



Andes

ISSN: 0327-1676

saramata@unsa.edu.ar

Universidad Nacional de Salta  
Argentina

Bunster, Cora  
Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio  
Andes, núm. 12, 2001, p. 0  
Universidad Nacional de Salta  
Salta, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701205>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## **LAS AUTORIDADES INDÍGENAS Y LOS SÍMBOLOS DE PRESTIGIO\***

Cora Bunster\*\*

El trabajo apunta a analizar el significado, las motivaciones y las formas que adoptan los emblemas de poder y prestigio usados por las autoridades indígenas<sup>1</sup> durante los siglos XVI y XVII, en el Virreinato del Perú. A través de los mismos, los jefes étnicos legitiman su posición no solo frente a la naciente sociedad colonial sino frente a sus propios ayllus. Al respecto, hemos detectado dos actitudes relativas al uso de emblemas de poder en los Andes. La primera, y quizá la más llamativa, tiene que ver con la adopción de formas pertenecientes a la cultura del colonizador, en cuyo caso trataremos de demostrar de qué manera la integración de elementos foráneos es necesaria para la construcción y reconstrucción de la identidad y legitimidad cacicales, y cómo dichos elementos terminan volviéndose parte integrante del “indio de elite”. La segunda, es la utilización y alusión a los símbolos de prestigio netamente andinos, como vehículo de reafirmación de identidad étnica local y como medio de lograr una jerarquización social frente al “otro” europeo, en una sociedad en formación que debe dar cabida tanto a elementos europeos como andinos.

En el Virreinato del Perú, durante este período, surge una sociedad ambivalente y cargada de contradicciones, donde las elites hispanas e indígenas negocian y compiten por espacios de poder, tratando de posicionarse ventajosamente en la estructura colonial lo cual explicaría, en parte, la imperiosa necesidad de los líderes étnicos de apropiarse de ciertos signos exteriores que condicen con el status social y económico de quien los ostenta. Esta apreciación halla su justificación en el comportamiento de algunos de éstos jefes étnicos de los actuales Perú, Bolivia y Ecuador a quienes la corona española concediera escudos de armas u otras menciones honoríficas como representación externa de su lugar en la sociedad colonial.

Con respecto a la estructura de su población, el mundo andino prehispánico se componía de múltiples grupos étnicos con asentamiento dispersos adaptados a la pluralidad ecológica del medio ambiente, dominados por un poder centralizado, el Tawantinsuyu. Con el proceso de conquista y colonización, el mosaico poblacional se agudiza, ya que a las diversas identidades étnicas locales -inca, charca, huanca, huayacondo, cayambe, etc.- se agrega la fuerte diversificación regional –andaluces, extremeños, vascos – existente dentro del grupo de los españoles, quienes no se presentaron como grupo homogéneo. Por último destacamos las grandes categorías dicotómicas usadas por los europeos -blanco-indio/colonial-andino- para establecer un contraste entre cultura dominante y dominada. Por lo tanto, no es casual que en este mundo donde coexisten identidades y jerarquizaciones múltiples, los jefes étnicos hayan

---

\* Agradezco los comentarios de Ana María Lorandi y Ana María Presta

\*\* JTP del Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria. FFyL. UBA

sentido la necesidad de legitimarse ante su propia gente y ante el dominador, aludiendo a símbolos de poder propios o ajenos -andinos o españoles- de acuerdo al contexto general.

Para llevar a cabo nuestra propuesta analizaremos primero algunos papeles de archivo que dan cuenta de cómo las autoridades étnicas aprenden a usar los códigos de comportamiento de la elite hispana, para asimilarse y obtener un mejor posicionamiento en la nueva sociedad, y desde allí lograr concesiones que los favorezcan individual o colectivamente. Seguidamente, y teniendo en cuenta que la contrastación de fuentes es fundamental para lograr una mejor aproximación a la realidad en el análisis de temas de antropología histórica, abordaremos a los cronistas andinos con el fin de profundizar nuestra visión acerca del comportamiento de las elites cacicales con respecto al uso de insignias de poder, en los cuales se enfatiza, en general, la utilización de elementos andinos puros.

Nuestro trabajo se inicia con un estado de la cuestión para luego introducir una primera parte basada fundamentalmente en un análisis del discurso escrito a través de probanzas de mérito, reales cédulas y memoriales, cuyos protagonistas son siempre señores étnicos y cuyo objetivo es obtener algún beneficio material o de status social. En estos papeles se trata de demostrar: a) la pureza de sangre -casi siempre la ascendencia incaica o la pertenencia a un linaje local reconocido- y b) los servicios prestados a la Corona, dos condiciones básicas para la obtención de privilegios. Dentro de este contexto, los escudos de armas representan la plasmación del reconocimiento de las dos condiciones anteriormente expresadas; por ello hemos decidido analizarlos más específicamente.

La segunda parte de nuestra investigación se centra en el análisis de los cronistas andinos de los siglos XVI y XVII. En estas obras el indígena tiene un fuerte protagonismo en los relatos, quedando relativizado -aunque sea en parte- el etnocentrismo español, por lo que podemos considerar a estos autores como precursores de los etnógrafos modernos. Las crónicas escritas por peninsulares, en cambio, son relaciones descriptivas de la historia y la cultura indígenas, donde sus autores raras veces comprendieron la cultura del "otro" y reinterpretaron o europeizaron conceptos y categorías que les brindaban sus informantes.

### **Estado de la Cuestión**

En los estudios andinos el tema de los *kurakas* ha sido abordado desde diversas perspectivas, ya sea en forma global o aludiendo a un individuo o linaje específico. Karen Spalding (1974) fue una de las primeras investigadoras que advirtió la importancia del rol económico de los *kurakas* como mediadores entre dos órdenes en un esfuerzo para comprender la adaptación de los grupos étnicos al nuevo orden mercantil impuesto por el español. Dentro de esta misma perspectiva económica se sitúan los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui (1978) y Roberto Choque (1978)

Por otro lado y bajo parámetros diferentes, Thierry Saignes (1987) plantea el tema de la legitimidad cacical y el liderazgo indígena en una sociedad dominada por agentes extranjeros, quienes son depositarios del control socioeconómico. En su intento por comprender la interacción entre coherencia étnica y legitimidad señorial toma tres indicadores a) Potosí como centro de lucha cacical, b) las normas de prestigio y c) el uso de memorias colectivas y genealógicas.

Por su parte Franklin Pease (1988), en otra variante de la legitimidad, propone estudiar el tema de los *kurakas* y su integración en el sistema colonial teniendo en cuenta su pertenencia étnica. Desde esta perspectiva, se entiende cómo lograron mantener su prestigio al interior de sus comunidades. Para Pease, los *kurakas* se encuentran entre dos realidades que coexisten, pero que no son excluyentes, lo que remitirá a la dualidad del mundo andino.

Dentro de otra línea de investigación que se basa en la utopía, y busca una apoyatura política, mencionaremos el trabajo de Manuel Burga (1988), quien aborda el tema de los *kurakas* en uno de los capítulos de su libro. El autor plantea que se asistirá en los Andes al enfrentamiento de una contradicción dialéctica: lo viejo y lo nuevo, lo europeo y lo andino. Dentro de este marco, tanto los *kurakas* como los indios del común transformarán sus mentalidades y convertirán a la propia historia inca, antes odiada y rechazada, en uno de los principales objetivos de su pensamiento.

Novedosamente, Silvia Arze y Ximena Medinacelli (1991), abren una vertiente poco explorada, si se quiere, al abocarse a reconstruir el escudo de los Ayavire, *mallkus* de Charcas, realizando además un análisis de la posible significación de sus imágenes. Desde otro enfoque, Teresa Gisbert (1980) nos introduce en el universo de las representaciones simbólicas.

Por último mencionaremos a José Luis Martínez (1988), quien busca una interpretación simbólica amplia sobre la forma de caracterizar a la autoridad andina tradicional. Desentraña los símbolos de autoridad, al mismo tiempo que los aproxima a la definición de sus atributos, y atribuciones o roles, apuntando al papel que cumplían en el marco de la sociedad andina.

Los cronistas indígenas seleccionados para nuestro análisis -Diego de Castro Tito Cusi Yupanqui, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y Felipe Guaman Poma de Ayala- han sido objeto de numerosos estudios, algunos de los cuales los analizan globalmente, tratando de mostrar las diferencias entre ellos. Entre los trabajos que se ocupan de los cronistas indígenas de manera global tenemos el de Frank Salomon (1984)<sup>2</sup> quien destaca la contradicción entre la concepción andina y europea, en otras palabras entre lo atemporal y lo histórico. Más recientemente, Raquel Chang Rodríguez (1988), y Martín Lienhard (1992) analizaron las orbas de estos cronistas desde el punto de vista lingüístico y literario.

Estas crónicas también han sido objeto de investigaciones específicas. La de Tito Cusi ([1570] 1992) ha sido editada por Liliana Regalado de Hurtado y consta de un estudio preliminar donde la autora se ocupa de hacer una contextualización histórica además de dar cuenta de las características formales del texto. En un trabajo posterior

esta misma autora (1997), destaca la importancia de Tito Cusi en su carácter de penúltimo Inca de Vilcabamba resaltando sus formas de proceder que van desde la negociación abierta y la alianza hasta la rebelión armada y la resistencia pacífica.

La obra de Joan de Santa Cruz Pachacuti ha sido analizada por Luis Millones (1979) quien realiza una relectura de la misma sometiéndola a preguntas “modernas”, destacando sobre todo la perspectiva de un *kuraka* de mediano rango. Por su parte Jan Szemiński (1985) ha tratado de reconstruir la imagen de Viracocha, uno de los dioses creadores del panteón incaico, basándose en las oraciones en quechua que contiene la obra. Una de las últimas ediciones de la **Relación de Antigüedades de este reino del Pirú** ([1613] 1993) consta de un estudio etnohistórico y lingüístico realizado por Pierre Duviols y César Itier (1993).

La obra de Guaman Poma además de contar con numerosas ediciones ha sido objeto de estudios que enfocan su contenido desde diferentes ángulos. Destacaremos el de Rolena Adorno (1974) quien en su tesis doctoral para la Universidad de Cornell analiza la perspectiva literaria. Profundizando en esta línea Mercedes López Baralt (1993) observa al texto -en su doble perspectiva verbal y visual- como constructo literario y artístico. La edición crítica a cargo de John Murra y Rolena Adorno (1980) ha permitido a los especialistas aprovechar perspectivas etnográficas, lingüísticas y textuales presentes en la obra.

Esta variada producción científica no da cuenta de la complejidad de la evolución del comportamiento de la elite cacical –con respecto a las insignias de poder. Desde otro ángulo, observamos una variada gama de conductas que tienen que ver tanto con la asimilación de elementos foráneos como con la reafirmación de otros netamente andinos. Dentro de la vertiente historiográfica basada en el concepto de “estrategias adaptativas” trataremos de establecer la lógica a la que obedecen las actitudes de los jefes étnicos. Analizando la evolución de este comportamiento quizá encontremos algunas claves que respondan a nuestros interrogantes.

Desde una posición que recoja los avances de las investigaciones anteriores, abordaremos el tema del comportamiento y actitudes de las elites cacicales. Lo haremos en relación con los símbolos de prestigio considerando a dichas elites como constructoras activas de formas sociales y culturales nuevas, no como meras receptoras de formas impuestas. Dentro de esta perspectiva trataremos de desentrañar, por ejemplo, los múltiples significados que encierran las representaciones heráldicas tanto en las luchas de poder entre colonizado-colonizador, como al interior del imaginario andino. Analizaremos también la presencia de insignias de poder andinas puras, las obras de estos cronistas tomándolas como soporte ideológico que proporcionaba la base necesaria para obtener legitimidad como gobernantes, sobre todo teniendo en cuenta la incipiente rivalidad entre *kurakas* de sangre y advenedizos que se irá agravando hacia fines del siglo XVII.

Para nuestro análisis tomaremos el concepto de elite en un sentido amplio, aunque no pensando en una historia “desde arriba”, sino tomando a sus miembros como “representantes” de la sociedad andina del *hatun-runá*. Debemos tener presente que la sociedad colonial europea, eminentemente urbana, se asienta en la economía étnica,

fundamentalmente rural, tanto para la obtención de mano de obra como para la recolección del tributo, lo cual explica la necesidad imperiosa de negociar espacios de poder entre los miembros de ambas elites: la colonial y la andina.

En los siglos XVI y XVII, existía una distinción clara entre la palabra y la escritura. Es más, para los europeos, el uso del signo separaba a los pueblos civilizados de los no civilizados, ya que la habilidad para crear un sistema de escritura indicaba la superioridad de los primeros (Chang Rodríguez 1988:25). La escritura, entonces, distinguió a la cultura occidental de la americana y desde la etapa inicial del descubrimiento y la colonización el signo se constituyó en frontera cultural entre el Viejo y el Nuevo Mundo. En otras palabras, la escritura se convirtió en un instrumento más de la dominación colonial.

Los indígenas reconocen desde muy temprano la importancia del signo, por lo que aprenden a utilizarlo rápidamente para dejar constancia de su pasado y defender derechos tanto particulares como comunitarios. Desde el punto de vista indígena, el conocimiento de la palabra escrita permite leer documentos y libros, elevar peticiones y presentarse ante los tribunales de justicia, en general, capacita para decodificar la cultura impostada. En otras palabras, el uso de la escritura se convierte en un arma de reafirmación y resistencia (Chang Rodríguez 1988, 1991).

Los *kurakas*, en particular, utilizan la escritura para comunicarse con las autoridades coloniales y requerirles el reconocimiento de privilegios - tanto materiales como simbólicos. La elite cacical es consciente de la importancia de la palabra escrita en el presente y porvenir coloniales. Mediante su utilización, los señores étnicos tratarán de otorgarse un pasado glorioso, no siempre verificable, que servirá para configurar su linaje, su persona, su prestigio y sus derechos sucesorios, lo que será útil, entre otras cosas para litigar, exigir e impugnar.

Nuestro propósito es retomar el análisis de las elites cacicales tratando de mostrar las motivaciones específicas que guiaron el comportamiento de los señores étnicos en la ambivalente sociedad colonial de los siglos XVI y XVII.

