diferencias humanas. Es un capítulo que presenta claramente cómo bajo el nombre autorizado de la ciencia moderna se repiten lugares comunes sobre la diversidad humana, cargados de prejuicios. De especial interés son los capítulos que dedica a Darwin y al evolucionismo social, por una parte, y al mito del arianismo, por otra.

La quinta parte y final da cuenta de la relación entre raza y nacionalismo en el cambio de siglo y si bien inevitablemente debe detenerse la Alemania nazi, el autor repasa también en otros casos: el Imperio ruso y la segregación sistemática de judíos, el Imperio turco y el genocidio de cristianos armenios, el genocidio de los pueblos hereros en Namibia por parte de los colonos alemanes, la segregación de los afroamericanos en Estados Unidos, el *apartheid* en Sudáfrica, las divisiones de castas en Japón, China e India (cada una con sus particularidades), las expropiaciones y masacres indígenas en Estados Unidos, Argentina y Brasil.

No obstante lo anterior, y aunque en líneas generales esta parte final se establezca como un compendio de lo acontecido globalmente referente a los prejuicios raciales transformados en acciones discriminativas, en especial durante la primera mitad del siglo XX, y teniendo a la vista el profundo conocimiento expresado por el autor sobre la América colonial, se extraña que no se detenga mayormente en la realidad indígena de las Américas y su relación con los Estados nacionales durante el siglo XX.

La revisión sobre los pueblos indígenas expone la idea general de una asimilación cultural y nacional, en relativa paz, de las diversas comunidades aún sobrevivientes hacia mediados del siglo XX, facilitada en la América española por el largo proceso de mestizaje y, en el resto, por los procesos de desterritorialización que finalmente dejaron una población indígena minoritaria. No se hace mención detallada al violento exterminio de los indígenas de los extremos sur y norte de América, muy relacionado con las concepciones de supremacía blanca y animalización de los pueblos considerados como salvajes, que revisa en la cuarta parte. Por ello, estimamos que la idea de integración relativamente pacífica de los indígenas soslaya muchos de los conflictos que hoy en día enfrentan los países americanos, lo que de ser

profundizado permitiría generar la continuidad necesaria de lo revisado, asimismo, en la tercera parte.

A pesar de la observación anterior, concluimos que, sin ninguna duda, *Racismos. Das Cruzadas ao século XX* debería considerarse una obra de consulta obligatoria no solo para especialistas, sino, principalmente, para un público general en el mundo académico, por su pretensión, cabalmente lograda, de abarcar un amplio período temporal con el hilo conductor de una problemática que está aún presente en nuestras sociedades.

MONTSERRAT ARRE MARFULL

Universidad Austral de Chile/ Universidad de Lisboa

montserrat.arre.marfull@gmail.com

*Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew.*

*Violencias coloniales en Wajmapu*

Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huenchante, Margarita Calfío, Herson Huinca-Piutrin, editores

Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015

Si bien el libro *Violencias coloniales en Wajmapu* es editado por la Comunidad de Historia Mapuche, ello no implica que se enmarque en el registro historiográfico, que de hecho excede, en tanto transita hacia un eclecticismo que combina testimonio, ensayo, crítica literaria, estudios urbanos, entre otros. En ese sentido, me resultó complejo calibrar un juicio crítico de un texto que no tiene un marco disciplinar bien delimitado. A esto se suma el hecho de que algunos de los autores se sitúan en una búsqueda por escribir desde fuera de los límites epistemológicos occidentales (37-38, 88, 190) –dentro de los cuales, para bien o para mal, creo estar conflictivamente inmerso–, lo que hace más complejo hacerle justicia al escrito reseñado.

Por supuesto, esta dificultad va acompañada de una inmensa riqueza temática y de perspectivas de abordaje al tema central del libro: la violencia colonial y sus consecuencias en el desarrollo histórico del pueblo mapuche. Y dada la naturaleza del texto –una compilación de artículos de diversos autores y temas–, su lectura amplía el conocimiento de los espectros en que esta violencia deja una huella en las experiencias de vida de individuos y colectivos. Esto marca un primer elemento que quisiera destacar: la existencia de un eje analítico y una matriz explicativa clara que aúna los diversos capítulos. Especialmente desde la segunda mitad del XIX (aunque el exhaustivo artículo “Pu peñi en la cadena. Santiago, 1770” se enmarca en el contexto colonial hispano), para el pueblo mapuche la violencia colonial ha estado siempre presente, encarnándose de modos diferentes según donde se ponga la mirada, pero a partir de elementos comunes derivados de la situación colonial: discriminación, racismo, castigo, engaño, degradación, expoliación, usurpación, silenciamiento. Fenómenos que se encuentran acompañados de lucha y resistencia hacia lo vivido (294-297, 314).

