

Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca en la época colonial

JEAN-JACQUES DECOSTER¹

RESUMEN

La vestimenta precolonial andina (p.e., uncu, lliclla, acso...) servía para expresar la identidad étnica y la condición (estatus) del individuo. Los poderes coloniales más bien intentaron homogeneizar estas diferencias a través de la imposición de una identidad indígena genérica. Este artículo considera el uso de la vestimenta como expresión semiótica de identidad y su manipulación en campos referenciales cambiantes. Se pretende recalcar las estrategias usadas para expresar, controlar, ocultar o transformar la proyección de una identidad colectiva específica en contextos sociales contradictorios.

Palabras claves: *identidad – etnicidad – Andes – vestimenta – Perú colonial.*

ABSTRACT

Precolonial Andean dress such as the uncu, the lliclla or the acso served to express ethnic identity and the status or condition of the individual. Colonial powers tried, instead, to homogenize those differences through the imposition of a generic indigenous identity. This article considers the uses of dress as a semiotic expression of identity, and its manipulation in changing fields of reference. It intends to highlight the strategies used to express, control, conceal or transform the projection of a specific collective identity in contradictory social contexts.

Key words: *identity – ethnicity – Andes – dress – Colonial Peru.*

Recibido: mayo 2004. Manuscrito revisado aceptado: diciembre 2004.

Introducción

En contextos sociales complejos, la vestimenta funciona como señal de identidad étnica y social. Sin embargo, a menudo este índice de identidad llega a ser manipulado para trastornar el significado contenido en él. Tal manipulación puede

aparentarse a la violencia cultural cuando se trata de una situación de represión y de imposición de la cultura. O al revés, en algunos casos, suele expresarse como una apropiación cultural de parte de la población dominada.

La vestimenta cuya primitiva y primaria función es proteger el cuerpo, asimismo sirve siempre para proyectar información hacia fuera y para señalar particularidades sociales o físicas como, por ejemplo, características biológicas. Si bien la vestimenta protege el cuerpo, lo hace además de manera simbólica escondiendo las partes sexuales del individuo. Pero la identidad sexual se encuentra, en el mismo acto, reinterpretada y re proyectada por la misma vestimenta que sirve para ocultarla. Se esconde el sexo, pero se vuelve a proyectar la sexualidad (o por lo menos el género) a través de la vestimenta que significa esta sexualidad. Claro que desde ya, este uso de la vestimenta se presta a la manipulación y a la transgresión, ya sea por el uso cruzado de identidades de género o bien por el uso de una identidad externa “neutra”, la cual en el acto se resexualiza como, por ejemplo, en el caso del uso de ropa supuestamente indiferenciada.

En efecto, la vestimenta tiene mucho en común con lo que Turner (1980) llama la “piel social” en su estudio de los Gê del Mato Grosso, población que usa su cuerpo –desnudo de hecho– como un cartel, un pergamino, un lienzo donde la pintura, tatuajes y plumas, entre otros, sirven para indicar pertenencia étnica y tribal, así como estatus, rango, edad, pero también intenciones y emociones. De acuerdo a su condición dentro de la sociedad Gê cada hombre, mujer y hasta cada niño tiene así la posibilidad de usar un conjunto determinado de diseños y motivos. Las reglas que normalizan este uso son bastante socializadas para que cualquier miembro de la aldea desde muy pequeño pueda, sin equivocación, interpretar este código. De hecho, los errores no son admitidos y si un Gê se atreve a falsificar su estatus o rango, los demás sencillamente le quitan el tatuaje engaña-

¹ Universidad San Antonio Abad del Cusco / Instituto Latinoamericano de Investigación (ILAI). Casilla 666, Cusco, PERU. Email: decoster@kuraka.org

dor con un cuchillo (Polo Müller 1992: 133). Existen pocos ejemplos de un castigo tan cruel por el uso ilegal o impropio de ropa inapropiada.² Sin embargo, quiero plantear que la manipulación simbólica de la identidad a través del uso de la ropa es, al mismo tiempo, más sutil y más variada que lo que un Gê puede lograr con un tatuaje sobre el cuerpo desnudo.