Para ello, hemos seleccionado ciertos jefes étnicos -representativos de lo expuesto anteriormente- cuya actuación pública se desarrolló en regiones clave del Tawantinsuyu y cuya importancia también se extendió en épocas coloniales. Nuestros protagonistas son Paullu nombrado como Inca sucesor por los españoles, residente en el Cuzco; Don Juan Ayavire Cuisara *mallku* de Charcas; Carlos Limaylla *kuraka* de Jauja, Don Diego Figueroa Caxamarca cacique de los wayakuntu o huayacondos y Don Hierónimo Puento señor étnico de cayambe, estos dos últimos residentes de la jurisdicción de Quito. Trataremos entonces de ahondar en este tema de la apropiación de pautas culturales, en relación con la estructura de poder colonial. Esta apropiación será tomada como un fenómeno de dos caras, en el cual por un lado la elite cacical está ansiosa de absorber los símbolos de prestigio de la elite hispana, ya que esto significa un reconocimiento del status socioeconómico de sus portadores; pero por otro lado esta apropiación provee una base para la subversión del orden colonial. Más allá de la diversidad de los casos que presentamos hay en ellos una constante: la asimilación de pautas socioculturales europeas, como elemento clave en la sorda lucha por resistir

desde adentro del sistema impuesto.

Con respecto a los cronistas nativos seleccionados: el Ynga Diego de Castro Tito Cusi Yupanqui, Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua y Felipe Guaman Poma procuraremos interpretar la referencia a una serie de elementos constitutivos del rango de *kuraka -usnu*, hamacas, andas, etc.- como un esfuerzo por reafirmar el carácter sagrado del cual emanaba el poder y la legitimidad de la autoridad étnica. Debemos tener presente que para un jefe étnico el ser despojado de sus insignias significaba la pérdida de su carácter divino y, por lo tanto, de su poder en la tierra (Martínez 1988:70).

## **I. Los Jefes Etnicos**

### **Reales Cédulas a favor de Paullu**

Las Reales Cédulas son documentos oficiales emitidos por la Corona, son decretos reales dirigidos a una autoridad colonial dando órdenes o consejos sobre un tema determinado. Las que seleccionamos, fechadas en 1541<sup>3</sup> están dirigidas al Licenciado Vaca de Castro, designado gobernador del Perú a raíz del asesinato de Francisco Pizarro acaecido el mismo año y forman parte de una serie de diez documentos, todos del mismo año, en los cuales se pide protección y bienes materiales para Paullu.

Paullu era hijo de Huayna Capac y medio hermano de Manco. La madre del primero fue Añas Collque, hija del señor de Huaylas, mientras que la del segundo fue una princesa de sangre real inca, lo cual colocaba a Paullu en una posición ligeramente inferior con respecto a su hermano (Hemming 1982:200). Ambos hermanos tenían la misma edad y fueron los únicos hijos de Huayna Capac que sobrevivieron tanto a la guerra de facciones entre incas como a la conquista española.

En 1533, luego de asesinar a Atahualpa, Pizarro decide apoyar la candidatura de Manco, su principal aliado como Inca sucesor en el Cuzco. De este modo, se lograba un control efectivo sobre la parte central del Tawantinsuyu, región leal a Manco. El cuadrante sur, el Collasuyu o Collao para los españoles, aunque también leal a Manco, estaba particularmente ligado a Paullu.

El trato dispensado a Manco como Inca, distó de ser el correspondiente a un soberano del Tawantinsuyu. Por ello, al poco tiempo, Manco se rebela contra la oprobiosa condición a la que había sido reducido y dispone primero el sitio del Cuzco y luego el de Lima -ambos en 1536- durando este último varios meses. Los rebeldes fueron prontamente sofocados en la costa por los refuerzos españoles. Manco Inca decidió replegarse a la región selvática de Vilcabamba, al este del Cuzco, desde donde hostilizó constantemente a las autoridades españolas, muriendo asesinado en 1545. Sus sucesores allí fueron Titu Cusi y Tupac Amaru I. Inmediatamente después del alzamiento y defección de Manco como soberano, Paullu, su hermano, asume como Inca en el Cuzco apoyado por los españoles. Tradicionalmente se lo ha considerado a Paullu como un activo colaborador de los españoles, cuyo principal objetivo era conseguir una

posición de poder y privilegio en la naciente sociedad colonial (Hemming 1982:303; Lockhart 1982: 269). Trabajos más recientes (Lamana 1986), destacan que la coherencia de la conducta de Paullu se basa en su identificación como miembro de una elite, lo cual explica la variedad de respuestas que aparecen ante situaciones dadas. Entre estas dos posturas existen algunos matices interesantes con respecto al tratamiento dispensado a este Inca.

Las Reales Cédulas que presentamos están emitidas en 1541, momento crucial teniendo en cuenta que ya se ha efectivizado el asentamiento de Manco en Vilcabamba. En las mismas se trata de reforzar la alianza de los españoles con Paullu. Evidentemente el español del común recela y envidia a este indio, a quien las autoridades coloniales han reconocido como máxima autoridad del recientemente derrotado imperio de los incas. Por ello, no recibe -por parte de la gente del común- el tratamiento respetuoso otorgado a un miembro de la elite incaica pues se alude en ellas a que: “un criado le dio una bofetada, le mesó los cabellos e le hizo otros malos tratamientos”<sup>4</sup>, “entran en su casa contra su voluntad, por malas intenciones ó por le robar y ofender”<sup>5</sup>, “muchas veces nuestras Justicias[...]suelen poner algun español [...] para guarda suya e de su casa, y [tales personas] les toman sus haciendas é sus mujeres e hijas contra su voluntad”<sup>6</sup> y además pareciera que la persona que perpetra estos actos no es castigada pues se insta en las reales cédulas a que la justicia haga su parte confiriendo “graves penas” a los culpables. La respuesta de la Corona es tajante: “ha sido amigo de los españoles [...] que [no] recibiese molestias no agravio alguno antes fuese favorecido como a servidor nuestro”<sup>7</sup>. Queda claro el reconocimiento de Paullu como aliado de la Corona, lo que hace comprensible la necesidad de protegerlo y otorgarle beneficios materiales. Para efectivizar la protección de Paullu se le nombra un tutor “para que lo encamine en la fe y en los pleitos”. No es casual que el tutor sea el encargado de proveer tanto adoctrinamiento religioso como orientación en los vericuetos de la justicia, ya que la ideología jurídica española trataba de conciliar la vida en la tierra con los principios de una ley superior de origen divino (Stern 1986:186). En general, los indígenas comenzarán a litigar desde muy temprano. En el caso que nos ocupa, observamos cómo la propia administración colonial pondrá en manos de Paullu a un funcionario -el tutor ó protector de naturales- facilitándole un instrumento para la presentación de sus reivindicaciones mediante las cuales tratará de defenderse frente a los abusos y vejaciones en ocasiones con resultados positivos.

Aún cuando no está recibiendo un trato jerárquico, acorde a su status de Inca, o a su linaje como miembro de una *panaca* o grupo de parentesco cuzqueño -en este caso descendiente directo de Huayna Capac- Paullu solicita beneficios materiales. Entre ellos: la confirmación de un solar en el Cuzco e indios tributarios, lo cual demuestra que no titubea en exigir lo que siente que le corresponde. Incluso aprovecha la coyuntura para obtener algún beneficio adicional, como cuando pide se le otorguen los “indios y tierras que Mango Inga, su hermano tenía al tiempo que se alzó”<sup>8</sup> o la restitución de “los indios mitimaes que le quitó el Marqués Francisco Pizarro y se los dio a otra persona”<sup>9</sup>. El reclamo de Paullu sobre los bienes de Manco es llamativo y puede interpretarse, antes que nada, como una señal de la fuerte posición que ocupa en la negociación con los españoles. También puede entenderse como una hábil maniobra coyuntural, dado que la posición beligerante y anti-española de Manco desde su salida del Cuzco, aisló a su

descendencia y probablemente nadie reclamara su patrimonio por temor a la venganza. Con respecto al pedido de mitimaes, Paullu adhiere aquí a una estrategia cacical frecuente: reclamar colonos que residían entre los tributarios asignados para así sumar más gente a su cargo. En el mundo andino, el poder de un jefe étnico estaba determinado por la capacidad de movilizar mano de obra para la explotación de recursos. La relación del líder y sus sujetos se plasmaba en vínculos recíprocos y parentescos simbólicos en los que deberes y derechos no eran equivalentes entre las partes (Pease 1991). Desde muy temprano Paullu se había embarcado en un profundo proceso de hispanización visualizado en su conversión al cristianismo y en el uso del vestido de los conquistadores. Al convertirse, los nobles indígenas tomaban un nombre cristiano y el título de “don” que los equiparaba con los nobles peninsulares. Paullu será bautizado como don Cristóbal Vaca Tupa Inca, en honor a Cristóbal Vaca de Castro, gobernador del Perú. La adopción de la vestimenta del español puede considerarse como una manera de exhibir la aculturación. No obstante, el tratamiento que recibe Paullu, tiene dos caras, el español común no disimula en considerarlo como un sometido más, un “indio a secas”, un salvaje, una persona inferior, a pesar de su consabida y vieja jerarquía. En cambio, las autoridades españolas le otorgan un tratamiento jerárquico en su carácter de aliado o “indio amigo” otorgándole, aparte de beneficios materiales, la consagración suprema en un escudo de armas en 1545 (Hemming 1982:306).

Creemos que tanto el otorgamiento de insignias heráldicas, como la vestimenta, -símbolos externos que pueden visualizarse y comprenderse- sirven como medio para que el español del común entienda el lugar social de este indio de elite. La diferencia entre ambos es que el escudo es otorgado por la autoridad suprema mientras que el vestir ropas de español, es un acto de voluntad individual, no formal y por tanto no necesita permiso real.

A menos de diez años de la conquista, en el corazón del Tawantinsuyu y con el peligro del estado neoinca en Vilcabamba, Paullu no necesita probar su pureza de sangre ni sus servicios a la Corona -como ocurrirá casi indefectiblemente a posteriori. La Corona necesita de él, como aliado y en el papel de Inca, a cambio de lo cual le otorga protección y privilegios materiales y simbólicos. Por ende, la relación entre Paullu y los españoles, tiene las características de una negociación que conlleva concesiones favorables para ambas partes.

#### **a) Don Juan Ayavire Cuisara *mallku* de Charcas**

Presentamos el caso de Don Juan Ayavire Cuisara, *mallku* de los charcas, también nombrado en la documentación como cacique principal del repartimiento de Sacaca y pueblo de San Cristóbal de Panacache. Ocurre que Sacaca era la capital prehispánica de la nación charca, que a su vez formaba parte de una confederación junto con qharaqaras, chuis, chichas y otros. La administración colonial temprana dividió el territorio de la nación charca en tres repartimientos Sacaca (o Charcas, en cuyo *ayllu* Collana figuran los Ayavire), Chayanta y Cochabamba (perteneciente al ayllu Collana parcialidad hanansaya). Este ejemplo de Cuisara es típico de muchos jefes étnicos que ya hacia fines del siglo XVI han aprendido a usar el sistema de valores del español. El mismo no es un código homogéneo de principios abstractos obedecido por todos los participantes en una cultura dada, sino que se trata de un grupo de conceptos que están

relacionados unos a otros y que son aplicados de manera diferente por los diversos sectores sociales (Pitt Rivers 1966).

A efectos de intentar su estudio, nos basaremos fundamentalmente en una Real Cédula, fechada en 1599<sup>10</sup>. La misma está emitida por el Consejo de Indias, refrendada por el Rey y dirigida al Virrey del Perú, Don Luis de Velasco, para que informe sobre las mercedes que pidiera Ayavire Cuisara en una relación que remitiera previamente al rey.

El argumento más fuerte del peticionante es demostrar los servicios que sus ancestros, aliados de los españoles desde 1538, habían prestado al rey “y que nunca fueron gratificados”. Se destacan así: la aceptación de la fe católica, el adoctrinamiento de los naturales y el alejamiento de los mismos de sus prácticas idólatras -lo que muestra a las claras la lectura que los *kurakas* hicieron de la preocupación española por el tema religioso. Desde el punto de vista económico, el haber “señalado” las minas de Porco al español y el contribuir con indios, bastimentos y carneros para sofocar sublevaciones indígenas son actitudes que importan un beneficio material pero, a la vez hablan claramente de la alianza que unió al conquistador con los descendientes de Cuisara *mallku* que fue de los charcas en momentos de la conquista. Asimismo, el haber detentado durante varias generaciones los cargos de alcalde mayor y capitán de mita evidencian la inserción de estos caciques en el sistema extractivo colonial. Dentro de esta enumeración de servicios a la corona, aparece también el hecho de haber usado “avito de español”, reforzando la identificación con el sistema impuesto, lo que demuestra la importancia de la vestimenta como símbolo de status; elemento que recoge la documentación.

Como vemos, los argumentos esgrimidos por Ayavire Cuisara para demostrar los servicios prestados por su familia a la Corona están relacionados, básicamente con los paradigmas de la conquista<sup>11</sup>: utopía de riqueza, conversión cristiana y preeminencia social. Por tratarse de la etapa de colonización, hay algunas variantes; la búsqueda inicial del oro es reemplazada por la imposición de un sistema extractivo de explotación indígena mediante el cual se obtienen beneficios económicos. El tema del ascenso social será ahora aspiración constante no solo de los españoles enriquecidos, sino también de los señores étnicos, mientras que la conversión cristiana continuará siendo un instrumento de unificación cultural. Además de las variables antes mencionadas se destaca el tema de la alianza hispano-indígena, punto clave en la relación blanco-indio, que en el caso que nos ocupa específicamente, refuerza la petición de nuestro protagonista en su derecho a obtener beneficios materiales.