Un segundo elemento común, presente en una buena cantidad de capítulos, es la crítica a la noción civilizatoria, comprendida como un dispositivo de legitimación colonial en torno a la dicotomía civilización y barbarie, que, especialmente hacia finales del siglo XIX, marcaba una diferencia irreductible entre lo que era deseable para el Estado chileno y lo que no. Dentro de la categoría de lo bárbaro se encontraba todo aquello vinculado al ámbito mapuche: lengua, cultura, organización social y ocupación territorial. En ese sentido, guiados por las banderas de la civilización,

los agentes colonizadores actuaron de formas bárbaras y, ciertamente, racistas y clasistas. En ese sentido, se da “la falaz apelación a discursos liberales y derechos universales para promover la incorporación del mapuche como ciudadano mientras que en los hechos a estos incluso se les niega la ‘condición humana’, despojándolos de sus territorios y explotándolos como fuerza de trabajo racializada” (285).

Cabe señalar que lo civilizatorio tampoco actúa de forma homogénea, pudiendo distinguirse al menos dos o tres ámbitos específicos. En primera instancia, se encuentra el accionar de la Iglesia católica, especialmente desarrollado en el artículo “Silenciar el lenguaje: Relato y traducción sobre el caso de Pascual Coña”, en el cual se trabajan las misiones capuchinas dentro de la Araucanía, que habrían tenido un doble afán: tanto civilizar a los grupos autóctonos –buscando extirpar una espiritualidad y cultura paganas– como, según el autor, pavimentar el camino de la ocupación territorial estatal y del proyecto civilizatorio. En específico, se desarrolla un análisis sobre el problema de la traducción en el texto bilingüe *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, mostrando cómo el sacerdote Wilhelm de Moesbach depura los dichos de Pascual Coña acorde a la imagen de los mapuche que se buscaba proyectar a principios del siglo XX: un pueblo que se extingue, sin profundidad histórica y que ve con buenos ojos el proceso civilizatorio que está modificando su existencia y que inevitablemente lo diluirá en lo chileno (226-235).

En el plano más bien espiritual, el artículo bilingüe “Chumgelu ka chumgechi pu mapuche ñi kuxankagepan ka hotukagepan ñi rakizuam ka ñi püjü zugu mew” de José Quidel Lincoleo presenta el abordaje más profundo al identificar la religión católica como problema desde su primer momento (37) y vincularla a un ejercicio de violencia epistémica contra el pueblo mapuche, que también se enmarca en la mirada de la civilización/barbarie. En ese sentido, se plantea la existencia de una inhibición de las formas epistémicas y espirituales propiamente mapuche a partir de la violencia colonial, que enmudece también a este pueblo negándole su propia lengua durante largas décadas. En ese contexto, escribir los dos primeros capítulos primero en mapudungun y luego traducirlos al castellano resulta un gesto político evidente, en pos de la recuperación de lo propio, que, según Quidel, incluso en quienes se *awingkaron* aparece “en sus memorias, en sus sentimientos, en su interior” (45). Asimismo, en la gran mayoría de los artículos se utilizan conceptos en lengua mapuche, lo que a la vez dificulta y enriquece la comprensión de los argumentos presentados.

Esta negación del idioma propio se vincula, al mismo tiempo, a experiencias de discriminación y racismo, especialmente presentes en el espacio escolar y en el castigo por hablar en mapudungun; en varias ocasiones se menciona el arrodillarse en semillas o trigo, varillazos u otros vejámenes físicos similares (194-195). En dichas vivencias también aparece la violencia de orden más bien simbólico o histórico, que enseña una historia pasada por el cedazo del nacionalismo y el racismo, presentando

a los pueblos indígenas, en particular al mapuche, como bárbaros o salvajes, y obligando a niños y niñas pertenecientes a tales pueblos a asimilar enseñanzas de esa índole (193-196), tendientes a “internalizar la vergüenza de ser mapuche” (284). De este modo, resulta comprensible la consideración particular de la escuela como un dispositivo colonial y de dominación. No obstante, la educación formal también puede cumplir el objetivo opuesto, como lo demuestra el volumen en cuestión (escrito en su mayoría por profesionales de humanidades o ciencias sociales).