Dos conquistas confrontadas

En dos oportunidades, en los siglos XV y XVI, la mayor parte de los Andes fue sometida a situaciones extremas de contacto cultural y desestructuración: primero con la conquista incaica y luego con la española. Tras la conquista incaica y la consolidación de su imperio, la expresión de la identidad cultural, por parte de los varios grupos étnicos subyugados, no sólo era permitida: era obligatoria. Por razones políticas, pero también rituales e ideológicas, era imprescindible que el Imperio uniese, aunque sin amalgamar, un conjunto de elementos distintos. Por ejemplo, cada grupo mínimo en reconocimiento de su sujeción al Inka podría recibir de él, como favor honorífico, el derecho de llevar un traje específico –*uncu*,³ *chullu*,⁴ entre otros–, y otros adornos los cuales, a partir de ese momento, lo identificarían como grupo (Guamán Poma 1936 [1615]; Garcilaso 1966 [1609]; Cobo 1964 [1653]). Hasta de los *mitimaes*⁵ se esperaba que siguiesen usando el traje de su tierra de origen, la cual estaban, sin embargo, condenados a jamás volver a pisar (Murra 1973, 1980; Prescott 1962 [1874]).

Cuando llegaron los españoles, estos asumieron que las tierras bajo el control de los incas formaban un imperio cuya integridad política necesariamente acompañaba a una uniformidad étnica y cultural. De hecho, la colonización inca de la región había impuesto una unidad política, económica y, hasta cierto punto, ideológica a la región.⁶ Pero fueron la conquista y la colonización espa-

ñolas las que crearon e implementaron una identidad homogénea sobre aquella población múltiple, a través de políticas que reflejaban la percepción que los conquistadores tenían del indio como “otro” genérico.⁷ El patrón de hegemonía cultural resultante que marcara profundamente la sociedad colonial se acompaña de una relación dialéctica, por la cual las fuerzas de opresión y resistencia generan un proceso de moldeo mutuo que determina la forma y la naturaleza de su interacción.

Las diferencias entre las dos conquistas informan dos conceptualizaciones opuestas del uso del poder. Para los incas era relevante el control indirecto de los grupos locales a través de su potencia militar, pero también a través de alianzas, uso de obsequios simbólicos y control religioso, y finalmente, por el sistema de redistribución que centralizaba y unificaba a una población muy diversa.

Por el contrario, para los españoles la conquista implicaba asegurar el éxito financiero de los conquistadores y de los primeros colonos, mientras se respetaban las condiciones que la Iglesia Católica, con el Tratado de Tordesillas, había puesto a la conquista de las Américas: la cristianización de las poblaciones nativas. Sin embargo, la conversión de los indios a la fe católica requerida por el Papa español Alejandro Borja a cambio del derecho al Nuevo Mundo traía consigo consecuencias de orden ético y moral. Me refiero aquí al hecho de que, durante la Edad Media y la Reconquista, la esclavitud de los moros y otros pueblos no ibéricos se justificaba precisamente por su estado de bárbaros y no creyentes. La “otredad” era condición necesaria de sujeción.

De hecho, en un primer período de la conquista de las Américas por los españoles, varias cédulas reales prohibieron que los indios, entre otras restricciones, se vistieran como españoles. En contraste, en el siglo XVII, Solorzano en su *Política Indiana* insistió en que era esencial “educar los indios en nuestras costumbres” (cit. en Marzal 1992:

² Con la notable excepción de los símbolos reales incas, como se verá a continuación.

³ Túnica masculina inca.

⁴ Gorro de lana.

⁵ Grupos trasladados, parte de una estrategia de control y asimilación de las poblaciones del Imperio inca.

⁶ J. Rowe (1980) discute en qué medida esa unidad podría haber llegado más allá de la intención de los gobernantes incas.

⁷ Ver Wachtel (1971) para una discusión de la desestructuración en el contexto de la imposición cultural por parte de los españoles. Mi consideración de la implicación política del discurso colonial y la noción del “otro” en encuentros culturales fue influenciada por Sahlins (1981), Fabian (1983) y Bucher (1981). Estos temas fueron desarrollados más ampliamente en Decoster (1994).

136). El dilema para los conquistadores era entonces que los indios tenían que ser “como ellos” (civilizados y cristianos), pero no “demasiado” como ellos, lo que hubiera dificultado la explotación sistemática de la población indígena por parte de los colonizadores.

