

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño
compiladores

Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Casilla: 17-12-719
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800
editorial@abyayala.org.ec / ventas@abyayala.org.ec
www.abyayala.org.ec

Imagen de portada:
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por
Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador :
FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.-
(Serie Foro)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675816 (pdf)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ;
COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ;
COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ;
INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES,
COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO,
COMPILADOR

302.30285 - CDD

Editorial  FLACSO
Ecuador



Índice de contenido

Agradecimientos	XI
Capítulo 1. Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes	1
<i>Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca</i>	
PRIMERA SECCIÓN	
ARCHIVOS Y CONEXIONES ETNOHISTÓRICAS	
<hr/>	
Capítulo 2. Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda: las huellas de la investigación-acción	46
<i>Joanne Rappaport</i>	
Capítulo 3. La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia	65
<i>Tristan Platt</i>	
Capítulo 4. Fuentes orales andinas del Libro II de las Memorias <i>antiguas históricas y políticas del Perú</i> , de Fernando de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito	99
<i>Frank Salomon</i>	
Capítulo 5. América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI.....	124
<i>Ricardo Padrón</i>	

SEGUNDA SECCIÓN
PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí:
Chawpiñamca y *Cavillaca*. 158
Lorena Gouvêa de Araújo

Capítulo 7. La nobleza aborigen de Quito aborda España.
Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630 174
Hugo Burgos

Capítulo 8. Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino,
un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750 196
María del Pilar Monroy

TERCERA SECCIÓN
JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante
los tribunales de justicia, siglo XVIII 222
Paula Daza

Capítulo 10. Un pacto tributario caritativo: las respuestas
de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios
planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII 241
Héctor Cuevas Arenas

Capítulo 11. “La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a
las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español
en el Darién, 1768-1810. 258
Daniela Vásquez Pino

CUARTA SECCIÓN
ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

Capítulo 12. El trabajo indígena en la república de españoles:
del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino
de Granada, siglos XVI-XVII 279
Mauricio Alejandro Gómez Gómez

Capítulo 13. Quito: ciudad de “españoles e yndios”, siglo XVII 297
Carlos Ciriza-Mendivil

Capítulo 14. Comercio y abasto en la economía popular
de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX. 313
Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés

QUINTA SECCIÓN

CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

Capítulo 15. El territorio del Caquetá y la formación del estado
en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874 332
Camilo Mongua

Capítulo 16. Cotidianidad y ritual en el orfelinato de
San Antonio en La Guajira, 1933-1935 349
Misael Kuan Bahamón

Capítulo 17. Catequesis, civilización y la transformación
de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX. 364
Marta Amoroso

Capítulo 18. Memorias del pueblo siona sobre el período
extractivo en el Alto Putumayo. 381
Esther Jean Langdon

SEXTA SECCIÓN

CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

Capítulo 19. Intermediarios culturales, doctrina y lengua
quechua en Cochabamba, siglo XIX. 401
Fernando Garcés y Alber Quispe

Capítulo 20. Rituales andinos y católicos en las fiestas
del Señor del Árbol 417
Alexandra Martínez Flores

Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía	439
<i>Julián García Labrador</i>	

SÉPTIMA SECCIÓN
OBJETOS Y ESCRITURA

Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas	458
<i>Felipe Vargas</i>	

Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII.	471
<i>Manuel Lizárraga</i>	

Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador	494
<i>María Fernanda Troya</i>	

Sobre la compiladora y el compilador	513
--	-----

Autoras y autores	514
-----------------------------	-----

NOTA DE LA EDITORIAL

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

Ilustraciones

Figuras

Figura 3.1. El archivo en 2013.	67
Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971, de cuclillas y con su <i>ch'uspa</i> de coca.	68
Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio, a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando.	69
Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963	77
Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata.	79
Figura 3.6. El patriclán Carbajal en 1971	80
Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945	81
Figura 3.8. Una mesa tributaria con <i>pillpintu</i> (billetes) e <i>incas</i> (pisapapeles de piedra)	81
Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo semestre de 1937, Navidad	82
Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de sus terrenos, septiembre de 1984.	86
Figura 3.11. Los ayllus y sus cabildos, con los números de comunarios y montos tributados por semestre, 1978	87
Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos de Alacoyana a Carlos Llave	88
Figura 3.13. El “pacto de reciprocidad” entre los <i>ayllus</i> y el Estado . . .	89
Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera contribución de 1937	91