Ahora bien, en la misma búsqueda por una educación formal para los niños y niñas mapuche, este libro nos muestra la mediación de la violencia colonial, pues el racismo y la discriminación se sumaban a elementos materiales como la lejanía de escuelas, la falta de zapatos, de alimentos o del dinero necesario para costear la enseñanza, condiciones que se vinculaban a la pobreza derivada de la usurpación y ocupación de territorio. En este contexto de precariedad, el artículo “Pu püchi kona. La vida de niñas y niños alquilados en el Gülu Mapu” describe y analiza el arriendo de niños a familias de mejor pasar, muchas veces con el objetivo de entregar educación formal, alimentación y techo a cambio de trabajo, lógica que rememora las encomiendas coloniales e incluso el trabajo esclavo (289).

Lo anterior es comprendido como parte de las consecuencias del empobrecimiento y degradación generadas a partir de la violencia colonial, que tienen algunos de sus grados más extremos en la violencia intraétnica o en el trabajo para colonos o usurpadores que fueron responsables de dicho empobrecimiento. Situación que, según Héctor Nahuelpán, podría ser a tal punto intolerable que catalizará tanto el alcoholismo –con sus deplorables consecuencias sociales, económicas y familiares– como muchas migraciones hacia la ciudad, donde el trabajo racializado y muy precario se encontrará presente en innumerables experiencias (278-279). En todo caso, el espacio para la resistencia, especialmente micropolítica, también será resaltado en algunos casos, relevando las posibilidades de subvertir y sobrellevar las pesadas condiciones impuestas por la nueva realidad.

Ahora bien, vale la pena detenerse en dos aspectos de lo recién mencionado. En primera instancia, este libro hace un muy buen trabajo al superar la consideración del Estado como principal foco de violencia, avanzando hacia un análisis mucho más minucioso que vincula algunos sujetos específicos a intereses económicos situados dentro de la Araucanía y, a su vez, a puestos de poder en la administración estatal o urbana (125-129). En ese sentido, se logra develar una dimensión muy interesante, que le entrega una mayor historicidad al proceso de ocupación de la Araucanía.

Un segundo elemento, más complejo y espinudo, tiene que ver con la valoración de la historia mapuche previa al desgarramiento colonial, pues en el entendido de que este es el que comienza con los procesos de violencia, en ocasiones se presume un momento anterior menos atravesado por la conflictividad. Esto es especialmente claro en los trabajos de José Quidel y Jimena Pichinao, en los cuales se busca mostrar “la violencia que generó la imposición de un modo mercantil monetario

y privado de propiedad e intercambio por sobre el mapuche que responde a una matriz ontológica centrada en la vida y sus interacciones y, por consiguiente, a una socialidad y sociabilidad de relaciones y vínculos humanos y no humanos” (87). Una situación más intermedia puede encontrarse en el texto de Ana Vásquez, en el que si bien en ocasiones se denota una suerte de melancolía respecto de los modos de resolución de conflictos propiamente mapuche –es decir, previos a la colonialidad y a la justicia del Estado chileno–, luego se desarrolla la noción de entronque patriarcal. Dicha categoría vincula el patriarcado propio de los pueblos indígenas al generado a partir de la violencia colonial, el que torna más fuerte la subyugación femenina dentro del nuevo contexto. Lo anterior se busca demostrar –a mi juicio, sin lograrlo de forma contundente– a partir del análisis de expedientes judiciales de la primera mitad del siglo XX. Algo similar ocurre con Jaime Antimil, quien afirma que “el colonialismo chileno exacerbó jerarquizaciones socioeconómicas mapuche, conjugando elementos cosmovisionarios que regulaban las relaciones internas, con elementos y características devenidos de la situación colonial” (179)

En ese sentido, un clivaje que recorre el texto –y las discusiones contemporáneas sobre las reivindicaciones indígenas en términos generales–, aunque en ocasiones no sea evidente, es el de la tensión entre tradición y modernidad<sup>1</sup>, pues mientras algunos textos miran hacia atrás para recuperar aquello perdido, en otros casos el enfoque está en las posibilidades de superar la situación vivida sin que ello implique una vuelta hacia el origen (131-136) o reconociendo, como lo hace Fernando Pairican, que tal acción se encuentra más en el plano de una “invención de la tradición” (307). De cualquier modo, lo que queda claro es que la violencia colonial se encuentra fuertemente mediada por el afán modernizador-civilizador de la nación chilena, lo que puede ayudar a comprender la reticencia a la aceptación de tales banderas, no obstante las complejidades políticas que tal rechazo conlleva.