Curiosamente, el reclamante Don Juan Ayavire Cuisara, es el que menos servicios prestó a la corona, en comparación con sus antepasados -bisabuelo, abuelo y padre- pero conforme a las normas hispanas se esperan recompensas de los méritos y éstas se heredan. Así, el pedido de mercedes es cuantioso y para facilitar su análisis las agrupamos en dos niveles: a) político-económico y b) simbólica. Entre las del primer grupo tenemos: solicitud de indios tributarios, confirmación del título de cacique y petición del salario correspondiente -300 pesos ensayados-, el título de alcalde mayor y su salario -500 pesos ensayados- el cargo de administrador de los bienes de la comunidad, con el correspondiente porcentaje de la producción. Con respecto a las del

segundo nivel: el hábito de Santiago y permiso para tener esclavos y el uso de espada y partesana que significan la ejecución de justicia. Se destaca nuevamente la fuerza de los símbolos exteriores. La obtención del hábito de una orden militar significaba prestigio y méritos adquiridos en campañas al servicio del monarca, tales como los que prestó su abuelo cuando la conquista del sur andino. El hecho de tener esclavos implica de por sí un status socioeconómico elevado, pero además el portar espada y partesana supone contar con un instrumento para efectivizar de hecho el poder que la Corona le delegara por derecho como funcionario burocrático. Más aún, Ayavire Cuisara solicita las exenciones tributarias que gozan los caballeros e “hijosdalgo” para su linaje. Las mismas contienen elementos de los dos niveles mencionados anteriormente, pues si bien representan un beneficio económico, también simbolizan un privilegio privativo de la elite española.

En este caso, se omite la mención a la ascendencia incaica, quizá porque esto fuera probado en otra Real Cédula del mismo año, inserta en un expediente del siglo XVIII<sup>12</sup> sobre un litigio de los caciques de Sacaca. En la mencionada Real Cédula se le otorga un escudo de armas que había pertenecido a su padre y abuelo. Don Juan Ayavire gobernador y cacique principal de Sacaca junto con Diego, segunda persona, Miguel, Lorenzo, Juan el Mozo y Pedro Ayavire piden ser reconocidos ellos y su descendencia como hijosdalgo; que se les otorgue, por lo tanto, el escudo de armas perteneciente a su familia, ya que prueban descender de los incas convirtiéndose así en parte de la nobleza regional. Los Ayavire reclaman descender de Paullu, hijo de Huayna Capac -bautizado Cristóbal Vaca Tupa Inca- a quien ya vimos reconocido por los españoles. Confirmando lo dicho anteriormente acerca de la existencia de dos condiciones necesarias para poder ser considerado “indio de elite”, esta presentación busca comprobar la pureza de sangre, en este caso incaica y da cuenta de los servicios prestados a la corona.

Don Juan Ayavire Cuisara reivindica así su linaje y su status de “príncipe” sucesor de los incas. El reconocimiento de esa legitimidad queda plasmado en el otorgamiento del escudo de armas que, a la manera española, da cuenta de un universo de sentimientos, gustos, esperanzas, pertenencias, identificaciones o habilidades de quien aparece como portador.

Los escudos de armas y los blasones representan un sistema de signos formalizado, componen un sistema insigniológico y su uso está restringido a unos pocos. El escudo es un privilegio de las elites, de allí la necesidad de ciertos *kurakas* de obtenerlos, para asimilarse e igualarse a la elite española.

Como antecedente, vale referir que en el siglo XIV las representaciones inscriptas en los escudos son mas bien estáticas, ya que lo que predomina en ellos es la genealogía, pero a partir de ese momento y en la propia Península Ibérica las imágenes comienzan a dinamizarse expresando también otros significados de las castas como las vivencias de sus sistemas sociales (Rodríguez de la Flor 1995:91-92).

Los *kurakas* andinos harán uso de estas dos alternativas de expresión que ofrecen los escudos. Así mediante la utilización de un sistema de organización de signos ajeno, al cual agregan símbolos propios, logran el reconocimiento y exhibición de su linaje frente a la sociedad colonial. En otras palabras, el reconocimiento hacia afuera de su

pertenencia a un grupo de poder y privilegio; mientras que hacia adentro de la sociedad del ayllu, la utilización de símbolos como el puma, el ajedrezado y el corte de cabeza, presentes en el escudo, legitiman su autoridad frente al indio de comunidad. Esta integración de símbolos propios, como la figura del felino presente en la cultura andina desde el período formativo en adelante, nos habla a las claras de la adaptación que hacen los caciques del lenguaje heráldico en el siglo XVI, y puede interpretarse como un proceso de reinención de tradiciones culturales, que lleva a la reproducción de la identidad étnica.

#### **b) Jerónimo Limaylla, *kuraka* de Jauja**

Nuestro tercer caso surge a partir del Memorial de Jerónimo Luis Limaylla<sup>13</sup>. En general, los memoriales son escritos elevados a una autoridad, en los cuales se pide una gracia, en virtud de los méritos del solicitante

Limaylla pertenece a una familia de *kurakas* de Jauja y realiza un viaje a España para presentar al rey su escrito en el año 1678. Observamos que a unos 130 años de la conquista algunas transformaciones habían apuntado a la categorización de los indios de elite, ya que Limaylla usa expresiones como a “los Indios Nobles” (Pease 1990:201) o “los tales Nobles Caziques” (Pease 1990:203).

La intención del Memorial de Limaylla es lograr autorización real para la creación de una orden nobiliaria bajo la advocación de Santa Rosa, como premio a los pobladores andinos que pudieran demostrar nobleza y dar pruebas de sus servicios a la corona.

El memorial comienza destacando la ascendencia incaica de los Limaylla, luego establece que los andinos son “gente racional [...] que no les falta discurso para aprender, y ser enseñados” (Pease 1990:201) lo que no condice con el estado de cuasi esclavitud en el que se encuentran inmersos. También hay una queja solapada cuando expresa que los nativos “por falta de experiencias no pueden ascender a puestos políticos de clérigos, ni Religiosos” (Pease 1990:201). En general se hallan “sirviendo siempre y sin mérito jamás no teniendo premio a que anhelar [pudiendo convertirse en] verdugos de sus propias vidas” (Pease 1990:201). Obviamente Limaylla alude a los abusos del sistema de explotación colonial que empujarían a la población al suicidio, lo cual estaría en franca contradicción con los principios de la religión católica. Para esta, el suicidio es considerado como una práctica execrable, sin posibilidad de perdón y sus perpetradores son condenando a la pena eterna

Más adelante, el Memorial alude a la pesada carga de la mita minera, ya que la misma recae sobre la población nativa que provee la mano de obra para la explotación del metal. También expresa que existen otras minas, pero que los indígenas no notifican al español de las mismas, por temor a que se les aumente la carga laboral sin beneficio alguno, como de hecho ocurre.

Ahora bien, el reconocimiento que Limaylla pretende por su origen y status es el otorgamiento de insignias honoríficas que resalten la nobleza de sus portadores. El adquirir un derecho reconocido a altos honores y servicios que legitiman de alguna

manera la superioridad social de los “indios nobles” se convierte en el argumento central del escrito.

Para presionar, Limaylla elige una estrategia discursiva común pero efectiva: el uso de la generalización, primero de una manera absoluta “todos los Príncipes, y Reyes del mundo, han procurado honrar a sus vasallos con insignias de honor”(Pease 1990:203), luego más específica aludiendo a que “Todos los vasallos de los Reynos sujetos a V. Majestad han gozado por dilatados años, varios y diferentes premios y prerrogativas” (Pease 1990:203) agregando finalmente -a modo de comparación- “[que] aún los Reyes Incas, aunque Gentiles, supieron premiar, y honrar a sus vasallos con insignias” (Pease 1990:203). Para lograr sus objetivos nuestro protagonista decide basar su argumentación en la lógica del español, así: si todos los monarcas lo hacen, si además todos los vasallos de S.M han gozado de premios, y como si fuera poco aún los incas lo hacían; por lo tanto deben otorgarse prerrogativas para los indios nobles pues esa es la regla general en todos los reinos del mundo conocido.

La petición de Limaylla debe interpretarse en el contexto de la España del siglo XVI y XVII, donde los conceptos de honor y honra reposan sobre la valoración de la persona ante sí misma y ante los ojos de la sociedad. Es un nexo entre los ideales colectivos y su reproducción a nivel individual, ya que la persona en cuestión aspira a personificarlos (Pitt Rivers 1966). Refieren a la estimación del valor propio, la que le da derecho a orgullo y a cierto status pero además, existe la pretensión de que el mismo sea reconocido socialmente, lo cual es el objetivo de Limaylla: que los “indios nobles” sean reconocidos como tales por la elite española.

El concepto de honor implica la elección de un determinado modo de conducta, en el caso que nos ocupa estaría dado por los servicios prestados a la Corona entre los que se cuentan: el hecho de abstenerse de prácticas idólatras y el ser fieles servidores, actitudes ambas que ameritan la obtención de un hábito de una Orden de Caballería.

### **c) Don Diego Figueroa Caxamarca y Don Hierónimo Puento, caciques de la región de Quito**

Nuestros últimos ejemplos corresponden a las probanzas de méritos y servicios realizadas, en el siglo XVI, por dos caciques residentes en la jurisdicción de la Audiencia de Quito. Se trata de Don Diego Figueroa Caxamarca<sup>14</sup>, señor de los huayacondo ó wayakuntu, grupo de *mitmaqkuna* o mitimaes trasladados en épocas incaicas a la zona de Ecuador y Don Hierónimo Puento, cacique natural del pueblo de Cayambe<sup>15</sup>.

Entre los diferentes tipos de documentos que hemos presentado, las probanzas son las más completas, aunque parcializadas. Sirven para reclamar mercedes y con ellas honor y fama expresando, por sobre todas las cosas, los méritos de quien las presenta. Podemos decir que están divididas en varias secciones, una presentación seguida del interrogatorio y juramento a los testigos, el testimonio de los mismos -cuyo número varía de acuerdo a los casos- y finalmente una petición de mercedes.

Hemos seleccionado estos dos casos ya que presentan la particularidad de que en ninguno de ellos -y por motivos diferentes- se alude a la pureza de sangre incaica como criterio legitimador. La legitimación de la jerarquía cacical - tanto de Diego Figueroa como de Hierónimo Puento- está relacionada con la pertenencia al linaje de los señores locales y esto obedece a la relación que establecieron tanto huayacondos como cayambes con el Tawantinsuyu.

La historia de los huayacondo, *mitmaqkuna* originarios de Pampamarca y Caxamarca en el Perú, se relaciona con la política de movilización y traslado de poblaciones orquestada por el Tawantinsuyu. Cuando sobrevivieron las campañas militares en Ecuador, Apo Guacall, abuelo de Don Diego Figueroa Caxamarca, fue escogido como uno de los comandantes del ejército inca entablando alianza militar con Huayna Capac en pie de igualdad ya que: [Huayna Capac] “le trataba como a hermano y tenía mucha comunicación con él y se sentaba en un duho juntamente con el dicho Guayna Capac, y comían y bebían juntos” (Espinoza Soriano 1988:52). El hecho de tratarlo como hermano y tener buena comunicación refleja pautas de comportamiento y códigos propios de la sociedad española; pero si tomamos en cuenta la segunda parte de la cita, hay una clara alusión a los patrones de comportamiento andinos. Compartir el *duho*<sup>16</sup> y comer y beber juntos está mostrando como funcionaba la generosidad institucionalizada o las pautas del sistema redistributivo, el Inca ofrecía comida y bebida al señor local, tratándolo como hermano ceremonial al ubicarlo a su lado, sellando de esta manera la alianza militar.

Terminada la guerra -las cruentas “guerras caranqui”- en las que finalmente el Inca resultó victorioso, los huayacondos permanecieron en la región de Uyumbicho, enclave ubicado en el valle de los Chilllos, como *mitimaes* militares, encargados de controlar la población recién sometida siendo su jefe étnico Carguatanta, hijo de Apo Guacall y padre de nuestro protagonista.

Por su parte, Don Diego Figueroa Caxamarca, declara ser hijo de Carguatanta y nieto de Apo Guacall, su “pureza de sangre” está relacionada con su pertenencia al linaje local en forma patrilineal. Es su pretendida alianza militar con el Inca en pie de igualdad lo que legitima su posición y la de su linaje como jefes étnicos, y a la vez le da prestigio frente a la elite colonial española, por la reputación de buenos guerreros. No olvidemos que, en la España del siglo XVI, una sociedad jerarquizada y corporativa con una fuerte tradición militar, el honor y el prestigio podían conseguirse mediante la espada. De este modo, la situación individual y también la un linaje podía mejorarse socialmente, pero era el soberano quien debía formalizar estos logros a través de la concesión de un status más elevado.

Figueroa Caxamarca, es un claro exponente del indio ladino y del buen cristiano ya que “ con su buen ingenio aprendió a leer y escribir y gramática, todo lo cual aprendió con tanta codicia que es muy buen escribano y cantor e tañedor y gramático” (Espinoza Soriano 1988:58). La prueba mas cabal del manejo de sus conocimientos es que los transmite tanto a hijos de caciques como de españoles junto con adoctrinamiento cristiano. En una sociedad donde la lectura y escritura es patrimonio de una minoría ilustrada, este cacique puede darse el lujo de instruir a indios y españoles.

Su activa colaboración para con el español se evidencia en el hecho de que detenta el cargo de alcalde mayor de indios, otorgado generalmente a caciques fieles al régimen y con capacidad para desempeñar dichas funciones. Mediante este cargo, la Corona pretendía ejercer un control indirecto sobre los naturales y sus líderes étnicos ya que tenía jurisdicción civil sobre los mismos, con mandato para “deshacer cualquier fuerzas o agravios que les quisieran hacer su cacique u otras personas”. Su idoneidad en el manejo del idioma oral y escrito, lo habilitaba para interpretar tanto las reglas del “derecho consuetudinario”, como las ordenanzas, cédulas y provisiones expedidas por las Audiencias y Virreyes. Al mismo tiempo su posición como jefe étnico, conocedor de las costumbres y necesidades de los naturales, lo convertían en un intermediario ideal entre el mundo blanco e indio. Los símbolos exteriores, mediante los cuales se obtenía el reconocimiento de la investidura del cargo de alcalde mayor eran la vara de la justicia real, hecha de madera de chonta, incrustada de casquillos de plata, en los que se repujaba la imagen de Jesucristo y las armas reales de Castilla, la cruz y la espada dos instrumentos clave de la conquista y colonización (Espinoza Soriano 1988). Además el vestir a la usanza española, costumbre bastante generalizada entre los jefes étnicos, también refuerza la autoridad, como lo demuestran los dibujos presentados por Guaman Poma.

