

**LA ‘RETROTRADUCCIÓN’ COMO DESCENTRAMIENTO: UN ESTUDIO
DE CASO ANDINO¹ / FROM PEOPLE TO PLACE AND BACK AGAIN:
BACK TRANSLATION AS DECENTERING — AN ANDEAN CASE STUDY**

Susan Elizabeth Ramírez

Resumen

El presente artículo desarrolla una metodología para revelar a un forastero las connotaciones culturales no elaboradas de los vocablos nativos traducidos, utilizando un estudio de caso de la temprana comunicación intercultural en un entorno colonial andino. El estudio se concentra, no en el proceso general de traducción de una lengua nativa a otra europea, sino más bien en el proceso inverso. La “retrotraducción” del lenguaje referido a los curacas de los Andes les abre a los forasteros culturales las dimensiones espirituales de la autoridad y el poder étnicos.

Palabras clave

Retrotraducción / Transferencia cultural / dueño de indios

Abstract

This article develops a methodology for revealing to an outsider the un-elaborated cultural connotations of translated native words, using a case study of early intercultural communication in an Andean colonial setting. It focuses not on the

¹ Agradezco a Christopher Boehm y Helaine Silverman por los comentarios hechos a este artículo antes de su publicación. Asumo, por cierto, la responsabilidad final por todo lo que aparece en esas páginas. Publicado originalmente como “From People to Place and Back Again: Back Translation as Decentering—An Andean Case Study”, en *Ethnohistory*, vol. 53, no. 2 (2006): 355-381. Traducido por Javier Flores Espinoza.

general translation process from a native language into a European one, but rather on the reverse. “Back translation” of language dealing with native paramount lords opens to cultural outsiders the spiritual dimension of native rulership.

Keywords

Back Translation / Cultural Transference / *Dueño de Indios*

Comunicación transcultural

Los etnohistoriadores conocen la frustración inherente a todo intento de encontrar la palabra o frase adecuadas con que transmitir el significado de una expresión extranjera. En ocasiones las equivalencias literales conocidas no bastan, ya sea que uno busque comprender una palabra, frase o categoría cultural nativa singular, y los investigadores deben depender del contexto para establecer la traducción más factible.² Al examinar los desafíos que presenta la traducción del bien conocido vocablo malaita “mana”, que se utiliza ampliamente en Polinesia, el antropólogo Roger M. Keesing critica a los investigadores por no distinguir entre sus diversas formas y usos, y advierte que sus propios filtros y nociones culturales de la otredad les hacen sobre-interpretar y fomentar una imagen del “mundo de otras personas como algo que es radicalmente más distinto el uno del otro y del nuestro de lo que realmente son”. Johannes Fabian reitera este punto con un ejemplo proveniente del swahili. Sin embargo, por irritante que sea, el problema de cómo traducir lo culturalmente intraducible resulta esencial para el trabajo de tales investigadores.³

Oswald Werner y Donald T. Campbell retomaron este punto allí donde Keesing y otros lo dejaron y se concentraron en el problema del descentramiento

² Susan Elizabeth Ramírez, *To Feed and Be Fed: Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes* (Stanford: Stanford University Press, 2005); *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth Century Peru* (Stanford: Stanford University Press, 1995); y María Rostworowski de Diez Canseco, “La visita de Urcos de 1562. Un kipu pueblerino”, *Historia y cultura* 20 (1990): 296.

³ Con respecto a la gama de significados consúltese Roger M. Keesing, “Exotic Readings of Cultural Texts”, *Current Anthropology* 30: 4 (1989), 460-61, 469; Johannes Fabian, “Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context”, *American Anthropologist* 97: 1 (1995), 43; y Christopher Boehm, “Exposing the Moral Self in Montenegro: The Use of Natural Definitions to Keep Ethnography Descriptive”, *American Ethnologist* 7: 1 (1980), 1-26. En lo que al mismo tipo de traducciones centradas de la literatura se refiere véase también Guillermo Irizarry, “Travelling Textualities and Phantasmagoric Originals: A Reading of Translation in Three Recent Spanish-Caribbean Narratives”, en <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v04/Irizarry.html>.

de las traducciones. Un artículo teórico define el problema y muestra que la tarea es difícil pero que ocasionalmente puede ser lograda, argumentando que la traducción “también significa proporcionar una comprensión de la empatía cultural, en donde el contenido, el contexto y el estilo pueden tener que ser adaptados a la cultura del receptor”. Por ejemplo, una traducción descentrada de un instrumento etnográfico le resta énfasis al lenguaje del investigador, hasta el punto en que elimina la distinción entre la lengua fuente y la receptora. El énfasis recae en las equivalencias. Un medio de conseguirla es mediante el uso de la “retrotraducción”, esto es, el proceso de retraducir lo traducido de vuelta a la lengua receptora. Este método le permite al investigador comprobar la calidad de la traducción.⁴

Estos investigadores no son los únicos investigadores que se han enfrentado a los problemas planteados por la traducción y el descentramiento. Unos cuantos etnohistoriadores o antropólogos históricos han escrito sobre tales traducciones transculturales y las dificultades que hay para hacerlas. Willi Paul Adams brinda una guía o introducción breve y elemental sobre cómo proceder. Él resume modelos lingüísticos que “reconocen el papel activo, selectivo y determinante que los traductores desempeñan cuando (1) analizan el texto o ‘mensaje’ original en sus ‘formas más simples y estructuralmente más claras’; (2) lo transfieren al lenguaje ‘receptor’; y (3) lo reformulan en este último para el público específico al que se va a dirigir”. Adams señala entonces que hay cinco soluciones si una cosa o concepto no existe en la lengua receptora: (1) importar el término extranjero como un préstamo lingüístico; (2) describir y explicar la institución extranjera en palabras familiares; (3) sustituirla con un nombre familiar de una institución aproximadamente similar; (4) naturalizar la palabra con una traducción prestada; y (5) parafrasearla libremente.⁵

⁴ Oswald Werner y Donald T. Campbell, 1973. “Translating, Working Through Interpreters, and the Problem of Decentering”, en *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, Raoul Naroll y Ronald Cohen, eds. (Nueva York: Columbia University Press, 1973), 398-420. Véase también Werner, “Short Take 15: The Case for Verbatim Cases”, *Cultural Anthropology Methods Newsletter* 7: 1 (1995), 6-8. Con respecto a la “retrotraducción” consúltese Christa Link, “Experiences with Back-Translations”, *Notes on Translation* 1: 113 (1986), 32-36; Richard C. Blight, “Back Translations: A Means for Reviewing the Work of Translators and Consultants”, *Notes on Translation* 1: 81 (1980), 38-39; Hart Wiens, “Inter-Language Concordance in Translation”, *Notes on Translation* 1: 91 (1982), 10-13; y Carla Bartsch, “Finding Errors that Don’t Show Up in a Back-Translation”, *Notes on Translation* 12: 4 (1998), 30-36.

⁵ Willi Paul Adams, “The Historian as Translator: An Introduction”, *The Journal of American History* 85: 4 (1999), 1285-86. En lo que toca a los “préstamos lexicales” véase también Willis Ott, “On Using Borrowed Words in Our Translations”, *Notes on Translation* 1: 88 (1982), 18-25; Johannes Fabian, “Scratching the Surface: Observations on the Poetics of Lexical Borrowing in Shaba Swahili”, *Anthropological Linguistics* 24 (1982), 14-50; Sabine MacCormack, “History, Language and Law in the Early Modern Spanish Empire: The Case of Peru” (ponencia leída

Otros autores complementan las fórmulas prescritas de Adams con un examen de estrategias con que hacer frente, al menos parcialmente, al dilema de la incompatibilidad cultural y las no equivalencias lingüísticas. Según Keesing, mejorar la propia fluidez en la lengua fuente u original ayudará a evitar versiones e interpretaciones que son simplemente erradas, construidas a partir de malentendidos y traducciones erradas. Tener en cuenta los propios filtros e imposiciones culturales que uno tiene, y reconocer que una comprensión puramente indígena o “descentrada” de otra cultura es casi imposible, ayuda a prevenir el fracaso en captar los significados de la vida y el habla cotidianas de los nativos que, nos dice, hace que antropólogos e historiadores creen “lecturas exóticas de textos culturales”. Uno debe asimismo reconocer que toda interpretación hecha por un forastero cultural, probablemente involucrará una combinación de visiones externas e indígenas cuando intente explicar la comprensión nativa a extranjeros culturales, o llevará a lo que James Lockhart describe como “identidades doblemente erradas”. Fabian y Neil Whitehead también creen que conocer el contexto de la traducción mejora la inteligibilidad. Whitehead sostiene que las “lecturas antropológicamente informadas pueden tanto ampliar los significados de un texto como revelar el ‘contexto’ indígena de su producción”, usando como ejemplo su estudio de confiabilidad del *Discoverie of Guiana* [Descubrimiento de Guyana] de Raleigh. Las traducciones están asimismo sujetas a las relaciones de poder. Adams escribe sobre la “traducción como un medio de manipulación” en los modernos entornos diplomáticos.⁶

en la conferencia “Early Modern Trans-Atlantic Encounters: England, Spain, and the Americas”, ciudad de Nueva York, septiembre de 2003), web.gc.cuny.edu/dept/renai/conf/Papers/Keynote/MacCorma.htm, 6; y Niculina Nae, “Concept Translation in Meiji Japan”, *Translation Journal* (1999), en accurapid.com/journal/09xcult.htm.

⁶ Thomas J. Scheff, “Is Accurate Cross-Cultural Translation Possible?”, *Current Anthropology* 28: 3 (1987), 365; Tamara Nazarova y Velta Zadornova, “On Cross-Cultural Translation”, *Current Anthropology* 30 (1989), 209-10; Keesing, “Exotic Readings”, 459; Robert Feleppa, “Emics, Etics and Social Objectivity”, *Current Anthropology* 27: 3 (1986), 243-55; Richard Wilson, “Shifting Frontiers: Historical Transformations of Identities in Latin America”, *Bulletin of Latin American Research* 14: 1 (1995), 1-7; Neil L. Whitehead, “The Historical Anthropology of Text: The Interpretation of Raleigh’s *Discoverie of Guiana*”, *Current Anthropology* 36: 1 (1995), 53; Adams “Historian as Translator”, 1283; Werner y Campbell “Translating”; Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Nueva York: Basic Books, 1983), en especial caps. 2 y 3; James Lockhart, “Some Nahua Concepts in Postconquest Guise”, *History of European Ideas* 6: 4 (1985), 465-82. Véase también Tapati Bharadwaj, “The Politics of Position”, *Jouvert* 6: 3 (2002), en social.chass.ncsu.edu/jouvert/v613/amireh.htm; John L. Anderson, “Culture in Relation to Translation Checking”, *Notes on Translation* 1: 111 (1986), 1-8; John Beekman, “Anthropology and the Translation of New Testament Key Terms”, *Notes on Translation* 1: 80 (1980), 32-42; Timothy Farrel y Richard Hoyle, “Translating Implicit Information in the Light of Saussurean, Relevance, and Cognitive Theories”, *Notes on Translation* 9: 1 (1995), 1-15; Bartsch “Finding Errors”; Julia A. E. Pike, “Cross-Cultural Awareness”, *Notes on Translation* 5: 4 (1991), 14-22; y R. Daniel Shaw, “Transculturation: Perspectives, Process, and Prospect”, *Notes on Translation* 8: 1 (1994), 44-50.

Al igual que en estos y otros entornos interculturales, comprender la voz nativa en los Andes de los siglos XVI y XVII constituye un desafío. En esa era de contacto y enfrentamiento transcultural, la población nativa luchó simplemente para comunicarse con los invasores españoles y sus seguidores. Las traducciones literales hispanas del quechua, aimara, muchik y varias otras lenguas y dialectos nativos, sin suficiente contexto, a menudo no bastaban para transmitir los conceptos y significados indígenas deseados al público español. Los pueblos nativos y los traductores ("lenguas") que hablaban por ellos tenían que buscar palabras y frases con que transmitir el contexto y los supuestos culturales que daban significado a sus pensamientos. Con demasiada frecuencia hasta personas plenamente bilingües como Felipe Guamán Poma de Ayala, quien nos dejara una crónica de gran autoridad a comienzos del siglo XVII (circa 1613), admitían la intraducibilidad de ciertas palabras, conceptos e instituciones. En tales casos Guamán Poma, al igual que otros, siguió empleando palabras nativas en textos por lo demás españoles, glosándolas lo mejor que podía. A menudo la intención era hacer que los colonizadores hispanos entendieran claramente, pero aún así la buena comunicación seguía siendo elusiva. En ocasiones la comunicación, claro está, era deliberadamente ofuscada.⁷

En el contexto colonial, las relaciones de poder también fueron centrales para la comprensión de la sociedad nativa. Poco después del contacto, una serie de prohibiciones reales que buscaban incrementar el dominio hispano despertaron la cautela y el temor de las sociedades nativas, e hicieron que escondieran ciertos elementos de su cultura de los cuales los españoles desaprobaban. Los subsiguientes esfuerzos cristianos por desacreditar a las deidades nativas y perseguir a sus seguidores hicieron que los cultos nativos pasaran a la clandestinidad. El intento de revelar tales secretos hizo que más de un señor nativo tuviera que huir al exilio para escapar a la ira de sus compañeros. En los textos que narran tales incidentes, ¿cómo puede un forastero descubrir aquello que queda sin explicar, sea esto intencional o no?⁸

⁷ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (París, 1936 [1613], y Ciudad de México: 1980 [1613]). En lo que toca al problema de las traducciones literales véase Diana Green, "On Translating 'Sacrifice', 'Offering', and 'Altar'", *Notes on Translation* 8: 3 (1994), 17-19; y Richard M. Hohulin, "Inspiration, Authority, and Translation", *Notes on Translation* 1: 91 (1982), 3-10.