Una pequeña nota crítica, vinculada especialmente a lo comentado al principio. En ocasiones daba la sensación de que lo logrado por el libro –articular una heterogeneidad de dimensiones sin perder de vista la mirada general– no tenía un correlato en todos los artículos, que a veces tendían a una generalización de las lógicas coloniales del Estado chileno; en ocasiones no se hacen distinciones que efectivamente existen entre sus distintos momentos –aunque concedo que estas diferencias puedan haber sido irrelevantes para los grupos que sufrieron tales violencias–. Así, por ejemplo, en el artículo de Juan Porma se transcorre por varias generaciones, y a ratos falta una mayor precisión para apuntalar las especificidades vividas por cada una de ellas, pues existieron cambios tanto en el contenido de los textos escolares de historia como en el currículum de dicha materia durante el siglo XX, los que no parecen tomarse en consideración. Un poco más complejo me parece el caso de Alina Rodenkirchen, cuyo artículo analiza de modo muy fino

<sup>1</sup> Una visión muy provocadora sobre esta tensión puede encontrarse en el excelente poema de Jaime Huenún *Fanon City Meu*.

distintos aspectos derivados de la acción dictatorial dentro de Wajmapu –incluyendo perspectivas racistas que podemos relacionar con otras miradas contemporáneas a tales períodos (cf. Leyton, Palacios y Sánchez)–, pero que cuando se refiere a la Unidad Popular prefiere enfatizar en las continuidades coloniales más que en los cambios que incluso ella misma reconoce. De igual forma, durante las conclusiones de su artículo plantea una problemática continuidad entre la Unidad Popular y la dictadura cívico militar posterior.

Con lo anterior no quiero negar la existencia efectiva de una falta de apreciación de la especificidad mapuche –especialmente cuando se comprendía como disuelto en un sujeto más abstracto como el campesino o el obrero– dentro de la izquierda chilena, e incluso puede ser aceptable la consideración de un racismo dentro de la misma Unidad Popular. Sin embargo, preferir enfatizar en las continuidades –que de hecho son mucho menores que las rupturas– me parece una elección que, si bien es provocadora, también puede ser regresiva en términos políticos y de búsqueda de soluciones viables a la situación mapuche contemporánea, especialmente porque la deshistoriza.

ENRIQUE RIOBÓ

Universidad de Chile

enrique.riobo@gmail.com

#### BIBLIOGRAFÍA

HUENÚN, JAIME. *Fanon City Meu*. Santiago: Das Kapital, 2014. Impreso.

LEYTON, CÉSAR, CRISTIÁN PALACIOS Y MARCELO SÁNCHEZ. *El bulevar de los pobres. Racismo científico, higiene y eugenesia, siglos XIX y XX*. Santiago: Ocho Libros, 2015. Impreso.



## ***Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos***

### **MISIÓN**

*Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* es una publicación del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Su objetivo es propiciar el diálogo interdisciplinario y multidisciplinario sobre la cultura de América Latina, con enfoque humanista. La revista divulga resultados de investigación inéditos en castellano, inglés, francés y portugués y se publica en formato papel y digital, según las normas MLA.

### **ALCANCE Y POLÍTICA EDITORIAL**

*Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* es una publicación científica semestral, aparece en abril y octubre de cada año.

Comprende temas relevantes para la cultura de América Latina, desde una perspectiva humanista interdisciplinaria y multidisciplinaria, surgidos de investigaciones y estudios provenientes del ámbito académico e intelectual.

Se trata de una revista dirigida a investigadores, pensadores, profesores universitarios y lectores interesados en el desarrollo de las ideas, el saber y el diálogo intelectual crítico latinoamericano.

*Meridional* está compuesta por tres secciones: artículos, notas y reseñas.

### **DECLARACIÓN DE ÉTICA**

Con el fin de garantizar la integridad y calidad de los artículos publicados, al igual que la transparencia en los procedimientos de evaluación, *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* tiene como referencia el *Código de conducta y buenas prácticas* de Committee on Publication Ethics (COPE) para editores de revistas científicas ([http://publicationethics.org/files/Code\\_of\\_conduct\\_for\\_journal\\_editors.pdf](http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf)). El comité editorial de la revista se asegurará de que todos los involucrados en el proceso editorial, vale decir, editores, pares evaluadores y autores, den cumplimiento a estas normas éticas.

*Meridional* posee un sistema de selección de artículos, los que son revisados por evaluadores externos a la revista, bajo el sistema de doble ciego, con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica, originalidad, claridad y pertinencia del artículo. Asimismo, la revista cuida en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y los autores, los resultados de evaluación, así como todo documento emanado acerca de los trabajos enviados para su publicación.