Figura 3.15. Gregorio Carbajal	92
Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua	94
Figura 5.1. El mapa que “inventa” América	126
Figura 5.2. Detalle de la <i>Carta marina navigatoria Portvgallen navigaciones</i>	127
Figura 5.3. <i>Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora</i> (Sevilla, 1529)	128
Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo continente continuo en Oronce Finé, <i>Recens et integra orbis descriptio</i> , París, 1534-1536.	129
Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por Alessandro Vavassore	130
Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa de Diego Gutiérrez	132
Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente publicado en 1538.	134
Figura 5.8. El Pacífico de Münster, detalle de su mapa de Asia.	136
Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano	140
Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas en la portada de Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	143
Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de Herrera y Tordesillas, <i>Descripcion de las Yndias Occidentales</i>	147
Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación colonial de la población de Latinoamérica	175
Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901	178
Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento	185
Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa	187
Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de español, con daga y espada	191
Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio	353
Figura 18.1. El universo fractal siona	384
Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales.	389
Figura 20.1. <i>Árbol de kishwar</i>	420

Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de kishwar	420
Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi.	424
Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen	426
Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017.	427
Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	430
Figura 20.7. <i>Mamaco y pingullero</i> presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	431
Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA. La “octava calle” o grupo de edad	459
Figura 23.1. Influencia “mora” en espacios andinos coloniales	473
Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural	475
Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido	477
Figura 23.4. Par de queros incas con <i>tocapus Tambo Toqo</i>	478
Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco, con diseño esquemático serpentiforme	480
Figura 23.6. <i>Iglesia de indios</i> , Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, Cuzco	481
Figura 23.7. <i>Uncus</i> incas decorados con <i>tocapus</i> cuadrados concéntricos <i>Tambo Toqo</i>	483
Figura 23.8. Detalle de basilisco en un <i>llimpiscaquero</i> del siglo XVII	485
Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara inspiración grutesca, en pintura mural del Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco	486
Figura 23.10. Amaru dragontino reconfigurado en quero de madera policromado del siglo XVII	487
Figura 23.11. “Centauro andino” sobre cabeza de otorongo desde donde sale un arco iris por su boca	488
Figura 24.1. <i>El corazón de oro</i>	494
Figura 24.2. <i>Lxs EnchaquiradxS de Engabao</i>	496
Figura 24.3. <i>El corazón de oro</i> . Video instalación	497
Figura 24.4. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Vasijas de piedra tallada con sistema sonoro (fragmento)	505

Figura 24.5. <i>RI RI RI RI RI RI RI</i> . Instalación + registro de acción ritual sonora	506
Figura 24.6. <i>Umawaka</i> (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel	508
Figura 24.7. <i>Lecturas, miradas y grafías</i> . Eduardo Kingman Garcés.	509
Figura 24.8. <i>Sinchi Wakañan, arte desde otro saber</i> . Caraguay	511

Tablas y gráficos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989	24
Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018	25
Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en bolivianos)	83
Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista.	390
Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700	203
Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750	204

SIXTA SECCIÓN
CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES
Y SUBJETIVIDADES

Capítulo 19

Intermediarios culturales, doctrina y lengua quechua en Cochabamba, siglo XIX

Fernando Garcés y Alber Quispe

El siglo XIX muestra distintas formas de acción política, económica y religiosa de los sectores indígenas en los Andes bolivianos. Aparte de la conocida y compleja participación aimara en la llamada Guerra Federal de 1899 (Mendieta 2010), se conoce una importante vinculación chola e india con el gobierno populista de Belzu, varios años antes y, luego, el apoyo de comunidades aimaras a la revolución de Agustín Morales que condujo a la destitución de Melgarejo (Mendieta 2010). Por lo demás, en los primeros 50 años de vida republicana, las comunidades altiplánicas estuvieron plenamente enganchadas a actividades de libre comercio (Langer 2009).

Al mismo tiempo, hasta 1860 y 1870 las continuidades coloniales se evidenciaron en hechos como la abolición del tributo, que apenas ocurrió en 1874 (Larson 2002). Es justamente en estas décadas que el reformismo liberal, vinculado al proceso de recuperación de la minería de la plata, promovió una serie de ideas librecambistas, la desregulación gubernamental de la minería y la promoción de la construcción de ferrocarriles para acceder al mercado mundial.