⁸ Karen Spalding, "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas", *Allpanchis* 15: 17-18 (1981), 5-21.

Este artículo presenta una metodología general con que traducir las terminologías indígenas con la mayor exactitud posible, y un estudio de caso de la temprana comunicación colonial intercultural en una región particular. Se concentra, no en el proceso usual de traducción, de una lengua nativa a otra europea, sino más bien en lo contrario. Aquí se usa la “retrotraducción”, la traducción de vuelta del lenguaje del interrogador (el español en este caso) a la del sujeto (en este caso quechua y aimara). Este ejercicio revela un posible enfoque con que abrirle a un forastero las connotaciones culturales no elaboradas de los vocablos nativos traducidos. Al hacer esto se desarrolla una metodología generalizable con la cual alcanzar una mejor comprensión de los textos tempranos.

El presente estudio de caso se concentra en la comprensión transcultural de la autoridad [*rulership*], y más específicamente, en el curaca o cacique, aunque gran parte del mismo es igualmente generalizable a nivel imperial y a los reyes Incas. En el siglo XVI se usaba la frase española “dueño de indios” (que significaba literalmente eso o, siguiendo las normas peninsulares educadas, “amado señor de los indios”) para describir a algunos de estos jefes tradicionales andinos. La interpretación estándar de estas personas de perfil alto es que dichos gobernantes hacían las veces de administradores que organizaban a sus seguidores en las labores comunales y en la producción de los artículos del tributo exigidos por sus encomenderos. Numerosos estudios los describen como voceros y protectores de sus súbditos. Además, estos jefes mantenían el orden y decidían las disputas entre sus seguidores. En tanto juez y jurado, los curacas tenían un control aceptado sobre la vida y la muerte de sus súbditos.⁹

⁹ Con respecto a curacas individuales consúltese Rostworowski, “Dos probanzas de don Gonzalo, curaca de Lima (1555-59)”, *Revista Histórica* (Lima) 23 (1981-82), 105-73; Rómulo Cúneo-Vidal, *Obras completas*, 7 vols. (Lima, 1977), I, 332-36; Cúneo-Vidal, “El cacicazgo de Tacna”, *Revista Histórica* VI: 4 (1919), 309-24; Frank Salomon, “Don Pedro de Zambiza un varayuj del siglo XVI”, en Manuel Mesías Carrera y Frank Salomon, *Historia y cultura popular de Zambiza* (Quito, 1990), 33-73; Luis Miguel Glave, Un cacicazgo [sic] andino y la sociedad campesina del siglo XVII”, *Allpanchis*, 21: 33 (1989), 11-39. En cuanto a los curacas en una región véase Luis Millones, “Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho”, *Histórica* VIII: 2 (diciembre de 1984), 131-48; Rafael Varón Gabai, *Curacas y encomenderos: acomodamiento nativo en Huaraz, siglos XVI-XVII* (Lima, 1980); Jorge Zevallos Quiñónez, *Los cacicazgos de Lambayeque* (Trujillo, Perú 1989); Zevallos Quiñónez, *Los cacicazgos de Trujillo* (Trujillo, Perú, 1992); Alejandro Diez Hurtado, *Pueblos y caciques de Piura, siglos XVI y XVII* (Piura, Perú, 1988); Rogger Ravines, “Los caciques de Pausamarca: algo más sobre las etnias de Chachapoyas”, *Historia y Cultura* 6 (1972): 217-48; y Alberto Rossel Castro, “Los cacicazgos de Ica”, en *Anales del III Congreso Nacional de Historia del Perú* (Lima, 1963), 242-47. En cuanto a la sucesión, véase María Rostworowski, *Curacas y sucesiones, costa norte* (Lima, 1961). En lo que toca a las características de los curacas véase José Luis Martínez Cereceda, “Kurakas, rituales e insignias: una proposición”, *Histórica* XII: 1 (julio de 1988), 61-74; y Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes, los atributos del señor* (Lima, 1995). En cuanto a la riqueza, véase Guillermo

Las cuestiones que aquí se tratan son cómo era que las autoridades nativas y sus seguidores se describían a sí mismos, y cómo fue que dichas descripciones fueron entendidas por personas que no estaban familiarizadas con su historia sociopolítica y religiosa. El problema específico que aquí se explora es cómo fue que la población andina, usando un lenguaje que originalmente no era el suyo—y bajo circunstancias culturales drásticamente alteradas—, expresó los conceptos indígenas a sus señores hispanos. El examen realizado muestra que la frase “dueño de indios”, usada en la costa norte peruana en la década de 1560 para describir a los últimos curacas tradicionales que sobrevivieron a la invasión hispana, era una traducción literal y defectuosa o incompleta del concepto nativo del mando. Para los españoles y otros observadores que no conocían la cultura nativa, la frase “dueño de indios” identificaba a un jefe indígena del cual los colonos dependían para organizar el trabajo nativo y su producción del tributo. Sin embargo, para la población indígena y para quienes estaban al tanto de sus costumbres y pasado, la frase, usada en una lengua materna, implicaba bastante más que los papeles seculares y administrativos que los españoles atribuían con regularidad a los curacas. También transmitía una cualidad divina y el derecho inherente al mando. En otras palabras, si bien la traducción literal se acercaba al significado original de los términos correspondientes, un forastero habría tenido que entender el contexto cultural, así como los mitos y la historia de la sociedad andina, antes de reconocer las connotaciones que las palabras le transmitían a un público nativo. Aunque la traducción e interpretación española de la frase se halla literalmente cerca del original, no logra en cambio indicar explícitamente la dimensión espiritual del mando inherente a los términos nativos.¹⁰ Vemos así cómo

Cock Carrasco, “Power and Wealth in the Jequetepeque Valley during the Sixteenth Century”, en C. B. Donnan y G. A. Cock, eds., *The Pacatnamú Papers, vol. 1* (Los Ángeles, 1986), 171-80; Franklin Pease G. Y., “Curacas coloniales: riqueza y actitudes”, *Revista de Indias* 48: 182-83 (1988), 87-104; Karen V. Powers, “Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, Migration, and the Reproductive Transformation of Quito’s Chiefdoms, 1500-1700”, *Ethnohistory* 38: 3 (1991), 225-49; y Ramírez, *World Upside Down*: cap. 2. Para el poder de un curaca véase Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes, 1530-70* (Nueva York: Barnes and Noble, 1977), 80; Susan Elizabeth Ramírez, “The Dueño de Indios: Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the ‘Curaca de los Viejos Antiguos’ Under the Spanish in Sixteenth Century Peru”, *Hispanic American Historical Review* 67: 4 (1987), 575-610; Fray Chr[is]toul de Castro y Diego de Ortega Morejón, “Relación de Chíncha (1558)”, *Historia y Cultura* (Lima) 8 (1968), 473. Consúltense también William H. Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization* (Austin, TX, 1997), 33. Susan Elizabeth Ramírez, “Amores prohibidos: del crimen y el castigo en el siglo XVI”. Conferencia, Instituto Nacional de Cultura, Sede Trujillo (Perú), 8 de agosto de 2001; Archivo General de las Indias / Patronato [en adelante AGI/P] 188, ramo [en adelante r.] 22, 1561, 24; Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general... quichua* (Lima, 1989 [1608, 1952]), 55, en relación con el *hatun rimak curaca*: “el que tiene la voz de todos”.

¹⁰ Véase Ramírez *World Upside Down*: cap. 2; Marvin Harris, “History and Significance of the Emic/Etic Distinction”,

este análisis ejemplifica la forma en que la aplicación sistemática de la retrotraducción, a las palabras que la misma población nativa usaba para describir la institución del mando, puede aliviar en parte los problemas constantes de la traducción y la interpretación, permitiéndole así a un forastero participar de modo más pleno en la cultura sujeta al penetrar en otra capa y dimensión del significado, y profundizar la comprensión de la voz nativa.

El “dueño de indios”

Esta historia se remonta a la visita administrativa que el Dr. Gregorio González de Cuenca realizara en 1566-67 en la costa norte peruana. Cuenca y su equipo de traductores, escribanos y asistentes reportaron que allí algunos curacas eran descritos como “caciques de los viejos antiguos” y como “dueños de indios”. Estas frases implicaban que en ese entonces había jefes tanto de viejo cuño como de nuevo tipo, y que los primeros (literalmente) eran “dueños de indios” o, de modo más figurado, “amos adorados” o “propiciadores amados” [“*beloved masters or patrons*”] de sus súbditos.¹¹ Dos de estas personas eran el curaca de los colliques, don Juan Quesquen Goaman (m. 1566), y el de los túcumes, don Francisco Mynchan. Ellos, al igual que el curaca de los jayancas y el jefe de los chimúes, don Antonio Chayguaca, viajaban en procesión “en andas y ombros de indios”, sentados en banquitos, sostenidos en alto sobre sus literas. Los seguidores rodeaban a cada curaca y las mujeres les seguían. Los primeros preparaban el camino y anunciaban su llegada con trompetas, en tanto que las segundas debían repartir chicha y maíz tostado a los espectadores. El porte (severo y solemne), la postura y la ropa de estos jefes exaltados y temidos indicaban su estatus y prestigio. A su paso, la gente común les asemejaba a los dioses y se sacaba pestañas y cejas, las que soplaban hacia la figura sentada mientras colocaban sus dedos sobre sus labios, haciendo ruidos chasqueando los labios antes de levantar las manos sobre su cabeza con las palmas hacia fuera, en señal de reverencia.¹²

Annual Review of Anthropology 5 (1976), 329-50.

¹¹ María Moliner, *Diccionario de uso del español* (Madrid, 1966), 1043; Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, edición facsimilar, 3 vols. (Madrid, 1990 [1726-37]), II: 348; La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid, 1832), 284; Félix Quesada C., *Diccionario quechua: cajamarca-cañaris* (Lima, 1976), 172; Honorio Mossi, *Diccionario castellano-quechua* (Sucre, 1860), No. 122. Advértase que Quesada equipara “dueño” con “propietario” y da como traducciones a *diuiñu* y el sufijo *-yoc*.

¹² Archivo General de las Indias (en adelante AGI), Justicia (en adelante J) 457, 830v, 1005; J458, 1463v, 1835v, 1898, 2300, 2325v; J459, 3084, 3085v; J461, 862; J462, 1716, 1739, 1769v; J404, 1, 129v-31, 790; Audiencia de

Otros usos del vocablo “dueño” en las crónicas clásicas sugieren, por ejemplo, que estos dignatarios nativos a veces temidos, se hallaban inmersos en un sistema semejante al de la esclavitud occidental. Bernabé Cobo, un observador del siglo XVII que goza de buena reputación, describió a los ambiciosos y tiránicos curacas afirmando que “no ponían la mira en el bien y utilidad de los vasallos, sino en satisfacer su ambición y codicia, reduciéndolos a una tan pesada servidumbre, que della a esclavitud no había diferencia”. Y sin embargo, en las fuentes étnicas de mediados del siglo XVI no encontramos ninguna evidencia de este tipo de relación. De otro lado, además del hecho que (en la época virreinal) los esclavos no veían a sus amos como divinos, que era como los seguidores de los curacas del temprano siglo XVI sí los veían (vide infra), debemos asimismo recordar que Cobo escribió a mediados del siglo XVII, después de más de un siglo de estrecho dominio y explotación coloniales. Como he sostenido en otro lugar, fueron las presiones de los designios imperiales hispanos las que exacerbaron cualesquier intercambio desigual que haya existido entre los reyes Incas y sus seguidores étnicos en la época del contacto. El origen de tales actitudes se remonta por lo menos al mandato del virrey Francisco de Toledo (1569-81) y sus partidarios, los cuales describieron a los curacas como crueles y dictatoriales para así justificar la sistematización del dominio colonial ibérico.¹³

Podemos atisbar el significado nativo que se esconde detrás de la frase que aparece en las fuentes quinientistas, en las declaraciones que los residentes de la sierra norte peruana hicieron en un caso judicial librado en torno a la sucesión a un

Lima (en adelante AL) 92, 1566; AL 167, 1648; Escribanía 528C, 826; Pedro de Cieza de León, *Travels of Pedro de Cieza de León* (Londres, 1864), 239; *El señorío de los Incas* (Lima, 1967), 195; *Crónica del Perú. Primera parte* (Lima, 1984), 191, 198, 205; Melo, *et. al.*, *Informacion ... acerca de las costumbres que tenían los Incas del Perú (1582)*, Roberto Levillier, ed., *Gobernantes del Perú, Cartas y papeles, siglo XVI*, Madrid: Imprenta de Juan Pueyo, 1581/1925, 281; Pedro Pizarro, *Relacion del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1571/1978, 37; Ramírez, *To Feed and Be Fed*: cap. 4; Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes*, especialmente 93, 156. Véase también Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago, 1985), 85, que al examinar al “rey forastero” menciona que en Fiyi, el jefe es el dios del pueblo.