Así, los españoles, lejos de mantener las distinciones étnicas entre los pueblos, pretendieron implementar una identidad cultural artificialmente uniforme. Las instituciones religiosas y seculares coloniales tenían como objetivo garantizar que la población indígena fuese reducida a pueblos idénticos imitados de los modelos europeos, que adorasen al único dios cristiano y pagasen un tributo a la Corona española, que todos hablasen la misma lengua genérica (el quechua usado por los españoles como lengua franca) y llevaran la ropa uniforme que les identificaba como “indios” y les diferenciaba de los españoles. Por supuesto, todo no resultó exactamente así. Mucha de la gente reubicada en las reducciones regresó a sus aldeas de origen (*pacarinas*) que se convirtieron en anexos de los nuevos pueblos. El dios cristiano tuvo que compartir la fe del pueblo con sus colegas andinos, algunos de ellos disfrazados de santos católicos. Y, como muy bien sabemos, las diferenciaciones locales y regionales en los diseños y colores siguieron brotando de los pliegues llanos del poncho. Hoy en día, tal como hace quinientos años, se puede identificar la región, hasta el pueblo de origen de un indígena, por el traje que lleva.

La identidad cultural en situaciones pluriétnicas

Si bien el uso secundario de la vestimenta como señal de identidad social o cultural no está limitado a situaciones multiétnicas, propongo, sin embargo, que este uso empieza a tomar toda su importancia y su riqueza semiótica a partir del surgimiento de sociedades pluriculturales o pluriétnicas. En situaciones de contacto o interacción cultural surge la necesidad de establecer la identidad propia y el reconocimiento inmediato del “otro”: así, un uniforme deportivo o militar permite distinguir a primera vista los integrantes de un grupo de los del otro.⁸

Este proceso de identificación colectiva se construye tanto desde adentro como desde afuera del grupo, y la identidad es tanto adquirida como atribuida, tanto absoluta como relativa (Barth 1969). El poncho andino, con todas sus características de diseño y colores, al fin y al cabo sólo se puede identificar con una cierta localidad en virtual oposición o comparación con todos los demás ponchos de las demás comunidades. Identidad, para parafrasear a Derrida, sólo existe como diferencia. Sin este contraste, o fuera de contexto, el poncho se reduce a ser una manta, un abrigo, bello quizás, pero privado de su marco semiótico que informa su lugar preciso de origen.

Existe un aforismo en los estudios sobre identidad andina que dice que basta para un campesino abandonar su poncho y el uso del quechua para poder “pasar” como mestizo. Pero la realidad es mucho más sutil. A través del cambio de ropa, no hay trueque de identidad cultural. Más bien la identidad queda descartada. Y en este proceso de transformación cultural, el aspecto significativo no es la identidad que se adquiere: es la que se deja atrás. El individuo que sale de su pueblo y cambia su ropa tradicional por el vestido de los mestizos, se llama en quechua *q'ala*, desnudo. La fuerza de esta metáfora es tal, que los indígenas que viajan desde el pueblo de Q'eros al Cusco llevan encima de la ropa de su comunidad otro poncho de color plomo, similar al poncho asignado por los españoles que describí anteriormente. Este “poncho de arriba” les transforma, de q'eros fácilmente reconocibles, a una suerte de campesino genérico de las alturas. Sin embargo, no dejan su poncho q'eros en casa. Todavía lo llevan debajo de su poncho llano. El poncho es de verdad la piel social, para glosar a Turner, y no se la puede desollar.

De la identidad étnica a la identidad social

Los conquistadores que llegaron al Cusco eran hombres solteros o solos, segundos hijos u hombres de clase baja en su propia tierra. Era imprescindible para ellos hacer alianzas matrimoniales con la nobleza local y casarse con princesas incas para mejorar su condición económica y social, y la de sus hijos mestizos. En consecuencia, para mantener su pretensión a la nobleza americana también era necesario mantener el estatus noble de los indios con cuyas hermanas se habían casado. Así, por ejemplo, a un inca y a sus descen-

⁸ Ver por ejemplo, Barth (1969) y Fabian (1983).

dientes, el bautismo en la fe cristiana les daba automáticamente el estatus de hidalgos y el derecho de usar el título de “don”. Además, a esos miembros de la élite de la llamada República de Indios se les otorgó una serie de privilegios que vienen a ser indicios visuales de su condición de noble: llevar el *uncu* inca, pero también montar a caballo, por ejemplo.

