



Indiana

ISSN: 0341-8642

ISSN: 2365-2225

indiana@iai.spk-berlin.de

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz
Alemania

Valiente Catter, Teresa

Poder y niñez en la región andina en la perspectiva de fuentes coloniales (siglos XVI-XVII)

Indiana, vol. 38, núm. 1, 2021, Enero-Junio, pp. 19-49

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz

Berlin, Alemania

DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v38i1.19-49>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247068633002>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

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

Poder y niñez en la región andina en la perspectiva de fuentes coloniales (siglos XVI-XVII)

Power and Childhood in the Andean Region from the Perspective of Colonial Sources (16th-17th centuries)

Teresa Valiente Catter

Freie Universität Berlin, Alemania

valiente@zedat.fu-berlin.de

Resumen: Los datos sobre niñez en la región andina en los siglos XVI y XVII son relativamente escasos. La imagen de niñez está principalmente vinculada con las medidas de castellanización y evangelización. Los niños y las niñas son vistos bajo una doble mirada funcional a los intereses de la sociedad colonial por un lado, como víctimas del pecado y de rituales del diablo, por ejemplo, el sacrificio de niños y, por el otro, como agentes potenciales de transformación de costumbres y de lealtad a la corona a través de su cristianización y castellanización. Entre estas dos miradas, sin embargo, existen datos sobre la niñez menos significativa para la política colonial pero importante para la supervivencia del grupo social local. En estos años de transición y transformación social y política diversos aspectos culturales precoloniales se adecúan a las nuevas tendencias; otros, en cambio, son un substrato latente. En base a informaciones de vocabularios y crónicas de esta etapa exploro este substrato de ideas sobre niñez, sus características, relaciones y funciones coexistente con la política oficial.

Palabras clave: niñez; etnohistoria andina; lingüística quechua; cambio cultural; el 'otro', el 'indio'; evangelización; socialización indígena; desigualdades; región andina; época colonial; siglos XVI-XVII.

Abstract: For the middle of the 16th century and the beginning of the 17th there is little information on Andean childhood. The image of childhood is mainly linked with Castilianization and evangelization measures. Children were considered in a double sense, on the one hand as a victim of sin as well as of devil rituals, e.g. the sacrifice of children, on the other hand as a potential factor for changing cultural habits to be loyal to the Spanish monarchy. Between these two aspects, there is information on Andean childhood that was less important for colonial policy, but very meaningful for the survival of the vernacular social group. In those years of social and political transition and transformation, different aspects of precolonial times adapted to new trends. Others were the latent substrate. Based on information from vocabularies and chronicles of this epoch, I explore in this paper this substrate about children, its characteristics, relations and functions that coexist with the official norm.

Keywords: childhood; Andean ethnohistory; cultural change; Quechua linguistics; the 'other', the 'indio'; evangelization; indigenous socialization; social inequality; Andean region; colonial period; 16th-17th centuries.

Recibido: 9 de diciembre de 2020; aceptado: 9 de junio de 2021



INDIANA 38.1 (2021): 19-49

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v38i1.19-49

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Introducción. Desempolvando un cuasi cementerio etnohistórico

La niñez¹ en la región andina es relevante para la política colonial del siglo XVI. Sus descripciones en las fuentes pasan casi desapercibidas; también son de carácter subsidiario en la investigación etnohistórica. Los datos, sin embargo, permiten construir una imagen de niñez. Ella está vinculada con la percepción del ‘otro’, con la construcción del ‘indio’ de parte de los conquistadores y colonizadores y, en esta percepción, el ritual de la <cápa hucha>² *qhapaq ucha*,³ el sacrificio de niños,⁴ juega ideológicamente un papel importante en el proceso de cristianización. La amplitud de los datos presentada en este trabajo muestra su complejidad. En este contexto, y en base a las descripciones de las fuentes, analizo la importancia de la niñez en la región andina de la sociedad colonial temprana bajo tres aspectos: a) Enajenación y heteronomía. El rostro político de la niñez, b) Futuros tributarios. El rostro estadístico de la niñez y c) Tradición y autarquía local. El rostro cultural de la niñez. De esta manera visibilizo la imagen de un grupo etario pocas veces tomado en cuenta en el marco de la investigación etnohistórica.⁵

Los niños constituyen un objetivo importante en las disposiciones de castellanización, cristianización y educación para la erradicación de hábitos y costumbres. En el proyecto colonial costumbre es todo lo que se refiere a prácticas calificadas de idolatrías y, como tales, desestabilizantes del orden social. Desde comienzos de la conquista la educación de los ‘indios’⁶ debe ser socialmente diferenciada y temáticamente estructurada. La educación de los hijos de los caciques se concretiza en el siglo XVII en medio de dudas y discusiones sobre la presunta lealtad del ‘indio’ instruido hacia la corona.⁷ Se espera que la nueva elite indígena funcione como bisagra, *brokers*, entre los ‘indios’ y el poder

1 Con niñez en la región andina y el período indicado me refiero a niños y niñas aproximadamente entre 0-12 años de edad, pertenecientes al grupo quechua-hablante de los Andes centrales.

2 Santa Cruz Pachacuti (1995 [1613], 43) escribe: “[en época de] cápac Yupanqui inuentaron el sacrificio de <cápac hucha cócuy>, enterrando a muchachos sin mancha y con oro y plata. Asimismo han inuentado el arpar con sangre humana como con corderos blancos (llamados huacarpaña)”. En González Holguín (1952 [1608], 127) se lee: <huacarpaña uñu> – cordero blanco sin mancha para sacrificio; <arpani> *arpa* – sacrificar; <arpay> – sacrificio.

3 En este trabajo respeto la escritura de las fuentes coloniales. Todos los términos quechuas citados en las fuentes consultadas están entre < >. En el análisis utilizo la escritura oficial en *cursiva*. La norma de 1985 se confirma en la Resolución Directoral 0282-2013-ED del 25 de junio de 2013 del Ministerio de Educación del Perú (MINEDU 2013).

4 En este trabajo las denominaciones niños e hijos incluyen ambos sexos a menos que se haga una especificación.

5 En su estudio sobre la civilización Inca en el momento de la conquista Rowe (1946) integra la niñez dentro de un contexto global. Valcárcel (1961) aborda la niñez prehispánica bajo el aspecto educativo formal.

6 Bonfil Batalla discute ampliamente el concepto de ‘indio’ en Bonfil Batalla (1972). El término ‘indio’ es utilizado en las fuentes coloniales como categoría social para describir las poblaciones aborígenes en Latinoamérica.

7 Alaperrine-Bouyer (2007) analiza la función de los caciques locales. En su estudio la autora realiza un análisis diacrónico de la importancia de la educación de las élites indígenas para efectos de la colonia.

colonial. El objetivo principal para el común de los ‘indios’ es el aprendizaje del catecismo y del castellano. Con el bautizo cristiano se introducen nombres del santoral de acuerdo a las nuevas ordenanzas del III Concilio así como la creación de escuelas

[...] y en ellas [las escuelas] se enseñen a leer y escribir [...] a entender y hablar nuestra lengua española [...] (Vargas Ugarte 1951, I, III Concilio cap. 43, 340).⁸

¿Cuál es la imagen de niñez en el siglo XVI? Los niños son casi inadvertidos en las fuentes tempranas. Ellos son testigos de tiempos turbulentos, observadores de conocidas costumbres locales y de la imposición de extraños valores (el bautizo, la confesión y el matrimonio católico) así como de la sanción a los mal llamados matrimonios ilegítimos y clandestinos (Vargas Ugarte 1951, III, 11). Es un imaginario caótico. Los conocidos <hapi ñuño>,⁹ <achocalla>¹⁰ de los relatos de sus abuelos que alertan el peligro, infunden miedo y susto por ejemplo, los <huacca runa carnero o huacca o puma runa>¹¹ coexisten súbitamente con monstruos extraños, pecadores, diablos,¹² un Dios Todopoderoso, el cielo, el infierno. En los atrios de las iglesias escuchan con los adultos contenidos confusos de interpretaciones torpes en una lengua incomprensible. Los significados son inequívocos: los abuelos antepasados viven en pecado, son monstruos.¹³

En este trabajo utilizo fuentes del siglo XVI hasta la segunda década del siglo XVII incluidos vocabularios bilingües quechua-castellano de Domingo de Santo Tomás (1951 [1550]), el Anónimo (2014 [1586]) y Diego González Holguín (1952 [1608]).¹⁴

8 La enseñanza de la lengua del colonizador es una de las medidas inmediatas en diversos proyectos coloniales que se aplica hasta el siglo XX (Adick 1996).

9 <Hapiyñu o happiñuños> son demonios que andan por las noches “a los hombres y mujeres y muchachos y criaturas los lleuaban arrebatándoles como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano” (Santa Cruz Pachacuti 1995 [1613], 8). Según Guaman Poma de Ayala los <hapi ñuño> o duendes poblaron la tierra junto con otros “saluages, zacha runa” (GPA 1988 [1615], 41).

10 Comadreja. En Santa Cruz Pachacuti (1995 [1613]) la <achocalla> es un demonio como el <happiñuño>.

11 “cualquier bestia monstruosa que tiene mas o menos miembros, o fealdad natural” (DGH 1952 [1608], 165).

12 Por ejemplo el “<çupay> - angel bueno o malo, demonio; <çupayasca> – demoniado; <çupaypa guacin> – infierno, lugar del demonio” (DST 1951 [1560], 279). En tanto, en la parte castellano – quechua “diablo (es) <mana alli çupay> e “infierno o lugar de dañados es <çupaypa guacin>” (DST 1951 [1560], 110, 154 respectivamente).

13 Ver Valiente Catter (en prensa).

14 La lista de voces quechuas con respecto a niñez es muy amplia. Ella sola merece un estudio aparte tomando en cuenta consideraciones lingüísticas para una interpretación cultural y semánticamente lo más aproximada. Al respecto estoy preparando un estudio principalmente en base a las voces quechuas sobre niñez que ofrece González Holguín. Los criterios lingüísticos elaborados por el lingüista Cerrón-Palomino (Anónimo [Blas Valera] 2014 [1586]) para la modernización de la escritura quechua es una contribución básica para el proyecto. En el presente trabajo solo se toman algunos ejemplos para ilustrar el tema. Los autores mayormente consultados al respecto son Domingo de Santo Tomás (1951 [1560]), Guaman Poma de Ayala (1988 [1615]) y Diego González Holguín (1952 [1608]). Por razones de espacio utilizo en el dato bibliográfico las abreviaturas DST, GPA y DGH respectivamente.

Los Vocabularios son todo menos inocentes. Su función utilitaria está acompañada por el espíritu de su tiempo, una visión del mundo, intereses e intenciones. Diversos términos transmiten una idea de la sociedad y/o cultura en la cual han sido elaborados pero también muchos de ellos expresan el objetivo al cual se quiere llegar. Por ejemplo, en las entradas quechuas los vocablos relacionados con niñez están vinculados, entre otros, con lazos de parentesco que responden

[...] a una conciencia del nosotros fundada en el imaginario parentesco de sangre o la identidad cultural de personas que comparten la creencia en un origen común, se identifican mutuamente como miembros de la misma comunidad y con ello se deslindan de su entorno (Habermas 1999, 108).

En las entradas castellanas diversos términos se relacionan con ideas orientadas en patrones peninsulares como los conceptos de ‘bastardo’ o ‘legítimo’; es decir, lo que es inadmisible o permitido socialmente. En ambos casos el bautizo es una herramienta clave. Con el bautizo se adquiere identidad, legalidad y legitimidad. Solamente los bautizados pueden casarse. Y los casados tienen el estatus de tributarios y pueden ser padrinos de bautizo.

