

**LEGITIMIDAD, GENEALOGÍA Y MEMORIA EN LOS ANDES  
MERIDIONALES: LOS FERNÁNDEZ GUARACHI DE JESÚS  
DE MACHACA (PACAJES, SIGLOS XVI-XVII)**

*LEGITIMACY, GENEALOGY AND MEMORY IN SOUTHERN ANDES:  
THE FERNÁNDEZ GUARACHI OF JESÚS DE MACHACA  
(PACAJES, 16<sup>TH</sup>-17<sup>TH</sup> CENTURIES)*

***Ariel Jorge Morrone\****

---

\* Programa de Historia de América Latina, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (PROHAL), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL, UBA), Argentina. E-mail: arielmorri@yahoo.com.ar.

## RESUMEN

Los derroteros de los caciques Fernández Guarachi de Jesús de Machaca ilustran significativamente las estrategias de las cúpulas curacales frente al dominio colonial en los Andes Meridionales, a la hora de reposicionarse como “bisagras entre dos mundos” en el escenario político de los siglos XVI y XVII. La investigación etnohistórica ha revisado incansablemente sus prácticas mercantiles, sus apelaciones frente a la justicia colonial, su “mestizaje cultural” y su función cohesiva, en tanto líderes étnicos. En este trabajo volvemos, una vez más, sobre este renombrado linaje nativo atendiendo otras aristas: el relato de sus orígenes y los aspectos simbólicos asociados, la tardía construcción de una memoria genealógica con claras intenciones reivindicativas y ciertas referencias en torno al significado de la legitimidad emanada de los *ayllu* (agrupaciones parentales de base).

**Palabras clave:** legitimidad - ancestralidad - genealogía - cultos mineros

## ABSTRACT

The paths of the Fernández Guarachi, caciques of Jesús de Machaca significantly illustrate native elites' strategies towards the colonial domain in the Southern Andes, while changing positions as “between-world hinges” in 16th-17th centuries' political stage. Ethnohistorical research has tirelessly reviewed their mercantile practices, their appeals at colonial justice, their “cultural metissage”, and their cohesive function as ethnic leaders. Once again, we turn back in this paper on this renowned native lineage, regarding other edges: the mythical-historical account for their origins and the associated symbolic aspects, the late construction of a genealogical memory with clear vindicative intentions, and some references about the sense of legitimacy sprung from the *ayllu* (kin-based groups).

**Key words:** legitimacy – ancestral character- genealogy - mining cults

Resultó que los ricachos eran Manqhasaya de Machaca, y su principal, muy joven, un tal Gabriel Fernández Guarache. Manuel silbó. “Primo de mi mujer es éste”. “¿Le conoces?”. “No conozco, pero es del mismo abuelo, eso que han dicho, Mamani Guarache. Pero ¿qué va a ser Fernández Guarache? Nina Guarache más bien son esos”. Ambos admiraron al joven principal, quien tenía mangas de encaje hasta las rodillas y un unku de puro tocapu. [...] Fernández Guarache tenía su propio escribano (Spedding 1997: 32-33).

Hace poco más de veinte años, en un trabajo por demás sugerente Thierry Saignes (1987) se preguntaba por las fuentes de legitimidad de los caciques surandinos durante los siglos XVI y XVII. Tratando de escapar de los estereotipos que hasta ese entonces habían caracterizado a los líderes étnicos el autor se abocó a historizar la problemática situación de intermediación política, económica y cultural que los tuvo por protagonistas en un gran arco temporal, desde el período prehispánico hasta bien avanzado el siglo XVII. Saignes evaluó entonces las transformaciones en los criterios de autoridad y poder, las relaciones entre las autoridades locales y los estados expansivos -incaico primero, colonial después-, las reconfiguraciones étnico-territoriales operadas por las instituciones coloniales -encomienda, repartimientos, corregimientos, capitanías de mita, pueblos de reducción-, los mecanismos de negociación articulados por los líderes étnicos surandinos (*mallku*) en función de la cambiante situación y, finalmente, el grado de “acomodamiento” de algunos líderes nuevos, surgidos al calor de la coyuntura postoledana.

Desde entonces, mucho se ha escrito sobre las estrategias cacicales, la activa participación de los *mallku* en los mercados coloniales y la utilización de la justicia hispana. De hecho, algunos autores explican estas estrategias en términos de prácticas de resistencia frente al poder colonial, lo cual ha redundado en una profusa producción historiográfica sobre la relación entre las cúpulas cacicales y el estado colonial (Stern [1982] 1986, Harris *et al.* 1987, Pease G. Y. 1992, Choque Canqui 1993, Platt *et al.* 2006). Por su parte, el aspecto religioso y simbólico de esa intermediación articulada por los caciques coloniales parece haber recibido una atención relativamente me-

nor -aunque no nula- entre los investigadores (Stern [1982] 1986, Martínez Cereceda 1988, Ramírez 2005).

Indagando sobre la obediencia indígena al poder de sus líderes, devenidos en “piezas maestras” del sistema colonial, Saignes retomó la cuestión de la legitimidad preguntándose qué criterios sostuvieron a los *mallku* en su posición mediadora. Quisiéramos volver aquí sobre esas inquietudes, a partir de los relatos en torno a los orígenes de uno de los linajes cacicales de mayor renombre en los Andes meridionales de los siglos XVI y XVII: los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca, pueblo de reducción correspondiente al corregimiento de Pacajes -actual provincia Ingavi, departamento de La Paz, Bolivia-.

Varios fueron los motivos que nos movieron a realizar esta pesquisa: la investigación etnohistórica ha subrayado el desempeño de los Fernández Guarachi en los mercados surandinos y en la justicia colonial, en función del cual no sólo concentraron grandes riquezas (materiales y relacionales) sino también garantizaron a los miembros de los *ayllu* de Jesús de Machaca el acceso a recursos de puna y valle (tierra, ganado, maíz, coca), recursos escasos objeto de la avidez hispánica (Rivera Cusicanqui 1978, Urioste de Aguirre 1978, Gisbert 1980 y 1992, Choque Canqui 1983 y 2003); sin embargo, los orígenes de este linaje pocas veces motivaron análisis pormenorizados más allá de su enunciación. En este sentido, creemos que estas narrativas abren ventanas por las que se pueden observar algunas cuestiones vinculadas a la legitimidad del liderazgo, a la territorialidad étnica y a la ancestralidad del parentesco como criterios de cohesión social.

Ahora bien, los relatos provenientes de la tradición oral presentan incongruencias entre sí y también con cierta documentación escrita lo cual, lejos de constituir un lamentable obstáculo, nos obliga a esforzarnos aún más por buscar explicaciones que no necesariamente obedecen a la lógica formal occidental ni a la antinomia verdad/mentira. Esas incongruencias y contradicciones presentan una riqueza tal que no quisiéramos desaprovechar. Mejor aún, planteamos la posibilidad de enmarcar el “caso Fernández Guarachi” en el debate más general en torno a la construcción y uso de la memoria.

En un primer apartado revisamos la construcción de un relato de los orígenes en términos de “memoria genealógica”. Luego, ponderamos las tradiciones orales y algunas fuentes documentales para interrogar la historicidad de ciertos personajes. Finalmente, complementamos estas observaciones con una mirada sobre ciertos cultos prehispánicos que, según entendemos, permanecieron vigentes durante el período estudiado. Aquí, el rol del *mallku* vuelve a ser la clave de interpretación, yendo más allá de la mera organización de la mano de obra mitaya para ingresar en el mundo religioso, ancestral y cosmológico.

## LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MEMORIA GENEALÓGICA

Plantear una discusión en torno a la memoria colectiva y la memoria genealógica implica ingresar de lleno en el debate sobre la construcción de las identidades sociales. Lejos de reponer tal debate en su totalidad, se imponen algunas precisiones terminológicas si pretendemos realizar un aporte original. ¿Encaramos dos tipos de memoria, una colectiva y otra genealógica, o dos elaboraciones de la misma? En cualquier caso, ¿quién construye cada una y cómo lo hace? ¿Qué usos se hacen de ellas? Dejaremos para más adelante las consideraciones en torno a la memoria colectiva, ya que el primer nudo de nuestra historia remite a la elaboración del relato genealógico de los Fernández Guarachi. ¿Hablares de un “mito de los orígenes”? Poco ganamos oponiendo el mito -tradicional, nativo, ficticio- a la historia -moderna, occidental, real-. Estamos ante dos sistemas de registro del pasado, de cuya yuxtaposición, comparación y contraste pueden obtenerse mejores resultados analíticos que de su mutua exclusión (Abercrombie [1988] 2006, Rappaport [1990] 1998).