*Meridional* declara su compromiso con la probidad de los trabajos publicados, por lo que el plagio está estrictamente prohibido. Los artículos que incurran en plagio o no respeten los derechos de autor serán eliminados de la revista y se actuará con la mayor diligencia posible. Al aceptar las normas y términos de publicación, los autores han de asegurar que sus trabajos sean originales y cumplan con las normativas sobre autoría. También deben garantizar que no han sido enviados simultáneamente a otro medio de divulgación o publicados con anterioridad.

## FORMA Y PREPARACIÓN DE MANUSCRITOS

*Meridional* acepta para su envío ARTÍCULOS y RESEÑAS de acuerdo con las siguientes normas de publicación:

### 1. Instrucciones para el envío de artículos

- *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* solo acepta artículos completamente originales, que no se encuentren publicados o en proceso de evaluación. La revista entiende que el envío de artículos implica una aceptación de esta norma de originalidad. Para cualquier información adicional se ruega enviar un correo electrónico.
- Los artículos escritos en castellano, inglés, francés o portugués deberán contar con una extensión aproximada de 8.500 palabras (20 páginas), tamaño carta, interlineado 1,5, letra Times New Roman 12, incluyendo notas, gráficos, cuadros, ilustraciones, citas y referencias bibliográficas.
- El artículo deberá ir precedido por un resumen de no más de 200 palabras (diez líneas) y cinco palabras clave, en el idioma original e inglés. El resumen en inglés deberá ir precedido de una traducción del título. El resumen deberá definir los objetivos principales del artículo.

- Para asegurar el anonimato durante el proceso de evaluación, los artículos irán acompañados de una hoja de presentación con los datos del (de los) autor(es): nombre completo, adscripción institucional (en caso de haber más de una afiliación, se debe indicar solo la principal), ciudad, país, teléfono, correo electrónico y dirección postal. Asimismo, se ruega colocar en tercera persona todas las referencias a los trabajos del (de los) autor(es).
- Las tablas, figuras y gráficos deberán ser incorporados al texto y estar debidamente numerados. Se ruega a los autores enviar, en archivos aparte, las imágenes en formato .jpg en calidad igual o superior a 300 dpi.

## **2. Instrucciones para el envío de reseñas**

- Las reseñas deberán contener la información completa del trabajo comentado (autor, título, datos de publicación).
- Los reseñistas deberán informar sobre el contenido del trabajo y los propósitos principales del autor, haciendo una evaluación o comentario del libro. Se aceptan también ensayos bibliográficos que discutan más de una publicación. El o los títulos reseñados no deberán exceder los dos años desde su aparición. Para todo efecto, se seguirán las normas bibliográficas de la revista.
- • Todas las colaboraciones recibidas se someterán al proceso de evaluación.
- Los archivos tendrán una extensión en el rango de 1.500 a 2.000 palabras (5 a 8 páginas).

## **3. Citas y referencias bibliográficas**

- En concordancia con la norma MLA (Modern Language Association), las citas directas deben incluirse en el texto entre comillas. En caso de que superasen las tres líneas, deben ubicarse en un párrafo aparte, con un margen mayor al resto del texto.
- Las referencias bibliográficas de citas textuales, indirectas y remisiones deberán señalarse entre paréntesis indicando apellido del autor y páginas. Ejemplo: (Vásquez 78). Si se indica en el texto claramente

el autor, solo se informará el número de página. En caso de utilizar varias obras del mismo autor, se indicará el inicio del título citado. Ejemplo: (Giannini, *Del bien* 29).

- Las referencias bibliográficas deben incluir, como regla general, el apellido y primer nombre del autor. *Título*. Ciudad de publicación: editorial, año. Medio.
- El uso de notas al pie debe servir al propósito de hacer comentarios al contenido del texto, no para dar información bibliográfica. Las referencias bibliográficas completas deberán ir al final del texto, siguiendo el estilo MLA.
- *Meridional* se reserva el derecho de realizar correcciones ortográficas y de formato. Cambios mayores de edición serán consultados con los colaboradores.

### **Ejemplos para elaboración de bibliografía:**

#### **Libro**

##### Un autor

Apellido, nombre. *Título del libro*. Ciudad de publicación: editorial, año. Medio.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: CELACP/Latinoamericana Editores, 2003. Impreso.

##### Dos a tres autores

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México DF: Siglo XXI, 1969. Impreso.

##### Más de tres autores

Di Tella, Torcuato S. y otros. *Argentina, sociedad de masas*. Buenos Aires: EUDEBA, 1965. Impreso.

##### Libros editados

Schmitd-Welle, Friedhelm, ed. *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002. Impreso.