En cuanto a la petición de mercedes, requiere antes que nada la perpetuidad del cargo de alcalde, y además la ampliación de atribuciones del mismo, como la extensión de la jurisdicción hasta Tiquizambe y el permiso de “prender los españoles y otras personas que hicieren agravio a los indios y para hacer las informaciones y prender culpados pueda nombrar alguaciles y escribanos” (Espinoza Soriano 1988:62). Este pedido puede interpretarse como la necesidad de asegurar una posición ventajosa tanto en la sociedad hispana como en el indígena ya que la principal función del alcalde de indios consiste en: “[ayudar] al dicho corregidor en el gobierno de justicia y [ser] veedor de los demás principales”. Para ello, se considera necesario “que sean de buenos indios de los mandones de quinientos yndios tributarios, pisca pachaca camachicoc” (Poma de Ayala [1615] 1980:739), aludiendo a que su autoridad sobrepase las 500 unidades domésticas.

En virtud a su status y adhiriendo a prerrogativas coloniales vigentes, pide la exención tributaria para él y sus hijos, y la abstención de ir a prisión por deudas civiles. Asimismo requiere la eximición del tributo y de la mita para tres indios yanaconas suyos. Solicita permiso para recoger y poner bajo su servicio los indios que no estuvieren visitados. Todas estas peticiones tienen que ver con el mejoramiento de la situación económico y son más o menos usuales para la época.

Finalmente, y a modo de corolario destacamos la solicitud de un escudo y blasón de armas, plasmación externa de la obtención de un status social elevado en lo que respecta al mundo hispano y muchas veces instrumento de legitimación cacical, ya que su obtención dependía de la aprobación de la pertenencia a un linaje reconocido, en este caso, de señores étnicos locales.

Algunas de sus aspiraciones materiales -exención tributaria y ser eximido de prisión por deudas- pueden relacionarse con la petición honorífica del escudo y el blasón por cuanto se trata, como en el caso anteriormente analizado de Don Juan Ayavire

Cuisara de la obtención o equiparamiento de privilegios que pertenecen a un español noble.

El último caso que presentamos es el de Don Hierónimo Puento, cacique principal del pueblo de Cayambe quien presentara una Probanza de Méritos y Servicios, que incluye una primera información fechada en 1579 y otra en 1583, más un Memorial presentado en Madrid en 1586.

El objetivo de este conjunto de papeles de archivo es claro: por un lado demostrar la activa colaboración prestada por Puento a la corona durante la sublevación de los Quixos, que puso en peligro las ciudades de Avila y Archidona. En dicha ocasión, para hacer efectiva la ayuda militar, el rey lo nombra capitán de los naturales de cayambe y oyacachi, bajo las órdenes directas de Rodrigo Díaz de Bonilla, capitán general de la provincia. La colaboración que prestan estos “indios amigos” no es puramente militar, aportan mano de obra tanto en la reconstrucción de puentes y caminos como en la reedificación de las ciudades asoladas por la sublevación y además proporcionan recursos “proveyendo de comidas a los soldados y leña” (Espinoza Soriano 1988:202). La ayuda militar y de mano de obra podría interpretarse dentro de la lógica andina de la mita o turno del trabajo, mediante la cual el estado inca organizaba el reclutamiento del ejército y la provisión de fuerza de trabajo para las obras públicas. El aporte de materias primas, en cambio, sería la obligación tributaria en especie impuesta por el español.

Como sabemos, la expansión imperial incaica en los Andes septentrionales se inició con Topa Inga Yunangue y fue continuada por Huayna Capac. La resistencia militar más feroz que encontraron los ejércitos incaicos en su avance hacia el norte la presentaron, justamente, los cayambes, caranquis y otavalos, grupos locales ubicados en la sierra norte ecuatoriana y sur colombiana. Ante una amenaza exterior, como la que implicaba el avance cuzqueño, estos señoríos formaron una confederación de tipo militar liderada por el señor de cayambe, Maxacoto Puento, abuelo de Hierónimo, logrando resistir el avance inca por más de ocho o nueve años según el testimonio de Miguel Freile Mejía, clérigo presbítero, uno de los testigos de la probanza que analizamos.

Para legitimar su cargo de cacique, Don Hierónimo Puento, no necesita evocar su pertenencia a los linajes del Cuzco, antes bien su mejor carta de presentación, su emblema de prestigio es ser descendiente de los señores naturales de la tierra. En otras palabras, descender directamente de Maxacoto Puento, otorga “pureza de sangre” y acredita la identificación étnica local, como señor cayambe.

Se trata a todas luces de un caso bastante particular y lo hemos seleccionado debido a que muestra la diversidad del comportamiento de los jefes étnicos en la época colonial. Esto sin duda alguna está vinculado con la historia local, o más específicamente con la relación de poder que estableciera el Tawantinsuyu con este grupo étnico y posteriormente con el español.

## II. Los Cronistas indígenas

Siguiendo siempre la misma línea argumentativa, referida a la utilización de símbolos de prestigio por parte de la elite cacical, vamos a analizar su aparición en la obra de algunos cronistas indígenas de los siglos XVI y XVII. Estos cronistas mostraron a los conquistadores la naturaleza de la organización social de su pueblo y fueron los primeros en expresar una crítica a la conquista, proponiendo soluciones donde la cultura nativa tenía un rol protagónico aún cuando aparentemente adoptaran patrones culturales europeos básicos como la lengua, la escritura y la religión.

Como lo anunciáramos anteriormente para nuestro análisis hemos seleccionado: la **Instrucción al Licenciado Lope García de Castro** que hace redactar Tito Cusi Yupanqui, uno de los últimos incas vilcabambinos hacia 1570; la **Relación de Antigüedades de este Reyno del Perú**, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua redactada en 1613 y finalmente algunos capítulos de la **Nueva Crónica y Buen Gobierno** de Felipe Guaman Poma de Ayala que data de 1615.

Estas obras dan cuenta de distintos aspectos vividos por los pueblos conquistados, posibilitando contar con mayores detalles de los usos y costumbres de los pueblos andinos y de sus dirigentes en particular. Tito Cusi brinda la primera “visión de los vencidos” de la conquista, Santa Cruz Pachacuti se refiere principalmente al tema religioso, mientras que Guaman Poma ofrece las reflexiones de un andino acerca de la situación socio-política de la época colonial. En otras palabras, estos cronistas hacen una reinterpretación de la historia indígena dentro de un contexto colonial, que en cada caso tiene características propias por lo que nuestro análisis particular de los atributos de poder se verá enriquecido.

Cabe mencionar que los tres los autores seleccionados, son líderes étnicos. Tito Cusi es el jefe supremo de los incas rebelados contra el español, residentes en Vilcabamba; Joan de Santa Cruz Pachacuti es un cacique de Orcosuyo y Felipe Guaman Poma de Ayala es cacique principal de los incas y yarovilcas. En su condición de jefes y representantes legítimos de sus pueblos transmiten en su discurso tradiciones culturales auténticas, además se erigen en los portavoces del sentir de su gente. En su doble rol de líderes étnicos y cronistas Tito Cusi, Pachacuti y Guaman Poma asumen la tarea de rescatar del olvido la memoria de su pueblo, tratando de destacar hechos gloriosos, para obtener la fama y la eternidad del sujeto historiado para la posteridad.

Para nuestro análisis acerca de los emblemas de autoridad, es relevante destacar las diferentes perspectivas que cada uno de ellos aporta y que tratamos de relacionar con el contexto histórico al cual se refieren, así como las condiciones de producción de cada una de las obras

Estas crónicas corresponden a tipos discursivos diferentes, lo cual incide en el mensaje que transmiten. Ateniéndonos estrictamente a sus títulos la de Tito Cusi es una Instrucción -aunque también contiene una relación y un poder- la de Joan de Santa Cruz Pachacuti es una relación y la de Felipe Guaman Poma de Ayala una crónica.

Con respecto a las dos primeras, podemos decir que su finalidad en el corto plazo -negociar espacios de poder en el primero y establecer el grado de conversión religiosa en el segundo- define su estilo literario. El caso de la obra de Guaman Poma es más complejo, su autor declara primero que solo pretende informar, pero luego se contradice al afirmar que considera a su obra una crónica.

Pese a estas diferencias, las tres obras comparten un rasgo común que nos interesa destacar y es que sus autores a través de ellas rescatan la memoria de su pueblo del olvido, convirtiéndola a la vez en algo inteligible para la elite letrada europea.

La intencionalidad y el propósito definido que subrayamos anteriormente para nada desmerecen el valor documental de estas crónicas, antes bien nos alertan sobre la necesidad de realizar un agudo análisis crítico que tenga en cuenta las condiciones de su producción para que su interpretación sea lo más objetiva posible.

#### a) **Instrucción al Licenciado Lope García de Castro**

La Instrucción, también llamada Relación<sup>17</sup>- ya que formalmente consta de una instrucción, una relación y un poder- es fundamentalmente un documento que da una visión de la conquista desde una perspectiva andina, buscando expresar en un idioma ajeno la hecatombe que conmovió a todo el Tawantinsuyu. La podemos considerar un testimonio de parte, ya que expresa el sentir de un miembro de la elite incaica y además es un documento de opinión pues en ella se emiten juicios sobre los españoles y sobre los propios andinos

Según el Diccionario de Autoridades (1963), se denomina instrucción a las órdenes particulares que se dan a los *embaxadores* y ministros, para su dirección y gobierno en el negocio que se les encarga. Tito Cusi encarga a Lope García de Castro - antiguo gobernador del Perú quien al término de su mandato viaja a España- para que éste se dirija al monarca español en su nombre y le haga saber de sus necesidades, para lo cual le otorga un poder que aparece al final de la obra.

La Relación es un género narrativo o discursivo cuya función principal es informar a la Corona. Una característica fundamental de este género es que el autor no transcribe libremente sus observaciones, sino que debe atenerse a responder un cuestionario requerido oficialmente. De este modo las relaciones están pautadas por las necesidades de la información que se desea obtener (Mignolo 1982: 70). Según Salomon (1984) las mismas dan cuenta de sucesos particulares observando detalles de manera microscópica. La obra de Tito Cusi es un testimonio personal y puntual sobre sucesos específicos acerca de la conquista, si bien no responde a un cuestionario, está pautada por la necesidad de informar a la Corona

En la obra, el planteamiento político asumen la forma de una historia de los primeros contactos entre españoles e indígenas, aludiendo a eventos político-militares tales como la ejecución de Atahualpa, las ambiciones imperiales de Manco y la negociación con Sayri Tupac.

Antes de iniciar el análisis debemos aclarar que si bien el autor “intelectual” de la Instrucción es Tito Cusi, la misma es traducida por fray Marcos García<sup>18</sup> y escrita por el secretario mestizo Martín Pando<sup>19</sup>. Esto explicaría en parte la suerte de conflicto, presente en todo el documento, entre el uso de las categorías jurídicas y lingüísticas europeas y andinas. El uso de las primeras hace inteligible el relato ante la mayoría de los lectores de mentalidad occidental y cristiana. El intercalar las segundas, refuerza y da cohesión al relato aunque sea ante los ojos del autor intelectual (Martínez 1995: 29).

El relato se origina en un sitio de la cordillera de Vilcabamba -región selvática al este del Cuzco- lugar elegido por Manco Inca (1537) para edificar un refugio rebelde contra el dominio colonial durante la época de inestabilidad política surgida como consecuencia de la guerra civil entre almagristas y pizarristas. Para las autoridades españolas, este reducto rebelde asentado en un paraje inhóspito, se convertirá en un objetivo militar y político. No obstante, en un primer momento fue considerado una amenaza grave. A la muerte de Manco, le sucedió Sayri Tupac quien aceptó salir de Vilcabamba a cambio de lo cual, se lo benefició con tierras en el valle de Yucay que usufructuó a título personal. Luego de esto, nuestro autor y protagonista, Tito Cusi, hijo de Manco asume el liderazgo del estado neoinca y su política se tornará más amenazante para los españoles de Huamanga y Jauja principalmente. Las autoridades españolas reaccionarán tratando por todos los medios de desembarazarse de este último bastión inca, que además de crear tensión en la región, simboliza la falta de sometimiento indígena a la corona de España. Dentro de este contexto, de tensión-negociación entre las autoridades españolas y los líderes incas de Vilcabamba, tiene lugar la obra que analizamos, por lo cual, no es extraño que el trasfondo de la misma sea una negociación política.

La circunstancia anteriormente descrita de tensión-rebelión latente que rodea a Vilcabamba sumado a la relativa cercanía temporal de producción de la obra -1570- respecto a la entrada de Pizarro al Perú -1532- hacen que la legitimidad de sus líderes no sea cuestionada como en otros casos. No obstante, el escrito comienza destacando -a modo de introducción- la ascendencia incaica de Tito Cusi por tres generaciones

Por quanto yo, Diego de Castro Titu Cussi Yunanguí, nieto de Guainacpac e hijo de Mango Ynga Yupanguí, señores naturales que fueron de estos reinos y provincias del Pirú, he recibido muchas merçedes y favor del muy ilustre señor el liçençiado Lope Garçía de Castro governador que fue destos reynos por su Magestad del rey Phelipe nuestro señor.(Tito Cusi [1570] 1992: 3)

La intención aquí es adherir al modelo europeo de sucesión dinástica patrilineal y además congraciarse con Lope García de Castro, quien actuará como apoderado de Tito Cusi frente al rey de España. No olvidemos que éste había dedicado gran parte de su gestión como gobernador del Perú, a negociar la salida de Tito Cusi de Vilcabamba de acuerdo a instrucciones traídas de España. Además el autor recurre al procedimiento de la analogía entre la estructura estatal incaica y colonial al referirse a los “reinos y provincias [incas]” y “destos reynos [de España]” lo cual implica familiaridad con la realidad inca y la española.

En un esfuerzo por adherir al modo de sucesión dinástica patrilineal europeo, insiste sobre su genealogía y falsea la verdad pues declara: “Solo me hara su señoría [Licenciado Lope García de Castro] merçed de avisar a su Magestad de cómo yo soy hijo legitimo, digo el primero y mayorazgo, que my padre Manco Ynga Yupangui dexó entre otros muchos” (Tito Cusi [1570] 1992: 4) El primogénito-legítimo de Manco fue Sayri-Tupac, nombrado heredero a la muerte de éste. Tito Cusi era hijo de Manco pero probablemente de una esposa de menor jerarquía ya que se alude a él como “bastardo” (Hemming 1982:360). Para los incas ni la primogenitura ni la legitimidad tuvieron una importancia tan marcada en las sucesiones, interesaba más la capacidad, sucediendo en ocasiones que un hijo más apto reemplazaba a uno legítimo. El Inca no solo era una figura política, era considerado el hijo del Sol y como tal encarnaba la comunicación entre el mundo divino y el terreno. El acceso al poder del nuevo líder contemplaba el apoyo de sectores de elite y el respaldo de la divinidad solar efectivizado mediante un ritual oracular. Por lo tanto, la falsa declaración de Tito Cusi cobra algún sentido si pensamos que trata de encajar con el patrón de legitimidad europeo, es decir con el de sus posibles lectores.