¿En qué consiste, pues, la “memoria genealógica”? Pensemos en un conjunto de operaciones mnemónicas históricamente situadas que tienen por efecto la construcción de una identidad y la delimitación de criterios de pertenencia y legitimidad. Por superposición e imbricación de elementos que provienen de distintas capas temporales, la memoria genealógica resulta una creación novedosa, basada en relatos de ancestros fundadores y epopeyas, o en lo que Joël Candau ([1998] 2008: 140) ha llamado prosopopeya: “todo individuo muerto puede convertirse en un objeto de memoria y de identidad, con tanta mayor facilidad cuanto más alejado esté en el tiempo”. Idealización de ciertos “personajes modelo”, selección de algunos rasgos dignos de imitación o, por contrario, impugnación de otros condenables, condensación de tiempo (*telescoping*), manejo y reconfiguración de las identificaciones (étnicas, políticas, de género): tales serían algunas de las operaciones que habilitan la construcción histórica de memorias genealógicas por las cuales un linaje puede, por ejemplo, buscar en el pasado la manera de proteger su legitimidad amenazada en el presente (Rappaport [1990] 1998: 79-84).

Pasemos al caso en cuestión. Según consta en un documento elaborado en 1805, en tiempos preincaicos el territorio surandino estaba gobernado por un gran señor llamado Apu Warachi, cuya residencia principal se hallaba en “el pueblo de Hatunquillacas y Asanaques en la provincia de Paria”. Con el surgimiento del primer *Inka* Manco Capac, Apu Warachi envió a sus dos hijos, Cupatiti y Llantititi, hacia el norte con la intención de celebrar y homenajear al *Inka*. En su camino se toparon con los guerreros de *Hatunqolla*, quienes ocupaban la margen sudoriental del lago Titicaca y el sitio que luego

sería Jesús de Machaca. Tras la victoria sobre los *qolla*, los hermanos dejaron “doscientos indios los más valerosos en este pueblo que son los ayillos de Hilatiti Collana y de Sulcatiti”, y volvieron donde su padre, quien ordenó a Llinkititi retornar a Machaca para que “rindiese y gobernase ese pueblo y no dejase pasar a la gente del Rey de hatuncolla, y que así lo hizo y gobernó muchos años”. Para sellar esta alianza,

el Inga Maita Capac por el amor que tuvo a los descendientes de [...] Apo Guarache dio a uno de los abuelos del dicho Maestre de Campo Joseph Fernandez Guarache [*mallku* entre 1681 y 1734] en señal de cariño y premio una camiseta de su vestir de color morado con labores de varios colores en lana de la tierra muy suave y delgada y bien tejida, que así lo manifiesta ante mí el dicho Maestre de Campo y dijo ser la dicha camiseta y haber heredado de dichos sus padres y abuelos (citado en Urioste de Aguirre 1978: 133 y en Choque Canqui 2003: 51-53).

Tengamos en cuenta lo tardío de la fecha de elaboración del relato al cuestionarnos la historicidad de estos personajes. Roberto Choque Canqui advirtió en varias oportunidades sobre el carácter reconstruido de esta historia y sobre la intencionalidad manifiesta por parte de don Diego Fernández Guarachi, cacique y gobernador de Jesús de Machaca entre 1797 y 1811, de reunir la documentación vinculada a su familia, dejar en claro la continuidad del linaje en el cargo, darle una amplia dimensión temporal y vincularlo con los orígenes del *Tawantinsuyu* -véase el cuadro genealógico al final de este trabajo-. Sin embargo, en algunas oportunidades varios autores han naturalizado este relato, tomando como reales -sin mayores reservas- tales hechos y personajes.

Lejos de descartar esta construcción discursiva, creemos posible encontrar en su lectura algunos elementos que acaso pudieran echar luz, por ejemplo, sobre procesos característicos del período preincaico. Así, el relato de Apu Warachi da cuenta de ese contexto de luchas intermitentes del Período Intermedio Tardío (1000-1450), durante el cual varias jefaturas guerreras se disputaban el acceso a los recursos y el control de las rutas de caravaneo e intercambio. También hace referencia al surgimiento de liderazgos guerreros y a la recomposición territorial derivada de los enfrentamientos (Pärssinen 2005)<sup>1</sup>. Pero el relato también evidencia un intento de legitimación de un linaje cacical en un período posterior a la crisis de la propia institución del

<sup>1</sup> En la región circunlacustre, trabajos arqueológicos más recientes sobre este período relativizan el grado de centralización de las entidades políticas *aymara*, aduciendo patrones de agregación más acotados que las consabidas jefaturas (Arkush 2009).

cacicazgo. Esta crisis, que encontró su punto culminante en las rebeliones de la década de 1780, tuvo sus raíces en las grandes dificultades que, desde finales del siglo XVII, atravesaban los *mallku* surandinos para reproducir su posición mediadora.

Un breve recorrido histórico será útil para entender mejor la coyuntura y las motivaciones que llevaron a los últimos Fernández Guarachi a construir tal memoria genealógica. A la crisis económica general iniciada en la década de 1660 y la creciente intromisión de la figura del corregidor en los asuntos nativos, debemos sumar el enrarecimiento del panorama étnico a partir de la intensificación de los flujos migratorios. Esta situación se agravó a partir de la visita y numeración general ordenada por el virrey don Melchor de Navarra y Rocafull, duque de La Plata en 1683, y por el establecimiento de nuevas retasas que desconocían el secular derrumbe demográfico. Asimismo, ciertas conductas abusivas de los líderes étnicos en las décadas finales del siglo XVII y las primeras del siguiente cuestionaron aún más las legitimidades internas (Sánchez Albornoz 1978, Cole 1985).

En 1721, el *mallku* de Jesús de Machaca, don José Fernández Guarachi, fue designado “alcalde mayor de los quatro suyos de este Reyno”, y se le concedió el uso de un escudo de armas en virtud de su ascendencia incaica. Su madre, doña Juana Quispe Sisa, era miembro de la familia curacal del pueblo de Copacabana y, como tal, de la *panaqa* del *Inka* Viracocha (Choque Canqui 2003: 63-64). Estas referencias remiten, en fechas tardías, al pasado incaico, en otro claro intento de legitimación a partir de la memoria genealógica. Asimismo, constituyen un acercamiento por parte de los Fernández Guarachi del siglo XVIII hacia los cánones del mundo hispánico, desvinculándose progresivamente del costado nativo de su legitimidad. Tanto este *mallku* como su padre, don Pedro Fernández Guarachi, habían recibido una fuerte educación cuzqueña en los colegios de la Compañía de Jesús. En ese ambiente cultural circulaban las reminiscencias y las genealogías incaicas. También en el Cuzco se había concertado el matrimonio de don Pedro y doña Juana. Todos estos factores otorgan sentido a la tardía construcción genealógica de los *mallku* de Jesús de Machaca, caso paradigmático de la “cultura neo-inca” del siglo XVIII (Gisbert 1980, Garrett 2005, Thomson 2006). Esta memoria genealógica establecía vínculos con el *Tawantinsuyu* a partir de rescatar dos parámetros. Por un lado, la alianza entre el linaje Warachi y el poder incaico, en virtud de los homenajes realizados por Llanquiti a Manco Inka y de la “camiseta de su vestir” o *unku* que el *inka* Mayta Capac le habría obsequiado a los descendientes de Apu Warachi y, por el otro, el entronque con un linaje de ascendencia incaica.