Ahora bien, las fuentes en general son elaboradas por varones cuya lengua materna es el castellano, son bilingües de cuna o han adquirido el quechua durante la formación sacerdotal y/o clerical. Los informantes de los autores son los ‘indios’ sin especificación de género; las informaciones pasan por el filtro de la interpretación de los ‘lenguas’ o intérpretes bilingües. La autoría de las fuentes presenta también problemas. ¿Quién escribió la información? ¿Quiénes son los informantes? ¿Quién fue testigo presencial de los hechos descritos? ¿Quiénes fueron los traductores y/o intérpretes? ¿Quién de quién copió la información, una costumbre común de la época, y le dio un toque o agregado personal y con cuál enfoque? Algunos ejemplos sirven para ilustrar: el cronista Pedro Sarmiento de Gamboa ([1572] en Pietschmann 1906, 31), historiador oficial del Virrey Toledo, se centra en la organización de los incas, interés político del Virrey. El autor utiliza la diatriba para describir los incas. Con respecto al tema de la niñez Santo Tomás (1951 [1560]) y el Anónimo ([Blas Valera] 2014 [1586]) están orientados a la evangelización. Sin perder esta función, es con el vocabulario de Diego González Holguín (1952 [1608]) que nos encontramos frente a un acopio etnográfico singular y vasto sobre la niñez. El autor reconoce que en la elaboración del vocabulario en general los verdaderos autores son los ‘indios’. Dice, en efecto, el quechuista:

[...] por que así como yo no estoy persuadido para mí a que esta obra sea mía principalmente sino de los muchos indios del Cuzco a quienes yo he repreguntado y averiguado con ellos cada vocablo y de ellos le he sacado, assi son ellos los principales autores desta obra y a ellos se debe atribuir todo lo bueno que ubiere en ella despu.s del autor principal que es Dios y a mí como instrumento de ellos no mas todo lo que no fuera tan acertado cumplido y ajustado (en el prólogo del historiador Porras Barrenechea a González Holguín (1952 [1608], xxv).

La imagen de niñez y la construcción del 'otro', del 'indio'

En este período de transformaciones políticas la imagen de la niñez va de la mano con la construcción del 'otro'. Es el resultado de un largo proceso de imposición de medidas extremas, su asimilación y acomodación a los patrones coloniales. La aceptación de la existencia de territorios desconocidos origina debates sobre la naturaleza del 'indio'. En conquistadores, colonizadores y colonizados se operan dinámicas mentales. En sus inicios la empresa de la búsqueda de nuevas rutas de comercio está acompañada por el espíritu de la reconquista con la expulsión de musulmanes y judíos invasores del territorio español durante siete siglos. Los 'indios', sin embargo, se encuentran en su propio territorio; ellos son los invadidos. Los otrora invadidos son ahora invasores. Ambos términos, conquistador y reconquista, adquieren un valor político de justificación. En el siglo XV 'conquistador' es sinónimo de "justicia, fortaleza y fé en la cruz cristiana [...] para conquistar e vencer aquellos que no cren la verdadera fe de Jesucristo" (Alonso 1986, 760); 'conquista' se utiliza del siglo XIII al XV en relación con la cristianización. Por el contrario, 'reconquista' se refiere a "recuperación del territorio español invadido por los musulmanes y cuyo epílogo fue la toma de Granada en 1492" (Alonso 1982, 3538). Se llama 'caballero de conquista' "al conquistador a quien se le repartían las tierras que ganaba" (Alonso 1982, 1183). Este es el origen de la encomienda colonial latinoamericana.¹⁵ Al conquistador se premia con el territorio ganado y el pueblo que lo habita. La obligación del conquistador, luego encomendero, es cristianizar a los pueblos que se encuentran en 'su' territorio. La utilidad del 'indio' como fuerza de trabajo en servicio, minas y tierras se develó muy pronto como la verdadera razón de la conquista y la administración colonial. En el primer decenio del siglo XVI se justifica la obligación del trabajo de los 'indios' a los españoles "porque de su natural son inclinados a ociosidad y malos vicios" (Las Casas 1967 [1536], III, cap. XIII) y están "al servicio de la idolatría, [son] canibales y sodomitas y además se matan entre ellos mismos" (Prien 2000, 173, nota 28). Es la imagen colonizadora del 'otro', es la construcción del 'indio'.

En 1560 se lleva a cabo el llamado debate entre el filósofo y teólogo Juan Ginés de Sepúlveda y el dominico Bartolomé de las Casas en la ciudad de Valladolid. Es el cenit de la discusión sobre la naturaleza del 'indio', la duda por su humanidad y (in)capacidad de entender y aceptar la religión cristiana. Juan Ginés de Sepúlveda expone su apología de *jus belli*, la guerra justa contra pueblos incivilizados o de culturas inferiores.¹⁶ Su adversario, el dominico Las Casas, plantea la capacidad racional y la prudencia de los

15 "La encomienda fue una de las instituciones a través de las cuales se vertebró la colonización del Perú. En efecto, el otorgamiento de repartimientos de indios a los primeros conquistadores y pobladores españoles constituyó el premio que ellos recibieron por sus servicios en la incorporación del Perú a la Corona de Castilla" (Puente Brunke 1990, 383).

16 En la publicación de Morán Beltrán (2002-2003) se compara la visión que tienen Sepúlveda y Las Casas con respecto al 'indio'.

habitantes naturales del Nuevo Mundo y defiende la evangelización mediante la persuasión como el mejor método para que los ‘indios’ abandonen sus creencias e ídolos bajo el argumento “tan [...] como ellos nos son, somos nosotros a ellos” y los describe como gente humilde, obediente y fiel (1967 [1536], Epílogo). El éxito de la argumentación de Las Casas orienta el Primer y Segundo Concilio en la política de cristianización de los ‘indios’ mediante la persuasión.

Los ‘indios’ también construyen una imagen de sí mismos proyectada a sus antepasados. A comienzos del siglo XVII, el cronista ‘indio’ bilingüe Santa Cruz Pachacuti¹⁷ expresa una imagen del ‘indio’ anterior a la conquista, ya prejuiciada por la prédica evangélica cristiana, cuando escribe: “[...] como en general los indios eran tan idiotas y torpes escogieron por su <pacarisca> *pakarisqa* o <pacarimusca>”¹⁸ *pakarimusqa*: lagunas, manantiales, peñas vivas, cerros, quebradas. Cada provincia escogió su <pacarisca>” (Santa Cruz Pachacuti 1995 [1613], 21). De otro lado, diferentes fuentes mencionan la niñez vinculada con la capacocha o *qhapaq ucha*, para los conquistadores un rito del diablo.¹⁹ En las postrimerías del siglo XVI aún se utiliza la capacocha, el “sacrificio de niños a la guaca (adoratorio) general en el Cuzco” (Acosta 1985 [1590], 221) como argumento para la intervención cristianizadora. Sin duda, el sacrificio de niños es un ingrediente poderoso para la iglesia en su política de evangelización y erradicación de costumbres. En relación a la práctica de sacrificios Cieza de León escribe

[...] Y cuánto se usó entre los Yngas, lo cual se entiende de dones y ofrendas que hazían a sus ydolos [...] Y, así, eran traydos muchos animales de ovejas y corderos y cuys y aves que pasavan el número a mas de dos mil corderos y ovejas, y estos eran degollados haciendo sus exorcismos diabólicos y sacrificios [...] (Cieza de León 1985 [1553], II, cap. XXIX, 87-88).

Líneas más abajo reafirma que capacocha es “que como digo hera ofrenda que se pagava en lugar de diesmos a los templos de muchos vasos de oro y plata [...] y mucho ganado” (Cieza de León 1985 [1553], II, cap. XXIX, 89). En su análisis de la capacocha como ritual político Schroedl (2008, 12) cita a Cieza de León destacando que los sacrificios humanos solamente se hacían a las huacas principales “Esto digo, porque la opinión que

17 Su obra “Relación de antigüedades de este Reino del Perú” fue publicada por primera vez en inglés por Markham (1873); por primera vez en español por Jiménez de la Espada (1879). Es frecuente aceptar la redacción de la obra por el año 1613. Duviols (en Pachacuti Yamqui Salcamaigua 1993 [1613], 18-20) argumenta que fue escrita después de 1613, no antes de 1618 ni después de 1633. Según Aranibar (en Santa Cruz Pachacuti 1995 [1613], XII) la obra fue elaborada, en palabras del cronista “compuesta” poco antes de 1630, quedando en manos del sacerdote Francisco de Avila.

18 <pacarisca> – *pakarisqa* – origen; <pacarimusca> – *pakarimusqa* – origen. Según la norma del alfabeto quechua de 1985 la [c] se representa con /k/ o /q/. Las fuentes analizadas utilizan /c/.

19 Las amplias informaciones sobre la capacocha muestran su complejidad. Esta ceremonia, tema de diversas interpretaciones, es un instrumento ideológico de la sociedad colonial para la catequización y la política de extirpación de idolatría.

los españoles tenemos en afirmar que en todos los templos sacrificaban hombres es falsa; y esto es la verdad, según lo que yo alcancé”.

Santa Cruz Pachacuti (1995 [1613], 14v, 43) refiere que “en tiempo de este [Cápac Yupanqui] inuentaron sacrificio de <capac hucha cocuy>, enterrando a muchachos sin mancha y con oro y plata”. La capacocha o <capac hucha> es tema de diversos estudios, interpretaciones y críticas. Existe un consenso general en el sentido de que se trata de una ceremonia pública en el Cuzco para propiciar la salud, alejar las enfermedades y catástrofes naturales, así como lograr la vejez. En los ritos se ofrecían sacrificios de niños a las guacas principales con participación de representantes políticos de las provincias.²⁰ De todas éstas se traían

[...] uno o dos niños y niñas pequeños i de edad de diez años y trayan rropa y ganado y ouejas de oro y plata de mollo²¹ lo tenían en el Cuzco [...] todo junto se asentaua en la plaza grande del Cuzco y allí aquellos niños y demás sacrificios andauan alrededor de las estatuas [...] allí [en la *waka*] ahogauan a los niños y los enterrauan juntamente con las figuras de plata (Molina 2008 [1575-1576], 187-189).

Coetáneo de Santa Cruz Pachacuti y de Cristobal de Molina, Guaman Poma de Ayala señala que en algunos meses, por ejemplo en la fiesta del sol en el mes de junio, <Havcai Cvsqui> o <Cuzqui Quilla>,²² “hazían la moderada fiesta del Ynti Raymi y se gastaua mucho en ello y sacrificaban al sol. Y enterraua al sacrificio llamado <capac ocha> que enterraua a los niños ynosentes quinientos y mucho oro y plata y mullo”.

En el mes de diciembre, <Capac Inti Raimi>,²³ también “entierran quinientos niños enosentes y niñas; lo entierra parado bibo con sus baxillas de oro y de plata y mucho mollo y ganados”.

Por otro lado, también se menciona una de las actividades de las niñas entre nueve y doce años aproximadamente llamadas <pavav pallac>²⁴ porque recolectaban “[...] yeruas [que] seruían al sol y [para] <capac ocha> del Ynga”. Otros cronistas relacionan la capacocha con la orden que dio el “Inga Yupangue” con respecto a sus funerales “de traer mil muchachos y muchachas [...] de cinco o seis años y que fuesen algunos dellos hijos de caciques”²⁵ (Betanzos 2015 [1551], 260).

Polo de Ondegardo menciona en varias ocasiones esta práctica:

20 Sin negar el sacrificio de niños Urbano (Molina 2008 [1575-1576], 116, nota 382) plantea algunas reflexiones críticas a algunos autores en cuanto al origen de la capacocha, cuyo tratamiento aquí rebalsaría los límites de este trabajo.

21 <Mollo> – concha marina (*mullu* – *Spondylus limbatus*).

22 “Ueue con el sol en la fiesta del sol” “Junio” (GPA 1988 [1615], [249] 221).

23 “La gran pascua solene del sol” “Dezienbre” (GPA 1988 [1615], [261] 233).