Sabemos por las representaciones contemporáneas que los incas tomaron estos privilegios muy en serio.⁹ Sin embargo, otros datos del inicio del siglo XVII indican un cambio en el uso de la vestimenta indígena. En el lienzo guardado en la iglesia de La Compañía, en Cusco, que representa el matrimonio de la *ñusta*¹⁰ Beatriz con Martín García de Loyola, vemos que la madre de la princesa, Cusi Huarca, lleva lo que corresponde a la vestimenta tradicional inca para mujeres de sangre real (*ñañaca*, *lliclla* y *acso*).¹¹ Su hija, la *ñusta*, más bien lleva una variante españolizada de la misma, donde la *ñañaca* ha desaparecido y la *lliclla* se deja entrever debajo del manto español. No obstante, el mismo simbolismo del lienzo, la alianza de dos culturas (Dean 2002b), lleva a proponer que la españolización externa de la *ñusta* puede ser nada más que el presagio del mestizaje por venir.¹²

Hemos podido armar una base de datos de documentos del Archivo Regional del Cusco que reúne a más de 6000 documentos notariales fechados entre 1675 y 1725, referidos a indios nobles e incas. Se trata en su mayoría de testamentos, dotes, ventas y conciertos. Las referencias a la ropa, en particular de mujeres, son de varios tipos. Bastante comunes son los casos de mujeres humildes que se ofrecen en contratación para, en general, cuidar a niños y que piden como parte de su sueldo (o a veces como todo sueldo) un juego de ropa tradicional, claramente su ropa diaria y de trabajo, como lo indica este documento del año 1691:

⁹ Ver, por ejemplo, Dean (2002a) para la descripción de los desfiles del *Corpus Christi* cusqueño.

¹⁰ Princesa de sangre real, hija del Inka.

¹¹ Aproximadamente, mantilla de cabeza, chal para el hombro y falda, respectivamente.

¹² La princesa, hija del Inka en exilio Sayre Tupa, se casa con el capitán español García de Loyola, conquistador de su tío Tupac Amaru I, quien fue el último Inka de Vilcabamba.

“Ysabel Sisa india soltera natural de la Parroquia de Hospital de Naturales, concertó con Doña María Quispe Sisa, para servir en su casa por un año, por 10 pesos, un acso, un faldellín de bayeta de la tierra y de comer todos los dias” (Dean 2002b).

Otro parecido, con fecha de 1708:

“Thomasa de Huñuruco india, natural de Anta, Abancay, concertó con Doña Juana Albares de Peralta, para criar una niña por un año, por 18 pesos, una pieza de ropa ordinaria de tasa (acso, lliclla, pollera de bayeta de la tierra con su faldellín), cada mes unas ojotas y la racion ordinaria de medio real” (Dean 2002b).

O este de 1688, aún más aterrador, pues no se menciona ni sueldo ni comida:

“Ana de la Cruz india natural de la Ciudad de Cusco, mujer de Lorenzo Paucar ausente, concertó con el Maestro de Campo Don Gerónimo de Gupide y Soto, por dos años, para servir de ama, por su trabajo dos piezas de ropa acso y lliclla, cuatro camisas, dos polleras un faldellín” (Dean 2002b).

En contraste con estos testimonios de desesperación, hay mujeres cuya abundancia de bienes denota una cierta comodidad económica como, por ejemplo, es el caso de “Doña María de la Cruz natural de la Parroquia de Belén hija de Don Mateo Chunchu y de Doña Pasua” (Dean 2002b).

Como era frecuente para las mujeres de su condición, Doña Pasua estuvo casada primero con un español y luego con un indio noble, Sebastián Huayna Chino. En su testamento, Doña María pide fundar capellanías sobre sus casas y luego declarar tener:

“Un bufete con su cajon de aliso y una caja grande de aliso y dentro de ella seis piasas de ropa de abasca cosa buena que se compone de acso y lliclla, dos faldellines de paño de Quito azul y cuatro anascotes, mas otro que son cinco, dos llicllas de bayeta de Castilla verde y amarillo mas dos llicllas sueltas. Mas una caja pequena dos pares de tembladeras grandes cuatro platillos de plata una cachora de plata dos topos de plata nuevos mas otras llicllas y acsos traídos” (Dean 2002b).