¹³ Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú* (Madrid: Espasa-Calpe, 1935), 262-67, con respecto a Matienzo; licenciado Castro, “Carta del licenciado Castro a Su Magestad... 23 de septiembre de 1565”, en Víctor M. Maúrtua, ed., *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana*, vol. I (Barcelona, 1906 [1565]), 66; Pedro de Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas* (Buenos Aires, 1942 [1572]); AGI/P 187, r. 20, 3 vuelta (en adelante v.) con respecto a la tiranía; Susan Elizabeth Ramírez, “Curacas y la cosmología: el poder ancestral en los Andes”, en Antonio Garrido Aranda, ed., *A propósito de Raúl Porras Barrenechea: Viejos y nuevos temas de cultura andina* (Córdoba, España, 2001), 155-70; Ramírez, “Amores prohibidos”; Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, vols. 91-92 (Madrid: Ediciones Atlas, 1956 [1653]), v. 92, 24.

curacazgo. Los testigos que declaraban a favor del pretendiente afirmaron que entre los dignatarios de Cajamarca, ciertos grupos de nativos le ‘perteneían’ al curaca porque habían sido de su padre y abuelo. El cacique gobernante y señor principal de la provincia de Cajamarca contradujo tales pronunciamientos, afirmando que él, sus padres y antepasados habían estado en posesión desde “tiempos inmemoriales”. Él sostuvo que Miguel Ramos era un hombre del común, esto es, un tributario, que había conseguido la real cédula que le daba derecho a cierto grupo de personas con una “falsa relacion”, la cual perturbaba la tranquila y “quieta posesion y propiedad” que su linaje señorial había tenido de ellas desde los tiempos de sus padres y abuelos. Hay que señalar que ambos contendores usaban el mismo argumento—la posesión, el control y la propiedad ancestrales—como la base de sus pretensiones. Waldemar Espinoza Soriano se hace eco de tales declaraciones, observando que algunos *capac curacas* (jefes exaltados) o “señores de indios” se dirigían a su gente como “mis indios” o “mi gente”, como si fueran de su propiedad.¹⁴

María Caxadoca, otra testigo, nativa de Guzmango, declaró en la probanza (una relación de méritos y servicios) de Sebastián Ninalingon en 1573. Ella resumió allí sus largos años de servicios prestados al curaca don Pedro de Cajamarca y su esposa principal, Cossava Nun Chipac. Hacia el final de su vida, don Pedro reunió a todas sus consortes, señores principales y muchos indios, y les indicó que “quería murir”, y que dejaba todos sus bienes “y sus yndios” a don Sebastián, su hijo. Karen Spalding reporta la presencia de un lenguaje similar en un manuscrito de 1588, referido a un curaca llamado don Baltazar Holca Huanca, quien describió a sus seguidores como “mis tributarios y herederos”. En su testamento, fechado apenas diez años más tarde, mencionó a “mis hijos tributarios”.¹⁵

Dados sus matices administrativos, frases como estas no parecen bastar para justificar la elección de la frase “dueño de indios” para designar a tales personajes en lugar de, digamos, ‘administrador o jefe de indios’. Queda la pregunta de qué palabra, frase o concepto de la lengua nativa estaban intentando expresar los traductores, y qué cosa dicha palabra o palabras revelarían acerca del concepto nativo del mando.

¹⁴ AGI/Escribanía 501A, 1598, 11, 77-77v; Waldemar Espinoza Soriano, “La poliginia señorial en el reino de Caxamarca, siglos XV y VI”, *Revista del Museo Nacional* 43 (1977): 401.

¹⁵ AGI/AL 128, 2-VI-1587: 11v-13; Spalding, “Defendiendo el suyo: el kuraka en el sistema de producción andino”, en Segundo Moreno y Frank Salomon, eds., *Representación y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, vol. 2 (Quito, 1991), 409.

¿Acaso esta frase era una exageración? En cierto modo ella es inconsistente con los datos con que contamos.

Hacedor y rey

La respuesta a este acertijo queda clara en los manuscritos generados por los llamados extirpadores de la idolatría. En estos expedientes, redactados años después (sobre todo en el siglo XVII) y en la sierra central, se identificaba al “dueño” con la condición de primero: el primero en fundar un linaje. En San Pedro de Hacas, por ejemplo, Bartolomé Chuchucóndor contó el 29 de enero de 1657 cómo su padre le había mostrado, a él y a sus hermanos, los lugares de entierro de los ancestros, “los quales abian sido los primeros conquistadores y fundadores y que lo eran de aquellas chacras y guertas”. De entre éstos, les llevó a “vna piedra larga llamada sumacguanca que esta junto a la cabesera de vn puquio que disen es *dueño*... del dicho puquio y que primero fue yndio llamado tupinguauilla el qual disen y tiene tradicion crío aquel puquio”. El ancestro conocido como Tupinguauilla—que para mediados del siglo XVII de algún modo había llegado a ser representado por una piedra larga con otro nombre—era reconocido como el creador del puquio o manantial que brindaba agua a los campos de su linaje. El acto de creación le dio a Tupinguauilla—alias Sumacguanca—el derecho sobre estas aguas.¹⁶

Unos años más tarde (en 1662), en el pueblo de San Francisco de Mangas, Ynés Carhuayaco, del ayllu o linaje¹⁷ Tamborga, describió cómo para volver a techar una casa llevaban un “cantaro [de forma de una mujer] al puquio rimai puquio y alli le hasen sacrificios de sebo y coca al dicho puquio porque tiene abuso [desde la perspectiva hispana] que es una mama que parece en forma de muger que es la Madre que cria el Agua y *dueño* del puquio y [...] alla el agua y les hablan a los dichos ministros... y desta agua [...] lleban todas las hijas del sol [solteras o vírgenes] de todos los pueblos para tener ventura en las dichas cassas”. Otros informantes más describieron a esta “madre” como la “mama de los malquis”; Yncauilla, el “primer

¹⁶ Pierre Duviols, *Cultura andina y represión* (Cuzco, 1986), 224; subrayado mío.

¹⁷ El ayllu alude a un linaje conformado por parientes reales e imaginarios, que cree descender de un héroe cultural común. Todos habrían oído los mitos de un origen común y celebrarían juntos (en la medida en que las personas eran religiosas) el culto prestado a sus primeros fundadores. Véase también Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*: cap. 3, especialmente pp. 97-99.

progenitor” del ayllu Caiu Tamborga, y Anca Yacalhua, el *marcayoc* y “primer fundador” de los habitantes del pueblo de Mangas. De este modo un “dueño” podía ser masculino o femenino. En ambos casos estaban asociados a la creación del agua y, en el segundo caso, podían ser identificados como la madre de los progenitores masculinos del grupo.¹⁸

El uso del vocablo quechua *marcayoc* para describir al *malqui* (ancestro) Anca Yacalhua, no fue sino uno de varios casos en los cuales los intérpretes emplearon palabras nativas para expresar la misma idea, esto es que la creación le transmite a un dios o persona el derecho y la posesión. En 1657, Juan Bautista reportó que todo el ayllu Chilcas adoraba al “malqui Marcayoc” (el antepasado Marcayoc) llamado Machaca, al cual podía encontrarse en un lugar conocido como Yrcacoto. En su declaración del 11 de octubre de 1662, Francisco Poma Guaranga, del ayllu Tamborga, afirmó que él y toda la gente de su ayllu y del pueblo de Mangas veneraban una “*Marcayoc conopa*” (un ídolo marcayoc),¹⁹ esto fue confirmado por Domingo Paryac e Ynés Quillai Chumi, del ayllu Caiu Tamborga. Domingo sostuvo que a él se le enseñó a adorar y servir a los “*ídolos y malquis*” de su ayllu, a los cuales se conocía como Ynca Villac, Anco Uica (o Anaco Villac) y Marcayo[c] Conopa. Ynés agregó que a ella se le ordenaba preparar chicha que sacrificar a estos mismos ancestros. En otro lugar se identifica a Ynca Uilca como el “malqui” y “primer progenitor” de su ayllu.²⁰

De igual modo, en 1656, en el pueblo de Santo Domingo de Paria, Juan Guaráz confesó que “no se encomendasen a su majestad[,] el que era grave pecado[,] porque [el] Dios [cristiano] no criaba [a] los indios[,] chacaras[,] comidas[,] sino los llacuaces y libia hijos del rayo y los Guaris porque les hicieron chacaras[,] lagunas y sementeras a [¿y?] todas comidas[,] por cuya causa le llaman al d[ic]ho Guari

¹⁸ Duviols, *Cultura andina*, 359, 382; las páginas 382-83 contienen una descripción del mismo ritual efectuada por otro informante. Véase también Alejandra Osorio, “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuco, Cajatambo, siglo XVII”, *Historia y Cultura* 20 (1990), 173, donde se examina a la “deidad ‘dueña’ de la colca”. Consúltese también Luis E. Valcárcel, “Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina”, *Revista del Museo Nacional* 28 (1959), 8, 10, 12, 14 en lo que toca a las “madres” del agua. Para los ancestros y el agua véase también Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, esp. cap. 3; y Jeannette E. Sherbondy, “El regadío, los lagos y los mitos de origen”, *Allpanchis* 17: 20 (1982), 4-5, 8, 11, 16).

¹⁹ Mario Polia Meconi, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752* (Lima, 1999), 172-74. Las conopas usualmente eran pequeños ídolos usados en los cultos domésticos, como la *saraconopa*, que buscaba asegurar la cosecha de maíz, la *llamaconopa*, que garantizaba la reproducción de las llamas, y la *runaconopa*, que aseguraba la multiplicación de los indios.

²⁰ Duviols, *Cultura andina*, 279, 359-62, 383-84; Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, 33.

llactayo[c]”. Ese mismo año, en el pueblo de Santa Catalina de Pimachi, se identificó a uno de los “malquis ídolos comunes” como Guaman Caxa Malqui, quien estaba enterrado en una estructura funeraria común (*machay*) en compañía de cincuenta y dos miembros de su familia, y al cual su ayllu recordaba y veneraba activamente. Se le describía como “llactoyoc [sic] primer fundador”. En la misma lista de 1656 tenemos otro fardo funerario llamado simplemente “Marcayoc malqui”, al cual se rendía culto como el fundador o creador de su “pueblo”. Unos cuantos meses más tarde el testigo Hernando Hacaspoma, un practicante religioso respetado, temido y poderoso, admitió que un ídolo de piedra en forma de una persona, de nombre Tauris y al que identificó como su marcayoc, se hallaba en medio de un corral de ovejas situado entre el pueblo de Hacas y el “pueblo viejo”. Ellos se reunían, prosiguió, en la pequeña plaza para danzarle y “mochar[le]” (adorar), de modo tal que Tauris les protegiera.²¹

Las palabras claves aquí son *llactayoc* y *marcayoc*, que creo son los equivalentes quechua y aimara,²² así como la retrotraducción, de la frase “dueño de indios”. Según Diego González Holguín, quien publicó un diccionario bilingüe en 1608, *llacta* quiere decir pueblo o colectividad [*people*], en tanto que *-yoc* es un sufijo que denota posesión, como en *yayayoc*, aquel que tiene padre. Así, *llactayoc* literalmente quiere decir aquel que tiene un linaje, esto es un creador o—cuando se aplica a una persona viva—una autoridad que le representa, o como se dijera en 1618, “sus progenitores gentiles cauesas de sus linajes”. Nótese que González Holguín traduce *llactayoc* simplemente como “natural”, “morador” o “vecino”, y *llactayoc apo* como “señor del pueblo”.²³ El mismo lingüista define *marca* como “el valedor, o abogado protector”. El estudio boliviano que Thomas Abercrombie

²¹ Duviols, *Cultura andina*, 94, 128. Véanse también las páginas LIX, 155 y 248. Consúltese también Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, en especial 80; y Waldemar Espinoza Soriano, “Un testimonio sobre los ídolos huacas y dioses de Lampa y Cajatambo. Siglos XV-XVII”, *Scientia et Praxis* (1981), esp. 144-45 y 147, donde en su transcripción de un manuscrito de 1663-64, la población local asimismo alude a sus marcayo[c]s como los primeros fundadores del ayllu Cahan y el “pueblo” de Copa, respectivamente. Aquí “pueblo viejo” es un complejo ceremonial y en ocasiones también un lugar de entierro.

²² *Marca* también aparece en Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aimara* (Cochabamba, 1984 [1612]), como un término que significa pueblo [como grupo] (217). En cuanto a la actual identificación boliviana de los señores comunales con los fundadores de los ayllus véase Gilles Rivière, “Camino de los muertos, caminos de los vivos: las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano”, *Antropología* (Madrid), 10 (octubre de 1995), 109-32.