24 “[...] de edad de nueue años de la comunidad y ciruan a las prencipales señoras” (GPA 1988 [1615], [230] 203).

25 Aquí se trata de la información sobre un inca legendario, que recibe el autor de sus informantes.

[...] sacrificábanles [a los Incas] muchas cosas, especialmente niños y de su sangre hacían una raya de oreja a oreja en el rostro del difunto. Esta superstición ha cesado después que se descubrieron estos cuerpos; más no cesa entre los Indios el tener gran veneración a los cuerpos de sus antepasados (Polo de Ondegardo [1516-1575] en Lamana Ferrario 2012, 345)

o

[...] cuando había nuevo Inca (se sacrificaba) doscientos niños de cuatro años hasta diez. Mas porque ya esto ha cesado del todo no hay que hacer más mención dello (Polo de Ondegardo [1516-1575] en Lamana Ferrario 2012, 352).

Finalmente según el cronista el sacrificio se extiende a situaciones especiales en el contexto familiar, ya que

[...] y si alguno está muy enfermo, y le dicen que se ha de morir (porque así parece por las suertes) sacrifican el hijo que tiene diciendo que truecan la vida de aquél por la suya (Polo de Ondegardo [1516-1575] en Lamana Ferrario 2012, 355),

y que lo que

[...] sacrificaban a las <guacas> eran primeramente niños de diez años para abajo, y esto para negocios de mucha importancia y no tan comúnmente, ahogábanlos y enterrábanlos (Polo de Ondegardo [1516-1575] en Lamana Ferrario 2012, 359).

El jesuita mestizo²⁶ bilingüe Blas Valera destaca el desconocimiento del quechua de Polo y niega que

[...] en la coronación del inca Huayna Cápac murieron doscientos niños, y a su entierro mil adultos; concedo que fueron sacrificados doscientos <huahuas> y mil <yuyac> o, como otros dicen runa; mas estos <huahuas> no se entienden niños hijos de hombres, sino corderitos, que también se llama niño en aquella lengua; y al mismo modo, <yuyac>, se entienden animales ya crecidos adultos, que en lugar de hombres se sacrificaban (Valera 1945 [1580-1596], 11).

Esta cita remonta a la información de Cieza de León aproximadamente 50 años antes. Con respecto a la <capac hucha> o capacocha el historiador Carlos Aranibar destaca la diversidad de interpretaciones en torno a “sequías, guerras, plagas, fallecimiento del Inca, asunción del poder, cratofanías peligrosas que exigieron la victimación ritual de niños en la <capac hucha>” (Aranibar 1969-1970, 125).

Las citas mencionadas han suscitado diversas lecturas y posturas. A ellas se deben considerar las interpretaciones de carácter lingüístico. En González Holguín se encuentra la expresión <huaccay huchha> – ‘el muchacho llorón que no cessa’ (DGH (1952 [1608],

26 ‘Mestizo’ es una categoría social utilizada por la sociedad colonial que describe a los hijos de matrimonios mixtos. Coello de la Rosa (2008) se refiere, entre otros, a la desconfianza de la Orden Jesuita contra los mestizos así como sobre su política para conservar la pureza de sangre dentro de la Compañía. Habría que investigar las razones por qué Blas Valera fue admitido.

165). Es decir, <huchha> habría sido interpretado como pecado o culpa – *hucha*. El término *qhapaq* significa ‘principal’, ‘nobleza’. Entonces el rito de la capacocha parecería haber implicado solamente a niños de principales. En Guamán Poma se encuentra la expresión <uchuy chacra> y <huch’ay chacra> para designar en ambos casos chacra pequeña.²⁷ Y más adelante utiliza la expresión <huch’uy hucha khipuq> para designar incumplimientos menores.²⁸ El lingüista Cerrón Palomino en una perspectiva filológica desmenuza capacocha lingüísticamente y destaca el origen puquina de *ucha* – hijo, pequeño; es decir *qhapaq ucha* significa ‘niño noble, real’. Por tanto la capacocha o *qhapaq ucha* fue el rito, el sacrificio de niños reales, de la nobleza (Cerrón Palomino 2019, 177-186). Por consiguiente, el concepto de *hucha* ‘obligación, cumplimiento’ nada tendría que ver con *ucha* ‘niño’.

La práctica del sacrificio de niños en época prehispánica es evidenciada por modernos hallazgos arqueológicos.²⁹ Muerto el Inca a mediados del siglo XVI, la capacocha como expresión de su poder político pierde todo sentido; pero funciona como justificante ideológico dentro del poder colonial, los niños son captados como recurso para el cambio de costumbres.

<Caypachapim hanacpacha llactanchicmanta hahuanchamanchic, cusinchicmanta, ayllonchinchicmanta>.³⁰ Enajenación y heteronomía. El rostro político de la niñez

El vocablo ‘enajenación’ evoca, entre otros, una imagen del sentido de apartamiento. El de ‘heteronomía’ la ausencia de autonomía. En este contexto se trata de apartamiento de costumbres y prácticas locales bajo un poder externo. En el Primer Concilio (1551) se recomienda para la evangelización de los ‘indios’ el uso instrumental de sus lenguas y se elaboran las primeras cartillas con los principios de la Fé (Vargas Ugarte 1951, I, Primer Concilio, 7, Constitución 1ª). Una idea del pecado se refleja en Pachacuti (Santa Cruz Pachacuti 1995 [1613], 21) cuando escribe que el ‘indio’ precolonial es idiota y torpe porque tiene la costumbre de ubicar su lugar de origen en cerros, manantiales, lagunas, etc. En la Constitución 38 (Vargas Ugarte 1951, I, Primer Concilio, 29-30) se encuentra la Instrucción de enseñar a los ‘indios’ los conceptos de alma, cuerpo, cielo,

27 A propósito de la justicia de ‘indios’ y de la tasa tributaria en la época de los incas (GPA 1988 [1615], 760 y 1081).

28 GPA (1988 [1615]: 1081). <Hucha> ‘incumplimiento, falta’, y <huch’uy>, ‘pequeño, menor’, pueden ser ejemplos de acomodamientos semánticos para propósitos de la evangelización o simplemente se dejó de advertir las diferencias fonéticas y, en consecuencia, semánticas.

29 El hallazgo más emblemático es el de ‘Juanita’ (Reinhard 2005). Recientemente se han descubierto entierros de niños en Zapallal, al norte de Lima (<https://granmuseo.calidda.com.pe/distrito/lima/el-nino-de-zapallal>, 11.06.2021). Las investigaciones futuras dilucidarán si se trató de sacrificios de niños o de entierros de otro tipo.

30 “En este mundo estamos desterrados de nuestra patria [...] Y de nuestra alegría [...] y de nuestros parientes” (DGH 1952 [1608], 145).

infierno, y que los antepasados viven con el demonio, padeciendo por sus pecados por faltarles el bautizo. Igualmente, es un tema del concilio la creación de escuelas en las catedrales, donde se enseñe la gramática y a tañer y a cantar. En el Cuzco en 1566, los prebendados nombraron preceptor de la escuela destinada principalmente a los niños indios que servían de acólitos o bien eran hijos de los *yanakuna*³¹ que estaban obligados a prestar sus servicios en la catedral (Vargas Ugarte 1951, III, 43-44).³²

En el Segundo Concilio (1567-1568) se afirman y afinan las recomendaciones y consideraciones del Primer Concilio; entre otros:

- el uso de la lengua ‘vulgar’³³ en la enseñanza del catecismo a los adultos (Vargas Ugarte 1951, cap. 3, 225),
- los padrinos de bautizo deben estar casados legítimamente,
- prohibición de ordenar a los ‘indios’ como sacerdotes,
- la destrucción de <apachetas>³⁴, <guacas>³⁵ e ídolos³⁶ (Vargas Ugarte 1951, cap. 96, 252 y cap. 99, 253).

En este período convulsivo se realizan los primeros estudios sistemáticos de la lengua quechua. En 1560 se publican el Arte –gramática– y el primer vocabulario castellano-quichua (Santo Tomás 1951 [1560]) orientados en los principios de unificación y sistematización lingüística de la época. La función utilitaria del vocabulario apoya a la iglesia en su meta de evangelizar a los ‘indios’ calificados de infieles (Santo Tomás 1951 [1560], 9) o “infel - <mana> christiano, o <xutinnac>” (1951 [1560], 154) o sea ‘el que no es cristiano’ o ‘el sin nombre’, respectivamente.

31 *Yana*: criado de un señor étnico o de un Inka, en el Cuzco. Después de 1532 los *yanakuna* son los sirvientes de los europeos, desligados de su unidad étnica o de parentesco (Urioste en GPA 1988 [1615], 1107).

32 En la nota 8, el autor afirma que los jesuitas en Juli tenían estas escuelas de “muchachos indios [...] no solo aprendían la música y el canto sino que se les adiestraba en la lectura de latín”, y que eran de origen de sangre ‘india’ o ‘mestiza’, pero estaban excluidos de ordenarse sacerdotes.

33 “La lengua vulgar es un término lingüístico que hace referencia a la lengua hablada por la gente, en lugar de la lengua literaria. Este término es similar al de lengua vernácula. El término lengua vulgar a veces se utiliza para describir la lengua local o el dialecto local, que está vivo, en lugar de una lengua muerta. El significado de la palabra vulgar proviene del latín, *vulgus* que significa ‘de las personas de las calles, diario’” (https://www.linguateca.pt/GikiCLEF/GIRA/pool/GikiCLEF2009DocumentPool/es/l/e/n/Lengua_vulgar.xml (11.06.2021)).

34 <apacheta> *apachita* ‘montones de piedras, adoratorios de caminantes’ (DGH 1952 [1608], 51). “[...] los Yngas tienen tierra [...] para sacrificios [...] que es para sacrificar siempre <capac ocha> [...] Al sol y a las uacas [...] (y) al caminar <apachita> [...]” (GPA 1988 [1615], [264] 236).

35 “<huacca> ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo” (DGH 1952 [1608], 126); son adoratorios locales, <uaca>, mencionados profusamente por Guamán Poma (1988 [1615]).

36 ‘Ídolo’ es también interpretado por Santo Tomás (DST 1951 [1560], 279) “<gvaca> (es) templo de ydolos o el mismo ydolo”.

A partir de 1568 aproximadamente comienza un proceso colonial de *Realpolitik*. Entre 1550 y 1570 las ideas lascasianas han dominado con una percepción filoandina y de cuestionamiento al (mal)trato de los ‘indios’ de parte de conquistadores y encomenderos, sin poner en tela de juicio la heteronomía y la colonización como tales. La tendencia antilascasiana toma cuerpo en este período. Desde 1570 se impone un nuevo diseño de estrategia colonial en el cual se concibe

[...] una nueva lectura histórica del pasado andino y suprimir todo cuestionamiento [...], se reescribe la historia incaica para quebrar las grandes líneas que diseñara la Orden de Santo Domingo. Hay que sanear los títulos de la dominación española, el mejor de los cuales es la presunta barbarie y crueldad del régimen caído (Aranibar en Santa Cruz Pachacuti 1995 [1613], LXII-LXVI).

Desde este momento se debe hablar de pacificación (Albertin 2008, XIV-XVIII).

Durante la administración del Virrey Francisco de Toledo (1569-1581) y según las recomendaciones del Tercer Concilio Limense en 1583 bajo la asesoría del jesuita José de Acosta se plantea, entre otras medidas, la estructuración del sistema de enseñanza en base a la planificación y especialización de oficios. La extirpación de idolatrías y transformación de costumbres son objetivos a largo plazo. Y extirpar las creencias ancestrales debe empezar con la niñez pues en las palabras de Acosta

[...] en esta rudeza de mente y crueldad de costumbres de los indios no intervienen en modo alguno tanto los factores de nacimiento, origen o clima natural, cuanto una educación inveterada y unas costumbres que no difieren mucho de la vida que llevan las bestias (Acosta 1984 [1588], vol. 1, 149),

pero,

[...] a pesar de todo más importancia tiene en todos los aspectos una educación programada y los ejemplos que entrando por los sentidos se van grabando desde la misma infancia en el alma aun sin pulimento y tierna (Acosta 1984 [1588], vol. 1, 151).

