



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

A

# Fundamentos teóricos y metodológicos para el estudio de los atributos del poder en Los Andes, siglos XVI y XVII

Autor:

Bunster, Cora

Revista:

Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria

2000, 9, 79-90



Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

**FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS  
PARA EL ESTUDIO DE LOS ATRIBUTOS DEL PODER  
EN LOS ANDES, SIGLOS XVI Y XVII**

**CORA BUNSTER\***

---

\* Jefe de Trabajos Prácticos. Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria, FF.yL. UBA

**Resumen:**

El presente trabajo es una reflexión sobre las variables de análisis seleccionadas en el curso de una investigación sobre un tema de historia andina; el de la utilización de emblemas de poder y prestigio por parte de las autoridades andinas en el siglo XVI y XVII en el Virreinato del Perú. Presentamos acá algunas consideraciones acerca de los ejes temáticos que nos permitieron realizar un análisis crítico de las fuentes con las que trabajamos. Estas variables se relacionan tanto con antropología como con la historia y muestran la riqueza que un enfoque interdisciplinario brinda a nuestro trabajo. Un ejemplo de ello, es el análisis de los rituales y símbolos de poder y prestigio en la sociedad indígena visualizado desde una perspectiva histórica del cambio y la transformación dentro de una ambivalente sociedad colonial

**Abstract**

The current paper is a reflection on variable analysis selected during a research on a topic of Andean history: the use of emblems of power and prestige by Andean authorities during the XVI and XVII centuries in the Viceroyalty of Perú. We present some considerations about the thematic axis that allow us to make a critical analysis of the sources with which we worked. The above mentioned variables are related to both Anthropology and History, showing the richness interdisciplinary approaches brings to our work. An example of that, is the analysis of rituals and symbols of power and prestige in the indigenous society, visualized from an historical perspective of transformation and change inside the ambivalent colonial society.

El objetivo de este artículo es explicar el derrotero seguido en el curso de una investigación sobre un tema de historia andina que se halla en su etapa final. En primer lugar vamos a referirnos brevemente al tema de dicha investigación en sí mismo así como a las fuentes y la metodología utilizada para llevarla a cabo. Luego destacaremos las principales variables seleccionadas para el análisis del tema propuesto, mostrando de que manera nos permitieron un abordaje a nuestras fuentes desde diferentes perspectivas lo que resultó enriquecedor a la hora de interpretar las lógicas tanto andinas como hispanas, subyacentes en las mismas.

La investigación a la que aludimos analiza el significado, las motivaciones y las formas que adoptan los emblemas de poder y prestigio usados por autoridades y cronistas indígenas durante los siglos XVI y XVII, en el Virreinato del Perú y en la Audiencia de Quito. A través de los mismos, los jefes étnicos y los cronistas legitiman su posición no solo frente a la naciente sociedad colonial sino frente a la sociedad del *ayllu*. Según nuestras observaciones hemos detectado dos actitudes con respecto al uso de los 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 se trata de demostrar de que 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 la 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.

Desde el punto de vista metodológico para llevar a cabo nuestra propuesta realizamos primero una lectura de fuentes, luego seleccionamos algunos papeles de archivo que dan cuenta de como los *kurakas* 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 emblemas de poder, en los cuales se enfatiza en general la utilización de elementos andinos puros.