Para la tradición occidental las instituciones de primogenitura y mayorazgo tenían como consecuencia directa la sucesión patrimonial, coadyuvando a la permanencia de la gran propiedad territorial, elemento básico de una estructura patrimonial señorial. Estas categorizaciones carecen de sentido en el mundo andino donde la tenencia de la tierra era, básicamente, de tipo comunitario y por lo tanto la riqueza como el poder de los dirigentes se medían en función del volumen demográfico que los mismos eran capaces de movilizar y no en función de la acumulación de bienes. En los últimos 50 años del estado inca hubo concesiones de tierra a ciertos personajes, como premio a su cooperación con el estado. Si bien en esa época la tierra era concedida a un individuo, quedaba como chacra de un linaje y como tal se heredaba (Murra 1987: 215).

En varias oportunidades el autor se ocupa de otorgar legitimidad a su padre haciendo alusión a su ascendencia, procedimiento usado generalmente para probar la pureza de sangre. En una ocasión, para reforzar lo establecido nuevamente falsea la verdad pues declara que su padre fue elegido por Huayna Capac como sucesor en el trono

que my padre Mango Ynga Yupangui, hijo que fue de Guainacapac e nieto de Topa Inga Yupanqui y ansy por sus abolengos deçendiendo en línea recta, fue el señor preñcipal de todos los reynos del Pirú, señalado para ello por su padre Guainacapac y temido y obedecido por tal en toda la tierra despues de sus días [...] (Tito Cusi [1570] 1992: 4)

Para que no queden dudas de la legitimidad de su padre, hace referencia a la guerra dinástica entre Huascar y Atahualpa estableciendo que ambos son usurpadores del cargo de su padre, que carecen de derechos sucesorios por pertenecer a líneas de descendencia de menor rango por el lado materno: “porque ellos descendían aunque hijos de Guainacapac, de parte de las madres de sangre suez y baxa, e my padre fue hijo legitimo de sangre real”[...] (Tito Cusi [1570] 1992: 6)

Creemos que la insistencia en aludir a la legitimidad de su padre está relacionada con la necesidad de legitimar su posición y la de su diminuto estado frente al rey de España. Evidentemente se juzga necesario, una vez más, aplicar el criterio de sucesión dinástica europea del siglo XVI que va de padres a hijos en línea directa remontándose así por cuatro generaciones hasta Topa Inca. En cambio, la referencia que alude a la sucesión materna tiene que ver con la práctica de la poligamia aceptada en el mundo andino en el ámbito de las altas jerarquías de poder. La capacidad del Inca y los *kurakas* de tener varias mujeres ha sido destacada por la mayoría de los cronistas. La poligamia en el mundo andino, aparece como distinción y privilegio de las elites. Por un lado las *aqllas* o “vírgenes del sol” crearon la imagen de una especie de “gineceo real” a disposición del Inca para “usufructo personal” o para entregarlas a modo de premio a *kurakas* o altos dignatarios del imperio. Por el otro, los múltiples matrimonios del Inca con hijas o hermanas de los señores étnicos era un canal para establecer relaciones de reciprocidad entre aquel y los jefes regionales. A fin de cuentas, era una estrategia de acceso a la mano de obra en una sociedad donde los lazos de parentesco articulaban las relaciones económicas, pues los parientes de estas mujeres quedaban, a su vez, emparentados con el Inca. En nuestro caso particular, la referencia a la “sangre sueza y baxa” de una esposa del Inca probablemente tenga que ver con su grado de parentesco -hermana o hija- con un señor étnico de menor o prestigio, ya que las *aqllas* eran elegidas de acuerdo a su “linaje y hermosura” (Pease 1988).

En síntesis creemos que la demostración de pureza de sangre en este caso no obedece a la necesidad de acreditar su legitimidad, como en los casos de Carlos Limaylla y Juan Ayavire Coisara anteriormente presentados. En este caso, la referencia a los antepasados le sirve al autor como marco de referencia para su doble objetivo: reivindicar y glorificar el pasado incaico otorgándole a su pueblo un espacio histórico relevante y a la vez cuestionar la visión española de la conquista.

La Relación en sí misma muestra ejemplos de la asimilación por parte de los indígenas de algunos elementos de la cultura impuesta, no olvidemos que Tito Cusi su autor intelectual y protagonista principal es un indio que ha adoptado la religión cristiana, aunque sea de manera aparente. No obstante, también se observa la fuerte persistencia de ordenamientos políticos de raigambre andina y los rituales que sustentan los mismos. La siguiente cita ilustra esta situación

Los españoles con gran furia arremetieron al medio de la plaça donde [e]stava un asyento del ynga en alto a manera de fortaleza, que nosotros llamamos usnu, los cuales se apoderaron dél y no dexaron subir alla a mi tio, mas antes al pie dél le derrocaron de sus andas por fuerça y se las trastornaron e quitaron lo que tenia y la borla que entre nosotros es corona [...] (Tito Cusi [1570] 1992:7)

En el mundo andino el *usnu* era generalmente una pirámide truncada. Su significado tiene variaciones aunque comúnmente es asimilado con un trono, una plataforma para el sacrificio, una pila, una torre construida alrededor de un eje vertical, un mojón y también con un altar. Conceptualmente el *usnu* alude a la montaña y su función básica sería asociar el mundo terrenal con el divino vinculando al pueblo con los antepasados, con las *huacas* y con los dioses (Meddens 1997). El Inca al instalarse en una de estas estructuras piramidales se convierte en el nexo entre su pueblo, los

antepasados y las deidades del cosmos. Por su parte las andas, empleadas durante los desplazamientos ritualizados, pueden considerarse como el más “especializado” de los emblemas de autoridad (Martínez 1995).

La actitud de los españoles de tomar el *usnu* e impedirle el acceso a Atahualpa, significa privarlo de su conexión con lo sagrado, el hecho adicional de bajarlo violentamente de sus andas, simboliza de manera contundente la pérdida de poder del Inca ante los ojos de sus súbditos. Probablemente los españoles no fueron totalmente conscientes de la trascendencia de este hecho, nos referimos a que no fue una acción calculada sino que sobrevino en el fragor de la lucha, pero debió tener un fuerte impacto sobre los pobladores andinos, testigos de los acontecimientos descriptos.

El Tawantinsuyu se basaba en la reelaboración de creencias y prácticas andinas ancestrales proyectadas a escala estatal, los rituales pautados legitimaban el poder político-religioso, encarnado en la figura del Inca (Pease 1991). Así una parte importante de las funciones del Inca, se relacionaba con la actividad ritual algo fundamental en un universo sacralizado, como era el andino. El Inca era especialista en “lo sagrado”, consultaba a los dioses acerca del comportamiento a seguir, sobre los fenómenos de la naturaleza que influían en las actividades productivas, etc. También era un mediador entre los hombres y los seres sobrenaturales encargados del mantenimiento del orden cósmico. Por lo tanto, para la lógica andina, observar a su líder todopoderoso inhibido de realizar un ritual oficial equivalía a preanunciar la derrota ante el enemigo exterior, la cual sobrevendrá inevitablemente.

Las andas, uno de los emblemas de poder más alusivos del mundo andino, aparecen mencionadas en reiteradas oportunidades, aludiendo a diferentes aspectos relacionadas con las mismas. Así cuando establece que: “y my padre [Manco] yendo que iba en sus andas de oro y cripstal y corona real, se apeo dellas y abraço al marques que ya se avia apeado de su cavallo y ambos, my padre y el marques, se confederaron en uno”[...] (Tito Cusi [1570] 1992:13). En esta ocasión, tanto la especificación del material usado para producir las andas como el gesto de echar pie a tierra, de Manco y de Pizarro, está cargado de significaciones que trataremos de explicar.

El oro, como metal noble y bien escaso se asocia en el mundo andino -y en la mayoría de las sociedades- al registro del lujo y es apto para la fabricación de los bienes rituales que por lo tanto pueden calificarse de bienes lujosos. En el caso que nos ocupa, la inclusión del “cripstal” como otro de los componentes de las andas, indicaría la integración de un material de lujo occidental mostrando una tensión entre modas europeas nuevas y las regulaciones suntuarias existentes, teniendo en cuenta que la moda es el impulso para imitar a los nuevos poderes y este impulso se integra con frecuencia, para bien o para mal, con los imperativos suntuarios tradicionales (Appadurai 1991).

En el mundo andino prehispánico el caballo era desconocido, se usaba la llama como animal de carga. La visión del caballo y del jinete causó asombro y temor a los indígenas en un primer momento, y ha quedado plasmada en todas las crónicas tempranas. La imagen divinizada de caballo y jinete con dotes inmortales pronto se diluyó. No obstante, muchos jefes españoles supieron aprovechar esta coyuntura para

hacer alarde de sus destrezas hípicas. El hecho de bajarse de las andas como del caballo refiere a que ambas representaciones de poder -andino y español- se equiparan. La actitud de aperse de las andas y del caballo puede interpretarse como la de un encuentro en el que se nivelan las diferencias, en términos andinos un *tinku*<sup>20</sup>.

En otro momento del relato, se intenta destacar el trato honorífico dado a los españoles, uno de los ejemplos más claros al respecto está en el envío de víveres y hamacas para facilitarles la llegada: “mas antes my padre [Manco], desque supo mucho antes que llegasen su benida, les enbió al camino mucho refresco y aun avia mandado a los mensajeros que fueron del Cuzco a llamarlos, que los truxiesen en hamacas, los quales lo hicieron ansy” [...] (Tito Cusi [1570] 1992:9)

En el mundo andino las ofrendas de comidas y bebidas formaban parte del sistema de reciprocidad y redistribución. Las peticiones que el Inca realizaba a los señores locales para que reclutasen gente para la mita estatal, se hacían en el marco de agasajos que incluían el convite de alimentos y bebidas. El uso de las hamacas o literas estaba reservado para el Inca y otros dirigentes étnicos de máxima jerarquía, por lo que, para la lógica andina, el ofrecimiento de este “medio de transporte” significaba un alto privilegio. El comfortable desplazamiento de las elites en la escarpada geografía andina era un tema de suma importancia, tanto es así que había especial cuidado en elegir a los especialistas que las transportaban; los soras y rucanas fueron seleccionados para esta tarea debido a su andar cómodo (Murra 1987:223)

En ocasión de describir la fiesta del *vacaroc*, se alude a los emblemas de poder utilizados por el Inca. El autor apela una vez más al recurso de la analogía, compara esta fiesta indígena con la ceremonia católica de la confirmación, y luego ahonda en los detalles sobre los “setros y borlas” usados por el Inca y su comitiva, especificando el material del que estaban hechos en cada caso, oro para el Inca y plata y cobre para la comitiva, lo cual establece también una jerarquía decreciente.

[...] digo que mi padre Mango Ynga hizo una fiesta muy preñcipal, en la qual se horadava las orejas. Y en esta fiesty nosotros los yngas solemos hazer la mayor fiesta que hazemos todo el año, porque entonces nos dan mucho nombre y nuevo nombre del que teniamos antes, que tira casy esta çerimonia a lo que los cristianos hazen cuando se confirman. En la qual fiesta, my padre salio con toda la autoridad real, conforme a nuestro uso, llevando delante sus setros reales, y el uno dellos, como mas preñcipal, hera de oro masisso y con sus borlas de lo mesmo, llevando todos los demas que con él yban juntamente cada uno el suyo, los quales eran la mytad de plata y la mitad de cobre, que serian mas de mil todos unos y otros, los que yban a rebautizar, que en nuestro uso llamamos vacaroc [...] (Tito Cusi [1570] 1992:37).

El registro y análisis de las insignias de prestigio que llevamos a cabo, su función dentro del protocolo, su reconocimiento o negación por parte del español, los materiales de que están hechos, y la actitud de indios y españoles respecto de los mismos cobran sentido dentro del contexto más amplio del encuentro entre dos culturas que generó diversas respuestas por parte de los actores involucrados.

En el relato los Incas gobernantes –Manco y Sayri Tupac- aparecen como soberanos y señores de su pueblo, no tratan de identificarse con la elite española, mas bien se destacan las diferencias con ésta en cuanto a la utilización de los símbolos de prestigio. En un esfuerzo por seguir preservando su jerarquía de Inca, Tito Cusi, pondera los símbolos y categorías netamente andinos.

No obstante, para respaldar sus demandas el autor, no duda en apelar a instituciones europeas, como el mayorazgo y la ceremonia de la confirmación. De acuerdo con Hemming (1982) como gobernante responsable, su principal preocupación era la conservación de su Estado y su dinastía, consciente de la fuerza del español se resuelve por una política de coexistencia pacífica

#### **b) La Relación de Antigüedades de este Reyno del Pirú**

Esta obra corresponde al género de relación -como en el caso anterior, no se ajusta a un cuestionario previo- su función básica es informar a la Corona. Se visualiza en ella la fuerte vinculación entre poder divino, político y etnicidad existente en el mundo andino, a lo que se agrega el tema de la conversión al cristianismo, uno de los pilares básicos del proceso de conquista y colonización. En la obra el tema religioso está fuertemente imbricado con el poder de las autoridades indígenas, y por lo tanto con el empleo de las insignias de autoridad.

Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua tiene dos objetivos fundamentales: 1) narrar la historia de los incas realizando una biografía de cada uno de sus gobernantes y 2) mostrar el grado de conversión religiosa al culto del Supremo Hacedor, observable en cada uno de estos gobernantes que serviría de antesala al cristianismo, ya que se trata de un culto monoteísta encarnado en la figura de un Creador que recompensa a sus seguidores. El eje central del relato es una correlación entre moralidad y éxito político, en otras palabras cada vez que un Inca se aparta del culto al Supremo Hacedor es “castigado” con la aparición de un culto local o *huaca* a lo que generalmente sigue una catástrofe (Millones 1979). Los protagonistas centrales del relato son los reyes incas y el Supremo Hacedor por un lado, siendo su contrapunto las *huacas* y los *kurakas*.