²³ Esto resulta asimismo consistente con la definición que Bertonio, *Vocabulario*, 220, hiciera de *mallku*, *mayco*, *mallico*, los vocablos aimaras para curaca como “señor de vasallos”, y *maycoña* o *mayco camcaña* como “el señorío o mando o reynado”.

hiciera de los k'ultas halló que ellos aludían a los “pastor[es] de hombres”, lo que implica la existencia de una reciprocidad entre los que son cuidados y su cuidador, reciprocidad ésta a la que se define como servicio a cambio de protección. *Marçayoc* parece haber sido usado para referirse a la persona cuidadora responsable por sus seguidores, quienes le debían trabajo. Pierre Duviols, un investigador que ha estudiado las prácticas religiosas de los nativos andinos durante la mayor parte de su carrera, asimismo le define como “fundador mítico del clan” o “fundador o señor del pueblo de donde descendéis”. Waldemar Espinoza Soriano, otro investigador que ha publicado más de doscientos artículos y libros sobre las vidas e historias andinas, también define esta palabra como los “restos mortales de los primeros fundadores de los ayllus y pueblos”.²⁴

Adviértase que una palabra clave en estas definiciones es la traducción del término español “pueblo”. Aquí lo traduzco en el sentido de colectividad [*people* o gente] antes que de poblado o de un lugar de asentamiento concentrado y permanente, pues antes de las reducciones impuestas por los españoles en las décadas de 1560 y

²⁴ González Holguín, *Vocabulario*, 207, 231 y 369; Polia Meconi, *Cosmovisión religiosa andina*, 1999: 418; Thomas A. Abercrombie, *The Politics of Sacrifice: An Aymara Cosmology in Action* (Chicago, 1988), 342; Rivière, “Camino de los muertos”, esp. 119 (otro ejemplo de las autoridades nativas como “pastores de hombres” [“herders of men”] en el altiplano boliviano, en las décadas de 1970 y 1980); Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas* (Ciudad de México, 1977), 360; Espinoza Soriano “Testimonio”, 116; Osorio 1990: 166, 168. Para definiciones de *llacta* consúltense Domingo A. Bravo, *Diccionario quichua-castellano* (Buenos Aires, 1967), 151; Laura Ladrón de Guevara, *Diccionario quechua* (Lima, 1998), 339; Marinell Park, Nancy Weber y Víctor Cenepo Sangama, *Diccionario quechua: San Martín* (Lima, 1976), 60; González Holguín, *Vocabulario*, 207; Fray Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú (1560)* (Lima, 1951 [1561]), 144; Gerald Taylor, *Diccionario normalizado y comparativo quechua: Chachapoyas-Lamas* (París, s.f.), 102; Esteban Hornberger S. y Nancy Hornberger, *Diccionario trilingüe: quechua of Cuzco/English/Spanish*, 3 vols. (Cuzco, 1978), I, 19; Quesada, *Diccionario quechua*, 56; Jesús Lara, *Diccionario qheshwa-castellano, castellano-qheshwa* (La Paz, 1978), 126; Joaquín Herrero y Federico Sánchez de Lozada, *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua* (Cochabamba, Bolivia, 1974), 75; Glauco Torres Fernández de Córdova, *Diccionario kichua-castellano, yurakshimi-runashimi* (Cuenca, Ecuador, 1982), 175; César Guardia Mayorga, *Diccionario kechwa-castellano, castellano kechwa* (Lima, 1961), 61; Clodoaldo Soto Ruiz, *Diccionario quechua: Ayacucho-chanca* (Lima: Ministerio de Educación, 1976), 69; y Mossi *Diccionario castellano-quichua*, no. 149. En cuanto a las definiciones de *marca*, véase Bravo, *Diccionario quichua-castellano*, 167; Rodolfo Cerrón-Palomino, *Diccionario quechua: Junín-huanca* (Lima, 1976), 85 (sobre *malka*) y 252; Ladrón de Guevara, *Diccionario quechua*, 342; Antonio Cusihuamán, *Diccionario quechua: Cuzco Collao* (Cuzco, 2001), 66; González Holguín, *Vocabulario*, 231; Santo Tomás, *Lexicón*, 144 (define *marca* y *llacta* como sinónimos); Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1980), 1089; Gary J. Parker y Amancio Chávez, *Diccionario quechua: Ancash-huailas* (Lima, 1976), 100; Lara, *Diccionario qheshwa-castellano*, 140; Guardia Mayorga, *Diccionario kechwa castellano*, 65; Torres Fernández de Córdova, *Diccionario kichua-castellano*, 189-90; y Mossi, *Diccionario castellano-quichua*, no. 170. Véase también el examen que Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, 95-96, hace de los dos significados de *llactayok* a partir de la traducción que Frank Salomon y George L. Urioste hicieron de los mitos de Huarochirí (*The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion* [Austin, TX, 1991, 23-24]); y Jeannette E. Sherbondy, “Mallki: ancestros y cultivo de árboles en los Andes”, en Ramiro Matos, comp., *Sociedad andina: pasado y presente: contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel* (Lima, 1988), especialmente 101-35.

1570, la mayor parte de la población andina vivía en granjas dispersas por todo el paisaje y no en asentamientos urbanos. Las investigaciones etnohistóricas indican que sólo la sede central de un curaca poderoso, donde vivía en medio de su parentela inmediata y de un número variable de artesanos, especialistas y otros servidores [*retainers*], era lo suficientemente grande y densa como para llamarla un pueblo. Y en la época anterior a las reducciones (aproximadamente antes de 1565 a 1575, dependiendo del lugar), los “pueblos viejos”—unos complejos arquitectónicos así llamados por los españoles, que incluían las tumbas de los ancestros y eran lugares de congregación para rituales religiosos—atraían a los fieles, pero la mayoría de los peregrinos se dispersaban después de celebradas las ceremonias periódicas. Los curacas viajaban en procesión al pueblo viejo de cada ayllu, a officiar los ritos en aniversarios ancestrales. En este sentido, cada “pueblo viejo” era un polo temporal de atracción y aglomeración de las personas que compartían creencias culturales, no así un lugar permanente de habitación y vida diaria.²⁵

Pacarisca (escrita también como *pacarina*), tal como la usara Cristóbal de Albornoz, es otra palabra candidata a ser una retrotraducción de “dueño de indios”. En su *Instrucción* Albornoz sostuvo que las *pacariscas* son “criadores (,) de donde descenden”. Duviols anota que Albornoz definió *pacarina* “como la divinidad creadora de la descendencia, y su lugar de origen al mismo tiempo”, posición seguida por Mary Doyle. Algunos diccionarios asimismo definen *pacarina* como “antepasado remoto, origen totémico de un linaje”. Lorenzo Huertas menciona “mallquis pacarinas”, que eran los “restos mortales de los primeros abuelos”. Juan B. Lastres también afirma que los antepasados más antiguos, y en particular el fundador del grupo, eran la “pacarina”. González Holguín respalda esta postura al haber dado definiciones como las que siguen:

paccarin: la mañana

paccaricuy camayoc: muy velador que duerme poco

pacconi pupuni: trabajar velando por otro

²⁵ Ramírez, *To Feed and Be Fed*, caps. 4-5; Sebastián de la Gama, “Visita hecha en el valle de Jayanca (Trujillo) (1540)”, *Historia y Cultura* 8 (1974): 215-28.

paccarichik: el que da principio a alguna cosa

paccarichik yayamchic mamanchic: nuestros primeros padres

paccarichik madru chauchu o huritmi: el principio del linaje²⁶

En todos estos ejemplos, el acto de creación, de domesticación o de civilizar impartió derechos sobre aquello que se creaba, domesticaba, civilizaba y protegía. Tales actos brindaban un poder sobrenatural o el control del primer ancestro sobre un pueblo o cosa (v.g. un manantial), capacidad ésta que podía transmitirse de generación en generación. Podemos encontrar una analogía a nivel imperial. Por ejemplo, el licenciado Juan Polo de Ondegardo, escribiendo en 1561, anotó que los Ayar, los hermanos originales, detentaron el mando supremo sobre el resto de sus seguidores “por aver sido ellos los primeros de donde todos avían salido”: “salieron [de Pacari tambo] tres o quatro hombres de donde se torno a multiplicar el mundo y que por aver sido ellos los primeros de donde todos avían salido les perteneçiese el señorio”.²⁷

El análisis que Jan Szemiński hiciera de las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua también muestra que Viracocha—del cual algunos dicen era una deidad andrógina que engendró al sol y la luna—era adorado por las mismas razones. Se le veneraba como el “creador de lo que da la

²⁶ Pierre Duviols, “Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú...”, *Journal de la Société des Americanistes* 56 (1967), 28, 37; Duviols, *Destrucción de las religiones*, 319; Mary E. Doyle, “The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Peru”. Tesis de Ph.D., Universidad de California en Los Ángeles, 1988; Lorenzo Huertas Vallejos, “Conformación del espacio social en Huamanga, siglos XV y XVI”, en *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tasuhiko Fujii, eds. (Osaka, Japón, 1998), 17; Juan B. Lastres, “El culto de los muertos entre los aborígenes peruanos”, *Perú Indígena* 4 (1953), 63-64; Lastres, “Dioses y templos incaicos protectores de la salud”, *Revista del Museo Nacional* (Lima) XVI (1947), 10-11; González Holguín, *Vocabulario*, 32, 266-67; Lara, *Diccionario qheshwa-castellano*, 160. Para la pacarina véase también Mossi, *Diccionario castellano-quichua*, no. 196; Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1980), 1092 y 1098 (con respecto a *paqarimuq* como originario, y *paqarimuq qhapaq apu* como “señor poderoso y primordial”); Bravo, *Diccionario quichua-castellano*, 193; González Holguín, *Vocabulario*, 32, 266-67; Santo Tomás, *Lexicón*, 158. Advuértase, sin embargo, que en las páginas subsiguientes Duviols decidió examinar sólo el lugar de origen (*Destrucción de las religiones*, 320, 327), dejando de lado la “divinidad creadora”. ¿Se trata acaso de un sesgo vinculado a una perspectiva cultural occidental?

²⁷ Juan Polo de Ondegardo, “Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú [1561]”, *Revista Histórica* 13 (1940): 152; Antoinette Moliníe Fioravanti, “El simbolismo de fronteras en los Andes”, *Revista del Museo Nacional* 48 (1986): 258; Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, 33. Para otro ejemplo de dioses adorados por ser los creadores de un pueblo véase Fernando Iwasaki Cauti, “Idolatrías de los indios checras: religión andina en los Andes centrales”, *Historia y Cultura* 17 (1984), 78, 87.

vida”, como aquel que “pone fundamentos”, “el que causa ser”, “rey fundador” y “pacakayuqpa” o “dueño de la pacaka [pachaca]” (el dueño de la unidad social de un centenar de familias). En suma, Viracocha es presentado como el creador “que causa que el mundo sea habitado, rey ordenador y fundador de todo, origen de todo”.²⁸

Tales ancestros eran adorados porque fueron los primeros. Los descendientes quemaban alimentos delante de su malqui Ynca Ulca, el antedicho “primer progenitor” del ayllu Caiiau Tamborga. En 1663 se hacían ofrendas al “primer progenitor y conquistador y fundador” Auca Atama en agradecimiento al uso de las tierras y a tener buenas cosechas, así como al malqui huari “dueño” de otra chacra. Biolante Sira, del ayllu Chacos, que hizo su declaración en el pueblo de San Francisco de Mangas el 11 de octubre de 1662, confesó asimismo que había hecho sacrificios al malqui “dueño” de una chacra. Su vecino, Gonsalo Lloclla del ayllu Casas [Cascas], explicó que antes de sembrar un campo hacían sacrificios al ancestro Marcaparay Lloclla porque él fue el primero que lo sembró, y porque aún tenía “fuersas para ayudar a que tengamos buenas sementeras”. Esta última declaración indica que los vivos creían que los muertos continuaban influyendo sobre su destino. Como parte de su familia o comunidad espiritual, los ancestros tenían el poder inherente de preservar a sus descendientes. Los vivos por ende les alimentaban con maíz y chicha, para que así ellos mismos pudieran cosechar y alimentarse.²⁹

Hijos de los dioses

La palabra española “dueño” transmite los mismos conceptos y derechos, tal vez de modo exagerado y absoluto. Los vocablos *llactayoc* y *marcayoc* (así como *pacarisca*)³⁰ aluden a los ancestros de los jefes nativos, a los cuales se describió como “dueños” en el español del siglo XVI. Estos hombres eran reverenciados y

²⁸ Jan Szemiński, “De la imagen de Wiraqacan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua”, *Histórica* 9 (1985), 253-54, 261-62.

²⁹ Duviols, *Cultura andina*, 344, 363-66, 383, 403-15, 428. Véase también Spalding, “Resistencia y adaptación”, 10.

