Revitalizar desde “prácticas coloniales”: los rezos de la doctrina timpu de San Lucas

Fernando Garcés Velásquez

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

GARCÉS VELÁSQUEZ, Fernando. Revitalizar desde “prácticas coloniales”: los rezos de la doctrina timpu de San Lucas. in: HABOUD BUMACHAR, M., SÁNCHEZ AVENDAÑO, C., and GARCÉS VELÁSQUEZ, F., eds. *Desplazamiento lingüístico y revitalización: reflexiones y metodologías emergentes* [online]. Quito: Editorial Abya-Yala, 2020, pp. 273-292. Desafíos en la Diversidad collection, n. 2. ISBN: 978-9978-10-541-2. <http://doi.org/10.7476/9789978105726.0012>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Revitalizar desde “prácticas coloniales”: los rezos de la doctrina timpu de San Lucas

Fernando Garcés V.¹

Resumen

Durante la presencia colonial en el ámbito andino, los misioneros desplegaron diversas formas de evangelización “adaptativa”, es decir, tomando como punto de partida prácticas religiosas presentes en las poblaciones indígenas. De este tipo de prácticas, no solo en el ámbito andino sino también mesoamericano, dan cuenta las fuentes coloniales; para el caso andino, especialmente, las crónicas de Guamán Poma y José de Acosta. La base doctrinal de estas formas de evangelización son los documentos del Tercer Concilio Limense, traducidos a las lenguas mayores andinas: el quechua y el aymara. Cuero, papel, piedra y arcilla son los materiales y soportes en los que se inscribió el aparato catequético de remisión colonial. En el municipio de San Lucas (Chuquisaca, Bolivia) se mantiene buena parte de dicho corpus doctrinario y catequístico bajo el formato de *llut'asqas*, discos de barro que contienen elementos de doctrina, fórmulas y plegarias cristianas. Las prácticas de estos “rezos” se consideraban datos históricos. La ponencia da cuenta de las perspectivas abiertas por el Proyecto de Investigación *Escrituras andinas ayer y hoy*, el cual contribuyó a reabrir el espacio de debate académico sobre el tema de la escritura andina; a visibilizar la práctica contemporánea de las *llut'asqas*; a realizar de manera colaborativa trabajos comparativos con los maestros de San Lucas; y, a abrir perspectivas de refuncionalización de los rezos en otros ámbitos de la narrativa quechua.

Introducción

La presencia española en tierras americanas, y especialmente andinas, estuvo acompañada de una ingente tarea religiosa que buscaba convertir a los indios (Garcés, 2009). Considerados paganos por quienes venían de una experiencia de “guerra santa” contra musulmanes, los llamados indios habían acumulado una larga experiencia representativa —diríamos semiótica— de su mundo religioso, económico, social y político (Garcés, 2017). Principalmente en el

1 Universidad Politécnica Salesiana.

ámbito mesoamericano, los primeros evangelizadores tomaron como punto de partida los sistemas expresivos indígenas a fin de transmitir los elementos centrales de la doctrina y la liturgia católicas. De ello dan fe los catecismos testerianos elaborados en las primeras décadas de dominio español en tierras aztecas (Cárceles, 1990; Cordiviola, 2010; Escalante, 2010).

En el caso de los Andes, contamos con varios testimonios acerca de dichos sistemas de representación en las crónicas elaboradas tanto por autores peninsulares como por autores indígenas; algunas de ellas de tipo descriptivo y otras más bien performativo o realizativo. De las primeras dan cuenta, sobre todo, los textos de Sarmiento de Gamboa ([1572] 1942), Christobal de Molina (c.1575), Meléndez (1681) y Acosta (1590). De las segundas, los documentos de Murúa ([c.1615] 2008), Pachacuti ([c.1613] 1993) y Guamán Poma (1615).

En las crónicas citadas tenemos dos tipos de información: en primer lugar, se afirma que tanto la oficialidad incaica como las poblaciones bajo su dominio contaban con mecanismos gráficos de distinto tipo para expresar aspectos históricos, religiosos, contables, etc. En segundo lugar, se muestra la manera en que los evangelizadores coloniales echaron mano de estos recursos narrativos para transmitir elementos capitales de la doctrina y liturgia católicas, formuladas de manera precisa en los documentos oficiales del Tercer Concilio Limense (1584). En efecto, en la *Doctrina* de este concilio se pueden encontrar, tanto en quechua como en aimara, varios de los textos mencionados.