Finalmente, existe otra categoría de mujeres bastante acomodadas que dejan en su testamento, además de bienes mobiliarios e inmobiliarios, algo de ropa europea, y también piezas de vestimenta indígena muy a menudo hecha de materiales importados. Aquí, claramente, ya no se trata de ropa de trabajo:

“Magdalena Utco, natural del Pueblo de Taray de la Provincia de Calca, hija de Simon Guaman y de Isabel Milla. Pide que su cuerpo sea amortajado con el hábito de San Francisco y enterrado en la iglesia de la Parroquia de San Blas. Declara que fue casada con Joan Lucas ya difunto. Declara tener casa en la Parroquia de San Blas, en el asiento de Pumapaccha. Declara por sus bienes: un acso de lana de la tierra negra, otro acso de lana pardo, mas otro acso color vicuña, un faldellin de paño de Quito, una manta de lana, mas otra manta de lana de Castilla. Albaceas: Juan Bautista Davila y Simón Abapanti”.¹³

O este otro caso del año 1700:

“Doña Juana Yauarina, natural de esta ciudad, hija legítima de Don Juan Yauarina y de Juana Choque. Pide ser enterrada en la iglesia de San Francisco. Tiene una casa en esta ciudad. Tiene ocho lienzos grandes de a dos baras. Tiene una caja grande de aliso. Tiene cuatro polleras nuevas, tres de bayeta y una de Castilla. Tiene cuatro llicllas de lana con su encaje de oro y plata. Tiene cuatro llicllas tejidas de lana de la tierra de hilo de plata y oro. Más cuatro acsos tejidos, los dos con labores de hilos de plata y los demás ordinarios, más una pollera con encajes de plata. Tiene una lliclla de bayeta de Castilla con encajes blancos. Tiene tres camisas de Bretaña con sus pechos bordados y dos naguas y tres pañuelos con sus encajes grandes”.¹⁴

Este último documento presenta el uso, o por lo menos la posesión de una ropa tradicional prehispánica, paralelamente con la ropa europea, sin que parezca existir un estigma ligado al uso de la vestimenta indígena. Más bien, se señala una revaloración de las prendas tradicionales con en-

caje de oro y plata, es decir, con elementos europeos que aumentan su valor económico y simbólico. El hecho de encontrarse entre las posesiones de Doña Juana prendas así modificadas, no indica un menosprecio por la ropa tradicional, sino más bien un afán de “embellecerla” con adiciones que la hacen aún más atractiva.

Hay menos información, en estos 6000 documentos de incas nobles de la época del obispo Mollinedo, sobre la vestimenta masculina. Sin embargo, algunos documentos indican el alto valor simbólico como económico de ropa tradicional:

“Don Matias Topa Orcoguaranca, Alférez Real, principal y gobernador del ayllu Hatun Incacona, reducido en la Parroquia de San Blas y uno de los 24 electores de la Real Corona de los indios principales de las ocho parroquias, hijo de Don Diego Pata Yupanqui y de Doña Ines Paucar Ocllo Achachi. Declara que de primer matrimonio fue casado con Doña Sebastiana Cusi Rimay. Declara que de segundo matrimonio fue casado con Doña Ana Rosa Guarilloclla. Declara que tiene casas en la Parroquia de San Blas, tierras en Yucay y Guacapongo. Manda se den a Don Antonio su hermano y Don Joseph Atocguaso, dos pares de vestido del Inga, al dicho su hermano el vestido blanco con todo su aderente y al dicho Joseph el vestido dorado”.¹⁵

Aquí lo interesante es justamente que, a diferencia de lo que hemos encontrado en los testamentos de mujeres, no se mencionan prendas individuales (como, por ejemplo, *uncu* o *borla*), sino que se habla del “vestido del Inga”. Don Matías es Alférez Real de los incas, es decir, ocupa una posición ceremonial importante y, los días de fiesta, lleva puesto uno de sus dos “vestidos de Inga” que hablan de su función. Otra vez, el hecho que estén presentes en su testamento estos dos vestidos indica su valor económico y simbólico, y hay que suponer que los dos individuos a quienes don Matías les lega tienen derecho, por su condición, de ponérselos.

Al contrario de lo que sucede en los testamentos de mujeres, la vestidura inca es la única mencio-

¹³ ARC, Bustamante, Cristóbal de, 1685, f.519, 15 noviembre 1685, Testamento, Magdalena Utco.

¹⁴ ARC, Maldonado, Francisco, 1700, f. 577, 6 julio 1700, Testamento, Doña Juana Yauarina.

¹⁵ ARC, Unzueta, Francisco de, 1716, f.417, 27 agosto 1716, Testamento, Don Matías Topa Orcoguaranca, Alférez Real.

nada por Don Matías. Sólo podemos especular sobre lo que llevaba puesto cuando no andaba vestido de inca, pero claramente su ropa diaria no tenía para él un valor económico o simbólico suficiente para incluirla en su testamento.