**Artículo en una revista**

Apellido, nombre. “Título del artículo”. *Nombre de la revista* número (año): rango de páginas. Medio.

Otero, Lisandro. “De *Juego interrumpido*”. *Casa de las Américas* 250 (2008): 47-53. Impreso.

**Capítulo o sección de libro**

Apellido, nombre. “Título del artículo o capítulo”. *Título del libro*. Editores. Ciudad de publicación: editorial, año. Rango de páginas. Medio.

Camnitzer, Luis. “La impropiedad histórica del conceptualismo en Latinoamérica”. *Versions and Inversions. Perspectives on Avant-Garde Art in Latin America*. Héctor Olea y Mari Carmen Ramírez, eds. Houston/New Haven/London: Museum of Fine Arts, Houston/Yale University Press, 2006. 89-107. Impreso.

**Periódico**

Apellido del autor, nombre del autor. “Título”. *Nombre del periódico*. Fecha (día, mes, año): sección-página. Medio.

Cabrujas, José Ignacio. “Con real y medio”. *Nacional*. 16 nov. 1990: C-7. Impreso.

**Tesis inédita**

Apellido, Nombre. “Título de la tesis”. Universidad, año.

Munsell, Elizabeth. “(Sub)culturas visuales e intervención urbana. Santiago de Chile 1983-1989”. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2009.

**Documento electrónico**

Apellido, Nombre. “Título”. *Nombre del sitio*. Institución responsable (si existe). Fecha de publicación (si existe). Fecha en que se visitó el sitio, dirección web. Medio.

Vignolo, Paolo. “Santa María de la Antigua: Prácticas y representaciones de un culto mariano entre Sevilla y el Darién”. *e-misférica. Revista del Hemispheric Institute of Performance Politics* 5.1 (2008). Visitado el 10 de julio de 2010. [http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51\\_pg\\_vignolo.html](http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51_pg_vignolo.html). Digital.

**Film o video**

Apellido y nombre del director. *Título*. País(es) de producción: Duración (si está disponible), año. Medio.

Gaviria, Víctor, dir. *La vendedora de rosas*. Filmax. Colombia: 1998. Film.

En el caso de que la bibliografía incluya más de un ítem del mismo autor, estos deberán ordenarse de forma cronológica ascendente.

**4. Sistema de arbitraje y selección de artículos**

- Todos los artículos y reseñas recibidos por *Meridional* serán sometidos a un sistema de evaluación por parte de dos jueces especialistas bajo el sistema de doble ciego. Con este fin, se recurre a evaluadores externos.
- El proceso de arbitraje se realizará mediante un formulario que evaluará los siguientes aspectos: 1) originalidad; 2) relevancia para los estudios de la cultura latinoamericana; 3) respaldo o marco teórico adecuado. Determinación clara del objetivo del trabajo y de la(s) hipótesis, cuando corresponda, referencias bibliográficas actualizadas y adecuadas al ámbito de investigación; 4) aspectos formales: corrección en el lenguaje, citación y referencias según las normas de la revista, adhesión a un sistema de nomenclaturas consistente y estándar, título y resumen suficientemente informativos.
- Los posibles dictámenes del referato serán: aceptación sin enmiendas; aceptación con enmiendas menores, sin nueva revisión; aceptación luego de incorporar correcciones; rechazo. Los resultados serán comunicados de forma oportuna a las y los colaboradores por correo electrónico, adjuntando el formulario de evaluación. En caso de existir evaluaciones dispares, se solicitará el concurso de un tercer evaluador.

**ENVÍO DE MANUSCRITOS**

Todas las colaboraciones deben enviarse al siguiente correo electrónico, en formato Word: [revistameridional@gmail.com](mailto:revistameridional@gmail.com). Los autores conceden a *Meridional* los derechos de primera publicación y difusión de los trabajos

seleccionados mediante una carta, tanto en sus versiones en papel como electrónica, así como su inclusión en catálogos, bibliotecas, índices, servidores o sitios virtuales. Asimismo, aceptan que *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* de la Universidad de Chile opere bajo la licencia de uso Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional. Los usuarios pueden acceder y utilizar el contenido de *Meridional* de forma gratuita y libre, siempre y cuando citen correctamente su procedencia. No se permite un uso comercial del contenido ni la generación de obras derivadas. Por otra parte, será responsabilidad de los autores garantizar los derechos de reproducción de las imágenes incluidas en sus artículos.

### SUSCRIPCIONES

*Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* tiene un costo de suscripción anual de \$80 dólares que incluye cargos de envío. Para mayor información, contactarse con la Dirección de Investigación y Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile: [publifilosofiahumanidades@gmail.com](mailto:publifilosofiahumanidades@gmail.com).