A partir de 1745 se registra un corte, pasando el cargo a caciques interinos y a los llamados “caciques intrusos”. Esta crisis interna empalmó con

las rebeliones indígenas, la represión del estado colonial y la sustitución de la figura del cacique por el cabildo indígena como órgano de gobierno local (Thomson 2006). Fue así como en la primera década del siglo XIX, don Diego Fernández Guarachi, último cacique “de sangre”, presentó al gobierno colonial su memorial. Se echó mano del pasado para legitimar el presente; se construyó un pasado que se retrotraía a tiempos incaicos en función de las necesidades derivadas de los conflictos del contexto tardocolonial.

¿Por qué se recupera este pasado incaico en ese momento y no antes? ¿Qué se quiere recuperar? Como sugiere Saignes (1990: 646), “podemos preguntarnos si el recurso a la figura del Inca que se extiende y se generaliza en el siglo XVII no responde a la necesidad de reforzar legitimaciones simbólicas para compensar el desgaste de la función socio-económica”.

Waldemar Espinoza Soriano (1981: 198) desestimó tajantemente la credibilidad del relato de Apu Warachi, tildándolo de quimérico: “En fin, sobre un fondo de verdad, los Guarachi del siglo XVIII forjaron una serie de incidentes inverosímiles”. Como es de suponer, los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca no fueron los únicos linajes curacales que construyeron una memoria genealógica auto-legitimadora. Conocido es el caso de las “probanzas de méritos y servicios” de don Juan Colque Guarache de los *killaka* y don Fernando Ayaviri Cuyasara de los *charka*, dos federaciones *aymara* vecinas. Toda esta documentación probatoria formó parte del renombrado “Memorial de Charcas” de 1582, sobre el cual Espinoza Soriano realizó una lectura absolutamente lineal y, por ende, acrítica (MacLeod 1998, Graña 2000, Jurado 2004, Platt *et al.* 2006).

La investigación etnohistórica ha dado por válido el relato de Apu Warachi y sumado más documentación. Por nuestra parte, ahondamos en la memoria genealógica operando por decapado, cual arqueólogos, tratando de identificar a qué pasados corresponde cada elemento del relato. En el próximo apartado abordaremos otro tipo de construcción de la memoria, que podríamos llamar “colectiva” para diferenciarla de la trabajada hasta aquí, elaborada por miembros de la elite nativa, con claras intenciones de legitimación.

## ALGUNOS SIMBOLISMOS EN LA MEMORIA COLECTIVA

Para explorar algunos aspectos simbólicos de la autoridad étnica, utilizaremos dos relatos etnográficos relevados en el siglo XX, que presentan incongruencias con la documentación histórica. Justamente, son esas diferencias las que motivan nuestra propuesta de yuxtaponer ambas construcciones discursivas, lo que nos permite deducir algunos interrogantes para

seguir avanzando en la reflexión. Bien valen, entonces, algunas aclaraciones conceptuales sobre la “memoria colectiva”.

Uno de los primeros teóricos que reflexionó al respecto fue Maurice Halbwachs (1950). Siguiendo la tradición durkheimiana, el autor plantea que la memoria individual remite inevitablemente a una memoria colectiva, la cual se define por la pertenencia a un grupo social (de parentesco, religioso o de clase) y se apoya en un rasgo relativamente perdurable de la realidad: el espacio. Así, las coordenadas espaciales brindan un soporte para la memoria colectiva. Por su parte, Roger Bastide (1970) trata de ir más allá de las premisas de Halbwachs, dando cuenta del fenómeno de la diáspora africana y de su supervivencia y reconfiguración en el ámbito americano. La necesidad colectiva de construir nuevos dispositivos mnemónicos implica reconfigurar y recrear materialmente los centros de continuidad y de conservación de la memoria, aunque esta reconstrucción sea más o menos “incompleta”. El grupo debe conservar la estructura de conexiones entre las diversas memorias individuales. No se trataría, entonces, de sumar elementos nuevos sino de reorganizarlos de otra manera, en lo que Bastide denomina *bricolage*.

Paul Connerton (1989) también ha complejizado los aportes de Halbwachs, ahondando en las condiciones de transmisibilidad de la memoria colectiva. La comunicación intergeneracional queda garantizada en la medida en que el grupo pueda encontrar los mecanismos ritualizados para el recuerdo. Tanto las ceremonias conmemorativas como las prácticas corporales serían aquellos actos performativos de transferencia que posibilitan el recuerdo en común.

Teniendo estas consideraciones en mente, veamos cómo se presenta la memoria colectiva en torno a los orígenes del linaje Fernández Guarachi. Nuevamente aquí, vuelven a aparecer divergencias entre “lo dicho” y “lo escrito”. Una de las tradiciones orales de los habitantes de Jesús de Machaca, recogida en el pueblo por el historiador y etnógrafo Manuel Rigoberto Paredes hacia 1935, ofrece una versión diferente del mito fundacional de Machaca y del rol de Apu Warachi. El relato que los machaqueños contaron a Paredes (1955: 155) dice que los pobladores nativos

se fortificaron en el lugar para resistir a las huestes conquistadoras del Inca, con las que lucharon tenazmente hasta ser vencidos después de rudos combates. Producida la victoria; el Inca mandó destruir el pueblo [de Khula-marca, el asentamiento inicial] y a los sobrevivientes los hizo trasladar a otro sitio en el que fundó un nuevo pueblo, con el nombre de *Machakka*, nuevo, que es el que actualmente existe. Desconfiando el Inca de la fidelidad de sus belicosos moradores trasladaron de otros pueblos familias de confianza en calidad de *mitmacunas* para que convivieran con los naturales. Estos últimos

constituyeron el ayllu *Hurinsaya* o sea la parcialidad de abajo, y aquellos el ayllu *Hanansaya* o sea la parcialidad de arriba. Pusieron de gobernador un pariente próximo suyo nombrado Apu-Huarachi, casado con la última descendiente de los *mallcus* o señores del lugar llamada Axajata Camaqui. El gobierno de Apu-Huarachi se extendía además a varias provincias de Charcas hasta el Desaguadero.

Esta visión pone el acento en la conquista incaica del territorio y su posterior reorganización de la población. La fundación de un “pueblo nuevo” (tal el significado literal de la voz *machaqamarka* en *aymara*) tuvo lugar en un llano cercano al río Desaguadero, neutralizando los antiguos asentamientos serranos. En cuanto al destacamento de *mitmaqkuna*, de este relato se deduce que conformaron la parcialidad *hanansaya*, mientras que los nativos sobrevivientes correspondieron a *hurinsaya*<sup>2</sup>. Finalmente, los conquistadores designaron una autoridad estatal para el control de la región.

Tales habrían sido las prácticas operadas por el poder cuzqueño para anexas los territorios surandinos. En este relato, Apu Warachi deja de ser un líder preincaico para convertirse en un funcionario estatal que, a su vez, contrae matrimonio con una mujer “heredera” de la elite nativa, llamada Axajata Camaqui. La legitimidad del nuevo funcionario incaico estaría garantizada a través de esta alianza matrimonial que le asegura la continuidad en el cargo. Nuevamente, el pasado preincaico viene a abonar las construcciones de justificación del presente.

¿Quién fue Axajata Camaqui?, ¿personaje histórico, mítico o condensación simbólica? Retengamos el nombre de esta mítica figura femenina, ya que pronto veremos que un *mallku* colonial llevaba un nombre similar. Sabemos que para la religiosidad andina, la noción de *camaq* o *camaquen* remite a la fuerza vital que se manifiesta en diferentes soportes materiales. Así, el *camaquen*, en tanto principio animador que otorga unidad al cuerpo social, se alojaría en el *mallku* quien, como representante de los *ayllu*, se transforma en *camasqa*, es decir, portador y encarnación del *camaq*. A su vez, el *mallku* como *camasca* deviene intermediario cósmico entre los *ayllu* y las divinidades (Taylor 1974-1976, Martínez Cereceda 1988, Ramírez 2005). En efecto, el recuerdo en la memoria colectiva orientada en torno a la idea del

<sup>2</sup> Choque Canqui (2003: 31) interpreta en forma inversa este pasaje de Paredes: “De esta manera se habría organizado a esos dos grupos en dos parcialidades: a los de mitmakuna como ayllu Hurinsaya y a los del lugar como ayllu Hanansaya”. Esta discordancia se originaría o bien en la ambigua construcción gramatical de Paredes, o bien en la sesgada perspectiva de Choque, quien difícilmente pudiera relegar a los nativos machaqueños a una posición de inferior jerarquía.