La formulación alfabética de estos enunciados religiosos, consignados en papel, fue trasladada a otros soportes como barro, madera y piedra, quedando poca información de estas prácticas entre el siglo XVII e inicios del siglo XIX. A partir de este momento vol-

vemos a tener información de la manera en que los textos religiosos católicos del Tercer Concilio Limense se plasman en cuero, papel, piedra y arcilla. Viajeros como Von Tschudi (1869), Wiener (1880), Nordenskiöld (1930) y Posnansky (1945) dan cuenta de las prácticas de elaboración de los mencionados materiales en las regiones aledañas al Lago Titicaca.

En Bolivia, el escritor Franz Tamayo decodificó, en 1911, un cuero con escritura logográfica procedente del Lago Titicaca².

Mención aparte merece el trabajo más completo realizado en el siglo XX por el antropólogo y arqueólogo argentino Dick Edgar Ibarra Grasso (Ibarra, 1942, 1953, 1967). Este investigador viajó expresamente desde su país natal hasta Bolivia para investigar la escritura indígena andina de la que había tenido noticias. Su pesquisa lo llevó a los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Chuquisaca, en los que encontró no sólo variedad de materiales que soportaban los “rezos” católicos sino la vigencia de las prácticas y la diversidad de usos.

Investigaciones parciales más recientes fueron desarrolladas por Arnold (2007), Hartmann (1989), Mitchel y Jaye (1996), Miranda (1958). Incluso contamos con reactualizaciones con finalidades catequéticas contemporáneas como la realizada por Juan Miranda (1988).

El aporte de San Lucas

A partir de la colección existente en el Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS), entre los años 2012 y 2017 se desarrolló un

2 La traducción del cuero, realizada por Tamayo, se publicó en *El Diario* de La Paz bajo el título de “Un dermatograma aymara” en los siguientes días: 23 de junio, 29 y 31 de agosto, 1 y 3 de septiembre de 1911.

proyecto de investigación que intentaba comprender las continuidades precoloniales y coloniales de tales materiales, principalmente en cuero y papel, aunque también en un par de ejemplares en barro.

El ordenamiento de la colección, la compulsa con las fuentes que habían publicado muestras similares (Miranda, 1958; Hartmann, 1989; Jaye & Mitchel, 1999) y la consulta sistemática a quechua hablantes de distintos departamentos del país, nos llevó a sospechar la existencia de, si no la práctica vigente, por lo menos, el recuerdo cercano del uso de dicho sistema de representación. Simultáneamente, el diálogo con una persona oriunda de San Lucas (Chuquisaca)³ nos hizo pensar que se trataba de aquello que los antropólogos suelen llamar *rituales estacionales* (James, 2000), esto es, performances realizados en momentos específicos del ciclo productivo y religioso, en este caso, de los Andes bolivianos.

En la Semana Santa de 2014, el proyecto de investigación tomó nuevos rumbos a partir de la constatación de que los discos de barro (*llut'asqas* o *t'uritos* en la denominación quechua local) constituían una realización habitual durante la *Doctrina Timpu* (tiempo de doctrina), es decir, en el período comprendido entre el Domingo de Tentación (el domingo posterior a carnaval) y el Viernes Santo (Garcés, 2014). Así, lo que se consideraba una serie de prácticas culturales de tipo histórico resultó ser parte de acciones del presente con actores del presente.

3 San Lucas es la capital de la segunda sección municipal de la Provincia Nor Cinti de Chuquisaca, a 3047 m de altitud promedio, denominada “capital del choclo y del durazno” (Garcés & Bustamante, 2015). Se ubica al Sudoeste de la capital departamental, Sucre. Limita al Este con la provincia Azurduy, al Oeste y al Norte con la provincia J. M. Linares (Potosí), al Sur con Camargo e Inca Wasi (Otondo, 2008, p. 98).