Esta cita es un indicador de la sociedad colonial en (a) dar importancia a la pedagogía planificada, programada y prescriptiva de contenidos y (b) utilizar a la niñez como instrumento de transformación de costumbres y prácticas locales.³⁷ El mismo Acosta ordena el conocimiento de la lengua de los ‘indios’ de parte del predicador pues “no hay duda de que es conveniente que domine el idioma el que se encarga de enseñar” (Acosta 1984 [1588], vol. 2, 47) ya que

37 De esta manera también puede entenderse la escuela –y la universidad– como proyecto antiidolátrico. El dominico y etnohistoriador Enrique Urbano comenta ampliamente sobre este proyecto jesuita en la persona de Pablo Joseph Arriaga, rector del Colegio San Martín durante 24 años con una interrupción de tres años, para ocupar el cargo de director del colegio de Arequipa (Arriaga 1999 [1621], LXVII-LXXVII).

[...] los intérpretes que usan son ordinariamente infieles o ignorantes que apenas ellos mismos entienden lo que les dicen y cuando lo entienden apenas saben explicarlo (p. 55).

Dentro del proyecto antiidolátrico la lengua de los ‘indios’ es el obstáculo mayor pero también el instrumento de solución que Acosta pragmáticamente reconoce, al señalar que

[...] por lo que toca a la dificultad de la lengua está en gran parte aliviada en este espacioso reino del Perú, por estar en uso en todas partes la lengua común de los incas, que llaman quechua; por lo demás, no es tan difícil de aprender, sobre todo tras la estructuración gramatical que hizo de ella, con diligente investigación, un personaje a quien debe muchísimo la nación de los indios (Acosta 1984 [1588], vol. 1, 161).³⁸

Esta es una fase de consolidación de la política colonial. La tolerancia instrumental de la lengua de los ‘indios’, la educación planificada desde la niñez, la evangelización y erradicación de costumbres y prácticas locales son los pilares en manos de la iglesia en los que se apoya el afianzamiento rector de la jerarquía colonial bajo el principio de un estado: la monarquía española; una lengua: el castellano y una religión: el monoteísmo cristiano.³⁹

<Huc huatayoc, o pichca huatayoc huahua>.⁴⁰ Futuros tributarios. El rostro estadístico de la niñez

¿Cuántos niños ‘indios’ viven en la región andina del siglo XVI? Toda sociedad elabora sus propios instrumentos registrales de población para efectos tributarios, rituales, de expansión política, de pandemia, etc. Durante los años de la conquista y sus guerras internas, los niños son casi invisibles. Las informaciones sobre la sociedad inca se obtienen primeramente de las autoridades locales y principales – curacas (Puente Brunke 1998). Los datos son globales y aproximados, la imposición tributaria es

38 El proyecto antiidolátrico en Latinoamérica se enmarca en la política de extirpación de idolatrías y costumbres de los ‘indios’ en la segunda mitad del siglo XVI. Todorov cita al dominico Diego Durán para el caso de los aztecas en 1581, “[...] nunca podremos acercarlos (a los ‘indios’) a Dios si no les hemos arrancado con palo y porra todo lo que les hace recordar de la antigua religión de sus antepasados por muy remota que sea” (Todorov 1985, 240). Diego Durán, jesuita bilingüe y a juicio de Todorov (1985, 242) un profundo conocedor de la historia azteca, está convencido de que la conversión de los ‘indios’ sólo es posible si se tiene un mayor conocimiento de su antigua religión. Esta posición de ‘conocer y extirpar’ encontramos en la región andina por el mismo tiempo con el surgimiento de la política de extirpación de idolatría.

39 Adick (1996, 149-178) examina y compara la pedagogía colonial en las colonias alemanas, francesas e inglesas en territorios africanos a comienzos del siglo XX. Hay más bien convergencias que diferencias con la política colonial en la región andina en el siglo XVI. Por ejemplo, el uso instrumental de la lengua materna de los niños y la planificación de la enseñanza tomando en cuenta contenidos y destinatarios. Un eje común es la educación de élites leales a las estructuras de poder vigentes.

40 “[...] el niño de un año, o de cinco [...] (DGH 1952 [1608], 185).

precisa; la reacción de los ‘indios’ es de indignación. Una cosa es entregar tributo como en la época del Inca mediante la mita o sistema de turnos; otra cosa es la extorsión que amenaza la supervivencia (Valiente Catter 1984a). En este contexto los datos relativamente escasos y dispersos sobre niñez son un mosaico de informaciones sobre costumbres locales.⁴¹

Es en la segunda mitad del siglo XVI que el registro tributario colonial es más preciso abarcando adultos y niños. En 1562 se realiza la visita oficial a las etnias de los chupaychu y los yacha en la provincia León de Huánuco obteniéndose una imagen más concreta de niñez. La visita se realiza casa por casa. Hadden (1967) analiza la relación demográfica chupaychu de un total de 2018 personas (862 varones y 1156 mujeres) distribuida en 113 niños de 0-3 años; 114 niñas de 0-3 años; 131 niños de 3-7 años; 103 niñas de 3-7 años; 142 niños de 7-12 años y 145 niñas de 7-12 años. En la etnia yacha se visitó un total de 413 casas distribuidas en 30 comunidades y se empadronaron aproximadamente 1976 personas: 835 varones y 1038 mujeres; 87 viudas, 29 viudos, 194 solteros, 266 vivían en relación monogámica y en 63 casos se registraron relaciones poligínicas lo cual señala cambios en la estructura familiar. En la sociedad prehispánica la poliginia fue un privilegio del Inca y/o una dádiva suya por su reconocimiento a la lealtad o el valor de un súbdito. En 1562 existen unidades domésticas campesinas poligínicas, tal es el caso de la casa 176 mencionada por Murra (1972, 432).⁴² Los criterios de empadronamiento o <sutinta quillcaycuni>,⁴³ *sutinta qillqayku*-,⁴⁴ fueron: edad, sexo, estado civil y la anotación del antropónimo en la lengua local. La visita está vinculada con la tasa tributaria y su reglamento. La edad aproximada, la capacidad o incapacidad física de trabajo productivo, la asistencia a la doctrina, el estado civil (soltero, amancebado, casado) orientan la clasificación poblacional. El resultado es un registro poblacional

41 Por ejemplo, Cristóbal de Molina (2008 [1575-1576]) tiene profundo conocimiento sobre usos, costumbres y prácticas locales de la región de Cuzco; por ello fue llamado al Tercer Concilio.

42 Para tener una idea aproximada del desarrollo poblacional de las etnias chupaychu y yacha hago un resumen: en 1534 entran los primeros españoles a la región de Huánuco; en 1541 los chupaychu y yacha son asignados a una encomienda; en 1542 se creó la ciudad de León de Huánuco, y se aceleró la expropiación de las tierras más productivas de algodón y maíz en el valle bajo pertenecientes a los chupaychu; en 1549 se realizó la primera visita general y los chupaychu y yacha fueron obligados a cumplir con el tributo (*mita* colonial); en 1562 se realizó la segunda visita, más detallada. Murra (1972, 433) señala una población asentada en 2500-3000 unidades domésticas.

43 “empadronar” (DGH 1952 [1608], 185).

44 Diego González Holguín utiliza la marca de primera persona actora en singular para introducir sus entradas verbales, como por ejemplo <quillcaycuni>. En estos casos, en los que se reinterpreta la versión original del término, he suprimido dicha marca y la he cambiado por la del infinitivo, y todo en cursivas que en nuestro ejemplo es *qillqayku*- según la norma de 1985. En el Anónimo ([Blas Valera] 2014 [1586]) se definen los criterios lingüísticos de modernización de la escritura en quechua del siglo XVI utilizada por el autor de 1586 y aplicable para González Holguín. En este trabajo solamente he tomado el ejemplo del infinitivo para ilustrar lo señalado previamente.

de particular singularidad, comparable a censos modernos, anotándose la presencia de niños, incluyendo los lactantes. Algunos ejemplos son ilustrativos:

- en la casa 11 de los yacha,

[...] este día se visitó otra casa en que estaba una india que dijo llamarse Isabel Aca de edad de treinta y cinco años mujer de Francisco [documento manchado] de edad de treinta y cinco años que está en la ciudad trabajando y tienen tres hijos que se llaman Martin Acao de edad de seis años y otro que se llama Pedro Chía de tres años y otro que se llama Juan Icocoro de un año que mama y una hija que se llama Juana Ynguillay de edad de doce años otra que se llama Catalina Quipi de cuatro años que dan de tributo una pierna de manta y otra de liquilla cada año ella por su marido [...] (Ortiz de Zúñiga 1972, tomo 2, 69);

- en el sumario del registro del Pueblo de Nauça se anota, entre otros,

[...] que allí viven cuatro muchachos (varones) de siete años a doce; tres muchachas de la misma edad; diez muchachos (varones) de tres años para abajo; tres niñas de la misma edad; cuatro viejas que son para trabajo de cincuenta años para arriba; cinco viejas que no trabajan por ser muy viejas (Ortiz de Zúñiga 1972, tomo 2, 72);

- en la casa 263,

[...] el tiene en su casa un indio que lo ha criado desde niño huérfano que se llama Juan Guacra de veinticinco años casado su mujer se llama Inés Chaquiynguillay de veintidos años no tienen hijos ni más gente en esta casa dijo que da de tributo cada año este y una de las mancebas una pierna de anaco, otra de liquilla y la otra cinco ovillos que son diez onzas de algodón (Ortiz de Zúñiga 1972, tomo 2, 180);

- en el pueblo de Quiu de los yachas se registran

[...] ocho indios casados con sus mujeres. Un soltero por casar. Dos viejos que son para trabajo. Tres indias muy viejas que no son para trabajar. Otras dos viejas mujeres de los dos viejos que son para trabajo. Otras cinco viejas mujeres de los muy viejos. Tres muchachos de la doctrina de catorce años y más o menos tiempo. Siete niños de teta que maman. Dos muchachas de la doctrina de doce años y más y menos tiempo. Siete niñas que maman (Ortiz de Zúñiga 1972, tomo 2, 73).

Estos detalles poblacionales están ausentes en la *Visita* realizada en el Cuzco en 1572 bajo la administración del Virrey Toledo y su política de reducciones; por ejemplo, cuando se visita el

[...] pueblo nombrado santo domingo de Araypalpa juntóse⁴⁵ de cuatro pueblos que son ranca chicollo anaillo callacunga ubo en ellos 121 yndios tributarios son todos de boca de castro⁴⁶ están ocho leguas del cuzco tributan 4 pesos en comidas y dineros y ropa tienen

45 Durante la administración de Toledo (1569-1581) se lleva a cabo la política de reducciones. Debe señalarse que “una reducción es una unidad territorial creada con el objetivo de agrupar en centros urbanos a la dispersa población andina que, en la perspectiva de las autoridades españolas, debía ser incorporada a la vida en policía. En palabras de los editores, la reducción fue el espacio donde se llevó a cabo la conversión civil de los indígenas, considerada un requisito previo para su conversión espiritual” (González Díaz 2018, 54).

46 Encomendero español.

buenas tierras y pastos y ganados son todos christianos y casados y con buena doctrina yglesia y justicia como los demás sus vezinos es un curato este pueblo [...] (Ulloa 1908, 333).