El texto comienza con una presentación “oficial” del autor, quien trata de demostrar su pertenencia a la nobleza regional de Orcosuyo<sup>21</sup> y su genuina conversión al cristianismo.

Yo Don Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, cristiano por gracia de Dios y Nuestro Señor, natural de los pueblos de Santiago de Hanaguaygua y Huringuaguacanchi de Orcosuyo, entre Canas y Canchis de Collasuyo, hijo legítimo de Don Diego Felipe Condorcanqui y de Doña María Guayrotari; nieto legítimo de Don Baltasar Cacyaquivi y de Don Francisco Yaquiguanacu...bisnieto de Don Gaspar Apoquivicanqui: tataranieto de Don Bernabe Apohilas Urcunipoco y de Don Gonzalo Pizarro Tintaya y de don Carlos Huanco, todos caciques principales que fueron en la dicha provincia y cristianos professos en las cosas de nuestra santa fé católica [...] fueron los primeros caciques que acudieron al tambo de Caxamarca a hacerse cristianos (Santa Cruz Pachacuti [1613] 1991: 111).

Como vemos al aludir a sus ancestros hasta la cuarta generación adopta el patrón de sucesión europeo que va de padres a hijos en línea directa pero comete un “error” al referirse a tres tatarabuelos. Esto puede deberse a que la necesidad de destacar su vinculación con los caciques principales lo lleva a desestimar reglas de parentesco europeas “básicas”- tres tatarabuelos es un imposible- que son ajenas a sus tradiciones. No olvidemos que en las sociedades andinas, prácticas como el incesto en segundo grado y la poliginia eran perfectamente aceptadas. Esta última probablemente fue en aumento a la caída del Tawantinsuyu, lo que se entiende habida cuenta del resurgimiento del poderío de los señores locales (Millones 1987). Para el caso incaico específicamente Franklin Pease, establece que “el régimen de parentesco permitía llamar hermanos a los miembros de una *panaca* que estuvieran a la misma altura generacional o que pertenecieran a igual rango de descendientes de un antepasado” (1991:103).

A continuación, el autor resalta tanto la propia conversión al cristianismo como la de sus ancestros, realizada esta última desde el momento del primer contacto en Cajamarca. Luego de la caída del Tawantinsuyu, todas las expresiones colectivas de paganismo habían quedado suprimidas al desaparecer lo que las legitimaba -la autoridad de los incas. Para los españoles, la extinción rápida de la idolatría y su paulatina sustitución por la fe cristiana era lo deseable. No obstante desde muy temprano, la pervivencia de cultos no cristianos generó la necesidad de reprimirlos. Desde mediados del siglo XVI, el rey de España recibe sugerencias sobre la necesidad de crear un equipo especial para erradicar las idolatrías. Dentro de este contexto, el autor refuerza la conversión de sus ancestros destacando la activa participación de los mismos en la persecución de cultos locales.

[...]después de haberse hecho cristianos [los caciques] se acabaron haziendose berdaderos cristianos, mostrandose ser enemigos de todas las ydolatrias y ritos antiguos, y como tales los perçiguieron a los hechizeros, destruyendoles y derribandoles á todos los guacas y ydolos, manifestándolos a los ydolatras, castigándoles a sus súbditos y basallos de toda aquella provincia (Santa Cruz Pachacuti [1613]1991:112).

Los concilios limenses de los años 1551, 1567 y 1538 reglamentaron los castigos y organizaron la acción de los extirpadores, pero las campañas o visitas se formalizan recién a partir de 1609, perdurando hasta 1671 (Millones 1987). La obra que analizamos data de 1613, pocos años antes de las mencionadas campañas de extirpación de idolatrías, cuando probablemente ya existía un malestar imposible de ocultar en el ambiente de las elites coloniales que observaban cómo seis décadas de conversión y proselitismo religioso no habían logrado erradicar el culto a las *huacas*. Por este motivo el autor considera necesario dar muestras de su acabada lealtad religiosa extensiva para su linaje. También dentro de este contexto, es entendible su deseo de lavar la idolatría incaica, presentándola como un pre-cristianismo, lo cual a la vez le permite abordar la descripción de creencias y prácticas no cristianas sin que pese sobre ellas la sombra del paganismo.

Santa Cruz Pachacuti se refiere a la gentilidad incaica, como a una idolatría monoteísta: el culto al Supremo Hacedor. Esta idolatría que constituye la piedra angular del gobierno y la civilización incaicas, le da pie para realizar observaciones interesantes sobre los símbolos ligados al poder. En algunas ocasiones, estos emblemas obedecen a una lógica netamente andina lo cual nos habla del respeto por una tradición de la cual es parte integrante.

La presencia de categorías de la religión judeo-cristiana es perfectamente comprensible también, ya que se trata de una obra de marcado carácter religioso. La figura de Tonapa es un claro ejemplo de esta situación, se trata de un predicador, identificado con Santo Tomás que realiza una visita misional por los Andes de Carabaya y el Collasuyu. Es el portador de la buena nueva; el culto al Supremo Hacedor, realiza milagros y va premiando o castigando alternativamente a quienes aceptan o rechazan sus preceptos “an llegado entonces a éstas provincias y reynos de Tabantinsuyu un hombre barbudo, mediano cuerpo y con cabellos largos [...]el qual andaba con su bordon , y era que enseñaba a los naturales, llamándolos a todos hijos e hijas” (Santa Cruz Pachacuti [1613]1991:114).

Hasta aquí la analogía con categorías de la religión judeo-cristiana es clara, pero al introducir a Manco Capac como el primer Inca, sucesor de Apotamo se produce una metamorfosis en la cual el palo del bordón<sup>22</sup>, se convierte en *topayauri* de oro fino - emblema de poder y autoridad utilizado por los soberanos del Tawantinsuyu. Como la figura del Inca debe estar investida de ornamentos simbólicos que pertenezcan a la tradición andina, el autor haciendo un esfuerzo sincrético convierte el bordón de Tonapa en emblema de autoridad andino avalado por una religiosidad monoteísta muy acorde a su época. Esta transformación se da en etapas, primero se transforma el material “Dicen que aquel dicho palo que hauian dejados el dicho Tunapa, estregandoles en las manos del dicho Apotamo, se conbertió en oro fino en el nacimiento de su descendiente, llamado Mancocapacynca” (Santa Cruz Pachacuti [1613]1991:117). Más adelante, [Manco Capac] “Tomando sus vestidos ricos y armas, sacando aquel palo que había dejado el dicho Tunpa, el cual palo se llamo tupayauri”

Manco Capac aparece no solo como fundador de la dinastía, sino como el que inaugura un período floreciente para el Tawantinsuyu, pues combate las *huacas*. En su época aparecen una serie de ceremonias institucionalizadas como el corte de pelo - *quicuchicu*- rito familiar mediante el cual un niño era aceptado en la comunidad y el rito de pasaje -*guarachicu*- por el cual el adolescente alcanzaba la edad adulta. A decir verdad, ambas tradiciones fueron practicadas en épocas anteriores a este soberano. Lo llamativo es cómo Santa Cruz Pachacuti dentro de este contexto precristiano, logra describir tradiciones paganas integrándolas en la historia de los incas y rescatándolas del olvido mediante el recurso de la escritura.

Dentro de la estructura del relato, organizada en torno a las biografías de los gobernantes incas, el autor tiene la habilidad suficiente como para hacer coincidir los períodos de auge de la deidad superior con aquellos reinados consagrados tradicionalmente como los más importantes por sus logros como fueron los de Manco Capac, Mayta Capac y Pachacuti .

En la época de Inca Yupanqui, llamado más adelante Pachacuti, se habría producido la transformación política y administrativa que le permitió al Tawantinsuyu llegar a convertirse en un gran imperio. Considerado como el primer conquistador y organizador de los dominios, su mayor habilidad consistió en proyectar sobre un escenario más vasto antiguas técnicas andinas de probada eficacia. Por lo tanto, no es casual que en la obra que analizamos abunden las descripciones de jornadas bélicas. Lo interesante para nuestros propósitos, es que al describir la actitud del Inca frente a los *kurakas* regionales el autor da cuenta del ritual donde se premia la actitud de algunos jefes regionales con nombramientos honoríficos los cuales combinan categorías andinas y coloniales.

[...] y les promete (PachacutiyingaYupanqui) á todos los *kurakas* de tres parcialidades el premio y el galardón, confirmándoles en su curacazgo natural, añadiéndoles el nombre de *apo*; y á un kuraka que había ido hasta el Cuzco, les haze cauallero, y les manda calssar con ojotas de oro, y les da el nombre de apo. (Santa Cruz Pachacuti [1613]1991:143).

Ante la noticia de que los guancas están preparados para la guerra, el Inca necesita sellar alianzas con los *kurakas* regionales. No olvidemos que el ejército del Inca se componía de milicias regionales reclutadas por sus propios jefes locales. El título de *apo* designaba a jefes de contingentes de cierta magnitud, y se añadía al cargo de *kuraka: apokuraka*. En esta ocasión el Inca como distribuidor de símbolos de poder les entrega ojotas de oro, calzado netamente andino hecho de metal noble, agradeciendo la “venida” de los jefes regionales al Cuzco. Más adelante, se hace referencia a los *apokurakas* utilizando otros privilegios jerárquicos también relacionados con el traslado de los mismos, “los apocuracas en sus andas y quitasol” (Santa Cruz Pachacuti [1613]1991:150). Finalmente apelando una vez mas al recurso de la analogía utiliza una categoría europea, la de caballero, asimilándola a la de *apo*.

También nos interesante destacar como el autor logra ensamblar en su relato formas de sucesión andinas y europeas, aún cuando en la presentación adhiere al modelo de sucesión dinástica patrilineal para su persona como lo destacáramos anteriormente. Al referirse al sucesor de Pachacuti, destaca una característica de la sucesión dinástica incaica, que no era exclusivamente para el hijo varón mayor, sino que tenía que ver también con la aptitud del candidato y su disposición para el cargo.

Y assi el dicho Pachacutiyingayupanqui le haze la renunciación del reyno en su hijo Amaro Ttopaynga, el qual jamas lo asepta [...]y visto assi [...] le dize al mayorazgo que si la queria que los dé el reyno á su ermano segundo Topayngayunangui, el qual lo asepto con gran amor [...] Y al fin les corona y los entrega el septro llamado Topayauri (Santa Cruz Pachacuti [1613]1991:148).

En Santa Cruz Pachacuti, el esfuerzo de síntesis está presente aún en la utilización de la escritura alfabética. Si bien escribe en español, lejos de apropiarse del idioma y aceptar sus reglas, lo somete a una transformación profunda; se trata de un sociolecto español-andino con rasgos de quechuzación fonética, morfológica léxica y sintáctica (Lienhard 1992:37). No se somete a las reglas del idioma dominante, más bien trata de incorporarlo, sincréticamente, al mundo andino, de la misma manera que intenta

integrar el cristianismo. Mediante este doble esfuerzo, tratará de rescatar los valores esenciales de la cultura andina aludiendo a los símbolos de prestigios de las autoridades y a rituales ancestrales.

### **c) La Nueva Crónica y Buen Gobierno**

El objetivo de Guaman Poma en su obra Nueva Crónica y Buen Gobierno es realizar una etnografía del mundo andino, narrar los hechos de la conquista y colonización denunciando los abusos del régimen colonial y proponer finalmente un programa político que mejoraría la administración virreinal

Es una obra extensa y compleja, de carácter monumental, rica en información etnográfica e histórica y por lo tanto resulta imprescindible para el conocimiento del mundo andino colonial. El texto está marcado por la heteroglosia, coexistiendo el español, el latín, el quechua, el aymara y otras lenguas altiplánicas. Además contiene 400 dibujos donde combina la palabra con imágenes, característica del Siglo de Oro Español, en el que la persuasión por imágenes era frecuente.

Formalmente comparte las características de una carta y de una crónica. Como carta está dirigida a un solo interlocutor, el rey de España Felipe II, y su obligación es informar, mientras que como crónica su propósito es interpretar los sucesos históricos que narra y esta dirigida al público letrado. Además al titularla “primera y nueva” la convierte en una crónica disidente ya que desestima a las ya existentes o sea a la “historia oficial”. Su autor realiza un manejo subversivo de los códigos occidentales que son un ejemplo de resistencia cultural y de creatividad (López Baralt 1993).

Hemos seleccionado para nuestro análisis unas cartas de presentación que sirven de prólogo a la obra ya que establecen el linaje verdadero o ficticio del autor y también las secciones “conquista deste reino” y “buen gobierno y justicia” ya que consideramos que en las mismas existen referencias interesantes acerca de los emblemas de poder y prestigio que procuraremos interpretar.

Las cartas aludidas son dos, ambas están dirigidas al rey de España. La primera está escrita por Guamán Mallque de Ayala, padre del autor quien recomienda al rey imprima la historia de los incas y de la conquista escrita por su hijo. La segunda carta está escrita por el propio autor de la obra, Felipe Guaman Poma de Ayala, en la misma explica la motivación que lo llevó a embarcarse en la realización de la empresa y describe sucintamente la estructura de la misma haciendo referencia a las fuentes utilizadas para la recolección de datos, finalmente pondera el aspecto religioso de la obra destacándola como bastión del catolicismo.

La sección “conquista deste reyno” es una pormenorizada descripción de los primeros contactos entre los españoles con los habitantes del Tawantinsuyu. Hace hincapié en las negociaciones entre los españoles y los embajadores que manda el Inca -entre los cuales siempre esta presente Martín de Ayala, su padre. Describe las situaciones de conflicto entre españoles e indígenas -que obligan a Manco Inca a fortificarse en Vilcabamba- y da cuenta de las luchas facciosas dentro del bando español. La sección “buen gobierno y justicia” contiene una pormenorizada explicación

acerca de las diferentes jerarquías de *kurakas*, visualizadas dentro del sistema de administración decimal<sup>23</sup> implementado por el Tawantinsuyu.