Figura 1
***Llut'asqas* de Tirajhoyo**

Foto: Soledad Guzmán, 2014

La investigación etnográfica se realizó bajo el principio de *ayni epistémico*, es decir, desde el acuerdo de intercambio de información entre la organización local, los “maestros doctrineros” —quienes elaboran y enseñan los rezos a las generaciones jóvenes— y la institución a la que pertenecía el investigador, en este caso, el INIAM. Uno de los comunarios jóvenes manifestó al inicio cierta desconfianza en relación a nuestra presencia; luego expresó abiertamente sus dudas ante los investigadores extranjeros. Dijo que era importante conocer lo que sabíamos de los rezos: de dónde venían, cómo se habían mantenido y cómo se practicaban en otras zonas. Luego enfatizó que era importante para el conocimiento de Bolivia: “como somos de Bolivia hay que conocer”. Y dijo que no piensa lo mismo de investigadores que vienen de fuera y que se llevan el conocimiento. En esta línea, nos exigieron que se socializara toda la información existente en el INIAM, en términos históricos (los estudios previos) y geográficos (los lugares donde teníamos noticias que aún se practicaban los “rezos”). Así, proporcionamos toda la información y materiales disponibles al momento de interrelación: el libro de Ibarra, copias de los ejemplares en papel, fotografías de los ejemplares en cuero y barro, además de los avances en la investigación histórica.

A partir de ello, se nos exigió que participáramos en un programa especial de la radio local PREC (Prensa Escolar Comunitaria), dirigida por un maestro escolar y dos voluntarios comunitarios (René y Pedro). Durante la entrevista, que se prolongó por más de tres horas, quedó clara la voluntad de conocer todos los detalles de lo que se conocía sobre los cueros y de lo que queríamos investigar sobre las *llut'asqas*.

Figura 2
Programa en Radio PREC, Padcoyo

Foto: Soledad Guzmán, 2014

La entrevista y la forma de trabajo acordada tuvo un importante efecto multiplicador sobre el conocimiento de las *llut'asqas* en la zona. En poco tiempo se divulgó la noticia de que las prácticas de los rezos eran conocidas fuera de la región y de que se contaba con información de las décadas del 40 y del 80 del siglo pasado⁴. Durante el “tiempo de doctrina” del año 2014 se dio un intenso

4 Se trata, por un lado, de lo publicado sobre San Lucas por Dick Ibarra (1953) y, por otro, de los materiales elaborados por Rafael Esposo, comunario de Sarakaya (San Lucas), quien en 1984 escribió para Osvaldo Sánchez Terrazas una docena de rezos en cuero y papel con las distintas posibilidades de lectura (Sánchez & Sanzeteña, 2000; INIAM-UMSS, 2015).

intercambio en las comunidades de Padcoyo, Tirajhoyo, Ventilla y Ocurí, comparando las distintas versiones de los rezos, “corrigiendo” lo que no parecía correcto y recuperando formas y palabras usadas en otros momentos.

Figura 3
Comparación de distintas versiones de “rezos”

Foto: Soledad Guzmán, 2014

La ampliación de los usos escriturarios

Seis meses después de la entrevista radial, un joven de Palacio Tambo nos contó la historia del Santito-Niñito de Muriphaya: una imagen milagrosa a la que se le rezaba mucho para evitar que haya granizo, nevadas, etc. La imagen fue robada por una persona a la que

no podían exigir que la devuelva. Según el joven, ahora el Niñito está enojado; ha cobrado vidas y requiere un pago. Después del relato me mostró unos “dibujos” en los que contaba la historia. Dijo que era para que la gente de Muriphaya no se olvide de lo ocurrido y busque el mejor momento para que el Niñito retorne a la comunidad; de esta manera iba a mejorar la situación de los pobladores porque desde que se lo han llevado a la comunidad “se ha ido a pique”.

En diálogos diversos con el maestro Damián Moscoso y con las autoridades locales de Ocurí circulaba permanentemente la pregunta de si las *llut'asqas* se podían considerar escritura. Cuando les expresábamos nuestra opinión de que efectivamente eran un tipo de escritura se preguntaban si entonces podían servir para expresar otros mensajes aparte de los de tipo religioso.