Lo más resaltante en los datos presentados es la condición de casados y el estatus de ‘indios’ cristianos tributarios. En estos ejemplos se destaca que:

- algunos niños y adultos son presentados con dos nombres: cristiano y quechua. Es decir, ya habían sido bautizados. El bautizo es una de las medidas más agresivas en la región andina a mediados del siglo XVI. El bautizo impone nombres del santoral católico. En el Vocabulario de Domingo de Santo Thomas se encuentra bajo el vocablo ‘infel’ la interpretación en quechua “<mana christiano o xutinnac>”,⁴⁷ ‘el sin nombre’. Recién con el bautizo⁴⁸ los niños adquieren una identidad que los legitima como personas, herederos y futuros tributarios bajo el nuevo orden político. Los antropónimos quechuas revelan una imagen de la relación con el entorno natural, con las fases de su ciclo regenerativo, ritos, fenómenos naturales, etc. (Cieza de León 1984 [1553], I, cap. LXV, 201; Valiente Catter 1984b, 341-350). Es un resultado de convivencia con el entorno, de observarlo y ordenarlo, simbolizado por la costumbre de mudar el nombre personal tres veces durante el ciclo vital en la época prehispánica, también descrita por el cronista Bernabé Cobo a mediados del siglo XVII (Cobo 1890 [1653], IV, 177);
- el criterio de clasificación es una mezcla de años de edad aproximados y la capacidad física para trabajar de varones y mujeres. Los niños y niñas sin antropónimo son probablemente <sutinnac>,⁴⁹ ‘los sin nombre (cristiano)’;
- la visibilización del estatus de tributario del adulto es lo más resaltante, con el matrimonio el varón obtiene el estatus de tributario. El cumplimiento del pago del tributo atañe a todo el *ayllu*, grupo familiar vinculados por un ancestro común. La administración colonial impone la tasa y el *ayllu* organiza su cumplimiento mediante la distribución de trabajo entre sus miembros incluidos los niños. En el primer ejemplo, Isabel Aca da una <liquilla>⁵⁰ cada año, tributo correspondiente a su marido quien se encuentra trabajando en la ciudad en el momento de la visita. Este dato y las informaciones de Guaman Poma de Ayala sobre el ciclo vital (1988 [1615], 170-210) son clave para entender la adecuación del *ayllu* al sistema colonial tributario sobre la base de estructuras

47 “Infel, no christiano” (DST (1951 [1560], 154). Literalmente “no (es) cristiano o (el) sin nombre”.

48 En Alonso (1986, 508) bautizar es, entre el siglo XIII y XV, administrar el sacramento del bautismo como instrumento de imposición tributaria y de legitimidad para la herencia: “E, si después nasciere fijo o fija, e fuer bautizado, aya todos los bienes del padre”.

49 “sin nombre” (DGH 1952 [1608], 333).

50 “<liquilla> *lliqla* manta de mujer” (GPA 1988 [1615], 96).

precoloniales⁵¹ organizadas en distintas zonas de producción para asegurar la autarquía local de supervivencia y el pago del tributo colonial. El *ayllu* organiza el trabajo al interior del mismo amoldándose a los nuevos patrones de residencia en base a las reducciones y las exigencias tributarias. La poliginia campesina es una forma de arreglo al interior del *ayllu* para resolver el problema de supervivencia. Dentro de este contexto es importante tematizar el estatus de los huérfanos (tercer ejemplo), mencionado frecuentemente por Guaman Poma de Ayala y que se verá más adelante.

<Huarma cay,⁵² huchuyllacay, huchuymanta pacha>.⁵³ Atando cabos en un mosaico de usos, costumbres, ceremonias y jerarquías. Tradición y autarquía local. El rostro cultural de la niñez

El vocablo ‘tradición’ evoca una imagen de estabilidad y continuidad; el de ‘autarquía’ la de autosuficiencia. Tradición y autarquía local se encuentran en una relación ambivalente entre aceptación y rechazo del nuevo orden social y político. La heteronomía política fuerza la adecuación de prácticas locales a los nuevos rangos y valores. Diversos términos quechuas expresan instantáneas de la vida cotidiana dentro de una malla de obligaciones y rituales. Los datos permiten obtener una imagen de niñez en la familia y la comunidad. Diferentes ceremonias durante el ciclo vital imprimen su importancia. Distintos vocablos señalan aspectos específicos: estados de ánimo (actitudes, emoción), desarrollo personal (habilidades, capacidades, fisonomía, atuendo), ceremonias, ritos y funciones (sociales, religiosas, económicas), vínculos (parentesco, medio ambiente, interacciones), convicciones (creencias, presagios, amuletos), ciclo vital (edad, generación). La edad expresada en años de nacido, categoría inusual en tiempo prehispánico, es importada por los colonizadores para fines del sistema tributario colonial. Guamán Poma de Ayala (1988 [1615]) maneja categorías basadas en habilidades y capacidades y las adecúa a la nueva nomenclatura e incluye a los niños describiendo aspectos de su desarrollo físico, sus capacidades y su rol social. Es el Piaget andino del siglo XVI. Principalmente en el Vocabulario de González Holguín se encuentra un amplio acopio de expresiones referido a la etapa de la niñez, <huchuylla cay, huchuymanta pacha>.⁵⁴

El período de gravidez es un signo de preocupación, expectativas y dudas. La pareja sin hijos es un trastorno en el grupo de parentesco o *ayllu*. Si a pesar de todos los intentos queda sin descendientes la pareja es considerada pobre, <huacchayani>⁵⁵ *wakchaya*-. La

51 Estudiadas por Murra (1972).

52 “niñez” (DGH 1952 [1608], 183) literalmente ‘ser niño’.

53 “niñez, ser pequeño, desde pequeño” (DGH 1952 [1608], 201).

54 “ser niño, desde pequeño” (DGH 1952 [1608], 201).

55 “yr empobreciendo o faltarle los parientes” (DGH 1952 [1608], 167), literalmente ‘volverse pobre’ *wakchaya*-.

esterilidad es relacionada con algún castigo por omisión de sacrificios correspondientes: quemar ropa, ofrecimiento de llamas o alpacas. Pero, tener muchos hijos también puede ser un trastorno. A la mujer que ininterrumpidamente tiene hijos se le denomina <huahuaccoto>.⁵⁶ Los vocablos <sullu, sulluscca>⁵⁷ expresan lo abortado, sin especificar si fue provocado artificialmente, bajo qué circunstancias y/o por qué causas.

Restricciones alimenticias y ceremonias acompañan a la gestante y al esposo, quien los últimos meses debe evitar comer sal y ají. Una de las limitaciones más importantes para la gestante es caminar sobre los campos recién sembrados, algo considerado mal augurio. Es muy elocuente la metáfora del vínculo entre la mujer gestante y la tierra germinante. A la mujer grávida se denomina <hua huacta tarini o hapini>⁵⁸ *tari-* o *hapi-*. Para este período, la terminología se encarga de (a) enfocar la relación madre-niño a través de las consecuencias que abarcan al grupo de parentesco debido a la falta de acatamiento de ritos y restricciones y (b) en relación con el feto, los vocablos expresan algunos aspectos de su desarrollo biofísico como el niño va tomando forma de persona <huahua runayanñam>.⁵⁹

Un mes favorable para el nacimiento es el mes de abril, <hatun cusqui o aymoray quilla>,⁶⁰ “en este mes los niños y niñas⁶¹ que nasen son ricos, benturosos que sale en tiempo de la rriqueza de comida que los páxaros, rratones comen”. Por el contrario, el mes menos adecuado es el mes de diciembre, <capac raimi, camay quilla>

[...] este mes de año nuevo es el comienso de la gran aguazero y llueue mucho ... No an de comer mucha uerdura ni los niños no coman uiro [tallo de maíz verde] porque dan cámaras de sangre y se mueren los biejos y niños ... Y en este mes es la gran falta de comida en el rreyno ... tiene ... gran riesgo de las preñadas y paridas y de enfermos y de uiejos, niños comiensa a murir en este mes.⁶²

La cercanía del parto, <huachanayak>,⁶³ significa la obligación del esposo de realizar ceremonias propiciatorias. Llegado el momento él la asiste, <huachachini>⁶⁴ *wachachi-*. Algunos términos se refieren a aspectos específicos del parto, <huachay>,⁶⁵ a la parturienta, <huachac>,⁶⁶ o al recién nacido, <huachasca>.⁶⁷ En caso de un nacimiento

56 “mujer o animal que multiplica mucho” (DGH 1952 [1608], 241).

57 “abortar”, “abortada criatura muerta” (DGH 1952 [1608], 218).

58 “concebir” (DGH 1952 [1608], 173) literalmente ‘encontrar, agarrar un hijo’ *wawata tari-, hapi-*.

59 “ya se hace gente la criatura” (DGH 1952 [1608], 173). Literalmente ‘el niño se está convirtiendo en persona’.

60 Mes de cosecha (GPA 1988 [1615], [1153] 1040).

61 Es interesante el marcador de género ‘niños’ y ‘niñas’.

62 El mayor festejo, mes del descanso (Urioste en GPA 1988 [1615], [1141] 1028).

63 “la que está para parir” (DGH 1952 [1608], 109).

64 “ayudarle a parir la partera o el que la empuñó hacerla parir” (DGH 1952 [1608], 168).

65 “parto” (DGH 1952 [1608], 168).

66 “la que pare” (DGH 1952 [1608], 168).

67 “lo parido o nacido, lo recién nacido” (DGH 1952 [1608], 168).

difícil se acude a una ayudante, <huachachicuk>.⁶⁸ La expresión ‘difícil’ es un concepto elástico que abarca lo físicamente complicado, características fisiológicas excepcionales y/o coincidencias extraordinarias. Todo tiene una explicación dentro de un orden natural construido culturalmente. El orden social depende de ese orden natural. Nacer es un hecho biológico dentro del orden natural. Nacer en medio de truenos, rayos y relámpagos es un hecho sobrenatural. Y si se trata del nacimiento de gemelos el asunto se complica aún más. Si el niño nace con los pies primero es considerado hijo del rayo, <illapa churin>;⁶⁹ los niños con labio leporino son considerados mal augurio para su familia y toda la comunidad. A los <chuqui illa> o niños nacidos durante una tempestad a campo abierto, se les atribuye facultades especiales; sean hombres o mujeres desarrollan aptitudes al servicio de los lugares sagrados. Todos estos eventos trastornan la estabilidad del orden natural y social. La necesidad de ceremonias para revertir lo insólito y volver al equilibrio del orden natural es imperante.

Diversas voces quechuas diferencian a los mellizos, <yscay huachasca>.⁷⁰ Cuando son del mismo sexo⁷¹ uno de los niños es llamado <libiac>, considerado hijo del rayo. El nacimiento de mellizos de diferente sexo significa buena suerte. Son niños extraordinarios. Para los plebeyos campesinos es la única oportunidad de movilidad social y tener el privilegio cuando adultos de asumir funciones en las prácticas religiosas locales normalmente reservadas para especialistas varones. Para ello se realizan complicadas limpiezas rituales a los recién nacidos, se exige continencia sexual de los padres, ayunos del *ayllu* y encerramientos, aspectos más resaltantes de las ceremonias para volver al orden natural y a la estabilidad social. Las niñas y los niños mellizos parecen haber tenido una mejor consideración, ya que [a] los “de un vientre le fue rreservado su padre y su madre en todo este rreyno [para su atención]” (GPA 1988 [1615], [236] 209 y [212] 233). Por analogía a los mellizos, en época de la cosecha <hatun cusqui aimorai quilla>,⁷²

[...] ay otras fiestas chicas; dicen que hallando una masorca que nasen dos juntas, o papas, y de rrecoger la comida y llevallo a casa o al depócito para guardarse en las <cullunas>, <chauays>, <pirua> que son barriles, hazen muy mucha fiesta y borrachera.⁷³

Los vocablos quechuas también nos acercan a espacios poco explorados que dejan intuir el fortalecimiento del grupo familiar simbólicamente a través del recién nacido, <llullu

68 “partera” (DGH 1952 [1608], 378).

69 Se asume que se trata de un varón. El vocablo *churi* se refiere al hijo de varón.

70 “el varón o la hembra nacidos de un parto” (DGH 1952 [1608], 165).