Los símbolos de nobleza inca en la Colonia tardía

Otros autores han argumentado que los cofrades de don Matías, integrantes como él del cabildo de indios en representación de la élite inca colonial del Cusco, usaban todos los símbolos de la nobleza indígena, con un tal abandono y afán que los regidores criollos solían protestar y exigir limitar el uso de la *mascapaycha* a los días de fiesta (Amado 2002). Asimismo, Vayssière (1983: 51) declara que, a lo largo del siglo XVIII, se iba a acentuar el descontrol hasta que los caciques “se vestían como reyes incas con el propósito declarado de resucitar a la más pura tradición inca”.

Llama la atención este supuesto empleo descontrolado de atuendos incas, en particular de la *mascapaycha*, pues el uso de esta insignia monárquica era, en tiempos precoloniales, estrictamente reservado al Inka reinante y a los de su sangre real (Larrea 1960: 115; Uhle 1969 [1907]), bajo pena de cruel castigo para el trasgresor, su *ayllu* y parentela (Murúa 1946 [1590]: 136). Se puede suponer que más que de la *mascapaycha* real se trataba del *llautu* noble (llamada *paicha* por Garcilaso). De lo contrario, uno tiene que aceptar, como parece implicar Vayssière, que las distinciones y prohibiciones antiguas habían ido desapareciendo a lo largo de la Colonia, tal vez por parte, a raíz de la instancia de los españoles de crear una clase noble indiferenciada, lo cual había contribuido a borrar las distinciones entre *panacas* y, en algunos casos, entre incas nobles y otros grupos.

Sin embargo, cabe resaltar que no existe prueba archival de que hubiera existido una abundancia descontrolada de ropa y símbolos incaicos en el Cusco colonial, por lo menos hasta las primeras décadas del siglo XVIII. De hecho, el legado que hace Don Matías a Don Antonio y Don Joseph de sus dos “vestidos del Inka” es la única tal referencia que hemos encontrado en los testamentos incas de la época a la existencia y uso de estas prendas rituales.

Ser o no ser inca en el siglo XVIII

El concepto de pureza en el contexto colonial tardío llega a ser bastante complicado (ver Decoster 2002). A mediados del siglo XVIII, muchas de las familias descendientes de los diferentes linajes incas (*panacas*) se habían casado entre sí, y habían llegado a formar una gran colectividad de “indios nobles”, reuniendo a los Ramos Tito Atauchi, Carlos Inca y Sarahuara, además de contar con muchos antepasados españoles y criollos. En forma paralela, muchas de las familias criollas tenían algo de sangre inca y era a menudo difícil distinguir entre criollos, mestizos e incas. De hecho, la familia cusqueña Esquível, marqueses de Valle Umbroso, había por entonces asumido el título de *apu*, llevaba ropa inca y hablaba quechua (Pagden 1992: 46; Lavalle 1988).

La cuestión de múltiple identidad étnica y cultural se cristaliza en el caso bien conocido de José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru, mestizo descendiente del Inka Tupac Amaru primero, y quien se movía con mucha fluidez entre las identidades criolla, mestiza e inca (Cahill 2003). El hecho que hoy la figura de Tupac Amaru II pueda al mismo tiempo integrar el panteón oficial peruano al lado de los héroes criollos de la independencia o de la lucha nacional –como son Simón Bolívar y Miguel Grau– y también ser identificado con el héroe mítico Inkarrí en los tejidos quechua –donde se le representa como una figura humana descuartizada por cuatro caballos–, indica la complejidad de las relaciones culturales en juego.

La identidad múltiple de Condorcanqui explica en gran parte el éxito inicial de su rebelión. Supo atraer a la clase naciente de burgueses mestizos que veían en él el campeón de su lucha contra la aristocracia criolla y contra la Corona, mientras que para los indios él encarnaba la personificación mítica del Rey Inka genérico. A lo largo de su campaña, Tupac Amaru solía dar órdenes, tanto en quechua como en español, de acuerdo con la composición de su público (Valcárcel 1970): en algunas de sus arengas, se refería a sí mismo como al Rey de los incas y prometía la eliminación de los españoles; en otros hablaba de manera más moderada de reforma fiscal (Vayssière 1983).