Figura 4
Cuaderno de Santos Condori

Foto: Fernando Garcés, 2015

Estas preguntas nos llevaron a la revisita de los materiales históricos y de estudios relacionados con otros mecanismos expresivos andinos. Encontramos que en las últimas décadas se había desplegado un esfuerzo importante por investigar formas de inscripción de información y de memoria andina en distintos soportes y mecanismos (Bouysse-Cassagne, 2000). Así, se cuenta con investigaciones sobre piedras y granos de maíz (Curatola & De la Puente, 2013), *qirus* (Martínez, Díaz, Tocornal, & Arévalo, 2014), textiles y talegas (Arnold, 2012) (Cereceda, 2010), varas de mando (Salomon, 2004), cerámica (Bray, 2004), *kipus* (Urton, 1998), *tocapus* (De Rojas, 2008), producciones visuales rupestres (Cruz, 2016), etc.

Gracias a estos estudios, y a nuestra propia investigación, hoy en día estamos en condiciones de afirmar que en el ámbito andino se contaba con distintas escrituras selectivas (Déléage, 2013) que funcionaban de manera discrecional, sobre distintos templates, y que servían para expresar distintos ámbitos de la realidad social (Garcés & Sánchez, 2016). Así, Arnold (2012) afirma que los textiles podían ser leídos como repositorio documental para el ámbito tributario; los *qiru* parecen narrar historias oficiales incaicas (Ziólkowski, Arabas, & Szeminski, 2008); las varas de Tupicocha funcionan como escritura sin palabras para organizar las relaciones sociales de la comunidad y el Estado (Salomon, 2004); los *kipu*, cuando menos, funcionan como recursos contables y mnemotécnicos (Chirinos, 2010); y los textos logográficos habrían desarrollado temas explícitamente religiosos (Ibarra, 1953). Estaríamos, entonces, por lo menos a nivel de hipótesis, ante formas de inscripción diferenciada que, entre otros aspectos, nos obligarían a repensar los vínculos entre desarrollo escriturario y formaciones estatales (Garcés, 2017).

Por otro lado, releando el texto de Ibarra, encontramos que hubo esfuerzos de aplicar la tecnología escrituraria logográfica reli-

giosa católica a otros ámbitos temáticos. Así, este autor afirma que, en San Lucas, “fue fácil encontrar a los indígenas escritores, los cuales no tuvieron inconveniente alguno en leer y escribir en nuestra presencia, incluso textos que ellos no conocían y para los cuales les fue preciso inventar signos especiales” (Ibarra, 1953, p. 13).

Así mismo, en referencia a Juan Limachi, originario de la hacienda Patapatani en la Isla Cumana (Lago Titicaca), dice que “leía y escribía corrientemente con estos signos” (Ibarra, 1953, p. 15). Y más adelante: “Juan Limachi dijo que él podía escribir cualquier cosa ‘pensando’, y así lo demostró en varias ocasiones ante nosotros [...], creando nuevos signos inexistentes antes” (Ibarra, 1953, p. 25).

En el texto de Ibarra también se presenta el *Himno a la Argentina*, encargado por el Padre Porfirio Miranda a un escritor de San Lucas, en la década del 40 (Ibarra, 1953, pp. 124-125)⁵.

El “Canto al Equeo” se trata de un canto escolar que el Director de la Escuela Indígenal de San Lucas dictó a un indígena escritor, cosa que —dice Ibarra (Ibarra, 1953, p. 25)— “hizo sin dificultad, escribiendo casi con la misma rapidéz [*sic*] con que nosotros podemos hacerlo con nuestras letras”. Y añade:

... al llegar a la frase “este camino” (*cay puriypi*) encontró con que no tenía un signo propio para representarla, por lo cual, después de vacilar un momento nos preguntó: ¿Invento? (¿Inventani?); contestósele que hiciese según costumbre y entonces procedió a dibujar un hombre sobre una raya que representaba un camino, y lo hizo tan espontánea e inmediatamente que se veía que ese signo inexistente había acudido en forma automática a su imaginación ante la necesidad de su uso (Ibarra, 1953, p. 25).