71 Sin especificarse si ambos sexos tienen el mismo rango.

72 Guaman Poma ubica este tiempo en el mes de mayo, mes de cosecha <aymoray quilla> y de guardar los frutos en los depósitos (GPA 1988 [1615], [246] 219).

73 “Maio <aimoray Quilla>” [mes de cosecha] (GPA 1988 [1615], [247] 219).

kolla huahua>,⁷⁴ <ñuñuk huahua>,⁷⁵ quien, con su nacimiento, accede a una red de relaciones legitimadas por el *ayllu*⁷⁶ ritual y socialmente y que se expresa con el sufijo verbal complejo /-chi-y-ku/.⁷⁷ *Ayllu* es diferente a <llacta>,⁷⁸ pueblo. Este tiene un sentido territorial, aunque a veces se utiliza probablemente en forma errada como sinónimo, por ejemplo, el paisano, <ayllumaçi> o <llacta maciy runa>.⁷⁹ *Ayllu* significa principalmente ser descendiente de un tronco común que puede ser un elemento natural. La supervivencia del *ayllu* depende de una red de obligaciones. Esta es una razón para festejar el vínculo; por ejemplo: cuando se coloca al niño en la cuna, aparece la primera sonrisa, la aparición del primer diente, se realiza el primer corte de pelo, se manifiesta la primera menstruación, el uso de las <huaras>⁸⁰ por primera vez, etc.

Uno de los actos sociales más significativos relacionado con la identidad personal y la pertenencia al *ayllu*⁸¹ es la designación del nombre propio. El cronista español Pedro Cieza de León es el autor más temprano que describe la costumbre prehispánica; en sus palabras: “cuando tenían quince o veinte días [de nacido] y [el nombre] les duran hasta ser de diez o doce años, y de este tiempo, y algunos de menos, tornan a recibir otros nombres [...]” (Cieza de León 1984 [1553], I, cap. LXV, 200). La designación del antropónimo es un acto festivo del *ayllu* ratificando jerarquías, obligaciones y derechos

[...] auiendo primero en cierto día que está establescido para semejantes casos, juntándose la mayor parte de los parientes y amigos del padre, adonde bailan a su usanza y beuen que es su mayor fiesta uno de ellos el más anciano y estimado trasquila al mozo o moza que ha de recibir nombre y le corta las uñas, las cuales, con los cabellos guardan con gran cuidado (Cieza de León 1984 [1553], I, cap. LXV, 200).

Algunos antropónimos expresan vínculos con:

- el entorno natural (nombres de animales, plantas), “porque yo he tenido Indio que auía por nombre <Vrco>, que quiere dezir carnero, y otro que se llamaua <llama>, que es nombre de oueja y otros he visto llamarse <pisco> que es nombre de páxaros” (Cieza de León 1984 [1553], I, cap. LXV, 201);

74 “niño tierno” (DGH 1952 [1608], 218).

75 “niño de leche o animalico de leche” (DGH 1952 [1608], 263).

76 “parcialidad, genealogía, linaje, o parentesco o casta” (DGH 1952 [1608], 39).

77 En este sentido, el sufijo verbal complejo /-chi-y-ku/ puede entenderse también como un marcador de encuentro social festivo, de alegría, de aceptación del niño a su grupo familiar.

78 “pueblo” (DGH 1952 [1608], 207).

79 “hombre de mi patria o coterraneo” (DGH 1952 [1608], 40).

80 “pañetes o çaraguelles estrechos” (DGH 1952 [1608], 135).

81 Guaman Poma destaca el *ayllu* como característica de organización de los antiguos andinos en la época que él denomina “<Edad de Yndios Terzera>”, que después de una <pistilencia> “[...] salieron de muchas maneras de castas y languages de yndios [...] Y ancí ay muchos trages y aylllo” (GPA 1988 [1615], [60 y 61], 49).

- el ámbito familiar: “y algunos tienen gran quenta con llamarse los nombres de sus padres o abuelos” (Cieza de León 1984 [1553], I, cap. LXV, 201);
- el estatus social: “los señores y principales buscan sus nombres a su gusto” (Cieza de León 1984 [1553], I, cap. LXV, 201).

¿Quiénes componen el *ayllu*?, ¿Quiénes son mis abuelos, <*ñau pa machuycuna* apusquicuna>?⁸² Las fuentes revelan indicios de profundos cambios que impone el ritual cristiano. El bautizo católico implica padrinos previamente bautizados y casados. Con esta ceremonia se establecen nuevas relaciones de parentesco mediante los padrinos. Por lo general, los vocablos quechuas de parentesco en Diego González Holguín son generalmente términos de descripción utilizados por la iglesia y la administración para establecer la consanguinidad, elemento de restricción matrimonial, y los derechos de herencia según las reglas ibéricas. La definición local de los parientes evoca un sistema previo de jerarquías dentro del *ayllu* o entre los *ayllu*. Cada *ayllu* tiene un origen <*paccarichik machu chauchu*>,⁸³ y lengua original, <*paccarisccay simi*>.⁸⁴

El linaje posiciona a sus miembros dentro de una red de términos quechuas con significado social específico para el grupo de parentesco, de poco valor funcional para el patrón colonial. Los vocablos quechuas en el siglo XVI hacen presumir su vigencia. Sin embargo, su significado social dentro del *ayllu* así como sus adaptaciones demandan un estudio filológico-cultural más profundo.⁸⁵ Algunos de ellos ilustran su complejidad. Tal es el caso de:

- <*aqqe*>,⁸⁶ término con el cual un varón designa a las hermanas de su esposa y sus hermanas, a su suegra y las hermanas de ésta,
- <*cconcha*>⁸⁷ designa el varón al hijo o hija de su hermana,
- <*huaoqqey*>⁸⁸ llama el varón a sus hermanos varones. El término <*cichpa cispa huaoqqey*>⁸⁹ se interpreta como hermano cercano o primo hermano; este último es un término comprensible para la iglesia en el marco de los grados de

82 “mis antepasados” (DGH 1952 [1608], 259).

83 “el principio del linaje” (DGH 1952 [1608], 267).

84 “lenguaje de la nación” (DGH 1952 [1608], 267).

85 Un estudio que encare tales complejidades nos aproximará a una mejor comprensión de la estructura del *ayllu* y sus transformaciones. Tal es el caso, por ejemplo, del trabajo relativamente reciente de Bendejú Araujo (2014), quien ofrece un análisis de corte lingüístico-filológico de los términos de parentesco a comienzos del siglo XVII en base a la descripción detallada del sistema de parentesco tal como se registra en la documentación colonial.

86 “las cuñadas del (de él) hermanas y primas de su muger; la suegra del varón y sus hermanas” (DGH 1952 [1608], 33).

87 “sobrinos dize el varón al hijo o hija de su hermana” (DGH 1952 [1608], 67).

88 “primo hermano” (DGH 1952 [1608], 85 ver <*cichpa cispa huaoqqey*>).

89 DGH 1952 [1608], 85 ver <*cichpa cispa huaoqqey*>.

consanguinidad necesario para la realización o impedimento del matrimonio, su legalidad y legitimidad,

- <churi>⁹⁰ designa el varón a su hijo varón y los hijos varones de sus hermanos,
- <huarmi churi o ususi>⁹¹ dice un varón a su hija. En este contexto González Holguín introduce los conceptos de mayorazgo o primogenitura, herencia, sucesión, sucesor, hijos legítimos <rantichuri>.⁹² En la frase “hijo primero <ñaupac o collanan churincuna casarascca purap churin huahuan>” (DGH 1952 [1608], 123) el énfasis es que se trata de hijos de padres casados,
- <ypa>⁹³ designa un varón a su suegra y a la hermana de su padre,
- <massa>⁹⁴ vincula a un varón con sus cuñados y su suegro,
- <huahua>⁹⁵ dice una mujer a su hijo o hija y al hijo e hija de su hermana,
- <mama>⁹⁶ se dice a la madre y a la hermana de ésta,
- <qquisma>⁹⁷ designa un varón a su suegra,
- <ñaña>⁹⁸ dice una mujer a su hermana, a la hija de la hermana de su madre, a una amiga o paisana,
- <huarmi maci>⁹⁹ vincula a una mujer con otra mujer cuando ambas están casadas con dos hermanos.

A la complejidad de estas expresiones se introducen los términos *primo*, *primo hermano*, *tío*, etc. Un estudio filológico y socialmente específico a situaciones particulares en la estructura del *ayllu* puede dar luces de procesos de resemantización, sustitución y desplazamiento de términos de parentesco y sus funciones. Los conceptos de consanguinidad, legitimidad, mayorazgo y bastardía introducidos por la administración colonial afectaron probablemente la estructura del *ayllu*. El bautizo es pieza clave para ubicar los nuevos rangos; por ejemplo, la relación padrino-ahijado <marccascay baptimospi>.¹⁰⁰ En el bautizo, <sutiychini>¹⁰¹ *sutiychi*-, el padrino del niño adquiere importancia

90 “dize el padre a su hijo” (DGH 1952 [1608], 123) “los sobrinos de hermano y hermana (si son grandes) [...] dize <churiy> como el padre” (DGH 1952 [1608], 248).

91 “dize el padre a su hija [...] y también dice vsusi [...]” (DGH 1952 [1608], 123 ver <churi>).

92 “el hijo mayorazgo o mejorado o heredero u sucesor de officio o honor” (DGH 1952 [1608], 123, ver <churi>).

93 “El yerno dice a su suegra” (DGH 1952 [1608], 308, ver <qquihuachi>).

94 “cuñado como catay” (DGH 1952 [1608], 221).

95 “dice la madre a su hijo” (DGH 1952 [1608], 173), “[...] hija de madre” (DGH 1952 [1608], 359).

96 “dize el sobrino [...] a la tía de parte de su madre” (DGH 1952 [1608], 369, ver <ypa>).

97 “la madre de la muger” (DGH 1952 [1608], 310).

98 “es la hermana de la muger, o prima hermana, o segunda o la de su tierra, o amiga alguna” (DGH 1952 [1608], 256).

99 “las dos cuñadas mugeres de dos hermanos” (DGH 1952 [1608], 184).

100 “mi ahijado” (DGH [1952 [1608], 231).

101 “bautizarle o ponerle el nombre el padre” (DGH 1952 [1608], 333) literalmente ‘hacer poner nombre’.

social al poner el nombre sustituyendo así al más anciano, importante en la antigua costumbre en la cual “[...] el más anciano y estimado trasquila al mozo o moza que ha de recibir nombre y le corta las uñas” (Cieza de León 1984 [1553], I, cap. LXV, 200). <Sutinnac>¹⁰² o el niño sin bautizar es equivalente a ilegítimo o bastardo, <tariscuca churi o huahua>.¹⁰³

El bautizo y el concepto de consanguinidad definen lo que es legítimo e ilegítimo, el derecho de herencia, el permiso o impedimento de matrimonio para los ‘indios’. En este sentido se utilizan términos descriptivos que traducen el sentido en castellano; por ejemplo:

- <yahuarmaci> es el pariente consanguíneo al contrario de la padrastría o <yahuarinnak ayllucuna>; o [niño] sin familia consanguínea, <yahuarinak ayllucuna>.¹⁰⁴ Para esta situación existe la adopción, <huahua chaccuni>¹⁰⁵ *wawa-chaku*-; en Santo Tomás existe la voz <churi yachiy>, *churiyachi*- adoptar hijo (DST 1951 [1560], 27),
- <cichpa o cispá yahuarmacy>¹⁰⁶ enfoca parentesco consanguíneo cercano <cichpa o cispá>.