³⁰ Rodrigo Hernández Príncipe, “Mitología andina”, *Inca* (Lima) 1 (1923), 62. Polia Meconi (*Cosmovisión religiosa andina*, 472) también transcribe y publica una carta del Padre Rodrigo de Valdés, fechada en 1639, que afirma que *cono-maíz* significa “criador”, y R. T. Zuidema sostiene que *manco* significa tatarabuelo, antepasado y fundador de linaje; Zuidema, “La relación entre el patrón de doblamiento prehispánico y los principios derivados de la estructura social incaica”, *Proceedings of the International Congress of Americanists*, I (1966), 48. Estas palabras nos recuerdan que debe haber habido palabras equivalentes en cada una de las lenguas andinas en las cuales tales sistemas de creencias existían.

considerados sagrados, los descendientes directos, del creador y primer fundador de su pueblo, el mismo del cual usualmente se decía que era hijo de un poder sobrenatural o deidad. En los expedientes de idolatrías del siglo XVII, referidos a la sierra central, estos curacas afirmaban ser los descendientes de los primeros antepasados y colonos, los portadores de importantes cultivos de subsistencia y quienes traían consigo las lluvias y el agua. Algunos, a los cuales Hernández Príncipe llamó “dueños”, podían nombrar sus antepasados masculinos y remontarse diez u once generaciones hacia atrás. En la figura 1 aparece una genealogía de los señores de Ocros en 1621, que comprende ocho generaciones.³¹

Descendientes de Caha Yanac

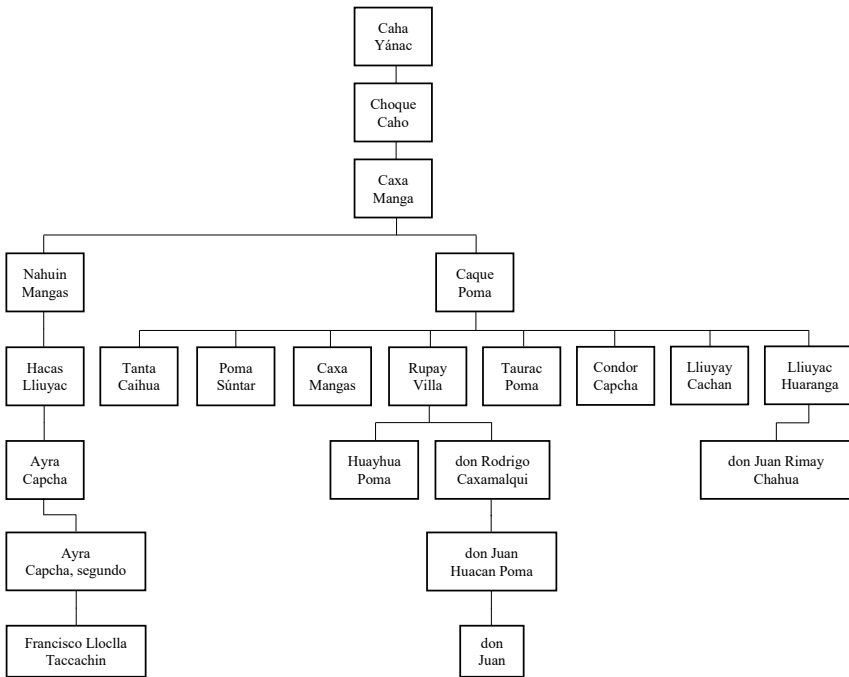


Tabla I. Los señores de Ocros, como se recordaba en 1621.

³¹ Duviols, *Cultura andina*, 142, 473; Polia Meconi, *Cosmovisión religiosa andina*, 213, n. 2; AGI/Escribanía 501A, 1, 4, 8-8v; Ramírez, *To Feed and Be Fed*: cap. 4; Osorio, “Interpretación”, 170, 190. Véase también Spalding, “Resistencia y adaptación”, 14-15.

Estas genealogías legitimaban el poder de los curacas. Para acceder al curacazgo se elegía a los candidatos con ayuda de una ceremonia de adivinación (la *calpa*) a través de la cual los ancestros indicaban su elección entre los pretendientes, que en algunos casos eran todos del mismo grado de edad o generación. Estos nombramientos sobrenaturales eran reconocidos en la ceremonia de entronización e investidura del curaca, cuando la autoridad recién instalada era adorada una vez que se sentaba en el banquillo (*tiana*, dúho) de poder. El acto mismo de venerar (*mochar*) haciendo chasquear los labios y levantando las manos hacia arriba, evocaba la transferencia de un conocimiento—o sabiduría—y energía especiales (denominado el “soplo de la vida” en la etnografía contemporánea) que reforzaban la creencia en la ordenación y legitimidad sobrenaturales del mandatario recién ungido.³²

Con la legitimidad de un “dueño de indios” otorgada por un dios venía la responsabilidad de proteger y preservar a su linaje, y de administrar una recta justicia. Para poder tener la capacidad de satisfacer las expectativas de un “buen gobierno” (la frase preferida por Felipe Guamán Poma de Ayala), el curaca debía mantener los cultos ancestrales, pues sin el favor de sus pasados no sería capaz de proveer la subsistencia de su pueblo o beneficiarlo. Esto involucraba elegir personal para que atendiera y cuidara de los cuerpos momificados de los ancestros o sus imágenes, atendiera las chacras y rebaños del culto, hiciera chicha para los sacrificios y confesara a sus seguidores. Él organizaba ceremonias, prestaba adornos y vestimentas festivos, encabezaba las celebraciones, hacía los sacrificios y tomaba las pociones y drogas de hierbas consideradas necesarias para comunicarse con el mundo de los espíritus.³³

³² Héctor Loaiza, *El camino de los brujos andinos* (Ciudad de México: Editorial Diana, 1998), 103; Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú (1638)*, 6 vols. (Lima, 1638/1974-81), II: 370; Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, 4 vols., 2ª ed. (Lima, 1967 [1609]), I: 154, citado en José Luis Martínez Cereceda, “Una aproximación al concepto andino de autoridad”, tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982, 134. En las sociedades contemporáneas, una fertilidad extraordinaria también indica el favor de las divinidades. En palabras de Jorge Sánchez Farfán:

“El rendimiento agrícola está determinado por la relación del jefe de familia con la divinidad *dueña* del producto, así por ejemplo; si hay una familia que obtiene en forma constante un buen rendimiento de ocas [oca oxalis], es el jefe de esa familia el que satisface los requerimientos del “auki” [dios tutelar menor] *dueño* de las ocas y se le considera como el sacerdote de esa divinidad y representante de la comunidad ante ella, lo mismo sucede con el jefe de familia que obtiene buena cosecha de camote durante varios años consecutivos, se le relacionará con el “apu” [dios tutelar muy importante] dueño del camote y representante de ese nivel ecológico”; Sánchez Farfán “¿Kuraqkuna, sacerdotes andinos?”, en Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease, comps., *Etnohistoria y antropología andina* (Lima, 1981), 154 [subrayado mío].

³³ Duviols, *Cultura andina*, 155, 473; Ramírez, “Curacas y la cosmología”; Ramírez, *To Feed and Be Fed*: cap. 4;

En este papel también se reunía con otros funcionarios y movilizaba a parte o todos sus fieles para efectuar los peregrinajes y asistir a las festividades religiosas de estos dignatarios aliados y sus antepasados. Dado que un curaca (idealmente) establecía lazos de parentesco con autoridades que se hallaban por encima y por debajo de él en la jerarquía decimal, podía llevar a su gente a que tomara parte en un ritual de un jefe de menor rango de otro linaje, o a una celebración panandina del más poderoso Sol, el ancestro original de los incas. Para los politeístas, danzar o participar de algún otro modo en los rituales de otra deidad no resultaba nada problemático ni exigía que abandonaran la memoria de sus propios abuelos y bisabuelos. Estas redes de autoridades vivientes y poderes sobrenaturales eran paralelas entre sí y conectaban a los señores de ayllus y etnias de arriba abajo hasta llegar al emperador Inca y su padre el Sol, al menos en teoría.³⁴

La participación en los rituales y ceremonias de los cultos ancestrales a nivel del linaje, la etnia y el imperio, era lo que le daba a una persona un sentido de identidad y de pertenencia. La gente común estaba ligada entre sí y a sus dioses a través de lazos de sangre y de enlaces matrimoniales. Un señor principal casaba con la hermana o hija del curaca; éste podía ser honrado con presentes de mujeres emparentadas con el mismísimo Inca. Los intercambios de mujeres eran de crucial importancia para vincular a grupos de distintas lealtades ancestrales e incorporarlos a la congregación más amplia de un dios más poderoso. El Inca mismo se esforzaba de este modo en forjar una política de “un solo nacimiento” bajo “una única ley”.³⁵

El éxito en el campo de batalla era otra forma de ganar seguidores y de mostrar el divino favor de un primer y poderoso antepasado. La victoria le daba al señor vencedor la “propiedad” de todos los cautivos humanos tomados en combate, junto con su huaca o representación de su dios que llevaban consigo a los combates. Se pedía entonces a los vencidos que aceptaran el poder del dios victorioso y de sus agentes y pueblo. Salvo en el caso de los más recalcitrantes, esto daba inicio al proceso de aceptar al nuevo poder como un aliado potencial en su propia vida, así como de quedar incorporados a su culto más amplio. Tales relaciones las vemos mejor en la interacción

Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1936, 1980); Osorio, “Interpretación”, 165-66.

³⁴ Ramírez, *To Feed and Be Fed*: cap. 4; Spalding, “Resistencia y adaptación”, 14-15; Duviols, *Cultura andina*, 161.

³⁵ Ramírez, *To Feed and Be Fed*: cap. 2, especialmente 23-24, 31, y adicionalmente 79, 106, 108, 218, 223; Salomon and Urisote, *Huarochiri*, 71; Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987), 166-67..

existente entre los incas y las etnias que conquistaban, pero también resulta evidente en las relaciones interculturales al interior de una etnia (v.g. entre los chimúes).³⁶

De este modo, la identidad de una persona no se hallaba asociada única o significativamente con una extensión dada de tierra (más grande que una chacra) o con un territorio delimitado. La identidad estaba más bien enmarcada por referencias a los curacas y a sus vínculos genealógicos directos con su primer antepasado y dios. Los pueblos de agricultores y pastores, en particular, se desplazaban estacionalmente y algunos tenían casas en distintos lugares. A mediados del siglo XVII los curacas vivían rotando hasta seis “casas de comunidad” con fines ceremoniales. Semejantes poblaciones itinerantes y que viajaban de un lugar a otro, se identificaban en primer lugar con su linaje, con sus autoridades y con su culto a los ancestros. Sus señores y curacas les asociaban con otros en estratos superiores e inferiores de la jerarquía político-religiosa. Como parte de congregaciones grandes y crecientes, las mismas personas podían rendir culto a diferentes dioses con distintos fines, en distintos momentos y bajo diversas circunstancias, tal como Ysabel LluPAY Vilca lo hiciera en 1656. Ella confesó haber participado en el culto de las “guacas para que les diecen buenas cosechas y no hubiesen enfermedades”. Ysabel hacía sacrificios al “ídolo Coto con todos los del pueblo”, para así establecer si el año agrícola sería bueno o malo. Ella adoraba al sol y a las estrellas (“al lucero [la estrella del amanecer o del atardecer], a las cabrillas [las Pléyades,] a los Chucho Coyllur [las estrellas gemelas]”) “con todos los dichos indios del pueblo dos veces al año para que les diecen salud y aumentasen los dichos indios”. Con su gente también adoraba al puquio Lonco Aruntom, “al cual le hacian ofrendas para que no le faltase el agua”. Adoraba, por último, al ídolo Carua Huanca Llacssa Huanca y sus hijos, que eran sus abuelos y antepasados, tal como sus predecesores lo habían hecho; a las madres del maíz (*sara mamas* o *mamas zaras*), a las que vestían y les hacían sacrificios, y a los cuerpos de su esposo, padre y parientes.³⁷

³⁶ Susan Elizabeth Ramírez, “De pescadores y agricultores: una historia local de la gente del valle de Chicama antes de 1565”, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* (Lima) 24: 2 (1995), 245-79; Miguel Cabello Valboa, *Miscelánea antártica* (Lima, 1951), 469, con respecto a jayancas y túcumes; Elizabeth Ann Hart, “Pre-Hispanic Political Organization on the Peruvian North coast”, tesis de Ph.D., Universidad de Michigan, 1983, 202; Luis E. Valcárcel, “El estado incaico”, *Revista Histórica* 18 (1949), 38. Con respecto a “cosa vencida sujeta o desbaratada en batalla”, o “esclavo habido en guerra”, véase Szemiński. “De la imagen de Wiraqucan”, esp. 257-58.

³⁷ Duviols, *Cultural andina*, 97-98 (con respecto a las casas de comunidad: 343-46, 350, 354, 359; para los ministros de Guari: 7, 11, 14, 16-20, 23-24, 28, 44, 46-49, 51, 57, 66, 71-73, 340-41, 343-46, 363, 426); Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 169, 190, 193, 195, 203; Osorio,

Lo inverso era igualmente cierto. Diversos grupos se unían para adorar a un dios como Guari. Esta deidad, a la cual se identificaba como una *chacaroyoc* (aquel que poseía las chacras), *llactayoc*, *marcayoc*, *pacarina* y “primer fundador”, era descrita por algunos como un gigante barbudo que antes del tiempo de los incas era capaz de crear chacras y abrir canales de riego con la sola mirada. Él les civilizó (o domesticó) poniendo fin a las luchas entre linajes, entregándole a cada uno campos y agua. Le adoraba la gente de los pueblos de Otuco (un anexo de la parroquia [doctrina] de San Pedro de Acas), Guamgri, Mangas y los ayllus de Chilcas, Guari, Arapoyoc, Cascas, Chacos y los auquis de las provincias de Guamalíes y Conchucos, ofreciéndole sacrificios de sangre de llamas y cuyes, chicha, maíz blanco y morado y sebo para alejar las enfermedades y garantizar la fertilidad, de ellos así como la de sus animales y campos. Para el siglo XVII eran muchos los ayllus que contaban con especialistas dedicados a su culto. Algunos de ellos también servían a uno o más de los cultos ancestrales, como era de esperar.³⁸

Dado que las identidades de base cultural se superponían e incluso chocaban entre sí, los curacas, como símbolo viviente del poder de los antepasados del culto, competían por seguidores en base a sus augurios, su buen gobierno y el bienestar manifiesto de sus seguidores así como el éxito en el combate. Un número creciente de seguidores elevaba el estatus de un líder cultural y mejoraba su capacidad de satisfacer las expectativas de hospitalidad. Unos rituales y festivales culturales grandiosos y abundantes celebraban el favor y los poderes de los ancestros, y reforzaban las creencias y un sentido de identidad. Los manuscritos muestran a los seguidores de un señor, la gente de un linaje y culto, viviendo a menudo entremezclados con personas de otros linajes y devotos de otras sectas, un fenómeno al cual ocasionalmente se conoce como “territorialidad u ocupación salpicada o discontinua”. El lugar donde uno vivía y trabajaba no era tan importante como quién o qué era lo que uno adoraba. Semejante escenario resulta análogo a un vecindario en grandes ciudades como Chicago o Lima, en donde los miembros de diversas

“Interpretación”, 174; María Rostworowski, “Una hipótesis sobre el surgimiento del estado inca”, en Ramiro Matos M., ed., *III Congreso peruano: el hombre y la cultura andina* (Lima, 1978), I: 95; Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, 95-96, con respecto a los desplazamientos periódicos de las poblaciones andinas.