5 Porfirio Miranda fue párroco en San Lucas entre 1940 y 1942, según consta en los Libros de bautizos de esa parroquia.

En términos históricos se puede encontrar indicios de estos distintos tipos escriturarios en función de defensa territorial, tal como se atestigua para finales del siglo XVI en los mapas de límites del pueblo de Cocha-Laraos en Yauyos (Taylor, 2000, pp. 89-104) o como se puede ver en un documento del ayllu Kikrkiawi, fechado en 1864⁶. Lo propio podría decirse del croquis o dibujo elaborado por Santacruz Rojas, en 1965, para dar cuenta de las faenas realizadas para mejorar el canal en Tupicocha (Salomon & Niño-Murcia, 2011, p. 105).

Estos ejemplos muestran la innovación de escribir más allá de los rezos establecidos en el área andina y han sido producidos en el plano bidimensional. En el plano tridimensional tenemos el *Himno a Chuquisaca* que se encuentra en exposición en el Museo del Instituto de Investigación Antropológica y Arqueológica de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca.

Durante el año 2015 nos propusimos indagar por Julián Guerrero, un comunario de Yapusiri⁷ a quien Ibarra había copiado su cuaderno (Ibarra, 1953, pp. 171-196). Muchas horas de preguntas a los comunarios del lugar nos llevaron a pensar que Ibarra se había inventado el personaje ya que todos nos decían que nunca habían conocido al tal Julián Guerrero, que nadie de ese nombre había vivido alguna vez ahí y que ese apellido no se podía encontrar en la zona. Fue una conversación con Don Eugenio Clemente la que dilucidó

6 Documental *Nuqayku Kayku*, <https://www.youtube.com/watch?v=t0dKsZUMfyQ>, descarga del 01/02/17. En el video se puede ver, junto al trabajo técnico del agri-mensor, un escudo en el que el apoderado Francisco Apaza ocupa el lugar del timbre. En su mano derecha se encuentra un documento que da cuenta de su vinculación con la lucha legal por el territorio del ayllu Kirkiaw y de las formas de inscripción comunal de la memoria.

7 Localidad distante a 5 km del centro poblado de San Lucas.

el problema: en realidad el nombre era Julián Herrera, efectivamente comunario de Yapusiri, quien había muerto hacia el año 2000 y del cual se decía que “no conocía escritura de letras, sólo escritura de dibujos”. Al parecer, Julián Herrera participaba en las reuniones orgánicas de su comunidad y tomaba apuntes con “dibujos”.

Toda esta información nos llevó a pensar la propuesta de ampliar formalmente los usos y funciones de las *llut'asqas*. Así, se realizaron reuniones con Don Isidoro Flores, Don Damián Moscoso y su hijo, René. Se decidió hablar con un maestro de una escuela de la zona a quien consideraban cercano a la organización y a las comunidades. La idea era que estos maestros doctrineros enseñaran a los niños de dos escuelas a elaborar *llut'asqas* pero para narrar historias de la comunidad y aspectos relacionados con el ciclo productivo andino: siembra, cosecha, aporque, etc.

Figura 5
Disco elaborado por Isidoro Flores

Foto: Marco Bustamante, 2015

Nuestra salida casi intempestiva, por motivos laborales y personales, no sólo de San Lucas sino de Bolivia, impidió saber del desarrollo de tal iniciativa. Sabemos que se realizó el primer momento de aprendizaje de los niños, pero no hemos tenido más noticias al respecto.

Un aspecto importante constituye el vínculo de estas prácticas con otros materiales y prácticas rituales vigentes en el mundo andino. Es lo que ha explorado recientemente Fernández (2018). Él realiza un estudio comparativo entre las *llut'asqas* y las *waxt'as* (mesas rituales) aimaras que se ofrecen a los seres tutelares del Altiplano. La elaboración circular, la construcción levógrica de la mesa y de la *llut'asqa* y la narrativa aliteracional son elementos que permiten pensar que se trata de una estructura ritual andina.

Figura 6
Niños de Padcoyo aprendiendo los “rezos”

Foto: Fernando Garcés, 2015

Por otra parte, una revisión somera de la producción escrituraria infantil no escolar expresada en el Suplemento Infantil *Añas-*

kitu del Periódico Conosur *Ñawpaqman*⁸ podría también llevar a plantear la posibilidad de que en el mundo andino la concepción y práctica escrituraria no se reduce al uso alfabético de la misma. Asunto por demás importante ya que aquello que para nosotros puede constituir un simple “adorno” o “complemento” al texto —y por lo tanto contexto— sería más bien elemento constitutivo del texto.