De particular importancia es el estatus de los huérfanos. ¿Quiénes son los niños adoptados y/o huérfanos? El Piaget andino se refiere a los niños ‘guérfanos’ en tiempos del inca. En términos generales Guaman Poma describe la necesidad de que la madre sirva a los recién nacidos hasta los cinco años:

Las niñas [y niños] questán en las cunas que se llama llullo uaua, uarmi quiraupi cac uauacona, queson rrecién paridas [...] que no tiene ayuda, cino que le sirua su madre (GPA 1988 [1615], [215] 213, [235] 233, [236] 234).

En la descripción se reitera que los niños huérfanos de esta edad merecen dicha atención con mayor razón. En sus palabras los

<llullo llocac uamracona>, niños de teta que comiensan a gatear [...] no es para nada cino que le sirua otro [...], es muy justo que se rresreue su madre para la cría y ci es güérfano, mucho más (GPA 1988 [1615], [212] 210, [235] 233).

102 “el sin nombre” (DGH 1952 [1608], 339). Literalmente “sin su nombre”.

103 “hijo no legítimo o bastardo” (DGH 1952 [1608], 339).

104 “la padrastría y afinidad o affines” (DGH 1952 [1608], 362).

105 “adoptar hijo o hija la muger” (DGH 1952 [1608], 173).

106 “primo hermano” (DGH 1952 [1608], 85).

En estas dos citas el vocablo ‘servir’ equivale a ayuda, apoyo¹⁰⁷ entendible dada la tierna edad del niño. El huérano es acogido por el *ayllu* que lo cría, ayuda y apoya, es el <huaccha o huacchayani>¹⁰⁸ *wakcha* o *wakchaya*-, pobre o el que se convierte en pobre sin parientes, respectivamente. Ahora bien ¿es el <huaccha> un marginado social si bien materialmente atendido por el *ayllu*? El huérano es dependiente del *ayllu* e interpretado en castellano como adoptado, fenómeno institucionalmente usual en la sociedad española del siglo XVI que estaba en manos de la iglesia para atender a los niños pobres, huérfanos y para ayudar a las familias campesinas sin recursos. En el caso andino se trata de un arreglo dentro del *ayllu*. En el caso español la responsabilidad de los niños pobres está en manos de la iglesia quien decide por su destino al entregarlos en crianza a una familia sin recursos. La iglesia tiene una función de intermediaria. En su comentario a la publicación de Nuñez Roldán (2011) respecto de la infancia en España y Portugal en los siglos del XVI al XIX, Zuno Rodiles (2014) destaca la diversidad de perspectivas en el tratamiento de la niñez. El prohibiamiento es un aspecto.

En el *ayllu* andino servir es una responsabilidad obligatoria. En la descripción de Guaman Poma de Ayala de las capacidades de las ancianas <puñoc paia> leemos: “Punoc paia ... biejas que entiende solo dormir y comer [...] an de texer costales [...] y mirar las casas y ayudar a criar a los niños [...] dauan de comer y criauan a los niños güerfanos” (GPA 1988 [1615], [221] 219). Sobre las obligaciones de los niños de cinco a nueve años escribe

[...] que juegan que se dize <pucllacoc uamracona>. Estos seruían a sus madres y a sus padres en lo que pudían [...] y servían de hazer jugar a las crías que gateauan y a los que están en las qunas de menealle y de miralle [...] para la ayuda de su casa y cría de sus hermanos, niños de quana y niños que gatean y que juegue con ellos o ayude a criar güerfanos (GPA 1988 [1615], [211] 209).

Servir a los niños pequeños y huérfanos es una tarea de los niños de cinco a nueve años. Esta ayuda se alterna, se turna, con actividades domésticas, lúdicas y sociales de acuerdo a las capacidades que se van desarrollando.

La racionalidad de ‘servir’ se explicita con la particularidad que tiene Guamán Poma de Ayala al describir características, capacidades y roles de los niños.¹⁰⁹ Hasta los doce años considera cinco grupos de edad para varones y mujeres cada uno con sus propios rasgos de desarrollo como las niñas que gatean, <llucac uamra>,¹¹⁰ las capacidades para

107 Actualmente el vocablo ‘sirwinakuy’, mal traducido como matrimonio de prueba en la región andina, significa literalmente ‘servirse mutuamente’ (*sirwi-naku-y*). Una pareja que ha decidido a vivir juntos ‘se sirve, se apoya, se ayuda mutuamente’.

108 “yr empobreciendo o faltarle los parientes” (DGH 1952 [1608], 187).

109 El autor clasifica la población por grupos de edad y sexo desde el nacimiento hasta la vejez. Las descripciones están acompañadas por dibujos elaborados por el mismo autor (GPA 1988 [1615], [207] 205-[236] 234).

110 “niñas que gatean” (GPA 1988 [1615], [234] 232).

actividades domésticas de los niños cazadores de pajaritos, <tocllacoc uamra>,¹¹¹ sin dejar de mencionar las lúdicas en el caso de los varones juguetones, <pucllacoc>,¹¹² o las obligaciones sociales de las niñas:

[las niñas] de edad de cinco o de nueve años que le llaman <pucllacoc uarmi uamra>¹¹³ que quiere dezir muchachas que anda jugando. Estas dichas doncellitas seruían de paxe de <coya> [reina] o de <nusta> [princesa] [...] y seruían a sus madres y padres de traer leña, paxa [...] comiensen a trauajar, hilar zeda delicada [...] traer de comer <yuyos> [planta acuática] de la labransa [...] y seruía de criar a los menores y le trayya cargando a los niños [...] (GPA 1988 [1615], 204).

A los doce años aproximadamente los muchachos, <macta>,¹¹⁴ han aprendido a ahuyentar pájaros de las sementeras, la mensajería, el cuidado del ganado, la caza de pajaritos por sus plumas destinadas a la elaboración de finos tejidos para las autoridades principales, cargar leña y paja, elaboración del charqui. Aproximadamente las niñas de 12 años, <coro tasque>,¹¹⁵ han aprendido a llevar agua, a hilar, tejer, cocinar, seleccionar plantas y flores conociendo sus propiedades. Y hasta esta edad han aprendido a servir a los padres, principales y autoridades. En un lenguaje moderno se podría hablar de un pacto recíprocal bajo el principio de “hoy por ti, mañana por mí”.

Reflexiones finales

Los niños y niñas en la región andina del siglo XVI constituyen un grupo etario casi invisible en las fuentes. Tampoco interesa como tema para escribir una crónica. La vida cotidiana es de menor rango. Los autores informan más bien sobre el origen, la biografía y gesta de los incas. Las novelas de caballería son sus inspiradoras.¹¹⁶ La preocupación de la iglesia es catequizar y erradicar costumbres locales. Es la época del Santo Oficio español. La empresa colonial es a largo plazo y crea sus instrumentos para cuidar, mantener y reproducir sus estructuras. La catequización y castellanización son sus herramientas ideológicas, omnipresentes desde el comienzo de la conquista. El ‘indio’ es el recurso humano principal para adquirir riqueza. La construcción del ‘otro’, del ‘indio’, origina una nueva dinámica de desigualdad y asimilación. Los niños y las niñas son considerados víctimas del pecado y de la *qhapaq ucha* considerada ritual del diablo. Por otro lado, los niños también son vistos como agentes potenciales de transformación de costumbres y de lealtad a la corona. Las fuentes revisadas dan una imagen de niñez en torno al espacio familiar. El régimen administrativo oficial está más interesado en

111 “niño de edad de nueve años cazador de pájaros” (GPA 1988 [1615], [209] 207).

112 “jugetón” (GPA 1988 [1615], [211] 209).

113 *Pukllakuq warmi wamra*: niñas que juegan.

114 Varones “de edad de doze años cirue a la comunidad y sapci” (GPA 1988 [1615], [207] 205).

115 Niñas “de edad de doze años ciruan a su padre y a la comunidad” (GPA 1988 [1615], [228] 226).

116 *Amadís de Gaula* (Rodríguez de Montalvo 1508) era el *best seller* en el siglo XVI.

estructuras económicas y políticas de la sociedad inca. El tema de la niñez queda en manos de la iglesia.

En la percepción del colonizador los ‘indios’ están poseídos por la idolatría pero son poseedores de oro y plata. La castellanización, catequización y una educación planificada de oficios son los instrumentos de colonización más importantes. En este contexto, se elabora una política agresiva de erradicación de costumbres, de destrucción de los símbolos rituales llamados idolatrías, así como de desplazamiento de la lengua local. La capacocha, *qhapaq ucha*, es el argumento contundente para la elaboración de políticas de extirpación de prácticas y costumbres locales. El bautizo es una de las medidas de intervención más energéticas; con el bautizo se elimina el antropónimo de identidad local. El nombre cristiano da legitimidad a los conceptos de bastardía, pecado, infierno, alma, trinidad, entre otros. Al ser la *qhapaq ucha* un instrumento ideológico de transformación la niñez se vuelve en un asunto político. Los datos más sistemáticos de la visita a la Provincia León de Huánuco en 1562 dan a la niñez un rostro estadístico, económico. El propósito principal es el empadronamiento de tributarios. En este asiento registral los niños son los futuros catecúmenos, por tanto los potenciales tributarios.

En el espacio de los colonizados la cobertura estadística se complementa con información de González Holguín (1952 [1608]) y de Guaman Poma de Ayala (1988 [1615]). La imagen resultante es de una niñez activa en su entorno natural y su importancia social en el espacio doméstico y comunitario. El siglo XVI es un tiempo turbulento de transformaciones, adaptaciones y propiciaciones a las *waka*, por el regreso al antiguo régimen.¹¹⁷ Las actitudes son contradictorias y varían entre el rechazo y la aceptación de antiguos valores y prácticas así como la acomodación e incorporación de nuevos conceptos que penetran en el propio tejido social. El concepto de ‘infierno’ es incorporado con la resemantización de *ukhupacha* –mundo interior, de los orígenes– y reinterpretado desde comienzos de la conquista como mundo de abajo, del diablo, del infierno y del pecado; la igualación entre conceptos andinos y cristianos, nivelando a <Viracocha Pacha Yachachic> con el Dios cristiano,¹¹⁸ es un esfuerzo por demostrar que en la época de los incas había orden y ley. La idealización y apología del imperio inca pertenece a esta categoría. La negación de los antepasados pecadores coexiste con el ejercicio aún vigente de prácticas ancestrales. Se admite la importancia de nuevas habilidades, las de lectura y escritura. En la entrada “<Tincuc maciy> mi contrario en juego o fiesta, o porfías y en todo, <yachaypipas> contrario en letras”, se acepta la lectura como valor de competencia entre rivales, en el *tinkuy* (Valiente Catter 2016, 210).

117 El movimiento más emblemático es el Taki Onqoy, estudiado por el antropólogo Luís Millones (2007). Ver también Guibovich Pérez (1991).

118 El tema de la manipulación semántica de los términos nativos en los procesos de evangelización fue abordado por el historiador Pierre Duviols en diversos estudios compilados en dos volúmenes en los cuales se analizan dichos procesos de resemantización. Ver, en este caso, Duviols (2017).

Los niños son visibilizados en la amplia terminología quechua. Su importancia se expresa en los diversos términos que abarcan desde la gestación. Ya en este período las consecuencias de una transgresión de la gestante abarca al grupo social. Es una suerte de poder desde el vientre. La atención de los niños recién nacidos es una obligación dentro del orden natural. La perturbación atribuida a los niños excepcionales, supuestamente con propiedades sobrenaturales y con poder, debe ser revertida. La vuelta al orden natural es restituida con ritos de propiciación, y así la reinserción social de los niños extraordinarios. A comienzos del siglo XVII los extirpadores destruyen toda señal dudosa y todo lo que es sospechoso o huele a idolatría, a poder local. Las informaciones de Arriaga (1999 [1621]) evidencian que estos ritos aún continúan a pesar de su proscripción oficial. La niñez es un recurso humano activo en la supervivencia del grupo local. Es la imagen visible que se obtiene en las descripciones y representaciones de Guamán Poma de Ayala. En ellas se articulan habilidades lúdicas con las sociales y las productivas de la vida cotidiana coexistentes con las exigencias del régimen colonial. El *ayllu* se adapta a los nuevos valores y conceptos. El *ayllu* se (re)construye dentro de un proceso de supervivencia pragmática en una situación social y políticamente irreversible. La estructura familiar se adecua. Las unidades domésticas poligínicas son una medida de supervivencia. El padre ocupa el rol social antiguamente asignado a los ancianos en la designación del nombre para los niños. Los *wakcha*, pobres sin parientes, son ‘ahijados’.¹¹⁹ Las antiguas categorías de parentesco se desplazan o se sustituyen en sus funciones. En este sentido es interesante la frase en González Holguín, “<Caypachapim hanacpacha llactanchicmanta hahuanchananchic>: En este mundo estamos desterrados de nuestra patria, <cussinichicmanta>, y de nuestra alegría, <ayllonchic manta>, y de nuestros parientes” (DGH 1952 [1608], 114). La palabra ‘destierro’ es clave. Simboliza ‘desplazamiento’, metafóricamente ‘transformación’.