En efecto, a inicios de la década de 1860 se iba logrando un consenso entre los reformistas liberales en el sentido de destruir las bases jurídicas de la comunidad indígena. Este propósito se sustentó en argumentos como la incompatibilidad ideológica entre casta y ciudadanía, la necesidad de desplazar la base fiscal del tributo indígena al impuesto universal de la propiedad, así como promover la venta de títulos de tierras y la agricultura comercial en los campos privatizados (Larson 2002). Estas

intenciones se plasmaron en dos intentos importantes de reforma agraria durante la misma década: el decreto de José María Achá, en 1863, y la Ley de Comunidades de Melgarejo, en 1866. Estas normas no se efectivizaron, pero dejaron instalada la visión de las élites de lo que debía ser la Bolivia moderna. Con el Decreto de Achá se buscó subdividir las tierras comunales y redistribuirlas entre las unidades domésticas indígenas; la Ley de Melgarejo propuso que el Estado fuera dueño de las propiedades comunales, obligando a los indígenas a adquirir títulos individuales. Años más tarde, en 1874, la Ley de Exvinculación de Tomás Frías –que no se implementó sino hasta 1880– concedía el “derecho” indígena a la propiedad individual de la tierra, con lo cual eliminaba el rol de intermediarios que las autoridades comunales habían tenido hasta ese momento frente al Estado (Larson 2002; Rivera 1991).

En el ámbito religioso, a poco de creada la República, en 1826, Sucre expulsó a todas las órdenes religiosas de Bolivia, con lo que se generó un vacío de presencia eclesiástica en muchas zonas, sobre todo rurales. Las prácticas doctrinarias pasaron, en este contexto, a manos de indígenas y mestizos, con lo cual se desplegaron formas renovadas de enseñanza de la doctrina cristiana, con bajo control eclesiástico (Sánchez 2015). Las costumbres indígenas-campesinas, que antes eran combatidas por su asociación con la herejía o con expresiones diabólicas, pasarían a ser toleradas como supersticiones; esto, a su vez, permitió el florecimiento de una serie “sincretismos”,¹ expresados en rituales familiares y comunales bajo distintos formatos. Así, proliferó la producción de imágenes de vírgenes y santos en planchas de metal, y la producción de cajones religiosos,² con la consiguiente propagación de talleres de artesanos para tales fines, como en Tarata y Arani (Sánchez 2015). De igual forma, en el mismo siglo, en zonas predominantemente aimaras y quechuas, se usaban soportes en barro, cuero, papel y piedra para recordar distintas fórmulas de la doctrina católica (Garcés 2017).

La segunda mitad del siglo XIX también será el momento de un florecimiento de obras tanto lingüísticas como religiosas en quechua,

¹ Véase la discusión sobre el término en el último acápite de este capítulo.

² El cajón religioso es un pequeño retablo rectangular de madera que tiene en su interior distintas figuras y motivos religiosos; es bastante común en Ayacucho, Perú, y en varias zonas de Bolivia.

a uno y otro lado de los Andes. Para el caso ecuatoriano se cuenta con obras como las de Paris (1881, [1892] 1993, 1893) y Grimm ([1896] 1989), mientras que para el caso boliviano están Mossi (1856) y Carlos Felipe Beltrán (1870, 1872), sin contar con las de otros autores no religiosos como Cordero ([1895] 1992), Anchorena (1874) y Middendorf (1890). A este grupo se debe sumar la figura de Manuel María Montaña, autor de una gramática quechua y de una doctrina escrita en quechua.

El personaje

Manuel María Montaña habría nacido en la ciudad de Cochabamba, en 1806.³ Nada sabemos aún de su entorno familiar ni de su niñez. En su extracto de méritos solo figura que era “hijo legítimo”,⁴ información ciertamente importante para quien emprendía la carrera eclesiástica. Se formó en el Seminario de Sucre, donde recibió la ordenación sacerdotal, en 1833 (Barnadas 2002a, 277). En 1835, cuando ejercía de cura interino en la doctrina de Capinota,⁵ hizo oposición a un curato del cual no tenemos un dato preciso.⁶ En esa misma época era capellán del Colegio de Huérfanas y, desde 1842, fue capellán del monasterio del Carmen (o carmelitas descalzas) de la ciudad.⁷