*camaq* remite a las figuras de liderazgo y a sus atributos tanto físicos -fuerza, virilidad, destreza- como a su actitud -coraje, generosidad, carisma-. Estos atributos trascienden la vida de cada *mallku* y se transmiten en el contexto de la sucesión al cargo. Más adelante retomaremos esta línea argumental, planteando una significación específica del concepto de *camaq*, vinculada a los cultos mineros en el contexto de la mita potosina; volvamos por el momento a Axajata Camaqui.

Otro nudo de este relato se ajusta en torno a don Fernando Axata Camaqui, *mallku* de Jesús de Machaca a mediados del siglo XVI. Curiosamente, este líder étnico lleva el mismo nombre que aquella mujer de elite que se casara con el cuzqueño Apu Warachi en la versión recogida por Paredes. La documentación no es uniforme a la hora de datar la actuación de don Fernando en el escenario colonial. De ahí la riqueza hermenéutica del contraste entre registros etnográficos y escritos. Algunas fuentes lo ubican entre 1548 y 1563 como menor de edad (Urioste de Aguirre 1978: 133, Choque Canqui 2003: 54-55; Poder a Géronimo de Tuesta... 1563). Esta “minoridad extendida” del cacique es, cuanto menos, sospechosa (Presta 2010); de cualquier modo, en 1564 don Fernando Axata Camaqui reconoció al capitán Juan Remón como nuevo encomendero del repartimiento de Machaca la Chica<sup>3</sup>. Finalmente, aunque su testamento data de 1582, sabemos que en 1608 contribuyó con mano de obra de sus *ayllu* en la construcción de varias obras públicas y religiosas en La Paz. Tuvo una “esposa principal”, María Chumbi, y otras seis mujeres secundarias, en lo que entendemos una continuidad en las prácticas poligínicas de la elite nativa (Choque Canqui 2003)<sup>4</sup>. Del “matrimonio principal”, Axata Camaqui declaró en su testamento “que tengo un hijo legitimo llamado don hernando cayo lo qual es mi heredero y le dexo por cacique principal de machaca hanansaya”, además de “tres hijos naturales a los quales mando que vivan... obedezcan al dicho don hernando caio el mayorasco y heredero” (en Choque Canqui 2003: 289-290)<sup>5</sup>.

Los dieciséis años que separan su testamento de 1582 y su contribución de 1608 saltan como señal de alerta. Pareciera que este *mallku* tuvo un rango

<sup>3</sup> 1564. Encomienda otorgada por el virrey conde de Nieva al capitán Juan Remón. Archivo General de Indias, Justicia 1064.

<sup>4</sup> Las uniones poligínicas otorgaban a los *mallku* alianzas políticas con los parientes de sus esposas, como así también la capacidad de movilizarlos productivamente como mano de obra (Tandeter 1997, Bernard 1998).

<sup>5</sup> El testamento se encuentra disponible *online* (<http://pizarro.fl.urv.es/proyecto/cddocs3/proyedocs3/Boliviaa.doc>), aunque su transcripción, realizada por un equipo de estudiantes de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz) y coordinada por el Prof. José G. Mendoza, presenta varios errores.

de acción de cincuenta años, entre 1548 y 1608. Los desfases de datación en torno a su minoridad y su muerte merecen nuevas hipótesis e indagación documental. ¿Habrían sido dos personas con el mismo nombre, acaso padre e hijo, o miembros de la misma familia ejerciendo el cargo? Más aún: su hijo y heredero, don Fernando Cayo, actuaba como cacique principal por lo menos desde 1584<sup>6</sup>. Al parecer, las sucesiones al cargo estuvieron lejos de responder a los patrones hispánicos de mayorazgo y primogenitura, registrándose solapamientos, interinatos y ejercicio múltiple de los cargos durante los períodos de transición.

Desconocemos la filiación de don Fernando Axata Camaqui. Sin embargo, la *Relación de los indios* elaborada en Potosí por Gabriel de Rojas en julio de 1548 -apenas tres meses antes de la fundación de La Paz- señala: “El pueblo de Machara tendrá mil treientos i cincuenta Indios, el cacique principal se dice Luque, la segunda persona se dice Sura” (Loredo 1958: 208). En un informe del Licenciado Polo Ondegardo de enero de 1550 también figura Luque como cacique principal de Machaca (Espinoza Soriano 1997). Nos preguntamos, entonces, ¿dónde están los ancestros Fernández Guarachi en 1548? ¿Dónde está ese linaje que se extendía desde tiempos preincaicos hasta el siglo XIX? ¿Quiénes fueron el cacique principal Luque y su segunda persona Sura? ¿Eran esos sus nombres nativos o cambiaron con el bautismo? ¿Sería don Fernando Axata Camaqui un “nuevo líder” impuesto por el virrey don Francisco de Toledo en la década de 1570 para desplazar a los descendientes del enigmático Luque registrado por Rojas y Ondegardo? Nos distanciamos aquí de una mirada condescendiente: si bien no descartamos la validez de la memoria genealógica construida en torno a Apu Warachi, sospechamos que tal vez la reorganización de las alianzas locales derivada de la política toledana haya implicado el establecimiento de nuevos líderes étnicos a cargo de los repartimientos, reducidos a pueblos de indios luego de la visita general.

Sigamos adelante, presentando otro registro oral recogido entre los comunarios de la actual comunidad Sullcatiti Titiri y relatado por don Félix Layme Payrumani a Astvaldur Astvaldsson (2000a: 164-165 y 2000b: 100-102). Aquí, don Fernando Axata Camaqui aparece como un rico y poderoso cacique de Jesús de Machaca dedicado al hospedaje de arrieros que trajinaban vino y demás artículos desde la costa pacífica hasta Potosí. Este relato señala que, al ver que el cacique continuaba utilizando los *kipu* para registrar transacciones comerciales, los españoles le recomendaron contratar a un mestizo que supiera leer y escribir, lo cual el cacique aceptó. Este mestizo

<sup>6</sup> 1585. Pleito entre don Felipe Ocsa y don Pedro Pati sobre el oficio de segunda persona de Machaca la Grande. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Expedientes Coloniales 1585-7, f. 4v-6r.

no era otro que Gabriel Fernández Guarachi, quien para sellar la alianza con Axata Camaqui se casaría luego con su hija Isabel. Fernández Guarachi habría sucedido a su suegro en el cacicazgo, convirtiéndose en un poderoso *mallku* que abusaba de los miembros de los *ayllu*. Éstos denunciaron los atropellos ante las autoridades limeñas y, tras su destitución, atraparon al *mallku*, lo ataron a una mula y lo desterraron a la cima de una montaña, donde murió comiendo pasturas (Choque Canqui 2003: 39-41).

A simple vista percibimos notorias diferencias entre el relato contemporáneo de Layme y la documentación histórica. Para seguir comparando, la revisita efectuada en Jesús de Machaca en 1620 arroja datos genealógicos hasta ahora inéditos del núcleo familiar más íntimo de don Gabriel:

#### Ayllo Ylatiti

Don Gabriel Guarache cacique principal deste repartimiento de diez y siete años soltero tiene por herencia de sus padres y aguelos las chacaras de sembrar maiz y trigo en el valle de Larecaxa llamadas Carane que le pertenecen.

Don Diego Apasa su hermano del dicho cacique principal de ocho años.

Doña Maria Casi biuda muger que fue de don Pedro Guarache madre de los dichos don Gabriel Guarache y don Diego Apasa de quarenta años.

Don Joseph Fernandez Guarache tio del dicho don Gabriel Guarache que por ser menor gobierna este repartimiento de hedad de quarenta y cinco años<sup>7</sup>.