Conclusiones: una perspectiva más amplia de revitalización desde la escritura

En el mundo andino el *tinku* [‘forcejeo, pelea’] entre la escritura alfabética y otras escrituras nos lleva a pensar las posibilidades de revitalización lingüística, y específicamente escrituraria, desde las prácticas de las comunidades. Hace casi dos décadas, Arnold y Yapita (2000, p. 36) nos ayudaban a pensar la escritura como la interacción entre lo inscrito en diversos templates y la voz que produce sentido. Y René Moscoso de Tiraj Hoyo hace poco reflexionaba diciendo que “sólo con la cabeza no se puede recordar; igual, sólo las figuras no sirven de nada; entonces tienen que ser las dos cosas juntas”.

¿Por qué la elaboración y el uso de las *llut’asqas* permanecieron ocultas durante tanto tiempo a los ojos de los investigadores? Pienso que, por un lado, incidió el hecho de tratarse de rituales estacionales. En efecto, una investigadora con vínculos familiares en el departamento de Chuquisaca y conocedora de la temática preguntó repetidas veces por la existencia de la “tortas” y recibió siempre la respuesta de “no hay”, y efectivamente “no hay” en ningún otro momento que no sea el de *doctrina timpu*. Pero, además, es plausible suponer que se trata de prácticas a las que se les ha dado poca importancia por tratarse de continuidades coloniales.

8 Véase: <https://cenda.org/suplemento-infantil-anaskitu/>

Varios años atrás, estudiando la escritura alfabética quechua, tanto en su versión normativa difundida por la Reforma Educativa Boliviana como en su versión de inscripción oral en una revista bilingüe (Garcés, 2005), sospeché que el criterio de pureza idiomática no siempre resultaba descolonizador, lo que a su vez me llevó a preguntarme qué es lo colonial. La literatura al respecto, en las últimas décadas es abundante, sobre todo desde lo que se ha denominado los estudios del sistema mundo moderno-colonial⁹. En ellos se insiste en que el ciclo político territorial de la Colonia en América terminó en las primeras décadas del siglo XIX, continuando, no obstante, su permanencia en las formas de estructuración social, de clasificación poblacional, de referencia conceptual y de muchos otros ámbitos de la vida social e individual de los países herederos de la imposición colonial ibérica.

Si caracterizamos la dominación colonial como una forma de imposición basada en el control político, económico y poblacional de un Estado o sociedad sobre otro, la marca fundamental es la negación de condición de sujeto de la población sojuzgada. Sobre la base de esta negación capital se inferioriza —cuando no se elimina— todo el espectro de producción material y cultural de dicha población. Así, los colonizados son incapaces de gobernarse a sí mismos, de gestionar sus propios recursos, de contar con sistemas expresivos racionales o religiosos verdaderos, entre otros aspectos. La crítica decolonial, como decía, muy fuerte en las últimas décadas, ha llevado a censurar las prácticas que reproducen la imposición religiosa, lingüística y epistémica en contextos indígenas. El caso de San Lucas es ejemplar para mostrar la manera en que las herencias coloniales han sido apropiadas, según la clasificación ofrecida por Bonfil Batalla (1982; 1985), y resignificadas en el ámbito andino.

9 La bibliografía es extensa. Una buena síntesis de sus planteamientos se encuentra en Escobar (2003).

Además, el conjunto de prácticas relacionadas con las *llut'asqas* muestra los diferenciales de poder de los que habla Elías (1982). Al tratarse de pericias poco o nada valoradas por poderes oficiales como el Estado, la Escuela y la Iglesia funcionan de manera semioculta desde el propio control comunal, recreando agencialmente, en términos lingüísticos y religiosos, sus formatos de origen precisamente colonial. Se trata efectivamente de prácticas de origen colonial pero activadas como expresiones andinas, que desde su performance o realizatividad, cuestionan nuestras propias concepciones de revitalización escrituraria y lingüística.