Una primera parte el trabajo da cuenta de los emblemas de prestigio del español que las autoridades étnicas se esfuerzan por obtener (escudos, orden de caballería, vestimenta). Procuramos analizar el significado que los miembros de la elite indígena le otorgan a estos atributos que, si bien son ajenos, les brindan un posicionamiento más ventajoso en la sociedad colonial. Hemos seleccionado casos puntuales de señores étnicos de diferentes regiones de Perú, Bolivia y Ecuador porque consideramos que las diferencias que se presentan entre los mismos tienen que ver con la relación específica que estableció el Tawantinsuyu con cada uno de los grupos locales. Los ejemplos que analizamos son el de Paullu, inca de la nobleza cuzqueña; Juan Ayavire Cuisara, *mallku* de Charcas; Jerónimo Limaylla, *kuraka* de Jauja; Diego Figueroa Caxamarca, señor de los huayacondo y Hierónimo Puento, cacique de Cayambe. Los mismos se analizan a través de diferentes tipos de fuentes documentales como probanzas, reales cédulas y memoriales. Como se trata de un *corpus* documental heterogéneo se ha procurado señalar las características estructurales y discursivas que tienen estos escritos desde la perspectiva de su producción, condición básica del análisis de fuentes.

En la segunda parte del trabajo, continuando con el estudio de los emblemas de autoridad, se revisa la tensión existente entre los símbolos de autoridad andinos -*andas*, *usnu*, *borla*- y las categorías europeas de parentesco -sucesión dinástica patrilineal- presentes en la obra de los cronistas indígenas. Estos utilizan alternativamente tradiciones andinas y europeas con el afán de otorgarse a sí mismos y a su pueblo una legitimidad y un status honorífico que varía de acuerdo al autor y al contexto particular en que se desenvuelve la obra en cada caso. Hemos seleccionado para nuestros propósitos la *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*, de Tito Cusi (1570), la *Relación de Antigüedades de este Reyno del Perú*, de Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1613), y la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615). Estas crónicas están escritas en una época en que se consolida el poder colonial y sus autores forman parte de la política oficial que trata de asimilar a las elites indígenas al aparato estatal. El objetivo es asegurar la comunicación política entre las autoridades coloniales y las comunidades indígenas. Los dirigentes étnicos, muchos de ellos educados en escuelas para hijos de *kurakas*, cumplen la función de nexo o "bisagra" entre los dos mundos. Tito Cusi pasa la mayor parte de su vida negociando su salida de Vilcabamba con las autoridades coloniales; Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Felipe Guaman Poma de Ayala no hubieran llegado a dominar la escritura de no existir esta política de asimilación (Lienhard 1992).

## ALGUNAS DE LAS VARIABLES DE ANÁLISIS UTILIZADAS

Dado que el trabajo se basa fundamentalmente en el análisis del discurso escrito cuyos autores y/o protagonistas son señores étnicos, es necesario destacar que uno de los

puntos centrales del análisis propuesto trata de la utilización de la escritura por parte de los indígenas como arma de reafirmación y resistencia (Chang Rodríguez 1988: 25). Es evidente que desde las etapas iniciales de la conquista y colonización la palabra escrita fue considerada un instrumento más de la dominación: la lectura del requerimiento a indígenas atónitos antes de comenzar las hostilidades, o la incapacidad de Atahualpa de descifrar la escritura que contribuye a su ruina, son ejemplos de ello. Desde temprano los indígenas en general, y especialmente los *kurakas*, se dan cuenta que el conocimiento del alfabeto los capacita para leer documentos y libros y escribir la historia de su pueblo de modo que sea inteligible para el europeo. En otras palabras, sirve para decodificar la cultura impuesta en sus expresiones más «sofisticadas» y también como medio de resistir desde adentro al sistema impuesto mediante presentaciones judiciales que defienden intereses particulares o comunitarios o para elevar al Rey peticiones de concesiones honoríficas y materiales.