## ***Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos***

### **MISSION STATEMENT**

*Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* is a publication of the Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos of the Universidad de Chile. The goal of the journal is to promote an interdisciplinary and multidisciplinary dialogue about Latin American culture with a humanities focus. The journal publishes original manuscripts in Spanish, English, French and Portuguese. Manuscripts must be submitted following the MLA guidelines for Scholarly publication. The journal is published both in print and digital formats.

### **AIMS AND SCOPE**

*Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* is a scientific publication that appears twice a year, in April and October. The Journal welcomes articles on relevant topics for the study of Latin American Culture from a multidisciplinary and interdisciplinary perspective resulting from research and studies from both academic and intellectual fields of inquiry. The journal is intended for an academic audience including researchers, thinkers, university professors, and general public interested in the development of ideas, and the production of knowledge about Latin American culture as well as the fostering of a critical and intellectual dialogue on these topics.

*Meridional* includes three sections: Articles, Reviews and Notes.

### **ETHICAL STATEMENT**

In order to guarantee the integrity and quality of the articles that we publish, as well as the transparency of the evaluation procedure, *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* takes as its reference the Code of Conduct for Journal Editors of the Committee on Publication Ethics (COPE). The journal's Editorial Board ensures that all those involved in



the editorial process (that is, editors, reviewers, and authors) comply with these ethical norms.

*Meridional* has a review system for its articles, which are evaluated by peers external to the journal under a double-blind system, based on criteria exclusively related to the article's scientific relevance, originality, clarity, and pertinence. The journal also ensures the confidentiality of: the review process; the authors' and reviewers' anonymity; the result of the review; as well as all the documents issued relative to the works submitted for publications.

*Meridional* states its commitment to the probity of all published work; therefore, plagiarism is strictly prohibited. The articles that commit plagiarism or do not respect copyright shall be removed from the journal with the utmost diligence. By accepting the norms and terms of publication, the authors must ensure that their work is original and fulfils the norms on authorship. They must also guarantee that they have not simultaneously been submitted to another publisher or published previously.

## **PUBLICATION GUIDELINES**

*Meridional* accepts ARTICLES and REVIEWS according to the following norms for publication:

### **1. Instructions to Submit Articles**

- *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* only accepts articles that are completely original, which are not published or under review. The journal understands that the submission of articles implies an acknowledgement of this originality rule. For additional information, please visit our website or contact us via e-mail.
- Papers must have an approximate extension of 8,500 words (20 pages), in letter- size page, set in Times New Roman size 12, spaced at 1,5, including notes, graphs, charts, illustrations, quotations and bibliographical references.
- Articles must be preceded by an abstract no longer than 200 words (ten lines) and a maximum of five keywords, both in its original language and in English. The English abstract should also be preceded by a translation of the paper's title. The abstract must define the main aims of the article.

- In order to ensure anonymity during the review process, articles shall be accompanied by a cover sheet with the information of the author(s): full name, main institutional affiliation, country, telephone number, e-mail, and postal address. Also, citations from the contributor's own work should be made in third person.
- Tables, figures, and graphs should be incorporated into the text and be properly numbered. Authors are asked to send the images in .jpg format, in a quality equal to 300 dpi (or higher), in separate files.

## **2. Instructions to Submit Book Reviews**

- Reviews should include complete information of the reviewed piece (author, title, publishing information).
- Reviewers should inform of the work's contents and of the main purposes of the author, assessing or commenting the reviewed piece. We also accept bibliographical essays that discuss more than one publication. The journal's guidelines must be observed for all purposes.
- All contributions will be submitted to peer-review referees.
- Texts will have an approximate extension of 1,500 to 2,000 words (5 to 8 pages).

## **3. Bibliographical References**

- In accordance to MLA style, direct citations must be included in the text between quotation marks. If they are longer than three lines they should be placed in a different paragraph, with a wider margin than the rest of the text.
- Bibliographical references to textual and indirect citations, as well as paraphrasing, should be pointed out between brackets by indicating the author's surname and the corresponding pages. Example: (Vásquez 78). If the author is clearly indicated in the text, only page number should be given. Should more than one work by the same author be included then a short title must be indicated. Example: (Giannini, *Del bien* 29).

- As a general rule, bibliographical references should include: author's surname and first name. *Title*. Place of publication: Publisher, year. Medium.
- The use of footnotes should serve the purpose of commenting the content of the text, not giving bibliographical information. Complete bibliographical references must be placed at the end of the text, in MLA style.
- *Meridional* withholds the right to make spelling and formatting corrections. Major changes during the editing process will be consulted with contributors.