³⁸ Duviols, *Cultura andina*, 5, 11, 28, 30, 35, 61, 89-90, 94, 107, 113-14, 128, 341, 343-44, 346; Doyle, “Ancestor Cult”, 122. Véase en Iwasaki Cauti (“Idolatrías”, 78, 86) la magnitud del culto a la figura de la divinidad Trueno-Rayó (Curi Lliviác) y los muchos dioses venerados por los Checras. Consúltese también Pierre Duviols, “Huari y Ilacuz: agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”, *Revista del Museo Nacional* 39 (1973), 153-91.

religiones (judíos, protestantes, católicos y musulmanes) viven todos entreverados entre sí. En las fechas de significación religiosa, los miembros de cada fe se unen en sus respectivos espacios sagrados para las ceremonias.³⁹

De pueblo o gente a lugar

La invasión y colonización española pronto alteraron este cuadro. El proceso de cambiar las bases de la identidad se dio en paralelo con la reorganización de la sociedad nativa, inherente al colonialismo mismo. Unas enfermedades extrañas y jamás antes vistas diezmaron a las sociedades nativas incluso antes de la invasión hispana. El mismo Guayna Cápac (m. c. 1525), el último rey-dios de un imperio precontacto unificador, no era inmune. Algunas sociedades perdieron hasta la mitad de su población antes de 1532. Las tres mil familias documentadas que conformaban la población de los Sañas en dicha fecha cayeron a trescientas en 1563, y para 1591 habían caído a otra tercera parte. Dada la creencia en que los antepasados preservaban y protegían a sus descendientes cuando se les mantenía propiciados adecuadamente y que, por el contrario, podían enviar enfermedades y la muerte cuando se enfurecían, las epidemias que los españoles trajeron consigo indudablemente desencadenaron sentimientos de ansiedad, desilusión, temor y aprensión ampliamente difundidos. Algunos sectores de la sociedad lógicamente asumieron que los ancestros estaban fastidiados y molestos, razón por la cual habían echado estas maldiciones sobre sus descendientes. Semejante contexto debe haber predisposto a los andinos a esperar un *pachacuti* (una inversión del mundo y una crisis), lo cual hizo que estuvieran menos dispuestos a luchar dada la desesperanza y la derrota provocados por los invasores españoles. La captura de Atahualpa en noviembre de 1532 implicó que los poderes del Sol, su supuesto padre y paladín, quedaron desacreditados. El disco solar y sus hijos, los Incas, se vieron reducidos al estatus de dioses vencidos (*atisca*, *atisqa*: algo derrotado, vencido y subyugado en combate, o un esclavo tomado en la guerra). Los súbditos ya no sirvieron a los reyes Incas en igual medida que lo hacían antes de 1532. Los criados (*yanaconas*) desplazados para que sirvieran con su trabajo retornaron a sus familias. Y entonces, Francisco Pizarro comenzó a otorgar a sus

³⁹ AGI/Escribanía 501A, 15; Archivo Regional de Trujillo (en adelante ART)/Corregimiento, Juez de Residencia, 1. 274, exp. 3412, 3-VI-1564.

seguidores encomiendas. Dado que había más pretendientes de estas mercedes que curacazgos que encomendar, Pizarro dividió sociedades completas hasta en cuatro partes, cada una de ellas con su propio jefe. En unos cuantos años, los señores que antes de 1532 habían sido autoridades menores, asumieron ahora las galas de los curacas. Esta elevación del rango y la rivalidad asociada, que lindaba con la guerra civil, perturbaron la sociedad nativa y desacreditaron a los “dueños de indios de los viejos antiguos”. Es más, Pizarro, sus capitanes y las autoridades virreinales, como el Dr. Gregorio González de Cuenca, ocasionalmente depusieron a los jefes recalcitrantes para nombrar más bien a nuevos favoritos, a los cuales podían forzar a que hicieran su voluntad. Las crecientes demandas hispanas en un contexto de precipitada caída del número de trabajadores indígenas hicieron que la tarea de los jefes nativos, los curacas del viejo tipo y los señores recién nombrados por igual, resultara casi imposible. Cada uno de ellos debía hacer que su gente trabajara más para producir el excedente exigido por los peninsulares al mismo tiempo que recortaban su propia generosidad, hospitalidad y redistribución, lo que resultaba una anulación de la tradición andina.⁴⁰

Los españoles asimismo prohibieron a los nativos que se desplazaran libremente, y poco después les congelaron en un solo lugar mediante la fundación de nuevos poblados a los que se conoció como reducciones. Debido al descubrimiento de los planes de una rebelión (el Taqui Onqoy) a mediados del decenio de 1560, los españoles emitieron decretos que prohibieron viajar a los nativos. Los pescadores (teóricamente) no podían dejar la costa para intercambiar su pescado por maíz con los agricultores tierra adentro. Los pintores textiles (¿y tintoreros?) no podían visitar los ranchos y caseríos ejerciendo su oficio a cambio de manutención. Las familias con parcelas en diversos nichos ecológicos—si estaban alejadas la una de la otra—debieron abandonar sus chacras más remotas. Tuvieron que contentarse así con los campos que les habían sido asignados en los “ejidos” [*“community” lands*] que las autoridades hispanas acababan de designar como tales y asignado a cada reducción. Otras prohibición afín a ésta fue la de montar caballo con silla y freno.⁴¹

⁴⁰ Ramírez, *World Upside Down*, 28-30; “Curacas y la cosmología”; *To Feed and Be Fed*: cap. 3; Duviols, *Cultura andina*, 59; AGI/J457, 1144v; Colección Vargas Ugarte (Lima)/1-1, 1-VII-1550; Szemiński, “De la imagen de Wiraqacan”, 257. Véase también la nota 35.

⁴¹ Susan Elizabeth Ramírez, “Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo”, *Historia y Cultura* 11 (1978): 79-121; Ramírez, “De pescadores y agricultores”; *World Upside Down*, 32; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven,

Aunque algo mitigado y aligerado en algo por la emisión de licencias especiales, el control sobre el movimiento se incrementó al implementarse la política de reducciones en las décadas de 1560 y 1570. Diversos linajes y grupos étnicos fueron reubicados en poblados de inspiración española, esto es centros urbanos trazados en cuadrícula, con una plaza y una iglesia católica al centro tal como en sus contrapartes hispanas, las villas. Las familias nativas tuvieron que mudarse todas de sus dispersos ranchos a estos nuevos poblados indígenas, donde los corregidores (gobernadores) hispanos podían controlarles, reclutar mano de obra y cobrar el tributo con mayor facilidad.⁴²

Además, en estas concentraciones un sacerdote católico podía convertirles con mayor facilidad. Los españoles en general se apresuraron en decir que los cultos nativos de los ancestros eran obra del demonio. Así desacreditados, estos rituales “paganos” fueron empujados a la clandestinidad por la jerarquía eclesiástica. En el siglo XVII los dignatarios de la Iglesia advirtieron que el conocimiento nativo de la teología católica era vacua y la práctica laxa e insincera, incluso allí donde era estrechamente monitoreada e impuesta. Dicha situación dio lugar a las represivas campañas de extirpación de las idolatrías, que buscaban eliminar las apostasías y destruir todas las manifestaciones físicas de las antiguas religiones andinas. Los fardos funerarios o sus representaciones (v.g. las máscaras o ídolos) fueron quemados, destrozados o de algún otro modo destruidos. Pero incluso a mediados del siglo XVII, un obstinado Hernando Hacaspoma se jactaba de que si bien los malquis habían sido quemados, los indios “mochaban sus sitios y lugares... y que al señor obispo don Fern[an]do de Abe[n]daño le escondieron dos malquis que eran hijos de los malquis referidos y que no están sacados y se llaman tumachin libiac y micuchin libiac”.⁴³

De este modo, para mediados del siglo XVII, los cuerpos preservados y venerados de los fundadores de linajes y grupos étnicos se hallaron bajo ataque. Algunos fueron escondidos, tal como Hacaspoma dijera, otros fueron delatados o “descubiertos” y destruidos. Para mediados de dicho siglo, los “creadores” o primeros fundadores y protectores de la sociedad nativa adoptaban una diversidad

CT, 1998).

⁴² Ramírez, “Chérrepe en 1572”.

⁴³ Duviols, *Cultura andina*, 147.

de formas. Los ídolos y *guancas* o piedras (como se vio supra) reemplazaron a los cuerpos envueltos de los primeros ancestros, cuando estos últimos se deterioraron o fueron incinerados. En 1657 Alonso Guamán admitió en el pueblo de San Juan de Machaca que “en muchas chacaras tienen guancas a las cuales adoran porque dicen son sus primeros fundadores”. Éstas fueron eventualmente movidas a las cumbres de las montañas, o asociadas con ellas. En la actual Huamanga, Lorenzo Huertas identificó *marcayo*[c]s con altas montañas.⁴⁴

Pero tal como lo sugiere una declaración efectuada en una causa de idolatría seguida en las provincias de Conchucos y Guamalíes, sus seguidores no honraban a las piedras o imágenes en cuanto tales, sino más bien lo que ellas representaban:

Assi mismo parece descubrio el modo con que los dichos idolatras enseñauan, y dogmatizauan esta mala secta, diziendoles, que en todas partes adorassen el dicho Huari, en sus casas para tener salud, y vida, en sus chacras para coger buenas sementeras, y en los caminos ofreciessen las ofrendas de maiz, coca, y otras cosas, y arrojasen estas ofrendas en los cerros, enseñandoles, que aunque no come, es Dios que lo anda todo, y agradece la voluntad, de quien assi le sirue, y que era criador, y autor de todo: con que aunque hasta aora se auia entendido, que los Indios adorauan a los cerros, se ha descubierto, que no los adoran, porque tales ofrendas las hazian al dicho Huari, y no a los cerros, y tienen a los ídolos por representaciones del Huari...⁴⁵

La combinación del colapso demográfico, el impacto psicológico de la derrota, la división de los curacazgos en encomiendas, la prohibición de moverse de un lugar a otro, la política de reducciones con su correspondiente asignación de tierras de comunidad específicas, y los esfuerzos efectuados por los extirpadores, sentó las bases para un desplazamiento continuo en los significados de los vocablos *marca* y *llacta*, de una gente unida por la sangre y un antepasado en común, a un “lugar

⁴⁴ Antonio Cusihamán (*Diccionario quechua*, 24) también define “apu” como “deidad terrenal mayor, representada por una montaña principal”.

⁴⁵ Duviols, *Cultura andina*, 248-49, 275 (para una explicación nativa de cómo los dioses [huacas] se convertían en piedra (véanse también las pp. 128, 452-53); Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* (Lima, 1971), 387-88; Biblioteca Nacional de España/Ms. 290, 1576, pp. 46-46v, 53; Lorenzo Huertas Vallejos, “Conformación del espacio social de Huamanga, siglos XV y XVI”, en Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda, y Tasuhiko Fujii, eds., *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos* (Osaka, Japón, 1998), 7-28; Cusihamán, *Diccionario quechua*, 24. Iwasaki Cauti (“Idolatrías”, 79) cita a Hernando de Avendaño (en AGI/AL 301), quien también explicó en 1617 que los nativos no adoraban las piedras, sino la “deidad” que ellas contenían.

geográfico”. Esto venía a ser un desplazamiento fundamental—pero gradual—en las fronteras mentales del grupo: de los linderos del parentesco, la amistad, los vecinos, la reciprocidad, el intercambio y el culto, a los paisajes geográficos dentro de los cuales los españoles restringieron sus actividades.