A continuación explicitaré brevemente otros de los ejes de análisis en los que basamos nuestro trabajo. Los mismos nos permitieron profundizar y problematizar sobre el tema de las elites cacicales y la utilización de los emblemas de autoridad y prestigio, posibilitándonos visualizarlo desde diferentes perspectivas. De este modo, contamos con más herramientas de análisis a la hora de desentrañar la lógica del comportamiento sociopolítico de los jefes étnicos, expresado a través del uso de símbolos de poder y el ritual que los contiene. Los símbolos de poder -como todo símbolo cultural- son tomados como la base de procesos que involucran cambios en las relaciones sociales (Turner 1974) y en el caso que nos ocupa se trata de la relación entre la elite hispana y la indígena. El comportamiento simbólico arroja luz sobre los métodos -no siempre útiles- que los jefes étnicos adoptaron en la búsqueda de aceptación en los diferentes entornos sociales en los que se movían. Además, las actitudes de las autoridades andinas deben interpretarse en el marco de un mundo heterogéneo, donde se entrecruzan las pautas de comportamiento "colonial europeo" con las del modelo "tradicional andino". Termina conformándose un modelo "andino colonial" que refleja la nueva lógica cultural surgida como respuesta a las ambigüedades del mundo colonial y que da cuenta de la capacidad adaptativa y creativa de los pueblos andinos y, específicamente, la de sus dirigentes (Stern 1987).

Antes que nada deseo aclarar que hemos intentado trascender la dicotomía entre acontecimiento y estructura. En otras palabras, tratamos de integrar la narración y el análisis de los casos particulares que tomamos de ciertas autoridades (Jerónimo Limaylla, Juan Ayaviri Cuisara, Paullu Inka, etc.) y cronistas andinos (Tito Cusi, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Guaman Poma de Ayala), relacionando los sucesos específicos de cada caso con los cambios estructurales en la sociedad. Estamos de acuerdo en que "la

<sup>1</sup> La hipótesis de Stern de la existencia de un modelo colonial-andino está basada en la respuesta de los pueblos andinos a la expansión mercantil y a la economía de mercado. Pensamos que este enfoque metodológico es enriquecedor y puede extenderse a otras áreas de análisis.

narración es un medio para iluminar las estructuras" (Burke 1994a: 292-300). Si tenemos presente que terminada la etapa de la conquista, la Corona necesita consolidar su alianza con los *kurakas*, no es casual que ellos se conviertan en los intermediarios entre el mundo colonial y el étnico. Por lo tanto el comportamiento de dichos dirigentes debe ser entendido en el contexto de las relaciones cambiantes entre la sociedad dominada y la dominante. Más que mostrar las diferencias entre dos mundos antagónicos, destacamos las relaciones entre ambos caracterizadas por la simbiosis y los enfrentamientos. Los datos de las historias de vida de los *kurakas* y cronistas mencionados anteriormente, inmersos en diversos acontecimientos coloniales acaecidos entre 1570 y 1615 ayudaron a comprender la racionalidad de sus actitudes. La historicidad de nuestros protagonistas aparece reflejada en el discurso escrito que ellos aprenden a utilizar, en los memoriales y probanzas que elevan a la Corona donde requieren el otorgamiento de concesiones honoríficas y materiales en virtud de su pureza de sangre y de los servicios prestados a la Corona, dos condiciones básicas para la obtención de privilegios. En el caso de los cronistas indígenas la historicidad es el vehículo para entender por qué a 180 años de los sucesos de Cajamarca señores étnicos locales -como Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Guaman Poma de Ayala- aún evocan la memoria del Inca y se esfuerzan por recomponer el recuerdo histórico de este pueblo desde diferentes perspectivas. El primero narra la historia de los incas poniendo énfasis en el aspecto religioso, una idolatría monoteísta según el autor; el segundo intenta realizar una guía práctica para reformar algunos abusos del sistema colonial. En otras palabras, se trata de las reflexiones de un andino sobre la situación política y social de la colonia durante varias décadas.