Tenemos aquí una muy temprana referencia documental a don Gabriel. En principio, aún no había incorporado el patronímico “Fernández” como apellido. Vemos también que, sin la edad suficiente para ejercer, el gobierno efectivo estaba a cargo de su tío, don José. La administración colonial percibió esto como una suerte de “regencia” por minoridad del titular del cargo, pero acaso podamos sugerir -siguiendo las pautas sucesorias *aymara* entre hermanos y entre tíos y sobrinos, supuestas por algunos autores- que don José era efectivamente el cacique en funciones (Rivera Cusicanqui y Platt 1978, Platt *et al.* 2006).

Pero vayamos a la contrastación de la información expuesta hasta ahora, cuya procedencia es diversa y arroja escasa correspondencia. Los padres de don Gabriel Fernández Guarachi fueron don Pedro Guarachi y doña María Casi, lo cual invalida el relato de don Félix Layme. Su esposa no era la tal Isabel, hija de don Fernando Axata Camaqui, como tampoco ninguna de las

<sup>7</sup> 1620. Revisita al pueblo de Jesús de Machaca. Archivo General de la Nación, Sala XIII, 17-10-4, f. 11r.

hijas de éste tenían ese nombre. Tampoco Fernández Guarachi fue un *mallku* abusador de sus *ayllu*, más bien todo lo contrario (Rivera Cusicanqui 1978). ¿Por qué el relato etnográfico de Layme desvincula a don Gabriel Fernández Guarachi del linaje y legitimidad que, según el relato tardocolonial, se habrían originado con Apu Warachi? Choque Canqui no toma una posición clara en torno a estas disonancias, presenta las “versiones” mítica e histórica del personaje, pero no explica las ambivalencias. Astvaldsson, quien recogió el testimonio etnográfico, sugiere por su parte integrar el relato oral con las fuentes de archivo, sin descartar ningún registro. Si bien muchos historiadores prefieren la documentación escrita para construir sus visiones del pasado, el autor remarca que los textos coloniales pudieron haberse confeccionado a partir de testimonios orales que, a su vez, se construyeron tras la lectura de otros textos, y así sucesivamente. Más que oponer ambos registros, Astvaldsson (2000b: 100) propone hacerlos interactuar, combinando los “hechos históricos” con los testimonios orales recuperados por la tradición. De este modo, y contrariamente al planteo de Urioste y Choque Canqui, el autor sostiene que “aunque pudiéramos demostrar hasta cierto punto la descendencia de los caciques de Jesús de Machaca, no es probable que esto representara una línea de sangre”.

Ensayaremos aquí también algunas explicaciones en torno al aporte de esta tradición oral, centrándonos en algunos significados asociados a los dos personajes principales -don Fernando Axata Camaqui y don Gabriel Fernández Guarachi-. En líneas generales, la primera figura se identifica con las tradiciones, con lo originario, con lo prehispánico -incluso con lo preincaico-, mientras que la segunda, ya desde su carácter culturalmente mestizo, remite a lo novedoso, a lo intervenido, a lo mixturado. Fernández Guarachi es externo, viene del Cuzco traído por los españoles y maneja la escritura. Sus saberes resultan funcionales a los negocios de su suegro Axata Camaqui, lo cual se consolida a través del matrimonio entre Fernández Guarachi y su hija. Esta alianza daría cuenta del fin del linaje nativo tradicional, de la necesidad de establecer redes y contactos frente a la situación inaugurada por la conquista hispánica y la incorporación de una nueva pauta de sucesión.

Aquí el relato da un vuelco. Lo que antes aparecía como beneficioso se transforma en perjudicial. El paso de un líder nativo a uno mestizo e intruso tuerce las reglas tradicionales de juego. El carácter abusivo de Fernández Guarachi lleva a los pobladores de Machaca a elevar una denuncia a Lima, espacio simbólico que remite a la figura del monarca, a la nueva autoridad máxima. Encontramos aquí la clásica apelación al poder superior como fuente de emanación de la justicia. Fernández Guarachi es destituido, capturado y expulsado, terminando sus días reducido a una condición infrahumana.

En principio, si comparamos el relato oral con la documentación escrita, constatamos que muchas de las características imputadas a Axata Camaqui correspondieron al Fernández Guarachi “histórico”. Éste era efectivamente de origen *aymara*, un rico cacique con acceso a las redes mercantiles surandinas y que, probablemente, también manejara los *kipu*. La principal inconsistencia del relato oral surge cuando se inaugura la situación de intermediación entre los pobladores nativos y el poder colonial, es decir, cuando cambian las reglas del juego. Hay en el relato una valoración positiva de “lo tradicional” y una valoración negativa de “lo externo”, como si se quisiera syndicar a Fernández Guarachi exclusivamente con un orden colonial perjudicial (Ramírez 2005: 148-150). Astvaldsson (2000b: 102) señala: “En este caso se presenta al “intruso” como tragado y destruido por la naturaleza silvestre, es decir, por el espacio -o campo- dominado por las divinidades nativas”.

Este relato oral fue recopilado inicialmente por don Félix Layme de los pobladores de su comunidad, Sullkatiti Titiri, subdivisión actual del *ayllu* Sullkatiti colonial. Hasta bien entrado el siglo XX, Sullkatiti fue el segundo *ayllu* de la parcialidad superior de Jesús de Machaca, detrás de Hilatiti, *ayllu* de la familia de los *mallku* Fernández Guarachi coloniales (Albó y CIPCA 1972). Tal vez alguna rivalidad interna haya cristalizado en Sullkatiti Titiri al punto de generar un relato en el que los Fernández Guarachi de Hilatiti aparecen como abusivos y representantes del orden colonial. Astvaldsson (2000b: 101) señala: “El relato deja claro que Axata Qamaqui era de Sullka Titi Titiri (detalle corroborado por otras tradiciones orales). Se dice que poseía allí una casa grade denominada Salasala, cuya presunta locación todavía conocen los campesinos del lugar”. Al parecer, entonces, las tradiciones de Sullkatiti Titiri -comunidad a la que pertenece don Félix Layme-, reconocen en Axata Camaqui un líder en clara oposición al linaje Fernández Guarachi de Hilatiti.

Esta interpretación corre el riesgo de inmovilizar la estructura de los *ayllu*, al presentarlos como esencias idénticas a sí mismas desde tiempos preincaicos hasta la actualidad. Partiendo de esta posición crítica, ahondamos en algunos simbolismos referidos a la noción *aymara* andina de *titi* -“gato montés” o felino-, componente del nombre de los *ayllu* en cuestión -y de los hijos de Apu Warachi-. Hilatiti y Sullkatiti serían, entonces, “el felino mayor” y “el felino menor”, respectivamente; mientras que la comunidad actual, Sullkatiti Titiri sería “el felino menor que es felino”, lo que nuevamente evidencia la intención de sus miembros de ubicarse por encima de sus adversarios/complementarios de Hilatiti, reivindicando el poder y la fortaleza encarnada en la figura del gato montés. La simbología del felino entonces podría haber estado en el centro de las disputas internas por el poder (Bouysse-Cassagne 1988). Asimismo, según la investigación etnográfica de

Albó y CIPCA (1972), la figura del *titi* es nodal en la representación simbólica del espacio de Jesús de Machaca. Los doce *ayllu* de las dos parcialidades -Parcial Arriba y Parcial Abajo- responderían a una “estructura somática” jerarquizada -cabeza, cuerpo, extremidades- en una configuración territorial y simbólica de dos felinos enfrentados.

Ahora bien, si comparamos los episodios míticos protagonizados por Apu Warachi, Axata Camaqui y Fernández Guarachi que se desprenden de las tradiciones orales, se asoma un patrón que refiere al hecho colonial. Hay un linaje nativo local -preincaico en un caso, prehispánico en el otro- que enfrenta la conquista de sendos estados expansivos y que, para encontrar su lugar en la nueva situación, apela a la alianza matrimonial con un representante del poder externo. La alianza matrimonial, en tanto práctica fundamental de las relaciones de parentesco, constituye en estos relatos el expediente explicativo para la nueva situación política inaugurada a partir de ambas conquistas. Así, lo externo, lo alóctono, lo estatal, se incorpora a lo local a través del lenguaje del parentesco, que devendría una instancia traductora para dar sentido a los cambios políticos (Sahlins [1974] 1977, Campagno 2006). La comparación de ambos relatos da cuenta incluso de un cambio en la identificación de género de Axata Camaqui -femenino en el relato de Paredes, masculino en el relato de Layme-, en una clara utilización sexual de los arquetipos míticos que, en nuestro caso, no invalida el esquema sugerido (Rösing 1997).