Un caso judicial de 1564 captó el proceso a mitad de camino. Se trata de una contienda legal entre don Hernando Efquiq, un señor principal de los túcumes, y don Francisco, su curaca y superior, en torno a unos setenta nativos. El lenguaje usado en los dos peticiones iniciales de don Hernando muestra una coincidencia y una tensión entre las referencias hechas a sus súbditos y las tierras que labraban, probablemente a resultas de la traducción del muchik al español, y al choque inherente de los conceptos no occidentales y la visión hispana del mundo. Don Hernando afirma que nueve años antes él y su padre, don Hernando (el viejo), así como todos sus predecesores, tuvieron como súbditos a los habitantes de Terrenol[es].⁴⁶ Él y sus predecesores habían vivido en quieta y pacífica posesión de esta gente, que les sirvió desde “tiempo inmemorial”. La presencia de una autoridad española dispuesta y lista a prestar atención a ambos lados de la disputa, provocó un acuerdo extrajudicial a favor de don Hernando. Don Francisco le devolvió el control de la población en litigio (y por implicación y práctica, las tierras que ésta trabajaba). Para los nativos, lo importante era la jurisdicción. El protector hispano (Antonio de Neyra, probablemente un pariente del señor Diego de Pineda Neira, el funcionario español que veía el caso) no distinguió entre la población y la tierra que ésta ocupaba y usaba. Para los españoles, las tierras eran cada vez más importantes. Las primeras mercedes coloniales de tierra, específicamente para el cultivo a gran escala de animales y plantas europeos, se hicieron en la década de 1560 debido a la fundación de las villas hispanas (v.g. Saña, Santa) y el crecimiento demográfico de los españoles, lo que trajo consigo la demanda subsiguiente de alimentos, como la carne, y los caballos. Esto explica la ambigüedad expresada

⁴⁶ En 1564 Terrenol [o Terrenol[es] se refería a una población de unos setenta varones y mujeres que vivían en el valle de Túcume. En 1715 aparece nuevamente como el nombre de un canal de riego que para ese entonces marcaba los linderos de las tierras pertenecientes al poblado de Ferreñafe, y que corría al norte y al oeste del cerro llamado Pitipo. En ese momento el canal regaba los campos de los repartimientos de Mochumí y Ferreñafe. Hacia 1970 se le conocía como “Hermanas Gonzales Nué”; Oficina de Comunidades Indígenas de Lambayeque, Ferreñafe 1970: 128; Comisión del estatuto y redemarcación territorial. Ley 10553. *La demarcación territorial y política del departamento de Lambayeque. Informe de la Asesoría Técnica* (Lima 1947), 64; Rogger Ravines, *Tecnología andina* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978), 24; ART/Judicial, Corregimiento Juez de Residencia (en adelante CoR), l. 274, exp. 3412, 3-VI-1564.

en el caso. La mención de tierras parece ser un añadido artificial del lenguaje y el argumento allí contenido.⁴⁷

El “dueño de indios” vuelto a examinar

Este examen global de los tempranos esfuerzos colonizadores devuelve nuestro análisis al problema inicial de la comunicación transcultural, que los pueblos andinos enfrentaron durante la era del encuentro: cómo transmitir a la cultura dominante la imagen del mundo inherente a sus palabras, sin mencionar temas prohibidos o delicados—como el culto a los antepasados—que efectivamente subyacían a toda su existencia y forma de vida. Las investigaciones efectuadas por Spalding muestran que los nativos entendieron muy bien las leyes hispanas: “la gente andina, y mayormente los kurakas, llegaron a comprender las categorías y prácticas económicas de los españoles muy poco tiempo después de la invasión europea”. No debiera, por ende, sorprendernos que hayan redactado sus alegatos en términos que esperaban los europeos entendieran. Dichos términos y categorías no necesariamente coinciden con los suyos. Spalding, sugiere, por ejemplo, que en los casos posteriores de disputas por la tierra, “las categorías de propiedad propias de la sociedad andina no eran las mismas, y al traducirlas al lenguaje legal español, se perdían las definiciones y contextos que tenían sentido en aquella sociedad”.⁴⁸ Algo se estaba perdiendo o venía siendo dejado deliberadamente de lado en tales traducciones interculturales, y en el caso de los dueños de indios se trató de algo particularmente vital.

En el transcurso de los siguientes dos siglos encontramos un gradual desplazamiento, de las disputas en torno a la mano de obra nativa (siglo XVI) a otras en torno al agua de riego (donde esto importa para la agricultura) y la tierra (siglos XVII y XVIII). Para mediados del siglo XVIII, el poder encarnado en las momias de los ancestros fundadores había sido transferido gradualmente a las cumbres de las montañas (entre otros lugares y cosas). Los diccionarios tardíos definirían a *llacta* y *marca*, no como poblaciones o grupos étnicos, sino como lugares o regiones.⁴⁹

⁴⁷ Susan Elizabeth Ramírez, *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru* (Albuquerque, NM, 1986); Ramírez, “De pescadores y agricultores”.

⁴⁸ Spalding, “Defendiendo el suyo”, 407-8.

⁴⁹ ART/ CoR, I, 274, exp. 3412, 3-VI-1564; Ramírez, *Provincial Patriarchs*; Thierry Saignes, “The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland 1570-80”, en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol.

De este modo la frase “dueño de indios”, que aparece en la documentación de mediados del siglo XVI desprovista de un contexto detallado, sólo le transmite al lector moderno una comprensión parcial de la concepción indígena de la autoridad y el poder, y de las bases de la legitimidad de un gobernante. Dado que los españoles persiguieron las creencias religiosas indígenas como una obra del demonio, se escondió intencionalmente que (1) se consideraba que los gobernantes étnicos habían sido elegidos por las deidades y que recibieron de ellas su inspiración y legitimidad para el mando; (2) que descendían de héroes culturales sacralizados como creadores de su propio linaje, y (3) que mediaban activamente entre los ancestros y sus seguidores. Sólo las investigaciones posteriores, que recurrieron en ocasiones al uso de la tortura para conseguir información, les revelaron a los forasteros la dimensión escondida y el significado nativo de la frase añadiéndole los sustentos espirituales de la autoridad, que sólo quedan insinuados por la palabra “dueño”. Los conceptos nativos que esta traducción española representa también explican las bases de la identidad étnica, y nos advierten que debemos descentrar los textos hispanos para entender la organización político-religiosa prehispánica de la sociedad nativa, así como la naturaleza global de la autoridad y el poder indígenas.⁵⁰

El presente estudio de caso muestra que cuando los nativos intentaban ofuscar deliberadamente, le resulta más difícil para los historiadores comprender los términos. Pero los problemas de traducción surgen incluso cuando no lo hicieron así. En ambos casos la retrotraducción puede resultar útil. En este sentido hay dos observaciones metodológicas que deben hacerse. Los investigadores deben ser conscientes de la necesidad de verificar los significados más tempranos y constantemente cambiantes de las palabras claves, para así evitar anacronismos e interpretaciones engañosas. Deben también coger toda inconsistencia, enigma y contradicción como una entrada con la cual entender mejor las culturas nativas y sus sistemas de valores y de creencias. Esto es importante, pues dichos sistemas mejoran enormemente nuestra comprensión de las racionalidades y comportamientos

3. Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, eds. (Nueva York, 1999), segunda parte, 118; Bravo, *Diccionario quichua-castellano*, 151; Ladrón de Guevara, *Diccionario quechua*, 339; Cerrón-Palomino, *Diccionario quechua*, 85, 252.

⁵⁰ Duviols, *Destrucción de las religiones*, 144; Pierre Duviols, “Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto ‘Dios creador’ de los evangelizadores”, *Allpanchis* 10 (1977b), 58; Osorio, “Interpretación”, 162; Rostworowski, “Hipótesis”, 90.

indígenas, lo que nos ayuda a cubrir los enormes vacíos cronológicos que los etnohistoriadores a menudo enfrentan, así como la profunda brecha cultural que yace entre los pueblos que estudiamos y nosotros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (AGI):

Audiencia de Lima 92, 128, 167

Escribanía 501A, 528C

Justicia 404, 457, 458, 459, 461, 462

Patronato 187, 188

Archivo Regional de Trujillo (ART):

Serie Judicial – Corregimiento

Sección Juez de residencia 1, 274, expediente 3412

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.

1988 *The Politics of Sacrifice: An Aymara Cosmology in Action*. Chicago: University of Chicago.

Adams, Willi Paul

1999 “The Historian as Translator: An Introduction”. *The Journal of American History* 85, n° 4; 1283-1288.

Anderson, John L.

1986 “Culture in Relation to Translation Checking”. *Notes on Translation* 1, n° 111; pp. 1-8.

Bartsch, Carla

1998 “Finding Errors that Don’t Show Up in a Back-Translation”. *Notes on Translation* 12 n° 4; pp. 30-36.

Beekman, John

1980 “Anthropology and the Translation of New Testament Key Terms”.
Notes on Translation 1, n° 80; pp. 32-42.

Bertonio, Ludovico

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

Bharadwaj, Tapati

2002 “The Politics of Position”. *Jouvert* 6, n° 3; en social.chass.ncsu.edu/jouvert/v613/amireh.htm.

Blight, Richard C.

1980 “Back Translations: A Means for Reviewing the Work of Translators and Consultants”. *Notes on Translation* 1, n° 81; pp. 38-39.

Boehm, Christopher

1980 “Exposing the Moral Self in Montenegro: The Use of Natural Definitions to Keep Ethnography Descriptive”. *American Ethnologist* 7 n° 1; pp. 1-26.

Bravo, Domingo A.

1967 *Diccionario quichua-castellano*. Buenos Aires: Institución Amigos del libro Argentino.

Cabello Valboa, Miguel

1951 [1586] *Miscelánea Antártica*. Lima: Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Calancha, Antonio de la

1974-1981 [1638] *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*. 6 tomos. Lima: Ignacio Prado Pastor / Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cerrón Palomino, Rodolfo

1976 *Diccionario quechua: Junín-huanca*. Lima: Ministerio de Educación.

Cieza de León, Pedro de

1864 *The Travels of Pedro de Cieza de León, A.D. 1532-50, Contained in the First Part of His Chronicle of Peru*. Londres: The Haklyut Society.

1967 [1553] *El señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1984 [1553] *La crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Academia Nacional de la Historia.

Cobo, Bernabé

1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Volúmenes 91-92. Madrid: Ediciones Atlas.

Cock Carrasco, Guillermo

1986 "Power and Wealth in the Jequetepeque Valley during the Sixteenth Century" en Donnan, Christopher B. y Guillermo A. Cock (eds.): *The Pacatnamú Papers*. Volumen 1. Los Ángeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press; pp. 171-180.

Comisión del estatuto y redemarcación territorial

1947 *La demarcación territorial y política del departamento de Lambayeque. Informe de la Asesoría Técnica*. Lima: Imprenta D. Miranda.

Crespo, Juan Carlos

1968 "Relación de Chíncha (1558)". *Historia y Cultura* 8; pp. 91-104.

Cúneo Vidal, Rómulo

1919 "El cacicazgo de Tacna", *Revista Histórica* 6 n° 4; pp. 309-324.

1977 *Obras completas*. 7 volúmenes. Lima: Gráfica Morsom.

Cusihuamán, Antonio

2001 *Diccionario quechua: Cuzco Collao*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Diez Hurtado, Alejandro

1988 *Pueblos y caciques de Piura, siglos XVI y XVII*. Piura: Centro de Investigaciones y Promoción del Campesinado.

Doyle, Mary E.

1988 “The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Peru”. Tesis de doctorado. Los Ángeles: Universidad de California en Los Ángeles.

Duviols, Pierre

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima y París: Instituto Francés de Estudios Andinos.

1973 “Huari y llacuaz: agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”. *Revista del Museo Nacional* 39; pp. 153-191.

1977 *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

1977 “Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto ‘Dios creador’ de los evangelizadores”. *Allpanchis* 10; pp. 53-63.

1986 *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos» Bartolomé de las Casas».

Espinoza Soriano, Waldemar

1977 “La poliginia señorial en el reino de Caxamarca, siglos XV y VI”, *Revista del Museo Nacional* 43; pp. 399-466.

1981 “Un testimonio sobre los ídolos huacas y dioses de Lampa y Cajatambo. Siglos XV-XVII”. *Scientia et Praxis*; pp. 115-130.

Fabian, Johannes

- 1982 "Scratching the Surface: Observations on the Poetics of Lexical Borrowing in Shaba Swahili". *Anthropological Linguistics* 24; pp. 14-50.
- 1995 "Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context". *American Anthropologist* 97, n° 1; pp. 41-50.

Farrel, Timothy y Richard Hoyle

- 1995 "Translating Implicit Information in the Light of Saussurean, Relevance, and Cognitive Theories". *Notes on Translation* 9, n° 1; pp. 1-15.

Feleppa, Robert

- 1986 "Emics, Etics and Social Objectivity". *Current Anthropology* 27, n° 3; pp. 243-255.

García de Castro, Lope de

- 1906 [1565] "Carta del licenciado Castro a Su Magestad dando cuenta, entre otras cosas, de haber dividido las poblaciones de indios por provincias, nombrándoles Corregidores. 23 de septiembre de 1565" en Víctor M. Maúrtua, ed., *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina*. Volumen 1. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp.

Gama, Sebastián de la

- 1974 "Visita hecha en el valle de Jayanca (Trujillo) (1540)". *Historia y Cultura* 8; pp. 215-228.

Garcilaso de la Vega, Inca

- 1967 [1609] *Comentarios reales de los Incas*. Segunda edición. Lima: Editores de Cultura Popular.

Geertz, Clifford

- 1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.

Glave, Luis Miguel

- 1989 “Un caracazgo [sic] andino y la sociedad campesina del siglo XVII”. *Allpanchis* 21, n° 33; pp. 11-39.