El análisis del accionar de los diferentes jefes étnicos seleccionados para nuestro estudio mostró varias facetas. Las Reales Cédulas a favor de Paullu, un sucesor de los incas, fechadas en 1541, mostraron la necesidad de los españoles de sellar alianzas con los jefes indígenas. Se expresa en estos papeles la necesidad de protegerlo y otorgarle bienes materiales por tratarse de un "indio amigo". Ocurre que hacia 1536, su hermano Manco se había rebelado contra las oprobiosas condiciones impuestas por las autoridades coloniales y finalmente se fortifica con sus seguidores en la región selvática de Vilcabamba, al este del Cuzco. Desde este reducto se dedica a hostilizar constantemente a los españoles de las áreas circundantes. En este clima de peligro no sólo ante una rebelión indígena sino también debido a la lucha entre almagristas y pizarristas, la estrategia de la Corona es buscar aliados "locales" para poder continuar el proceso de colonización mediante la asimilación de jefes étnicos al aparato estatal, algo similar al "gobierno indirecto" establecido por el Tawantinsuyu.

Dentro de esta política de asimilación de las elites indígenas al aparato colonial, el otorgamiento de un escudo de armas a Juan Ayaviri Cuisara, significa el reconocimiento de su legitimidad, y de su status de "príncipe" perteneciente al único linaje reconocido oficialmente, el de los incas. Esta concesión también da cuenta del equiparamiento con la elite española, aunque sea un plano de igualdad más aparente que real. Ahora bien, a los efectos de nuestro análisis es interesante destacar la manera en que los dirigentes cacicales

resignifican un sistema de signos que les es ajeno -los escudos- adaptándolo a la cosmovisión del hombre andino. La integración de símbolos como el puma, presente en la cultura andina por milenios, o el ajedrezado y el corte de pelo en el mencionado escudo, muestra claramente el proceso de reinventación de tradiciones culturales del que participan los *kurakas*. En su calidad de dirigentes de formaciones políticas que luchan por definirse a sí mismas bajo los constreñimientos del control estatal español, procuran formular su identidad y su calidad distintiva con respecto del español, lo cual les asegura la reproducción del grupo y su supervivencia al lado de los españoles de elite. Debemos advertir que el tema de las respuestas cacicales no se agota aquí, abarca diferentes temáticas. Nosotros lo analizamos desde el punto de vista de los emblemas de poder observando, según el momento y el contexto, la ambigüedad y la complejidad de las respuestas de cada protagonista que en ocasiones toma partido por la aculturación o por la tradición, pero también muchas veces opta por soluciones de orden sincrético (Saignes 1990).

Este sincretismo también está presente en la obra de los cronistas andinos, una expresión acabada del mismo la tenemos en Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. Este autor realiza una sofisticada síntesis donde relaciona temas de religión y de autoridad política. Su obra tiene dos objetivos fundamentales, por un lado narrar la historia de los incas realizando una biografía de cada uno de sus gobernantes y, por otro, mostrar el grado de conversión religiosa al culto monoteísta del Supremo Hacedor, que servirá de antesala al cristianismo. El eje central del relato es una correlación entre moralidad y éxito político; en otras palabras, cada vez que un Inca se aparta del Supremo Hacedor, es "castigado" con la aparición de deidades locales -*huacas*-, a lo que sigue inevitablemente una catástrofe y la pérdida de poder. Ahora bien, dentro del marco de esta "religión monoteísta" -el culto al Supremo Hacedor- el autor realiza observaciones interesantes sobre los símbolos ligados al poder. Una vez más, en ocasiones estos emblemas de autoridad obedecen a una lógica netamente andina, lo cual nos habla del respeto del autor por una tradición andina milenaria de la cual él es parte integrante; en otras, dichos símbolos se confunden con categorías de la tradición judeo-cristiana, algo comprensible en esta sociedad colonial plurivalente. La aparición de la figura de un predicador, llamado Tonapa<sup>2</sup>, con su bordón -especie de bastón largo o cayado usado por los predicadores- y la conversión de dicho bordón en *topayauri*<sup>3</sup> de oro fino al momento de asumir el trono Manco Capac como Inca, hablan a las claras de un proceso sincrético que conjuga elementos religiosos y de poder político, piedra angular del gobierno y la civilización incaica. Además el deseo del autor de lavar la idolatría incaica presentándola como un pre-cristianismo, se entiende si tenemos en cuenta que la obra está escrita pocos años antes de las campañas de extirpación de idolatrías, cuando probablemente existía entre las autoridades

<sup>2</sup> Tonapa se identifica con Santo Tomás, y en su visita misional sería el portador de la buena nueva, el culto al Supremo Hacedor.