Referencias bibliográficas

- Acosta, J. d. (1590). *Historia natural o moral de las Indias*. Madrid: Dastin.
- Arnold, D. (2007). Las formaciones textuales de las interpretaciones religiosas: los rezos de Paskusay (Pascuas) en Qaqachaka, Bolivia. En Arnold, D., Yapita, J. d. y Espejo, E. (Eds), *Hilos sueltos: los Andes desde el textil* (pp. 353-393). La Paz: Plural, ILCA.
- _____. (2012). *El textil y la documentación del tributo en los Andes: los significados del tejido en contextos tributarios*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Arnold, D., & Yapita, J. d. (2000). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: UMSA- ILca.
- Bonfil, G. (1982). El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En Bonfil, G., *Obras escogidas de Guillermo Bonfil* (pp. 467-480). México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____. (1985). Descolonización y cultura propia. En Bonfil, G., *Obras escogidas de Guillermo Bonfil* (pp. 351-367). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Bouysse-Cassagne, T. (2000). Les mots, les morts et l'écriture: arts de la mémoire et évangélisation dans les andes. *Cahiers des Amériques Latines*, 33, 57-84.
- Bray, T. (2004). La alfarería imperial Inka: una comparación entre la cerámica estatal del área del Cuzco y la cerámica de las provincias. *Chungara*, 36(2), 365-374.
- Cárceles, C. (1990). Los catecismos ideográficos como recurso didáctico. *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)* (pp. 1371-1379). Navarra: Universidad de Navarra.

- Cereceda, V. (2010). Semiología de los textiles andinos. *Chungara*, 42, 181-198.
- Chirinos, A. (2010). *Quipus del Tahuantinsuyo. Curacas, Incas y su saber matemático en el siglo XVI*. Lima: Comentarios.
- Cordiviola, A. (2010). As impressões duradouras: o catecismo de Pedro de Gante. *Ilha do Desterro*, 59, 25-37.
- Cruz, P. (2016). Imágenes en pugna. Reflexiones en torno a las producciones visuales indígenas en el ámbito de la minería colonial. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 21(1), 95-113.
- Curatola, M., & De la Puente, J. C. (2013). Contar concertando: quipus, piedritas y escritura en los Andes coloniales. En Curatola, M. y De la Puente, J. C. (Eds.), *El quipu colonial. Estudios y materiales* (pp. 193-243). Lima: PUC-P.
- De Rojas, D. (2008). *Los tokapu. Graficación de la emblemática Inka*. La Paz: CIMA.
- Déléage, P. (2013). *Inventer L'Écriture. Rituels prophétiques et chamaniques des Indiens d'Amérique du Nord, XVIIe-XIXe siècles*. Paris: Les Belles Lettres.
- Elías, N. (1982). *Sociología fundamental* (2a reimpr. 2008 ed.). Barcelona: Gedisa.
- Escalante, P. (2010). *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2003). 'Mundos y conocimientos de otro modo'. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.
- Fernández, G. (2018). *Humo, barro y cuero. Recorridos de la memoria en los Andes del Sur (Ofrendas y plegarias)*. Quito: Abya-Yala.
- Garcés, F. (2005). *De la voz al papel. La escritura quechua del Periódico Conosur Ñawpaqman*. La Paz: CENDA, Plural.
- _____. (2009). *¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas*. La Paz: PIEB, UASB-Q.
- _____. (2014). Aprender otra(s) escritura(s) en los Andes: una invitación a repensar la pedagogía desde la etnografía. *Arqueoantropológicas*, 4, 113-160.
- _____. (2017). *Escrituras andinas de ayer y de hoy*. Cochabamba: INIAM-UMSS.
- Garcés, F., & Bustamante, M. (2015). La escritura en discos de barro del INIAM-UMSS. En U. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo, *Escritura andina: pictografía e ideografía en cuero, papel y barro* (pp. 37-44). Cochabamba: INIAM-UMSS.
- Garcés, F., & Sánchez, W. (2016). Inscripciones y escrituras andinas: un sistema complejo y denso de visualidades, oralidades y espacialidades. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 21(1), 115-128.