González Holguín, Diego

- 1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general llamada qquichua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Green, Diana

- 1994 “On Translating ‘Sacrifice’, ‘Offering’, and ‘Altar’”. *Notes on Translation* 8 n° 3; pp. 17-19.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

- 1936 [1613] *Nueva corónica y buen gobierno*. París: Université de Paris / Institut d’ethnologie.

- 1980 [1613] *Nueva corónica y buen gobierno*. México DF: Siglo XXI Editores.

Guardia Mayorga, César

- 1961 *Diccionario kechwa-castellano, castellano-kechwa: Contiene más de 3,500 palabras kechwas; Diccionario moderno adaptado al alfabeto aprobado en el Congreso Indigenista Interamericano de La Paz, 1956*. Lima: Minerva Miraflores.

Harris Marvin

- 1976 “History and Significance of the Emic/Etic Distinction”. *Annual Review of Anthropology* 5; pp. 329-250.

Hart, Elizabeth Ann

- 1983 “Pre-Hispanic Political Organization on the Peruvian North coast”. Tesis doctoral. Ann Arbor: Universidad de Michigan.

Hernández Príncipe, Rodrigo

- 1923 “Mitología andina”. *Inca* 1; pp. 25-78.

Herrero, Joaquín y Federico Sánchez de Lozada

1974 *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua*. Cochabamba: Instituto de Idiomas / Padres de Maryknoll.

Hohulin, Richard M.

1982 "Inspiration, Authority, and Translation". *Notes on Translation* 1, n° 91; pp. 3-10.

Hornberger S., Esteban y Nancy Hornberger

1978 *Diccionario trilingüe: Quechua de Cusco / inglés / español*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Huertas Vallejos, Lorenzo

1998 "Conformación del espacio social de Huamanga, siglos XV y XVI" en Millones, Luis, Hiroyasu Tomoeda, y Tasuhiko Fujii (eds.): *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Volumen 9. Osaka: National Museum of Ethnology; pp. 7-28.

Isbell, William H.

1997 *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin: University of Texas Press.

Keesing, Roger M.

1989 "Exotic Readings of Cultural Texts". *Current Anthropology* 30, n° 4; pp. 459-479.

Irrizarry, Guillermo

2000 "Travelling Textualities and Phantasmagoric Originals: A Reading of Translation in Three Recent Spanish-Caribbean Narratives". <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v04/Irrizarry.html>

Iwasaki Cauti, Fernando

1984 "Idolatrías de los indios checras: religión andina en los Andes centrales", *Historia y Cultura* 17; pp. 78, 87.

Ladrón de Guevara, Laura

1998 *Diccionario quechua. Inglés-quechua-español, Español-quechua-ingles, Quechua-inglés-español*. Lima: Editorial Brasa.

Lara, Jesús

1978 *Diccionario qhëshwa-castellano, castellano-qhëshwa*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Lastres, Juan B.

1947 “Dioses y templos incaicos protectores de la salud”. *Revista del Museo Nacional* 16; pp. 3-16.

1953 “El culto de los muertos entre los aborígenes peruanos”. *Perú Indígena* 4; pp. 10-11.

Levillier, Roberto (ed.)

1925 [1581] *Gobernantes del Perú, Cartas y papeles, siglo XVI*. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

Levillier, Roberto

1935 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*. Madrid: Espasa-Calpe.

Link, Christa

1986 “Experiences with Back-Translations”. *Notes on Translation* 1 n° 113; pp. 32-36.

Loaiza, Héctor

1998 *El camino de los brujos andinos*. México D.F. Editorial Diana.

Lockhart, James

1985 “Some Nahua Concepts in Postconquest Guise”. *History of European Ideas* 6, n°4; 465-482.

MacCormack, Sabine

- 2003 "History, Language and Law in the Early Modern Spanish Empire: The Case of Peru". Ponencia leída en la conferencia "Early Modern Trans-Atlantic Encounters: England, Spain, and the Americas", ciudad de Nueva York, septiembre de 2003. web.gc.cuny.edu/dept/renai/conf/Papers/Keynote/MacCorma.htm.

Martínez Cereceda, José Luis

- 1988 "Kurakas, rituales e insignias: una proposición". *Histórica* 12, n° 1; pp. 61-74.
- 1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Melo, García de, *et. Al.*

- 1925 [1582] "Información hecha en el Cuzco, por orden del Rey y encargo del Virrey Martín Enríquez acerca de las costumbres que tenían los Incas del Perú, antes de la conquista española..." en Levillier, Roberto (ed.): *Gobernantes del Perú: Cartas y papeles, siglo XVI*. Tomo 9. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo o Sucesores de Rivadeneyra S.A.

Millones, Luis

- 1984 "Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho". *Histórica* 8, n° 2; 131-148.

Molinié Fioravanti, Antoinette

- 1986 "El simbolismo de fronteras en los Andes". *Revista del Museo Nacional* 48; pp. 251-286.

Moliner, María

- 1966 *Diccionario de uso del español*. Madrid: Editorial Gredos.

Mossi, Honorio

- 1860 *Diccionario castellano-quichua*. Sucre: Imprenta de López.

Nae, Niculina

- 1999 “Concept Translation in Meiji Japan”. *Translation Journal* 3, n°3 en accurapid.com/journal/09xcult.htm.

Nazarova, Tamara y Velta Zadornova

- 1989 “On Cross-Cultural Translation”. *Current Anthropology* 30; pp. 209-210.

Parker, Gary J. y Amancio Chávez

- 1976 *Diccionario quechua: Ancash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación.

Ondegardo, Juan Polo de

- 1940 [1561] “Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú”. *Revista Histórica* 13; pp. 125-196.

Osorio, Alejandra

- 1990 “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuco, Cajatambo, siglo XVII”. *Historia y Cultura* 20; pp. 161-199.

Park, Marinell, Nancy Weber y Víctor Cenepo Sangama

- 1976 *Diccionario quechua: San Martín*. Lima: Ministerio de Educación.

Pease G. Y., Franklin

- 1988 “Curacas coloniales: riqueza y actitudes”, *Revista de Indias* 48, n° 182-183; 87-107.

Pike, Julia A. E.

- 1991 “Cross-Cultural Awareness”. *Notes on Translation* 5, n° 4; pp. 14-22.

Pizarro, Pedro

- 1978 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Polia Meconi, Mario

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Powers, Karen V.

1991 "Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, Migration, and the Reproductive Transformation of Quito's Chiefdoms, 1500-1700". *Ethnohistory* 38, n° 3; pp. 225-249.

Quesada Castillo, Félix

1976 *Diccionario quechua: cajamarca-cañaris*. Lima: Ministerio de Educación.

Ramírez, Susan Elizabeth

1978 "Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo". *Historia y Cultura* 11; pp. 79-121.

1986 *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1987 "The *Dueño de Indios*: Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the 'Curaca de los Viejos Antiguos' Under the Spanish in Sixteenth Century Peru". *Hispanic American Historical Review* 67, n° 4; pp. 575-610.

1995 *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth Century Peru*. Stanford: Stanford University Press.

1995 "De pescadores y agricultores: una historia local de la gente del valle de Chicama antes de 1565". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 24, n° 2; pp. 245-279.

2001 "Amores prohibidos: del crimen y el castigo en el siglo XVI". Conferencia, Instituto Nacional de Cultura, Trujillo, 8 de agosto de 2001.

2001 “Curacas y la cosmología: el poder ancestral en los Andes” en Garrido Aranda, Antonio (ed.): *A propósito de Raúl Porras Barrenechea: Viejos y nuevos temas de cultura andina*. Córdoba: Universidad de Córdoba; pp. 155-170.

2005 *To Feed and Be Fed: Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.

Ravines, Rogger

1972 “Los caciques de Pausamarca: algo más sobre las etnias de Chachapoyas”. *Historia y Cultura* 6; pp. 217-248.

1978 *Tecnología andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Real Academia Española de la Lengua

1832 *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta Real.

1990 [1726-1737] *Diccionario de autoridades*. Edición Facsimilar. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro.

Rivière, Gilles

1995 “Camino de los muertos, camino de los vivos: las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano”. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos* 10; pp. 109-132.

Rossel Castro, Alberto

1963 “Los cacicazgos de Ica” en *Anales del III Congreso Nacional de Historia del Perú*. Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1961 *Curacas y sucesiones, costa norte*. Lima: Imprenta Minerva.

1978 “Una hipótesis sobre el surgimiento del estado inca” en Matos Mendieta, Ramiro (ed.): *III Congreso peruano: el hombre y la cultura andina*. Volumen 1 Lima: Congreso peruano El hombre y la cultura andina; pp. 89-100.

1981-1982 “Dos probanzas de don Gonzalo, curaca de Lima (1555-1559)”. *Revista Histórica* 23; 105-173.

1990 “La visita de Urcos de 1562. Un kipu pueblerino”. *Historia y Cultura* 20; pp. 295-317.

Sahlins, Marshall

1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Salomon, Frank

1990 “Don Pedro de Zambiza un varayuj del siglo XVI” en Mesías Carrera, Manuel y Frank Salomon: *Historia y cultura popular de Zambiza*. Quito: Centro Ecuatoriano para el Desarrollo de la Comunidad; pp. 33-73.

Saignes, Thierry

1999 “The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland 1570-80” en Salomon, Frank y Stuart B. Schwartz (eds.): *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Volumen 3. Nueva York: Cambridge University Press.

Salomon, Frank y George L. Urioste (trads.)

1991 *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.

Sánchez Farfán, Jorge

1981 “¿Kuraqkuna, sacerdotes andinos?” en Castelli, Amalia, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (comps.): *Etnohistoria y antropología andina*. Lima: Centro de Proyección Cristiana; pp. 145-159.

Santo Tomás, Fray Domingo de

1951 [1561] *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Ediciones del Instituto de Historia. IV Centenario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sarmiento de Gamboa, Pedro de

1942 [1572] *Historia de los Incas*. Buenos Aires: Emecé.

Scheff, Thomas J.

1987 “Is Accurate Cross-Cultural Translation Possible?” *Current Anthropology* 28, n° 3; p. 365.

Scott, James C.

1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Shaw, R. Daniel

1994 “Transculturation: Perspectives, Process, and Prospect”. *Notes on Translation* 8, n° 1; pp. 44-50.

Sherbondy, Jeannette E.

1982 “El regadío, los lagos y los mitos de origen”. *Allpanchis* 20; pp. 3-32.

1988 “Mallki: ancestros y cultivo de árboles en los Andes” en Matos, Ramiro (comp.): *Sociedad andina: pasado y presente: contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel*. Lima: Fomciencias; pp. 101-135.

Soto Ruiz, Clodoaldo

1976 *Diccionario quechua: Ayacucho-chanca*. Lima: Ministerio de Educación.

Spalding Karen

1981 “Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas”, *Allpanchis* 15, n°17-18; pp. 5-21.

1991 “Defendiendo el suyo: el kuraka en el sistema de producción andino” en Moreno, Segundo y Frank Salomon (eds.): *Representación y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Volumen 2. Quito: Abya-Yala; pp. 401-415.

Szemiński, Jan

- 1985 "De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua". *Histórica* 9, n°2; pp.247-264.

Taylor, Gerald

s/f *Diccionario normalizado y comparativo quechua: Chachapoyas-Lamas*. París: L'Harmattan.

- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Torres Fernández de Córdova, Glauco

- 1982 *Diccionario kichua-castellano, yurakshimi-runashimi*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana / Núcleo del Azuay.

Valcárcel, Luis E.

- 1949 "El estado incaico". *Revista Histórica* 18; pp. 26-44.
- 1959 "Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina". *Revista del Museo Nacional* 28; pp. 3-18.

Varón Gabai, Rafael

- 1980 *Curacas y encomenderos: acomodamiento nativo en Huaraz, siglos XVI-XVII*. Lima: P.L. Villanueva.

Wachtel, Nathan

- 1977 *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes, 1530-1570*. Nueva York: Barnes and Noble.

Werner, Oswald, *et. Al.*

- 1995 "Short Take 15: The Case for Verbatim Cases". *Cultural Anthropology Methods Newsletter* 7, n° 1; pp. 6-8.

Werner, Oswald y Donald T. Campbell

- 1973 “Translating, Working Through Interpreters, and the Problem of Decentering” en Naroll, Raoul y Ronald Cohen (eds.): *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Nueva York: Columbia University Press; pp. 398-420.

Whitehead, Neil L.

- 1995 “The Historical Anthropology of Text: The Interpretation of Raleigh’s *Discoverie of Guiana*”. *Current Anthropology* 36, n° 1; pp. 53-74.

Wiens, Hart

- 1982 “Inter-Language Concordance in Translation”. *Notes on Translation* 1, n°92; pp. 10-13.

Willis Ott

- 1982 “On Using Borrowed Words in Our Translations”. *Notes on Translation* 1, n° 88; pp. 18-25.

Wilson, Richard

- 1995 “Shifting Frontiers: Historical Transformations of Identities in Latin America”. *Bulletin of Latin American Research* 14, n° 1; pp. 1-7.

Zevallos Quiñónez, Jorge

- 1989 *Los cacicazgos de Lambayeque*. Trujillo: [s.n.].
 1992 *Los cacicazgos de Trujillo*. Trujillo: Gráfica Cuatro.

Zuidema, R. T.

- 1966 “La relación entre el patrón de poblamiento prehispánico y los principios derivados de la estructura social incaica”. *Proceedings of the International Congress of Americanists*. Volumen 1.