<sup>3</sup> Emblema de poder y autoridad de los soberanos del Tawantinsuyu.

coloniales un malestar difícil de ocultar al observar que décadas de conversión religiosa no habían logrado erradicar el culto a las *huacas*.

Deseo establecer también que si bien nuestro trabajo se focaliza en las elites cacicales, se utiliza el concepto de elite en un sentido amplio, no pensando en una historia desde arriba como se hacía tradicionalmente, sino tomando a los miembros de la misma, en este caso los *kurakas*, como "representantes" de la sociedad andina del *hatun-runa*. No deseamos hacer una historia de las elites cacicales, sino destacar su activo papel como negociadores de "espacios culturales", que permiten la pervivencia de pautas andinas muchas veces sintetizadas con elementos de la cultura dominante pero que, en última instancia, pertenecen a todos los miembros de la comunidad. Los emblemas de poder no son producidos exclusivamente por la elite, muchas veces tienen una raigambre mítica imposible de separar de la visión común del universo que comparte todo un pueblo (Olivier-Carbonell 1993: 98). Por ello, estamos de acuerdo con Burke (1994b: 36) en que lo que interesa analizar son las relaciones cambiantes entre lo alto y lo bajo o sea entre los distintos segmentos que componen la sociedad peruana del siglo XVI y XVII que contiene elementos sumamente heterogéneos, tanto desde el punto de vista étnico como desde el económico.

Básicamente nuestro análisis toma en cuenta la manera en que una posición en la sociedad se manifiesta a través de ciertos símbolos exteriores -como los escudos y la vestimenta para el caso de la elite española; las andas, el *usnu*, las borlas, etc. para los dirigentes cacicales. Coincidimos con Bourdieu en que a toda posición social corresponde un tipo de "habitus" producido por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente. El "habitus" se entiende como un principio unificador que da cuenta de las características intrínsecas y de relación de una posición en un estilo de vida. Como además tratamos el tema dentro del contexto de dominación colonial hispana del siglo XVI y XVII, ocurre que en ocasiones los símbolos de prestigio de la sociedad dominante tienden a ser asimilados o "reciclados", sintetizados por la elite dominada, lo cual hace más compleja la comprensión del significado que los mismos tienen para los miembros de la comunidad campesina. Tampoco es nuestro propósito determinar el grado de aculturación que implican estas actitudes, ya que las situaciones coloniales escaparon muchas veces del proyecto original, desembocando en sociogénesis originales regidas por dinámicas específicas. Las autoridades andinas lucharon por obtener símbolos exteriores de prestigio (como los escudos o el hábito de una orden de caballería) pues de esta manera consolidaban un lugar «honorable» en la sociedad emergente, el cual tenía el aval de una autoridad superior, el rey de España. Al mismo tiempo, se esforzaron para que los mismos fueran aceptados y comprendidos por su gente. Por ello, nos inclinamos a tratar a los andinos como activos constructores de nuevos emblemas de poder, como sintetizadores intelectuales y no como receptores pasivos de formas extrañas impuestas (Abercrombie 1991).

Los *kurakas* coloniales que estudiamos intentan asimilarse al "habitus" de los españoles de elite, mediante la obtención de escudos de armas, como el caso de Juan

Ayavire Cuisara mencionado anteriormente. Más original aún es el memorial de Jerónimo Limaylla, otro de nuestros líderes étnicos quien en 1678 pide autorización a la Corona para crear una orden nobiliaria bajo la advocación de Santa Rosa, que estaría integrada por los pobladores andinos que pudieran probar su nobleza y servicios a la Corona, dos condiciones imprescindibles para obtener privilegios reales. Mediante la asimilación del estilo de vida del europeo de elite, estos *kurakas* tratan de obtener una jerarquización en la sociedad colonial, algo que la categoría de "indio" les había negado nivelando "hacia abajo" a todos los pobladores andinos, sobre todo ante los ojos de los europeos.