En su descripción de este líder de la última rebelión de la Colonia, Campbell (1979: 7-8), lejos

de atribuir la popularidad de Tupac Amaru a su uso de los símbolos incas, cuenta que el rebelde “se vestía como un caballero español, con abrigo de terciopelo negro, chaleco dorado, sombrero alto de felpa, calcetines de seda y zapatos con hebillas doradas”.¹⁶ A pesar de esto, después del suplicio de este caudillo, se prohibió el uso no de abrigos de terciopelo, sino de los símbolos nacionalistas incas, como son, llevar ropa inca, exhibir pinturas de los reyes incas, usar el idioma quechua e incluso tocar los *pututus* o trompetas de concha de las autoridades locales.

Tal reacción de parte del poder colonial indica una decisión de tratar la insurrección como una rebelión indígena y un deseo de eliminar lo que las autoridades percibían como una amenaza a su propio orden establecido. Después de prohibir el uso del *uncu* a los indios del común en el siglo XVII, se lo prohíbe a los incas nobles en el siglo XVIII. El uso de la ropa o su prohibición debe de ser visto con una proyección de la identidad (social, física, étnica, local) o su supresión. Al fin del siglo XVIII los incas habían dejado de ser útiles para la sociedad criolla, luego de haber cumplido, a lo largo de los siglos XVI y XVII, su papel —mencionado anteriormente— de garantes de la nobleza americana.

Con la prohibición de usar la ropa inca, se pretendió eliminar de una vez a la República de Indios —es decir, el mismo grupo de nobles que se había, en su gran mayoría, opuesto a Tupac Amaru. La proscripción de las insignias distintivas efectuó en forma simbólica, pero no por tanto menos efectivamente, la desaparición de los incas como grupo y les agregó definitivamente a la masa de los indios, quienes en una corta generación eran destinados, como los demás, a integrar la nueva nación peruana.

Agradecimientos Agradezco a Ann Peters, Victòria Solanilla, Elayne Zorn y Bárbara Cases, coordinadoras del Simposio ARQ-21 “*Tejiendo sueños en el cono sur. Textiles andinos: Pasado, presente y futuro*” del 51° Congreso Internacional de Americanistas organizado en Santiago de Chile, del 14 al 19 de julio de 2003, donde presenté este trabajo. Gracias a Carolina Agüero P., por la posibilidad de publicar este material *in extenso* en Estudios Atacameños. Toda mi gratitud a Donato Amado, José Luis Mendoza y Margareth Najarro, quienes participaron en la investigación de archivo y la elaboración de la base de datos. La investigación fue posible gracias a una beca de The Pew Charitable Trusts n° 96002899-000 (1997-2000). Muchas gracias a Claudia Rodríguez, por su ayuda en la edición del texto.

REFERENCIAS CITADAS

Fuentes manuscritas

Archivo Regional del Cusco (ARC)
Protocolos notarios

AREVALO y AYALA, Felipe, 1708, f. 304, 21 marzo 1708, *Concierto, Thomasa de Huñuruco*.

BUSTAMANTE, Cristóbal de, 1696, f.1069, 13 agosto 1696, *Testamento, Doña María de la Cruz*.

1685, f.519, 15 noviembre 1685, *Testamento, Magdalena Uto*.

MALDONADO, Francisco, 1700, f. 577, 6 julio 1700, *Testamento, Doña Juana Yauarina*.

UNZUETA, Francisco de, 1716, f.417, 27 agosto 1716, *Testamento, Don Matias Topa Orcoguaranca, Alférez Real*.

XAIMEZ, Lorenzo, 1691, f. 186, 2 oct 1691, *Concierto, Ysabel Sisa*. 1688, f. 262, 8 oct 1688, *Concierto, Ana de la Cruz*.

Fuentes publicadas

AMADO, D., 2002. El alférez real de los incas: Resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena. En *Incas e indios cristianos: Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, J. J. Decoster (Ed.), pp. 221-236. Centro Bartolomé de Las Casas/Kuraka/Instituto Francés de Estudios Andinos, Cusco,

BARTH, F. (Ed.), 1969. Introduction. En *Ethnic groups and boundaries*, Little Brown and Co., Boston.

BUCHER, B., 1981. *Icon and conquest: A structural analysis of the illustrations of de Bry's great voyages*. The University of Chicago Press, Chicago.