En estos dos apartados cubrimos un escenario de larga duración para dar cuenta de algunos significados que se coligen de los relatos. Dado que la memoria es atemporal, saltamos una y otra vez en el tiempo, rompiendo la continuidad cronológica para que los relatos cobren sentido. A través de este análisis explicitamos las condiciones que otorgaron una legitimidad genealógica al linaje Fernández Guarachi. Reminiscencias del pasado incaico reinterpretadas en diversos contextos coloniales funcionaron como bases de sustento de la posición intermedia del *mallku* en la sociedad. Asimismo, el concepto nativo de *camaq* -“fuerza vital”- también estuvo presente y sugerimos su vigencia luego de la conquista hispánica como un elemento intrínseco al liderazgo étnico. A continuación, nos situamos en otro contexto, en el cual se puso en juego y se redefinió la legitimidad de los *mallku*.

## CULTOS MINEROS, LEGITIMIDAD Y MEMORIA

En estas últimas páginas haremos referencia a los cultos mineros que profesaron los grupos nativos en el contexto de la mita potosina reorganizada por el virrey Toledo hacia el último cuarto del siglo XVI. Investigaciones recientes señalan que, lejos de desaparecer como consecuencia de la evan-

gelización y las campañas de “extirpación de idolatrías”, los cultos nativos vinculados a las divinidades mineras continuaron vigentes hasta bien entrado el siglo XVII. La explotación de Potosí y de otros cerros del macizo charqueño sostenida por el estado colonial fue un ámbito que habilitó, en cierta medida, la posibilidad de que los mitayos continuaran ejerciendo sus cultos (Bouysson-Cassagne 2005, Platt *et al.* 2006). Y aquí, el rol del *mallku* fue primordial. Ya señalamos que, en su calidad de *camasca* -“portador de la fuerza vital”- y encarnando los atributos simbólicos del *titi* -“felino”-, las autoridades étnicas constituían el nexo entre los hombres y las divinidades. Veamos cómo ese rol pudo resignificarse en la coyuntura de la mita minera.

Para la organización de la mita potosina, el virrey Toledo implementó las “capitanías de mita”, que se ligaban al *mallku* en función de su potencial organizador de la mano de obra. En líneas generales, los capitanes de mita se responsabilizaban de reclutar los contingentes mitayos entre los repartimientos bajo su jurisdicción. Las capitanías de mita retomaban, en gran medida, las delimitaciones étnicas prehispánicas (Bouysson-Cassagne 1987). De este modo, los repartimientos que formaban parte de la mitad superior (*urqo*) de la antigua jefatura *pakaxa* conformaban una capitanía de mita; sus mitayos se concentraban en el asiento de San Diego de Topohoco, de donde partían hasta Potosí para distribuirse entre los propietarios mineros (Bouysson-Cassagne 1978, Choque Canqui 1983, Cole 1985).

La figura del capitán de mita fue crucial para el abastecimiento de mitayos. Retomaremos aquí un aspecto simbólico-cultural de ese cargo. Don Gabriel Fernández Guarachi lo ejerció en once ocasiones y, otras tantas, su sobrino y sucesor don Pedro. Si el *mallku* ocupaba un lugar central a la hora de organizar el ciclo de fiestas y celebraciones y resolvía conflictos cotidianos internos, el turno de la mita podía constituir otra oportunidad para emprender un viaje religiosamente significativo. Organizar a los mitayos de cada pueblo -muy probablemente utilizando los *kipu*-, concentrarlos en Topohoco al resguardo de los cerros nevados -Huayna Potosí e Illimani- e iniciar el camino a Potosí constituían las postas de una geografía ritual. Apachetas, chullpares y adoratorios eran parte del paisaje simbólico en el camino a Potosí y, cada parada, una oportunidad para realizar bailes y borracheras, honrando a los antepasados y actualizando la memoria colectiva (Abercrombie [1988] 2006, Ramírez 2005, Cruz 2009).

El macizo charqueño era un centro regional de cultos mineros. Las minas de Potosí, Porco y otras menores fungían como *wak'a* adoradas por las contingentes que llegaban a la mita. Cerca del pueblo de Santiago de Chaquí -corregimiento de Porco- existía un asentamiento de *mitmaquna* del Collao, más precisamente de *pakaxa* y *lupaqa* trasladados por el *Tawantinsuyu* con fines productivos (del Río [1989] 1995). En la década de 1580,

Cristóbal de Albornoz ya señalaba la relación entre cultos prehispánicos y *mitmaquna*:

Hase de entender quel orden del inga para asegurar su tierra conquistada era poner estas nasciones que mudava de una parte a otra, que llamava mitimas, en forma que sirviesen a las guacas dichas pacariscas que el reedificava (Albornoz citado en Duviols 1967: 21).

En nuestro ejercicio de interpretación, vislumbramos a los mitayos del Collao mochando y alabando a sus ancestros entre bailes y libaciones. Hacia 1625, Francisco Garrido y Pedro de Baños informaron la existencia de una mina cercana a Chaquí. Esa mina podría haber sido un centro de culto, acaso también para los machaqueños liderados por Fernández Guarachi,

la cual dicha mina está en un cerro frontero de la puerta de la iglesia de un pueblo viejo que llama Pacaxa, que al presente por la banda del Norte está una lagunilla como la media plaza principal de Potosí, y encima de la boca está una piedra al nacimiento del sol, muy grande y chata, echada, que mira a la dicha puerta de la iglesia, y a un lado está una peña hacia la parte de la laguna que la partió un rayo, y la dicha piedra de la mina y la del rayo está con otra grande en triángulo, (...) la cual dicha mina ponemos por nombre la Limpia Concepción de Nuestra Señora, y a el dicho cerro ponemos por nombre el Cerro del Poder de Dios (citado en Platt *et al.* 2006: 146).

Rocas dispuestas en forma de triángulo, bocaminas y cerros nevados eran los marcadores topográficos de los cultos mineros. Estas actividades pudieron recibir el auspicio y coordinación del capitán de mita, encarnando el *camaq* -el “Poder de Dios”, en una extrapolación simbólica- y fungiendo de nexo entre el orden social y el orden cosmológico. Platt *et al.* (2006: 164) enfatizan la notoria continuidad de la identificación entre la minería y la guerra para los grupos étnicos surandinos: “Cruzando los mismos caminos, rezando a los mismos apachetas que sus antepasados, los contingentes de mitayos, agrupados según sus antiguos señoríos y vestidos en sus atuendos de guerra, se dirigían ahora hacia el Cerro Rico”.