Los atributos de prestigio y autoridad también se analizan en referencia a los conceptos de honor y honra en boga en la sociedad española del siglo XVI. El honor es un valor que tiene que ver con los ideales de una sociedad, los individuos aspiran a personificarlos y reproducirlos (Pitt Rivers 1966:22). En una sociedad jerarquizada y corporativa con una fuerte tradición militar como la española de esta época, el honor podía conseguirse rápidamente con la espada. La situación de un individuo y la de su linaje podía mejorar ampliamente, pero era el soberano quien debía formalizar estos logros a través de la concesión de un status más elevado, que se expresaba en el otorgamiento de beneficios materiales y que quedaba confirmado con el otorgamiento de un escudo de armas. Los *kurakas* rápidamente aprenden a utilizar el código de honor de los españoles exigiendo al rey -mediante la palabra escrita, instrumento de la sociedad dominante- la concesión de privilegios honoríficos y materiales en virtud de los servicios prestados a la Corona. Los cronistas andinos asumen la tarea de rescatar del olvido la memoria de su pueblo haciéndola inteligible para el público europeo culto, reinterpretabo la historia indígena dentro de un contexto colonial. En sus obras, por primera vez, el indígena tiene un rol protagónico y hay una crítica a los conquistadores a su conducta abusiva.

A modo de conclusión y debido a que este trabajo surgió como resultado de un Seminario interno del grupo de trabajo del que formamos parte -donde se trataba de reflexionar acerca del desarrollo y vinculación de la Historia con la Antropología- deseamos establecer que nuestro abordaje al tema tienen que ver tanto con el análisis antropológico como con el histórico. El tratamiento de los emblemas de poder y prestigio, así como la utilización de categorías andinas y españolas por parte de líderes y cronistas andinos, se basó en pautas simbólicas que sirven para resignificar una posición social tanto frente a la comunidad como frente a la sociedad colonial. Las situaciones coloniales en las que actúan nuestros protagonistas y el tratamiento del tema de las elites fueron analizados desde la perspectiva del cambio, útil a la hora de interpretar la racionalidad existente en cada caso. Nuestro propósito ha sido "antropologizar la historia", rechazando los acontecimientos en el sentido positivista del término e intentando poner el énfasis en la dimensión simbólica que rodea a los atributos de poder y al ritual que los acompaña, sin descuidar el análisis de los contextos coloniales específicos que dan cuenta de algunas actitudes y lógicas adoptadas tanto por los líderes étnicos como por los cronistas indígenas.

Con el advenimiento de la «Nueva Historia» -movimiento cultural iniciado en Francia hacia 1930 y liderado por los hombres de la Escuela de Annales- comienza, en térmi-

nos generales, un diálogo fecundo con antropólogos, sociólogos, economistas y otros especialistas de la ciencias sociales. Esta necesidad de apelar a enfoques interdisciplinarios se comprende si tenemos presente que la «Nueva Historia» se interesó fundamentalmente por fenómenos colectivos, tratando de dar cuenta de las manifestaciones históricas de la dimensión social, sin anular el papel creativo del individuo.