¹⁶ No cabe duda de que la apariencia del inca rebelde era cuidadosamente calculada para tranquilizar a sus seguidores criollos y mestizos, mientras proyectaba una imagen de autoridad hacia sus seguidores indígenas. Sin embargo, su capacidad de manipular los símbolos incas se manifiesta en un incidente narrado por sus enemigos Betancur —y, por ende, tal vez apócrifo— cuando hubiera paseado por la calles del Cusco a su joven hijo, engalanado de la *mascapaycha* inca (Cahill 2003).

- CAHILL, D., 2003. Primus inter pares. La búsqueda del Marquesado de Oropesa camino a la Gran Rebelión (1741-1780). *Revista Andina* 37: 9-36.
- CAMPBELL, L., 1979. Recent research on Andean peasant revolts, 1750-1820. *Latin American Research Review* 14 (1): 3-49.
- COBO, B., 1964 [1653]. *Historia del nuevo mundo*. BAE, vol. 91-92, Madrid.
- DEAN, C., 2002a. *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cusco Colonial*. Universidad de San Marcos, Lima.
- 2002b. Familiarizando el catolicismo en el Cusco colonial. En *Incas e indios cristianos: Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, J. J. Decoster (Ed.), pp. 169-194. Centro Bartolomé de Las Casas / Kuraka / Instituto Francés de Estudios Andinos, Cusco.
- DECOSTER, J. J., 1994. The cultural production of collective identity in an Andean community. Ph. D. Thesis, Cornell University, Cornell.
- (Ed.), 2002. *Incas e indios cristianos: Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Centro Bartolomé de Las Casas / Kuraka / Instituto Francés de Estudios Andinos, Cusco.
- FABIAN, J., 1983. *Time and the other*. Columbia University Press, New York.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1966 [1609]. *Comentarios reales*. Colección Autores Peruanos, Editorial Universo, Lima.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1936 [1615]. *Nueva corónica y buen gobierno* (edición facsimilar). Institut d' Ethnologie, París.
- LARREA, J., 1960. *Corona incaica*. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- LAVALLE, B., 1988. *El mercader y el marqués: Las luchas de poder en el Cusco (1700-1730)*. Banco Central, Lima.
- MARZAL, M., 1992. *La utopía posible: Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Tomo 1: Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MURRA, J., 1973. Rite and crop in the Inca State. En *Peoples and cultures of Native South America*. D. Gross (Ed.), pp. 377-389. Doubleday, Garden City, New Jersey (Original en *Culture and History*, S. Diamond [Ed.,] 1960).
- 1980. *The economic organization of the Inca State*. J.A.I. Press, Greenwich.
- MURUA, M. de, 1946 [1590]. *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*. CSIC, Madrid.
- PAGDEN, A., 1992. Fabricating identity in Spanish America. *History Today* 42: 44-49.
- POLO MÜLLER, R., 1992. Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. En *Grafismo indígena*, Vidal, Lux (Org.), pp. 133-142. Livros Studio Nobel, São Paulo.
- PRESCOTT, W., 1962 [1874]. *History of the Conquest of Peru: With a preliminary view of the Civilization of the Incas*. Routledge, Londres.
- ROWE, J. H., 1980. Inca policies and institutions relating to the cultural unification of the Empire. En *The Inka and Aztec States, 1400-1800*, G. Collier, R. Rosaldo y J. Wirth (Eds.), pp. 93-118. Academic Press, New York.
- SAHLINS, M., 1981. *Historical metaphors and mythical realities: Structures in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. ASAO Special Publication 1. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- TURNER, T., 1980. Social skin. En *Not work alone: A cross-cultural view of activities apparently superfluous to survival*, J. Cherfas y R. Lewin (Eds.), pp.112-143. Maurice Temple Smith, Londres.
- UHLE, M., 1960 [1907]. La masca paicha del Inka. En *Estudios sobre historia incaica*. Universidad de San Marcos, Lima, pp. 71-78. (Original en *Revista Histórica* Tomo II, pp. 227-232).
- VALCARCEL, C., 1970. *El retrato de Tupac Amaru*. Lima.
- VAYSSIERE, P., 1983. Pouvoir créole et contre-pouvoir indien au Pérou: Ambiguïté des revendications indiennes au XVIIIè siècle. En *Les frontières du pouvoir en Amérique Latine*, Travaux de l' Université de Toulouse-Le Mirail, série A, Tome XXII, pp. 49-54.
- WACHTEL, N., 1971. *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*. NRF, Editions Gallimard, París.