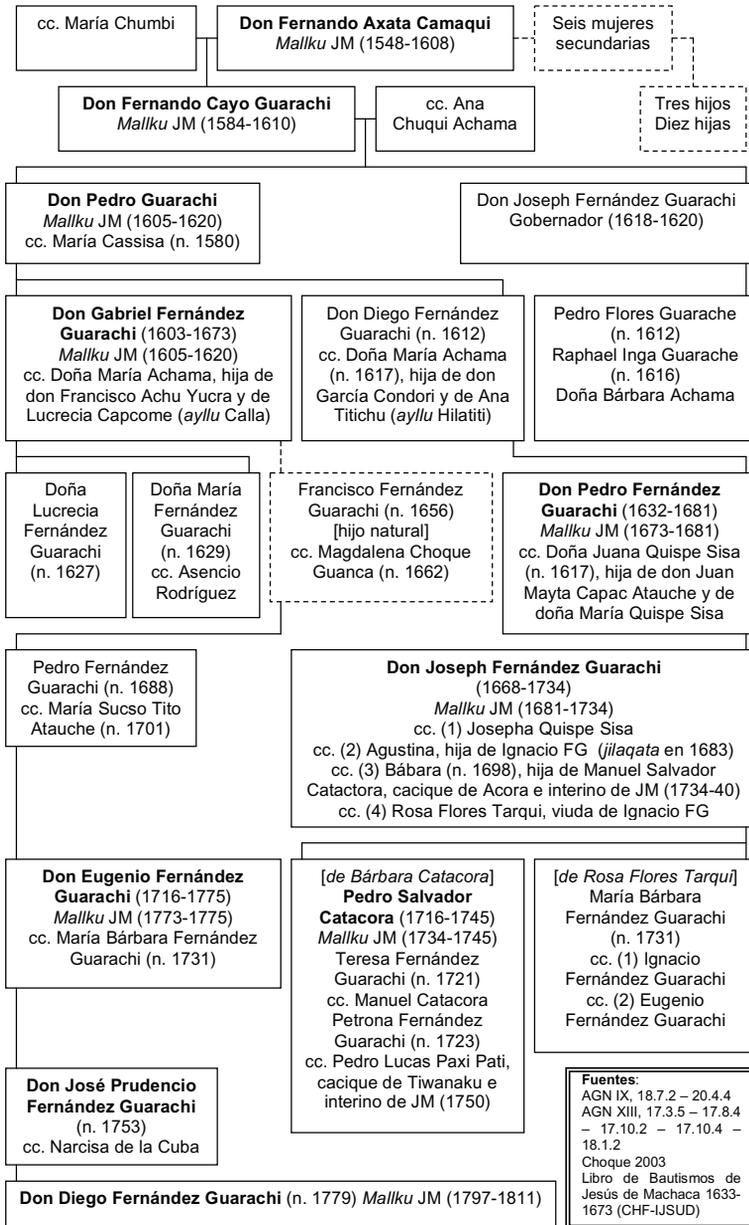
Pero al tiempo que el *mallku* oficiaba estos cultos prehispánicos, también asistía a la misa dominical, destinaba bienes -ganado y dinero- al sustento de la iglesia del pueblo, vistiendo fina ropa de español y manejando la lengua castellana, oral y escrita. Estos factores hablan del carácter culturalmente mestizo de las cúpulas cacicales en la colonia temprana (Gisbert 1992, Choque Canqui 1994, 2002 y 2003). ¿Cómo se operaba esa traducción? Pensamos la figura del *mallku* como encarnación de la unidad grupal y como reservorio de

la memoria colectiva (Taylor 1974-1976, Saignes 1987 y 1993, Ramírez 2005). En la situación colonial, esta memoria colectiva presenta varias divergencias. En primer lugar, constatamos cómo la oralidad y los saberes colectivos se actualizan en ámbitos de sociabilidad -fiestas, borracheras, *taki*- y cómo, por otro lado, la documentación escrita remite a la figura del cacique y a la adopción del método escriturario hispánico. Esta divergencia entre lo oral y lo escrito también aparecía en los relatos de orígenes del linaje Guarachi que describimos, como así también en torno a las figuras de Axata Camaqui y del propio Gabriel Fernández Guarachi. En segundo lugar, asistimos a la imbricación de cultos prehispánicos y católicos, también encarnada en la figura del *mallku*.

## CONSIDERACIONES FINALES

La memoria genealógica en torno a los orígenes del linaje y la memoria colectiva reactualizada en torno a la religiosidad nativa, se imbrican entre sí y unen el pasado y el presente, reconfigurándose constantemente en una dinámica de ida y vuelta entre lo nuevo y lo viejo, que no se limita a una mera yuxtaposición de elementos culturales (Bastide 1970, Candau [1998] 2008). La memoria, encarnada en los caciques coloniales, remite a los ancestros comunes venerados como fundadores de los *ayllu*. En tanto *mallqui*, esos héroes recordados y glorificados en el período colonial siguieron, de hecho, condensando significaciones de *wak'a*, fertilidad agro-minera y unidad de grupo en una única secuencia religiosa (Bouysse-Cassagne 1997). Retomando los planteos de Saignes (1987), fue esa “doble legitimidad” -la heredada de los *mallku* prehispánicos y la adquirida por el éxito en los mercados coloniales- lo que permite explicar el carácter preformativo de los caciques coloniales, toda vez que el reconocimiento en una esfera no lo invalidó necesariamente en la otra. Así, esta arista interna de la legitimidad, entendida en términos colectivos-parentales -retomada en menor medida a la hora de investigar la autoridad étnica-, merece analizarse y expandirse profundamente en futuros trabajos para evaluar tanto la pervivencia en tiempos coloniales de tradiciones prehispánicas ligadas a lo ancestral como así también las líneas de ruptura y continuidad que pudieran trazarse hasta la actualidad. En definitiva, un interrogante a resolver es el siguiente: ¿cómo conceptualizar la traducción de las exigencias coloniales-estatales?

Sería deseable también ahondar en los procesos de construcción del liderazgo étnico y de las memorias genealógicas de otras renombradas familias cacicales -del corregimiento de Pacajes y de otros corregimientos- y establecer puentes comparativos para ponderar los alcances y limitaciones de las pro-



Cuadro genealógico de los Fernández Guarachi

puestas aquí esbozadas. A la vez, podríamos problematizar los entronques matrimoniales de los linajes nativos y evaluar si constituyeron una estrategia de reproducción de una “nobleza indígena” en ciernes o una operación defensiva frente a amenazas provenientes del poder colonial, competencias intra-élite y/o presiones de sus propios *ayllu*, destinatarios todos ellos de ese discurso legitimador (Choque Canqui 1998, Garret 2005). De este modo, en lugar de comentar aisladamente las apariciones de algunos caciques, y para evitar el riesgo de fijar sus prácticas, nuestra intención es historizar sus trayectorias. La existencia de tantos receptores -implícitos y explícitos- de la construcción mnemónica, genealógica y política requirió bregar con múltiples discursos en danza. La polifonía de los mitos, de las tradiciones orales, de la documentación escrita y las prácticas historiográficas redundaron en este trabajo de ardua factura.

Presentamos aquí una agenda de investigación con nuevos -otros- interrogantes: incorporar el “caso Fernández Guarachi” al debate teórico y metodológico en torno a la construcción de una memoria genealógica; ponderar el alcance de las alianzas matrimoniales como mecanismo “traductor” de las condiciones impuestas por los estados expansivos; repensar la figura del *mallku* en clave de *camasqa* y *titi*; enfatizar las transformaciones operadas durante la coyuntura toledana y su rol en la mita como auspiciante de cultos mineros; revisar las pautas sucesorias a la luz de nueva documentación; indagar en la “mala fama” de Guarachi en las tradiciones orales.

Con “mangas de encaje hasta las rodillas y un unku de puro tocapu”, el Fernández Guarachi del epígrafe inicial, recreado por Alison Spedding en su novela, condensaba -no sin conflicto- lo ancestral y lo colonial. Al tiempo que ingresaba a la iglesia del pueblo, mochaba los cerros nevados; en tanto capitán de mita garantizaba a la vez la provisión de mano de obra y la pervivencia de los cultos mineros. Sus descendientes tardocoloniales utilizaron la memoria genealógica para legitimar una posición amenazada. Figuras bifrontes, los *mallku* surandinos siguen ofreciendo múltiples aristas de análisis.

Fecha de recepción: 26 de abril de 2010.

Fecha de aceptación: 6 de agosto de 2010.

## AGRADECIMIENTOS

Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, San Carlos de Bariloche, Argentina, 28 al 31 de octubre de 2009. Agradezco los comentarios y sugerencias que Pablo Sendón nos hiciera en aquella oportunidad, como así también la

lectura crítica de mis colegas del PROHAL, las atentas correcciones finales de mi directora, Dra. Ana María Presta.

## DOCUMENTOS CITADOS

1564. Encomienda otorgada por el virrey conde de Nieva al capitán Juan Remón. Archivo General de Indias, Justicia 1064.

1585. Pleito entre don Felipe Ocsa y don Pedro Pati sobre el oficio de segunda persona de Machaca la Grande. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Expedientes Coloniales 1585-7, f. 4v-6r.

1563. Poder a Gerónimo de Tuesta, curador de los caciques e indios de Machaca la Chica, en pleito por cargas de chuño contra los oficiales reales de La Paz. Archivo de La Paz, Registros de Escrituras, Caja 1, Legajo 1, f. 3v-6r.