Destacaremos en nuestro análisis el uso recurrente de categorías europeas y andinas presente en la crónica, lo cual habla a las claras del conocimiento del autor de ambos códigos. Trataremos de interpretar su aparición en cada caso, teniendo en cuenta el contexto histórico al cual aluden, el momento de producción de la obra, como también la intencionalidad del autor.

La obra se inicia con un juego de “presentaciones sociales” que tomamos en cuenta pues dan la clave acerca del lugar social, verdadero o ficticio, que el autor se otorga. Por un lado tenemos a Guaman Poma presentando la carta de su padre <sup>24</sup>y estableciendo el linaje del mismo. Luego su padre- Martín de Ayala- aparece presentando su hijo al rey y a sus lectores.

En la breve introducción a la carta que Martín Guaman Mallque de Ayala -su padre- dirige al rey, el autor lo presenta como

[...] don Martín Guaman Mallque de Ayala hijo y nieto de los grandes señores y rreys que fueron antiguamente y capitán general y señor del rreyno y *capac apo*, ques príncipe, y señor de la provincia de los Lucanas, Andamarcas y Circamarcas y Soras y de la ciudad de Guamanga y de su jurisdicción de Santa Catalina de Chupas, príncipe de los Chinchay Suyos y segunda persona del *Inga* deste rreino del Pirú, a la rreal Magestad del rey don Felipe nuestro señor el segundo (Poma de Ayala [1615] 1980:4).

En esta presentación el uso de categorías europeas de poder y status social- don, señor, rey, capitán general, príncipe- es mas frecuente que la referencia a las netamente andinas -*capac apo* y segunda persona.. El cargo de *capac apo* detentado por su padre está homologado con el de príncipe para hacerlo inteligible y de fácil comprensión a ambos grupos. No ocurre lo mismo con la referencia a Mallque y “segunda persona” del Inga, que no se hallan homologadas con términos europeos. Quizá el autor no considere necesario traducir estos conceptos andinos en esta presentación, cosa que sí ocurre más adelante en la obra. La alusión a “segunda persona” tiene que ver con la existencia de estructuras duales (hanan/urin =arriba/abajo) presentes en el mundo andino. Así el *kuraka* de la segunda mitad, es frecuentemente llamado por los españoles “segunda persona”. En esta ocasión el autor decide, usando el recurso de la analogía, equiparar esta categoría al título de virrey. Para fines explicativos el recurso es legítimo, ya que el virrey era el representante supremo del rey en Indias - su *alter ego*- y como tal estaba investido de la máxima autoridad, simbolizando la monarquía de derecho divino.

En síntesis la principal intención del autor al introducir la carta de su padre, es fundamentar el linaje del mismo -y por ende el suyo propio- presentando sus credenciales en la forma más clara posible. Para ello refiere primero la situación de su padre como miembro de la aristocracia regional, en segundo término, destaca la posición del mismo con respecto al Inca, lo cual refuerza el status social regional ,ya que la nobleza incaica era la única reconocida por la Corona. Más adelante en la sección que se refiere a la conquista decide ahondar aún más en la posición que su padre detentaba

en el Tawantinsuyu.

Una vez establecida la ascendencia noble de su padre, el autor decide dejar su propia presentación a manos de éste, quien la efectiviza en la carta que dirige al rey de España. Martín Guaman se refiere a su hijo como “don Felipe Guaman Poma de Ayala, *capac* ques príncipe y gouernador mayor de los yndios y demás caciques y prencipales y señor de ellos y administrador de todas las dichas comonidades” (Poma de Ayala [1615] 1980:4). Encontramos en esta presentación términos como don y señor que refieren a la realidad europea. En la sociedad hispanoperuana la categoría de señor tenía cierto peso y se aplicaba a condes, duques y otros señores feudales mientras que el uso del “don” era el mejor índice de pertenencia a la alta nobleza o a quienes ejercían cargos gubernamentales y eclesiásticos (Lockhart 1982). Los cargos de gobernador y administrador de las comunidades refieren probablemente a la “República de Indios”, sistema implementado por el español, imperante desde mediados del siglo XVI, bajo el cual se continuaron desarrollando los cacicazgos y algunas estructuras semiautónomas como los cabildos (Espinoza Soriano 1982: 214-215)

Mas adelante, cuando relata otra situación donde el segundo embajador de Atahualpa manda a un capitán suyo a entrevistarse con Pizarro y Almagro, el relato destaca por sobre todo patrones culturales exclusivamente andinos

[...]“Atahualpa Ynga como le mando dar indios mitayos [que cumplen su turno] a don Francisco Pizarro y a don Diego de Almagro y al Fator Gelín. Le dieron camaricos, y rregalos y mugeres a ellos y a todo sus caualllos porque decian que era persona los dichos caualllos, que comían mays [...] (Poma de Ayala [1615] 1980: 353).

La actitud del Inca aquí es netamente andina, la entrega de *mitmaqkuna*<sup>25</sup>, camaricos, regalos y mujeres debe considerarse como dádivas pertenecientes al sistema de economía redistributiva, mediante el cual el estado debe “repartir” tanto hombres como bienes suntuarios y mujeres a fin de sellar las lealtades. Pensar en los caballos como seres humanos porque se alimentan maíz, debe relacionarse con el hecho de que este cereal de clima templado es junto a los tubérculos uno de los principales cultivos del mundo andino. En tiempos del Inca, fue un cultivo estatal ya que el maíz, a diferencia de la papa, tuvo un significado ceremonial estando presente en casi todos los ritos del ciclo vital, como la ceremonia de iniciación de un joven, el matrimonio y la muerte. No solo se trata de un alimento de hombres sino que además es codiciado por su alto prestigio mientras que el alimentarse con papas corresponde a un nivel social de menor jerarquía (Murra [1960] 1975)

En el pasaje donde se relata la sorpresa de Atahualpa, quien se halla en los baños de Cajamarca, con las destrezas hípcas de un grupo de españoles que realizan “oportunamente” estas demostraciones antes de comenzar el enfrentamiento abierto, resulta significativo, pues predice la derrota posterior cuando expresa: [...] “Dizen que aquello [los caballos] le espanto al Inga [...] Y como vido nunca vista con el espanto, cayó en tierra el dicho Atagualpa Inga de encima de las andas” (Poma de Ayala [1615] 1980:345). El estupor ante la escena de algo nunca visto, desconocido totalmente, produce la caída de las andas, símbolo de autoridad suprema del Inca, esto en sí mismo

esta anunciando la posterior derrota de este líder. El hecho de caer de sus andas ante los ojos de su gente, es un símbolo de lo que ocurrirá mas adelante: su derrota, apresamiento y posterior ejecución.

No obstante este episodio, el autor restituye a Atahualpa en la plenitud de sus atributos de poder, ya que cuando este se traslada desde los baños hacia la ciudad de Caxamarca aparece “llegado con su magestad y sercado de sus capitanes con mucho más gente doblado de cien mil yndios en la ciudad de Caxamarca, en la plasa pública en el medio de su trono y aciento, gradas que tiene, se llama usno, se sentó Atahualpa” (Poma de Ayala [1615] 1980:357). En páginas anteriores aludimos al *usnu* como estructura emblemática, bástenos ahora recordar su importancia como escenario de eventos de orden social, militar, político económico o religioso. Aquí está “traducido” como trono y asiento para que sea inteligible al lector español.

Continuando con el relato de la caída y posterior captura de Atahualpa, nuevamente el autor asocia la pérdida del reino con la pérdida de los atributos de poder y prestigio: [...] Y acá le prendió don Francisco Pizarro y Don Diego de Almagro al dicho Atagualpa Inga [...] Quedó muy triste y desconsolado y desposeydo de su magestad, asentado en el suelo, quitado su trono y rreyno” (Poma de Ayala [1615] 1980:358). La pérdida de poder del líder inca es clara, se lo ubica en el suelo sin su trono ni su reino. Es significativo que esta vez el autor no recurre a la analogía con términos o categorías andinas.

### **Apreciaciones finales**

Las situaciones coloniales escaparon parcialmente al proyecto metropolitano, al desembocar en sociogénesis originales regidas por dinámicas específicas. La relación entre la elite hispana y la indígena implicó múltiples interacciones, que van desde las relaciones de dominación, la utilización de estrategias adaptativas y la oposición y resistencia a la estructura de poder oficial. La utilización de símbolos de prestigio asociados a la elite cacical, da cuenta de la forma en que las relaciones entre las elites - hispana e indígena- son resignificadas pasando a formar parte irreductible de la realidad de un sistema. Además el análisis de dichos emblemas resultó indispensable para comprender el lugar social del individuo dentro del grupo, o sea su status, haciendo posible el reconocimiento de los demás. En otras palabras este análisis fue útil para comprender el comportamiento de las elites, tanto indígena (con respecto a las peticiones efectuadas y a la visión de la conquista) como hispana (en lo que se refiere a las concesiones otorgadas) en la sociedad colonial emergente.

El factor común de los casos de jefes étnicos que presentamos -Paullu, Juan Ayavire Coisara, Jerónimo Limaylla, Diego Figueroa Caxamarca y Hierónimo Puentes- es el reclamo de derechos ancestrales y la propuesta de soluciones para terminar con las desgracias de estos linajes que han colaborado activamente con la Corona y se hallan aparentemente despojados y empobrecidos.

La apropiación de signos externos, -como los escudos, o la obtención de una Orden de Caballería- puede ser visualizada como una estrategia cacical para consolidar un lugar “honorable” en la sociedad emergente. Mediante la utilización de la

parafernalia del español de elite, los *kurakas* se aseguran el reconocimiento de su rango social, su respetabilidad por parte de todos los españoles sin distinción de rango. Así el usar ropas de noble español, el tener escudo de armas, o el obtener el hábito de una Orden de Caballería son símbolos que sirven para consolidar una posición social avalada por la autoridad superior, el rey de España.

Hemos tratado de presentar este tema de la apropiación cultural como un fenómeno de dos caras, en el cual si bien por un lado hay una asimilación directa de símbolos de la cultura impostada, los mismos son muchas veces “reciclados” para que tengan significación frente a la sociedad del *ayllu*; como ocurre con el caso de los escudos. Con respecto a los indios con cargos burocráticos, como el caso del alcalde mayor de indios, el uso de la vara de justicia, o los esclavos con espada y adarga, sirven como instrumentos para efectivizar la autoridad de la que han sido investidos por los funcionarios coloniales, tanto ante indios como españoles.

Hay que destacar que a través de esta documentación elevada por los señores étnicos -sobre todo la que refiere al linaje cuzqueño- se mantiene viva la memoria de las glorias incaicas y en algunos casos la de los señoríos locales. En ocasiones se trata de una invención de la memoria, ya que la existencia histórica de muchos de estos antepasados ilustres o el parentesco con los mismos no es comprobable y obedece más bien a la necesidad de lograr un posicionamiento acorde con los tiempos.

Cualquiera sea el caso, deseamos enfatizar que el pasado del hombre andino deja de ser patrimonio exclusivo de la memoria colectiva de estos pueblos conquistados, para pasar a ocupar un lugar en el corpus de la documentación oficial. La administración española reconoció desde un principio la autoridad de la palabra escrita por sobre todo, por ello los *kurakas* utilizarán este medio para legitimar e incrementar en muchos casos su poder, que se plasmará mediante la utilización de símbolos de prestigio exteriores (Rappaport 1994).

Para el análisis de los cronistas nativos – Tito Cusi, Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua y Guaman Poma de Ayala- debemos tener en cuenta primero que todos estos autores se vinculan a la política oficial de “asimilación de las elites indígenas”, cuyo objetivo es la creación de un sector autóctono capaz de asegurar la comunicación política entre las autoridades metropolitanas y coloniales y las masas indígenas. Tito Cusi es uno de sus destinatarios más “cortejados”, Guaman Poma y Pachacuti no hubieran llegado a dominar los principales recursos de la escritura de no ser por esa política (Lienhard 1992). Dentro de esta perspectiva se comprende la referencia a emblemas de poder netamente andinos, en todos los casos analizados. Esta reivindicación de sus propias tradiciones debe asociarse, por un lado, al hecho de que dichos autores forman un grupo restringido de actores históricos fuertemente autoconstituido que hace de la escritura un dispositivo decisivo para su identidad y reproducción. Los símbolos de prestigio a los que aluden tienen la virtud de legitimar los cargos de autoridad, es más, son inmanentes a ellos mismos y necesarios para la reproducción de las jerarquías de poder ya que simbolizan la unión entre lo divino y lo terreno. Por el otro, la referencia dichas categorías andinas habla de la imposibilidad de realizar una sustitución con equivalentes europeos lo que nos alerta acerca de su fuerza simbólica ya que son los vehículos a través de los cuales se legitima el poder. El recurso

disponible para hacerlos comprensibles es establecer analogías, no siempre precisas, entre elementos andinos y europeos.

No debemos olvidar que los cronistas indígenas realizan la difícil tarea de traspasar la tradición andina que es oral, a la escritura alfabética. Para ello, deben enajenar por lo menos una parte de la propia cosmovisión para hacerla inteligible a sus lectores. Dentro de este contexto, la adopción del sistema de sucesión patrilineal usado en Europa., se convierte en un recurso básico para nuestros autores al momento de realizar las “presentaciones” donde establecen su linaje. Esta sustitución pudo haber sido más aparente que real ya que en el mundo andino la sucesión tenía que ver no solo con la herencia sino con la aptitud para el cargo.

Hemos tratado de desentrañar las actitudes de la elite indígena con respecto a los símbolos y categorías de poder y prestigio desde una doble vertiente: la que ofrecen los diferentes tipos de documentos analizados (probanzas, memoriales y reales cédulas) y la que nos proporcionan las crónicas indígenas. En el primer caso sus autores se expresan mediante fórmulas conocidas por todos y en general se trata de peticiones puntuales de concesiones materiales y/u honoríficas. En el caso de las crónicas, sus autores también deben ajustarse a fórmulas discursivo-semánticas predeterminadas que constriñen su significado, pero que hacen al texto inteligible al lector europeo. En ambos casos sus autores –tanto los jefes étnicos como los cronistas- recurren a la escritura como herramienta básica para que su voz sea escuchada, para dar a conocer su alteridad.