Desempolvar y ordenar un cementerio etnohistórico es una empresa nada fácil. Y aún más complejo es tematizar la niñez en la región andina en el siglo XVI, una época social y políticamente en transformación. Relacionada con las estructuras de poder, la tangibilidad de la niñez se manifiesta, en la época prehispánica, como símbolo ritual monopolizado por el poder del Inca mediante la *qhapaq ucha*; los niños representan la lealtad al Inca y su omnipotencia. Luego, como objetivo político y económico la niñez es controlada por la administración colonial a través de la iglesia y su política de extirpación. Los niños son percibidos como agentes potenciales de transformación social y de lealtad a la corona a través de la escuela y del catecismo. El caudal de voces quechuas muestra, sin embargo, que la niñez es también un componente socialmente significativo en la (re)construcción del *ayllu*. En este sentido, el estudio de la niñez en el siglo XVI induce a su reflexión en sus contextos actuales en una perspectiva local y translocal en sus representaciones, transformaciones y relaciones.

119 Del infinitivo ‘ahijar’.

Referencias bibliográficas

- Acosta, José de
 1984 [1588] *De procuranda indorum salute, vol. 1: Pacificación y colonización; vol. 2: Educación y evangelización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 1985 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*, editado por Edmundo O’Gorman. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Adick, Christel
 1996 “Praxis und Effekte der Kolonialpädagogik. Zum Begriff der Kolonialpädagogik.” En *Ethnopedagogik. Sozialisation und Erziehung in traditionellen Gesellschaften. Eine Einführung*, editado por Klaus E. Müller y Alfred K. Tremml, 149-178. Berlin: Dietrich Reimer.
- Alaperrine-Bouyet, Monique
 2007 *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Instituto Riva Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)/Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Albertin, Chiara, ed.
 2008 *Anónimo. De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Alonso, Martín
 1982 *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX)*. Madrid: Ediciones Madrid.
- 1986 *Diccionario medieval español. Desde las glosas emilianenses y silenses (siglo X) hasta hasta el siglo XV*. Salamanca: Imprenta Kadmos.
- Anónimo [Blas Valera]
 2014 [1586] *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada quichua, y en la lengua española*. Edición interpretada y modernizada de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica de Perú (PUCP).
- Araníbar, Carlos
 1969-1970 “La necropompa entre los incas.” *Revista del Museo Nacional* 36: 108-142.
<http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/786> (11.06.2021).
- Arriaga, Pablo Joseph de
 1999 [1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Con un estudio preliminar y notas de Henrique Urbano. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Bendezú Araujo, Raul
 2014 “El léxico de parentesco del quechua según Juan Pérez Bocanegra (Cuzco, siglo XVII).” *Lexis* 38, no. 2: 429-456. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92392014000200007&lng=es&nrm=iso (11.06.2021).
- Betanzos, Juan
 2015 [1551] *Suma y narración de los incas*, editado por Francisco Hernández y Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima. Fondo Editorial PUCP.
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1972 “El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial.” *Anales de Antropología* 9: 105-124. <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1972.0.23077>.

- Cerrón-Palomino, Rodolfo
 2019 “La tesis del quechuismo primitivo y su efecto distorsionador en la interpretación del pasado prehispánico.” En *El estudio del mundo andino*, editado por Marco Curátola, 177-186. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cieza de León, Pedro
 1984 [1553] *Crónica del Perú. Primera Parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)/ Academia Nacional de la Historia.
- Cobo, Bernabé
 1890 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Rasco.
- Coello de la Rosa, Alexandre
 2008 “De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII).” *Revista de Indias* 68, no. 243: 37-66. <https://digital.csic.es/bitstream/10261/14574/3/713.pdf> (11.06.2021).
- Domingo de Santo Tomás, Fray
 1951 [1560] *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Lima: Instituto de Historia.
- Duviols, Pierre
 2017 *Escritos de historia andina (cronistas)*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú/Institut Français d'Études Andines (IFEA).
- Gonçalez Holguín, Diego
 1952 [1608] *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- González Díaz, Soledad
 2018 “Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú.” *Historia* 51, no. 1: 291-293. <https://dx.doi.org/10.4067/s0717-71942018000100291>.
- Guaman Poma de Ayala [Waman Puma]
 1988 [1615] *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Guibovich Pérez, Pedro
 1991 “Cristobal de Albornoz y el Taki Onqoy.” *Histórica* 15, no. 2: 205-236. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7868> (11.06.2021).
- Habermas, Jürgen
 1999 *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona/Buenos Aires/México, D.F.: Paidós.
- Hadden, Gordon J.
 1967 “Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco.” En *Visita de la provincia de León de Huánuco (1562)*, de Iñigo Ortiz de Zúñiga, 369-380. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.
- Jimenez de la Espada, Marcos
 1879 *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta y fundicion de M. Tello.
- Lamana Ferrario, Gonzalo, ed.
 2012 *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo de Ondegardo*. Lima: Institut Français d'Études Andines (IFEA); Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC).

- Las Casas, Fray Bartolomé de
 1967 [1536] *Apologética historia sumaria*. Tomo 1. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas.
<https://sites.bu.edu/american-egypt/files/2020/02/Apologetica-Historia-Sumaria.pdf> (10.06.2021).
- 2006 [1527-1559] *Historia de las Indias*. Selección, edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmct4447> (10.06.2021).
- Markham, Clements R.
 1873 *Narratives of the rites and laws of the Yncas*, translated from the original Spanish manuscripts and edited with notes and an introduction. London: Hakluyt Society.
- Millones, Luis
 2007 “Mesianismo en América hispana: el Taki Onqoy.” *Memoria Americana* 15: 7-39.
<http://www.scielo.org.ar/pdf/memoam/n15/n15a01.pdf> (10.06.2021).
- Ministerio de Educación del Perú (MINEDU)
 2013 “Resolución Directoral 0282-2013-ED del 25 de junio de 2013.”
<https://www.dropbox.com/s/9htocmnof2z6nu7/RESOLUCION%20DIRECTORAL%20NO%200282-2013-ED.PDF> (10.06.2021).
- Molina, Cristobal de
 2008 [1575-1576] *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Editores: Henrique Urbano y Julio Calvo Pérez. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- Morán Beltrán, Lino E.
 2002-2003 “Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda.” *Revista de Filosofía*, 42: 127-142.
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/download/18967/18952/0> (11.06.2021).
- Murra, John Victor
 1972 “El ‘control vertical’ de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas.” En *Visita de la provincia de León de Huánuco (1562)*, tomo 2, editado por Iñigo Ortiz de Zúñiga, 429-476. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.
- Núñez Roldán, Francisco, ed.
 2011 *La infancia en España y Portugal, siglos XVI-XIX*. Madrid, Silex.
- Ortiz de Zúñiga, Iñigo
 1972 [1562] *Visita de la provincia de León de Huánuco (1562)* Tomo 1 y 2. Huánuco, Perú: Universidad Hermilio Valdizán.
- Pietschmann, Richard, ed.
 1906 *Geschichte des Inkareiches von Pedro Sarmiento de Gamboa. Parte de la historia general llamada indica*. Berlin: Weichmannsche Buchhandlung.
- Prien, Hans-Jürgen
 2000 *Das Evangelium im Abendland und in der Neuen Welt. Studien zu Theologie, Gesellschaft und Geschichte*. Frankfurt am Main: Vervuert.

- Puente Brunke, José de la
1990 “Los encomenderos y la administración colonial en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII).” *Boletín del Instituto Riva Agüero* 17: 383-399. <http://beta.acuedi.org/book/5985> (11.06.2021).
1998 “Los vasallos se desentrañan por su rey: notas sobre quejas de curacas en el Perú del siglo XVII.” *Anuario de Estudios Americanos* 55, no. 2: 459-473. <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/viewFile/346/352> (10.06.2021).
- Reinhard, Johan
2005 *The ice maiden: Inca mummies, mountain gods, and sacred sites in the Andes*. Washington, D.C.: National Geographic Society.
- Rowe, John Howland
1946 “Inca culture at the time of the Spanish conquest.” En *Handbook of South American Indians, vol.2: The Andean civilizations*, editado por Julian H. Steward, 183-330. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de
1993 [1613] *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cusco: Institut Français d’Études Andines (IFEA); Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC).
1995 [1613] *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. Edición de Carlos Aranibar. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Santo Tomás, Fray Domingo de
1951 [1560] *Lexicon o vocabulario de la Lengua General del Perú*. Edición facsimilar. Prólogo por Raúl Porras Barrenechea. Lima: Edición del Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
1572 “Historia Índica.”
- Schroedl, Annette
2008 “La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas.” *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 37, no. 1: 19-27. <https://doi.org/10.4000/bifea.3218>.
- Todorov, Tzvetan
1985 *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ulloa, Luís
1908 “Documentos del Virrey Toledo.” *Revista Histórica* 3: 314-347.
- Valcárcel, Carlos Daniel
1961 *Historia de la educación incaica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Valera, Blas
1945 [1580-1596] *Las costumbres antiguas del Perú y ‘La Historia de los Incas’*, editado por Francisco A. Loayza. Lima: Miranda.
- Valiente Catter, Teresa
1984a “Koloniale Ordnung und Tributsysteme: indianische Polygynie im andinen Ayllu des 16. Jahrhunderts.” En *Frauenarbeit im Entwicklungsprozess*, editado por Ilse Lenz y Renate Rott, 205-228. Fort Lauderdale/Saarbrücken: Breitenbach.

- 1984b “Universo andino en el siglo XVI: detrás de los nombres personales quechua.” *Indiana* 9: 341-350. <https://doi.org/10.18441/ind.v9i0.341-350>.
- 2016 “Tinkuy. Encuentro de contrarios o diferentes. Una mirada en las fuentes.” *Indiana* 33, no. 1: 199-220. <https://doi.org/10.18441/ind.v33i1.199-220>.
- en prensa “Of monsters, barbarians and hapiyñuñu in Peru – early colonial period. Anthropological perspective of concepts.” En *Embodiment and representation. Papers of the Workshop of International Networking “Embodiment and representation”, University of Vienna / Leibniz Society of Sciences Berlin*, editado por Kerstin Störl. Berlin: Peter Lang
- Vargas Ugarte, Ruben SJ
1951 *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 tomos. Lima: Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana.
- Rodríguez de Montalvo, Garci
1508 *Amadis de Gaula*. Zaragoza: Jorge Coci.
<http://www.biblioteca-antologica.org/es/vicente-gil-tragicomedia-de-amadis-de-gaula/>
(10.06.2021).
- Zuno Rodiles, Edgar
2014 “Núñez Roldán, Francisco (Editor), La infancia en España y Portugal, siglos XVI-XIX, Madrid, Silex, 2011, 204 pp. [Reseña].” *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 60: 384-388.
<https://www.tzintzun.umich.mx/index.php/TZN/article/view/124> (17.06.2021).