1620. Revisita al pueblo de Jesús de Machaca. Archivo General de la Nación, Sala XIII, 17-10-4, f. 11r.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abercrombie, Thomas

[1988] 2006. *Caminos de la Memoria y del Poder. Etnografía e historia de una comunidad andina*. La Paz-Lima, IEB-IFEA.

Albó, Xavier y Equipo CIPCA

1972. Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca. *América Indígena* 32 (3): 773-816.

Arkush, Elizabeth

2009. Pukaras de los collas: guerra y poder regional en la cuenca norte del Titicaca durante el Período Intermedio Tardío. *Andes* 7: 463-479.

Astvaldsson, Astvaldur

2000a. The dynamics of Aymara duality: change and continuity in sociopolitical structures in the Bolivian Andes. *Journal of Latin American Studies* 32: 145-174.

2000b. *Las Voces de los Wak'a*. La Paz, CIPCA.

Bastide, Roger

1970. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année Sociologique* 21: 65-108.

Bernand, Carmen

1998. ¿Poliginia cacical o poliginia generalizada? El caso de Huánuco Pampa, Perú (1562). En Arnold, D. Y. (comp.); *Gente de Carne y Hueso. Las tramas del parentesco en los Andes II*: 341-362. La Paz, CIASE-ILCA.

Bouysson-Cassagne, Thérèse

1978. L'espace aymara: urco et uma. *Annales E.S.C.* 33 (5-6): 1057-1080.

1987. *La Identidad Aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz, Hisbol.

1988. *Lluvias y Cenizas. Dos pachakuti en la historia*. La Paz, Hisbol.

1997. Le palanquin d'argent de l'Inca: petite enquête d'ethno-histoire à propos d'un objet absent. *Techniques & Culture* 29: 69-111.

2005. Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 34 (3): 443-462.

Campagno, Marcelo

2006. De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: lógica de parentesco, lógica de Estado. En Campagno, M. (ed.); *Estudios sobre Parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*: 15-50. Buenos Aires, Ed. del Signo.

Candau, Joël

[1998] 2008. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Choque Canqui, Roberto

1983. El papel de los capitanes de indios de la provincia de Pacajes 'en el enterero de la mita' de Potosí. *Revista Andina* I (1): 117-125.

1993. *Sociedad y Economía Colonial en el Sur Andino*. La Paz, Hisbol.

1994. Una iglesia de los Guarachi en Jesús de Machaca (Pacajes-La Paz). En Ramos, G. (comp.); *La Venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*: 135-150. Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.

1998. El parentesco entre los caciques de Pakasa. En Arnold, D. Y. (comp.); *Gente de Carne y Hueso. Las tramas del parentesco en los Andes II*: 325-340. La Paz, CIASE-ILCA.

2002. Caciques de la provincia de Pacajes y la religiosidad cristiana. En Decoster, J.-J. (ed.); *Incas e Indios Cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*: 331-345. Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.

2003. *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 1. Cinco siglos de historia*. La Paz, Plural-CIPCA.

Cole, Jeffrey A.

1985. *The Potosí Mita 1573-1700. Compulsory Indian labor in the Andes*. Stanford, Stanford University Press.

Connerton, Paul

1989. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cruz, Pablo

2009. Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños* 38: 55-74.

del Río, Mercedes

[1989] 1995. Estrategias andinas de supervivencia. El control de recursos en Chaqui (siglos XVI-XVII). En Presta, A. M. (ed.); *Espacio, Etnías, Frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*: 49-78. Sucre, Asur.

Duviols, Pierre

1967. Un inédito de Cristóbal de Albornoz: la Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes* 56 (1): 7-39.

Espinoza Soriano, Waldemar

1981. El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV-XVI. *Revista del Museo Nacional* XLV: 117-152.

1997. Trabajadores forzados en el Cuzco y La Paz. Potosí en 1550: una información inédita de Juan Polo de Ondegardo. *Revista del Archivo General de la Nación* 16: 79-137.

Garrett, David T.

2005. *Shadows of Empire. The Indian nobility of Cuzco, 1750-1825*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gisbert, Teresa

1980. *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*. La Paz, Gisbert Libreros.  
1992. Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina. En Tomoeda, H. y L. Millones (eds.); *500 Años de Mestizaje en los Andes*: 52-102. Osaka, National Museum of Ethnology.

Graña, Mario J.

2000. 'Bastardo, mañoso, sagaz y ladino'. Caciques, pleitos y agravios en el sur andino. Don Fernando Ayavire y Velasco contra don Juan Colque Guarache. Charcas, siglo XVI. *Anuario ABNB* 6: 541-556.

Halbwachs, Maurice

1950. *La Mémoire Collective*. París, PUF.

Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.)

1987. *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*. La Paz, CERES.

Jurado, María Carolina

2004. Señores de Tiempo Inmemorial. *Acerca de las autoridades indígenas menores del norte de Potosí, siglos XVI y XVII*. Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Loredo, Rafael

1958. *Bocetos para la Nueva Historia del Perú. Los repartos*. Lima, s/e.

MacLeod, Murdo J.

1998. Self-promotion: the *Relaciones de Méritos y Servicios* and their historical and political interpretation. *CLAHR* 7 (1): 25-42.

Martínez Cereceda, José Luis

1988. Kurakas, rituales e insignias: una proposición. *Histórica* 12 (1): 61-74.

Paredes, Manuel Rigoberto

1955. *Tiahuanacu y la Provincia de Ingavi*, La Paz, Ediciones Isla.

Pärssinen, Martti

2005. *Caquiaviri y la Provincia Pacasa. Desde el alto-formativo hasta la conquista española (1-1533)*. La Paz, Producciones CIMA.

- Pease G. Y., Franklin  
1992. *Curacas, Reciprocidad y Riqueza*. Lima, PCUP.
- Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris  
2006. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz, IFEA-Plural.
- Presta, Ana María  
2010. Mapas étnicos en asentamientos fragmentados. El territorio chuquisaqueño en el tardío prehispánico y la temprana colonia. En Presta, A. M. (ed.); *Qaraqara-Charka. Tres años después*. En prensa.
- Ramírez, Susan E.  
2005. *To Feed and Be Fed. The cosmological bases of authority and identity in the Andes*. Standford, Stanford University Press.
- Rappaport, Joanne  
[1990] 1998. *The Politics of Memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Durham y Londres, Duke University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia  
1978. El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca. *Avances* 1: 7-27.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Tristan Platt  
1978. El impacto colonial sobre un pueblo pakaxa: la crisis del cacicazgo de Caquingora (urinsaya), durante el siglo XVI. *Avances* 1: 101-120.
- Rösing, Ina  
1997. Los diez géneros de Amarete, Bolivia. En Arnold, D. Y. (comp.); *Más Allá del Silencio. Las fronteras de género en los Andes: 77-92*. La Paz, ILCA/CIASE.
- Sahlins, Marshall D.  
[1974] 1977. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal.
- Saignes, Thierry  
1987. De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas). *Revista Andina* 5 (1): 130-170.  
1990. ¿Es posible una historia 'chola' del Perú? (Acerca de *Nacimiento*

de una utopía de Manuel Burga). *Allpanchis Puthuringa* XXII (2): 645-646.

1993. Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? En Saignes, T. (comp.); *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*: 43-71. La Paz-Lima, Hisbol-IFEA.

Sánchez Albornoz, Nicolás

1978. *Indios y Tributos en el Alto Perú*. Lima, IEP.

Spedding, Alison

1997. *Manuel y Fortunato. Una picaresca andina*. La Paz, Aruwiwiri.

Stern, Steve J.

[1982] 1986. *Los Pueblos Indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española. Huamanga hasta 1640*. Madrid, Alianza.

Tandeter, Enrique

1997. Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614). *Andes* 8: 11-25.

Taylor, Gerald

1974-1976. *Camay, camac et camasca* dans le Manuscrit quechua de Huarochirí. *Journal de la Société des Américanistes* 63: 231-244.

Thomson, Sinclair

2006. *Cuando Sólo Reinasen los Indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz, Muela del Diablo Aruwiwiri.

Urioste de Aguirre, Marta

1978. Los caciques Guarache. *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza L.*: 131-140.