Más adelante, en la década del 70 investigadores de la talla de Françoise Furet y Jacques Le Goff -considerados como pioneros de esta corriente- inician un acercamiento entre historia y antropología que resultará muy enriquecedor. Dicho acercamiento queda consagrado en 1974, cuando la revista *Annales, économies, sociétés, civilisations*, dedica uno de sus números a la "Historia Antropológica". Esta convergencia de disciplinas tiene la virtud de permitir una mirada más abarcativa y profunda sobre ciertos temas de estudio, como el que nos ocupa -los emblemas de prestigio- y deviene en el triunfo de la Antropología Histórica, que no es otra cosa que una manera distinta de hacer historia. La misma tiene la virtud de prestar especial atención a fenómenos tradicionales cuya evolución sólo se percibe en el tiempo, además toma en cuenta tanto al espacio urbano como al rural y finalmente incorpora ciertas estructuras sociales un tanto marginadas -como los lazos de parentesco- que agilizan la interpretación (Olivier-Carbonell 1993). Hemos adherido a esta línea de investigación por considerarla propicia para abordar nuestro tema de estudio y en el convencimiento de que al trascender las fronteras entre historia y antropología podemos lograr una mejor aproximación a la realidad estudiada.

**BIBLIOGRAFÍA**

Abercrombie, Thomas

1991. *Articulación Doble y Etnogénesis*. En AA.VV. *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Siglos XVI -XX*: 197-211. Quito, ABYA-YALA/MLAL

Bourdieu, Pierre

1976. *Razones Prácticas*. Barcelona, Ed. Anagrama.

Burke, Peter

1994a. Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración. En Burke, P. (ed.); *Formas de Hacer la Historia*: 287- 305. Madrid, Alianza Universidad.

1994b. Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro. En Burke, P. (ed.); *Formas de Hacer la Historia*. 11-37. Madrid, Alianza Universidad.

Carbonell, Charles-Olivier

1993. Antropología, etnología e historia: la tercera generación en Francia. En Gallego J. A. (ed.). *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una nueva Historia*: 91-100. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Chang Rodríguez, Raquel

1988. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Center for Latin American Studies. Tempe, Arizona State University.

Espinoza Soriano, Waldemar

1988. *Etnohistoria Ecuatoriana*. 46-636. 202-243. Quito. ABYA-YALA.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

[1615] 1980. *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. John Murra y Rolena Adorno (eds.). México, Siglo XXI.

Lienhard, Martín.

1992. La interrelación creativa del quechua y del español en la literatura peruana de lengua española. En Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (eds.); *Senri Ethnological Studies* 33: 27-49. Kyoto, National Museum of Ethnology.

Pachacuti Yamqui, Joan de Santa Cruz

[1613] -1991. *Relacion de Antigüedades deste Reyno del Piru*. En F. Carrillo (ed.). *Cronistas Indios y Mestizos*. Lima, Ed. Horizonte.

Pitt-Rivers, Julian

1966. Honour and Social Status. J. G. Peristiany (ed.). *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*: 19-78. Chicago, University of Chicago Press.

Saignes, Thierry

1990. ¿Es posible una historia "chola" del Perú? (Acerca de nacimiento de una utopía de Manuel Burga). *Allpanchis* 35/36 (2): 635-657. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas.

Stern, Steve

1987. La variedad y la ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos. En Olivia Harris; Brooke Larson y Enrique Tandeter (comp.); *La Participación indígena en los Mercados Surandinos*: 281-312. La Paz, CERES.

Tito Cusi Yupanqui, Diego Castro

[1570] 1992. *Instrucción al Licenciado Lope Garcia de Castro*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Turner, Victor

1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press.

## DOCUMENTOS ÉDITOS

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. En Espinoza Soriano (1988): Los Mitimas Huayacuntu en Quito, o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI.

Probanza de Don Hierónimo Puento, Cacique Principal del Pueblo de Cayambe, de servicios. Primera Información 1579. Segunda Información 1583 En Espinoza Soriano (1988): "El curaca de los cayambes y su sometimiento al imperio español. Siglos XV y XVI".

Reales Cédulas a favor de Paullo Inca. En Medina, Toribio J. 1899. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo. 1518-1818*. Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile. Vol XIX.

Un memorial de un curaca del siglo XVII. En Pease, Franklin 1990. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 17: 197-205. Lima.