## Examples for the elaboration of bibliography

### Book

#### One author

Surname, name. *Book title*. Place: publisher, year. Medium.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: CELACP/Latinoamericana editores, 2003. Print.

#### Two to three authors

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México DF: Siglo XXI, 1969. Print.

#### More than three authors

Di Tella, Torcuato S. y otros. *Argentina, sociedad de masas*. Buenos Aires: EUDEBA, 1965. Print.

#### Edited books

Schmidt-Welle, Friedhelm, ed. *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002. Print.

### Article in a journal

Surname, name. "Article title". *Journal's name* number (year): page range. Medium.

Otero, Lisandro. "De *Juego interrumpido*". *Casa de las Américas* 250 (2008): 47-53. Print.

### **Book chapter or section**

Surname, name. "Chapter or article title". *Book title*. Editors. Place: Publisher, year. Page range. Medium.

Camnitzer, Luis. "La impropiedad histórica del conceptualismo en Latinoamérica". *Versions and Inversions. Perspectives on Avant-Garde Art in Latin America*. Héctor Olea y Mari Carmen Ramírez, eds. Houston/New Haven/London: Museum of Fine Arts, Houston/Yale University Press, 2006. 89-107. Print.

### **Newspaper or periodical**

Surname, name. "Title". *Periodical's name*. Date (day, month, year): section-page. Medium.

Cabrujas, José Ignacio. "Con real y medio". *Nacional*. 16 nov. 1990: C-7. Print.

### **Unpublished dissertation**

Surname, name. "Dissertation title". University, year.

Munsell, Elizabeth. "(Sub)culturas visuales e intervención urbana. Santiago de Chile 1983-1989". Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2009.

### **Electronic document**

Surname, name. "Title". *Website's name*. Responsible institution (if any). Publishing date (if any). Date when the site was accessed, web address. Medium.

Vignolo, Paolo. "Santa María de la Antigua: Prácticas y representaciones de un culto mariano entre Sevilla y el Darién". *e-misférica. Journal of the Hemispheric Institute of Performance Politics* 5.1 (2008). Accessed July 10th 2010. [http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51\\_pg\\_vignolo.html](http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51_pg_vignolo.html). Digital.

### **Film or video**

Director's surname, name. *Title*. Country(ies) of production: Length (if available), year. Medium.

Gaviria, Víctor, dir. *La vendedora de rosas*. Filmax. Colombia: 1998. Film.

In the case that the bibliography includes more than one item by the same author, entries must be arranged chronologically, in ascending order.

#### 4. Peer Review and Article Selection

- All papers received by *Meridional* will be submitted to a peer-review by two specialist judges under a double-blind system. With this end we ask for external judges.
- The review process shall be implemented according to a form that will evaluate the following aspects: 1) Originality; 2) Relevance for the study of Latin American culture; 3) Adequate theoretical support or framework. A clear determination of the work's aims and of the hypothesis/es, when applicable, updated and pertinent bibliographical references; 4) Formal aspects: correctness in the use of language, citation and references according to the journal's style, upholding of a consistent and standard system of nomenclatures title and abstract that are sufficiently informative.
- The possible outcomes of the peer-review shall be: acceptance with no changes; acceptance with minor changes, with no further review; acceptance after the incorporation of changes; rejection. The results will be communicated promptly to contributors via e-mail, accompanied by the evaluation form.

#### SUBMISSION OF ARTICLES

All collaborations must be submitted in Word format to the following e-mail address: [revistameridional@gmail.com](mailto:revistameridional@gmail.com). The authors grant to *Meridional* all rights of first publication, both in print and digitally, as well as the right to include their work in catalogues, libraries, indexes, servers or virtual sites. This should be explicitly stated in a letter addressed to the Editorial Board of the journal. At the same time, the authors accept that *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* of the Universidad de Chile is published under a Creative Commons Attribution-Non commercial-No derivatives License 4.0 International. This implies that the content of the article can be accessed and used freely with no charge to the users, provided

that the original is properly referenced. Finally, the use of the content both for commercial purposes and for the generation of derivative works is strictly forbidden. It is the responsibility of the authors to acquire copyright permits to reproduce any image included in their articles.

#### **SUBSCRIPTIONS**

*Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* has an annual subscription cost of \$80 dollars, including shipping. For further information please contact the Dirección de Publicaciones e Investigación, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile: [publifilosofiahumanidades@gmail.com](mailto:publifilosofiahumanidades@gmail.com).