## Notas

<sup>1</sup> Si bien la mayoría de los casos presentados pertenecen a *kurakas*, hemos decidido hablar genéricamente de autoridades ya que se incluyen los casos de Paullu y Tito Cusi que son Incas reales, pero que en su carácter de dirigentes étnicos sirven a los propósitos del análisis.

<sup>2</sup> Consideramos que este trabajo de Salomon es un aporte valioso en el tema de los cronistas indígenas pero debemos aclarar que no analiza la obra de Guaman Poma.

<sup>3</sup> Corresponden a la Colección Toribio Medina, 1899.

<sup>4</sup> Real Cédula para que se haga información acerca de cierto agravio hecho a Paulo Inga, 29 de noviembre de 1541 (Medina, T. 1899: 195).

<sup>5</sup> Real Cédula para que se haga averiguación acerca de los españoles que entran en casa de Paulo Inga, con malas intenciones, 29 de noviembre de 1541 (Medina, T. 1899: 197).

<sup>6</sup> Real Cédula para que en casa de Paulo Inga no se ponga ningún español contra su voluntad, 19 de noviembre de 1541 (Medina, T. 1899: 194).

<sup>7</sup> Real Cédula para que se favorezca a Paulo Inga, 28 de octubre de 1541 (Medina, T. 1899: 192).

<sup>8</sup> Real Cédula para que se informe acerca de ciertos indios y tierras que solicita Paulo Inga, 29 de noviembre de 1541 (Medina, T. 1899: 198).

<sup>9</sup> Real Cédula sobre ciertos indios que Francisco Pizarro quitó a Paulo Inga, 29 de noviembre de 1541 (Medina, T. 1899: 196).

<sup>10</sup> Real Cédula al Virrey del Perú pidiendo su opinión sobre mercedes a Don Juan Ayavire Cuisara. Publicada por Rafael Varón Gabai, 1996.

<sup>11</sup> Stern 1992.

<sup>12</sup> Testimonio de filiación de don Francisco Ayaviri Cuisara, cacique principal que fue de dicho pueblo (ANB, EC -135, 1774 f 82). Analizado por Arze Silvia y Ximena Medinacelli 1991.

<sup>13</sup> Memorial de un Curaca del siglo XVIII. Publicado por Franklin Pease, 1990.

<sup>14</sup> Información sobre la Ascendencia, Linaxe y Servicios al Rey de Don Diego Figueroa Caxamarca, Cacique de los Mitimas Guayacondos en Quito y Alcalde Mayor de los Naturales de la Misma Ciudad. Año de 1577. Publicada por Waldemar Espinoza Soriano 1988.

<sup>15</sup> Probanza de Don Hieronimo Puento, Cacique Principal del Pueblo de Cayambe, de Servicios. Primera Información - Año 1579. Segunda Información- Año 1583. Publicada por Waldemar Espinoza Soriano 1988.

<sup>16</sup> Según Cobo [...] era un banquillo de madera labrado de una pieza, largo dos palmos y alto uno, semejante en la hechura a una animal que tuviese las piernas cortas, la cabeza baja y la cola alta; porque comunmente le daban figura de animal. Tenía la superficie alta cóncava, para quien ajustase con la parte donde se asienta el hombre (1964 [1653]:244 t. II).

<sup>17</sup> La obra es generalmente llamada **Relación** por cuanto contiene una Relación de los sucesos de la conquista, nosotros hemos decidido respetar el título que le pusiera su autor o sea el de **Instrucción**.

<sup>18</sup> Fraile agustino que llega a la zona de Vilcabamba para cristianizar a los indígenas con permiso de Tito Cusi. Al descubrir la persistencia de prácticas idolátricas intenta abandonar el lugar pero Tito Cusi se lo impide.

<sup>19</sup> Este personaje llega a Vilcabamba como emisario de las autoridades españolas. Una vez allí además de realizar las tareas de escribano e intérprete Tito Cusi lo convierte en su secretario y consejero.

<sup>20</sup> Concepto que tiene que ver con lo justo, acabado y completo. Se refiere al encuentro- lucha ritual- entre dos mitades para nivelar las diferencias (Stern 1986, Izko 1984).

<sup>21</sup> Su lugar de origen es la provincia de Canas y Canchis al oeste del Titicaca, llamada Orcosuyo por los Collas, además se confiesa Collagua del grupo Yamqui Collagua, que en el siglo XVI se encontraba cerca de las fronteras de los actuales deptos de Cuzco y Puno. (Millones 1979).

<sup>22</sup> Especie de bastón largo o cayado usado por los peregrinos.

<sup>23</sup> Instrumento clave desde el punto de vista económico ya que permitía distribuir la obligación laboral entre las provincias, básicamente era un sistema de reclutamiento de mano de obra.

<sup>24</sup> Guaman Poma le otorga un gran protagonismo a su padre a través de toda la obra, ya que aparece de manera recurrente en diversas situaciones siempre ocupando cargos de alta jerarquía, lo usa como una figura “comodín”.

<sup>25</sup> En el Tawantinsuyu se estaban produciendo cambios antes de la conquista española, entre los cuales destacamos la concesiones de tierra y personas a particulares (Murra 1987).

## Bibliografía

Adorno Rolena, **The Nueva Crónica y Buen Gobierno of Felipe Guaman Poma de Ayala: A Lost Chapter in the History of Latin American Letters**, Tesis Doctoral, Universidad de Cornell, Ithaca-Nueva York, 1974.

Adorno Rolena, **Cronista y Príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala**, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 1992.

Appadurai Arjun, “Introducción: Las Mercancías y la Política del Valor”, en: Appadurai, Arjun (ed.), **La vida social de las cosas**, Grijalbo, México, 1991: pp. 17-87.

Arze Silvia y Ximena Medinaceli, **Imágenes y Presagios. El escudo de los Ayaviri, mallku de Charcas**, Hisbol, La Paz, 1991.

Burga Manuel, **Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas**, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1988.

Chang Rodríguez Raquel, **La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú**, Center of Latin American Studies, Arizona State University, Temple, 1988.

---

Chang Rodríguez Raquel, **El Discurso Disidente**, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 1991.

Choque Canqui Roberto, "Pedro Chipana: cacique comerciante de Calamarca", en: **Avances** 1. La Paz-Bolivia, 1978: pp. 28-32.

Cobo Fray Bernabé, **Historia del Nuevo Mundo**, Biblioteca de Autores Españoles, T. 91-92, Ed. Atlas, 2 vols, Madrid, 1964 [1653].

Diccionario de Autoridades, Real Academia Española-Edición facsimil, Dirigido por Dámaso Alonso, Biblioteca Romántica Hispánica, Ed. Gredos, España, 1963.

Espinoza Soriano Waldemar, "La sociedad andina colonial y republicana", en: **Nueva Historia General del Perú**, AA.VV., Ed. Mosca Azul, Lima, 1982: pp.196-230.

Espinoza Soriano Waldemar, "Los mitmas huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI", en: **Etnohistoria Ecuatoriana. Estudios y documentos**, ABYA-YALA, Quito-Ecuador, 1988: pp 7-63.

Espinoza Soriano Waldemar, "El curaca de los cayambes y su sometimiento al imperio español. Siglos XV y XVI", en: **Etnohistoria Ecuatoriana**. op cit: pp. 193-243.

Gisbert Teresa, **Iconografía y mitos indígenas en el arte**, Ed. Gisbert, La Paz, 1980.

Hemming John , **La conquista de los incas**, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Lamana Gonzalo, "Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano", en: **Revista Andina**, Año 14- N° 1, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1996: pp.73-106.

Lienhard Martín, "La interrelación del quechua y del español en la literatura peruana de lengua española", en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (eds), **500 años de Mestizaje en los Andes. Senri Ethnological studies** N°33, Museo Nacional de Etnología, Osaka-Japón, 1992:27-49.

Lockhart James, **El Mundo Hispanoperuano**, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

López Baralt Mercedes, **Guaman Poma, Autor y Artista**, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 1993.

Martínez Cereceda José Luis, "Kurakas, rituales e insignias: una proposición", en: **Histórica** Vol.XIII 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 1988: pp.61-74.

Martínez José Luis, **Autoridades en los Andes, los atributos del señor**, Pontificia

---

Universidad Católica del Perú, Perú, 1995.

Meddens F.M. “Function and Meaning of the Usnu in the Late Horizon Perú”, en: **Tawantinsuyu** N° 3, Australian National University, Canberra, 1997: pp 5-14.

Medina Toribio J., **Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile**. Desde el viaje de Magallanes hasta la Batalla de Maipo. 1518-1818, Vols. XIX y XX ,Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile, 1899.

Millones Luis, “Los Dioses de Santa Cruz (Comentarios a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua”, en: **Revista de Indias** N° XXXIX 155-158, España, 1979: pp.123-161.

Millones Luis,**Historia y poder en los Andes Centrales**. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Mignolo Walter, Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista, en: Madrigal Luis I. (coord.), **Historia de la Literatura Hispanoamericana**, Tomo I, Ed. Cátedra, Madrid, 1982: pp.57-116.

Murra John, “Maíz, tubérculos y ritos agrícolas”, en: **Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino**, Instituto de Estudios Peruanos, Perú, 1975 [1960]: pp.45-57.

Murra John, **La Organización Económica del Estado Inca**, México, Siglo XXI.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santa Cruz , Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú, en: Francisco Carrillo (ed.), **Cronistas Indios y Mestizos**, Ed. Horizonte, Lima, [1613] 1991

Pachacuti Yamqui Salcamaygua Juan de Santa Cruz, **Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú**. Estudio Etnohistórico y Lingüístico a cargo de Pierre Duviols y César Itier, IFEA-Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cusco, [1613] 1993.

Pease Franklin, “Curacas Coloniales: Riqueza y Actitudes”, en: **Revista de Indias** XLVIII 182-183, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España, 1988: pp.87- 107.

Pease Franklin, “Un memorial de un curaca del siglo XVII”, en: **Boletín del Instituto Riva-Agüero** N° 17, Lima, 1990: pp.197-205.

Pease Franklin, **Los últimos incas del Cuzco**, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Pitt-Rivers Julian, “Honor y categoría social”, en: Peristiany J.G.(ed.), **El concepto del honor en la sociedad mediterránea**, Ed. Labor, España, 1966: pp. 21-76.

---

Poma de Ayala Guaman, **Nueva Crónica y Buen Gobierno**, en: Murra John y Rolena Adorno (eds.), Siglo XXI, México, [1613] 1980.

Rappaport Joanne, “Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period”, en: Hill Bone Elizabeth and Walter Mignolo (eds.), **Writing without words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes**, Duke University Press, 1994:270-291.

Regalado de Hurtado Liliana, **El Inca Tito Cusi Yupanqui y su tiempo**, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 1997.

Rivera Cusicanqui Silvia, “El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: El caso de Jesús de Machaca”, en: **Avances** 1- Febrero, La Paz-Bolivia, 1978: pp. 7-27

Rodríguez de la Flor Fernando, **Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica**, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Saignes Thierry, “De la borrachera al retrato: Los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas) en: **Revista Andina** 5 - N°1, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cusco-Perú, 1987: pp. 139-169.

Salomon Frank, “Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos”, en: **Revista Chungara** N°12, Universidad de Tarapacá, Arica-Chile, 1984: 81-98.

Spalding Karen, **De Indio a Campesino. Cambios en la estructura social del Perú Colonial**, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974.

Stern Steve, **Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española**. Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Stern Steve, “Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política”, en: **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”**, Tercera Serie n°6, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Buenos Aires, 1992: pp. 7-39.

Szemiński Jan, “ De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua”, en: **Histórica** Vol IX, 2, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 1985: pp. 247-262.

Tito Cusi Yupanqui, **Instrucción al Licenciado Don Lope Garcia de Castro conquista del Perú**, en: Regalado de Hurtado Liliana (ed.), Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, [1570] 1992.

Varón Gabai Rafael, **La Ilusión del Poder**, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1996.

---

## Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio

### *Resumen*

El trabajo analiza el significado de los emblemas de poder y prestigio usados por las autoridades indígenas durante los siglos XVI y XVII, en el Virreinato del Perú. A través de los mismos los jefes étnicos legitiman su posición frente a la naciente sociedad colonial y ante sus propios ayllus. Se observan dos actitudes con respecto al uso de los mismos. Una es la adopción de formas pertenecientes a la cultura del colonizador ya que la integración de elementos foráneos es necesaria para la construcción y reconstrucción de la identidad y legitimidad cacicales. La otra es la utilización y alusión a símbolos de prestigio netamente andinos como vehículo de reafirmación de la identidad étnica local y como medio de lograr una jerarquización social frente al “otro” europeo en una sociedad en formación compuesta por españoles y andinos.

Se examinan primero probanzas de mérito, reales cédulas y memoriales, cuyos protagonistas y/o autores son siempre señores étnicos que desean obtener algún beneficio material o de status social. Luego se analizan los cronistas andinos quienes mostraron en sus obras la naturaleza de la organización social de su pueblo, además de ser los primeros en expresar una crítica a la conquista. En ambos casos, sus autores hacen de la escritura un dispositivo decisivo para su reproducción e identidad como miembros de una elite.

**Palabras Clave:** Emblema – Prestigio – Kuraka - Elite - Símbolo

*Cora Bunster*

## Indigenous authorities and prestige symbols

### *Abstract*

The paper analyzes the meaning of emblems of prestige and power used by indigenous authorities in the Viceroyalty of Peru during the XVIth and XVIIth centuries. Through them ethnic chiefs legitimized their position as leaders in front of the Spaniards and their own *ayllus*. Two different attitudes are observed regarding their use. One being the adoption of forms pertaining to the colonial culture, since the integration of foreign elements is necessary to the construction and reconstruction of the chief's legitimacy and identity. The other is the use and reference to symbols of prestige purely Andean as vehicles of affirming local ethnic identity and as means of acquiring a hierarchical social position in front of the European “other” in a merging society formed by Spanish and Andean people.

At first different documentary sources are examined – *probanzas de méritos*, *reales cédulas*, *memoriales*- whose actors and/or authors are always ethnic chiefs willing to obtain social status or material benefits. Then the Andean chronicles are analyzed. In their books, they try to show the social organization of their people and also were the first ones to express a critical view of the Conquest. In both cases, their authors

---

used the written alphabet as a primary device for their reproduction and identity as elite members.

**Key Words:** Emblem – Prestige – Chief - Elite – Symbol.

*Cora Bunster*