- Guamán Poma de Ayala, F. (1615). *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. s/c: s/e. Recuperado de: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>
- Hartmann, R. (1989). Pictografías de tipo religioso-cristiano del área andina. Dos ejemplos. En Anderle, A. (Ed.), *Iglesia, religión y sociedad en la Historia Latinoamericana* (pp. 169-188). Szeged: Universidad "Jozsef Atilla".
- Ibarra, D. (1942). Una antigua escritura de la región Andina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 3, 219-239.
- Ibarra, D. (1953). *La escritura indígena andina*. La Paz: Alcaldía Municipal de La Paz.
- _____. (1967). *Argentina indígena y prehistoria americana*. Buenos Aires: TEA.
- INIAM-UMSS (2015). *Escritura andina: pictografía e ideografía en cuero, papel y barro* (2da ed.). Cochabamba: INIAM-UMSS.
- James, E. (2000). La organización ritual. En Botero, F., Endara, L. y Endara, L. (Eds.), *Mito, rito y símbolo. Lecturas antropológicas* (pp. 155-170). Quito: Instituto de Antropología Aplicada.
- Jaye, B., & Mitchel, W. (1999). *Picturing Faith. A Facsimile edition of the Pictographic Quechua Catechism in the Huntington Free Library* (B. Jaye, & W. Mitchel, Eds.). Bronx: Huntington Free Library.
- Martínez, J. L., Díaz, C., Tocornal, C., & Arévalo, V. (2014). Comparando las crónicas y los textos visuales andinos. Elementos para un análisis. *Chungara*, 46(1), 91-113.
- Meléndez, J. (1681). *Tesoros Verdaderos de las Yndias* (Vol. II). Roma: s/e.
- Miranda, P. (1958). Quipus y jeroglíficos. *Zeitschrift für Ethnologie*, 83, 118-132.
- Mitchel, W., & Jaye, B. (1996). Pictographs in the Andes: The Huntington Free Library Quechua Catechism. *Latin American Indian, Literatures Journal*, 12(1), 1-42.
- Molina, C. d. (c.1575). *Relacion de las fabulas i ritos de los Ingas hecha por Christoual de molina cura de laperroquia de N. Sa de los Remedios de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco dirigida al reuerendissimo Señor Obispo don Sebastian de el Artaum del consejo*. Cuzco: Biblioteca Nacional.
- Murúa, M. d. ([c.1615] 2008). *Historia General del Piru*. Los Angeles: Guetty Research Institute.
- Nordenskiöld, E. (1930). *Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans*. Goteborg: Pehrssons förlag.
- Otondo, E. (2008). *Wawaqa wawa jinalla parlan. Bilingüismo y lenguaje infantil quechua*. La Paz: PROEIB Andes, Plural.

- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. d. ([c.1613] 1993). *Relacion de antigüedades deste reyno del Piru* (Estudios etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y Cesar Itier ed.). Lima, Cuzco: IFEA, CBC.
- Posnansky, A. (1945). *Tihuanacu. Cuna del Hombre Americano* (Vol. III). La Paz: Ministerio de Educación.
- Salomon, F. (2004). *The cord keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham, London: Duke University Press.
- Salomon, F., & Niño-Murcia, M. (2011). *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham and London: Duke University Press.
- Sánchez, W., & Sanzeteña, R. (2000). Rogativas andinas. *Ideografías andinas. Boletín del INIAN-Museo*(8). Cochabamba: INIAM-UMSS.
- Sarmiento de Gamboa, P. ([1572] 1942). *Historia de los Incas* (2da, 1943 ed.). Buenos Aires: Emecé.
- Taylor, G. (2000). *Camac, camay y camasca*. Cusco: CBC.
- Tercer Concilio Limense (1584). *Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé*. (A. Ricardo, Ed.) Lima: s/e.
- Urton, G. (1998). From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record Keeping in the Andes from Spanish Transcription of Inca Khipus. *Ethnohistory*, 45(3), 409-438.
- Von Tschudi, J. J. (1869). *Reisen durch Südamerika*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Wiener, C. (1880). *Pérou et Bolivie*. París: Librairie Hachette et C.
- Ziólkowski, M., Arabas, J., & Szeminski, J. (2008). La historia de los Querus: apuntes acerca de la relación entre las representaciones figurativas y los signos tocapus. En González, P. y Bray, T. (Eds.), *Lenguajes audiovisuales de los incas* (pp. 163-176). Oxford: British Archeological Reports.