La carrera eclesiástica de Montaña al parecer fue en rápido ascenso o, al menos, él tomó contacto directo con las autoridades más importantes del obispado de Cochabamba, creado formalmente en 1847. Es erróneo decir que fue secretario del obispo Rafael Salinas, tal como asegura Barnadas (2002a, 277); fue, en realidad, secretario del primer obispo titular

³ En 1854 decía tener 48 años. ACA, “Libro de extractos [sic] de los méritos, carrera literaria, y servicios prestados a la iglesia los SS curas y presbíteros opositores al concurso de esta diócesis desde el año 1854 hasta el año de 1868”, f. 8v.

⁴ ACA, “Libro de extractos [sic]...”, f. 8v.

⁵ El 14 de julio de ese año visitó la escuela de primeras letras de este cantón. En cuanto a la visita a las escuelas de la provincia de Arque, consultar el documento: AHG ERC, vol. 13, exp. 2, f. 4r, año 1835.

⁶ ACA, “Libro de extractos [sic]...”, f. 8v.

⁷ ACA, “Tomas de razón 1”, ff. 6v-7r, año 1833; ACA, “Libro de extractos [sic]...”, f. 8v.

de Cochabamba, José María Yáñez Montenegro.⁸ Desde esa posición, debió cooperar cercanamente con la máxima autoridad de la diócesis durante su gobierno eclesiástico. En 1852 fue nombrado visitador de la provincia de Tapacarí y, cuando Yáñez Montenegro hizo su visita pastoral, en 1853, Montaña fue uno de sus principales colaboradores.⁹

A mediados del siglo XIX el presbítero seguía ascendiendo en su carrera eclesiástica,¹⁰ aunque, según él mismo anota, su situación económica no era buena debido a la “dotación escasa” que recibía.¹¹ Un documento de febrero de 1852 se refiere a Montaña como “cura anterior” del beneficio de Quillacollo,¹² por lo que podemos afirmar que llegó a ese curato antes de que, en 1854, fuera su “cura propio”;¹³ previamente había sido cura interino de Tarata. Mientras ocupaba ese cargo presentó

⁸ No estamos en condiciones aún de señalar el lapso en que ocupó el cargo de secretario del obispo. En algunos documentos incluso aparece como tal en 1848. Al respecto, consultar los documentos: ACA, “Circulares de gobierno supremo y eclesiástico”, n.º 3, año 1848; ACA, “Tomas de razón”, f. 4r, años 1850-1892; ACA, “Comunicaciones de los curas”, años 1850-1854; ACA, “Comunicaciones de los curas”, año 1859. Sin embargo, en el expediente de méritos del obispo fechado en julio de 1854, se dice que fue secretario de la curia “año y medio” (ACA, “Libro de extractos [sic]...”, f. 8v).

⁹ ACA, “Libro diario 1”, f. 11r, año 1852. Con estos datos podemos despejar la duda de Barnadas (2002b, 1197) cuando decía: “no sabemos que en su breve episcopado [Yáñez Montenegro] realizara la Visita Pastoral”.

¹⁰ El 29 de agosto de 1849 se habilitó a Montaña “para que pueda celebrar, predicar y confesar toda clase de personas, excepto monjas por el término de seis meses contados desde que fenezcan las que tiene a f 3vta de su expediente conste” (ACA, “Tomas de razón...”, año 1848).

¹¹ En esas fechas solicitó un préstamo de 1000 pesos del monasterio de las carmelitas descalzas. Garantizó tal préstamo con los terrenos de Cuturipa y “otros nombres” situados en el cantón de Itocta y los terrenos de Asirumarca, cuyo valor superaba los 3 mil pesos. Al respecto, consultar el documento: ACA, “Escrituras 1849-1859, # 2”, ff. 23v-24v.

¹² El documento en cuestión elogia el actuar de Montaña: “virtuoso y ejemplar sacerdote que regia aquella grey con tanto acierto dándole el noble ejemplo de sus buenas prendas y dirigiéndole incesantemente la palabra divina”. Al respecto, consultar el documento: ACA, “Libro diario, 1”, f. 1v, año 1852. Ese mismo año consiguió del obispo la licencia para trabajar unas minas “atendiendo el fin bueno de asear la iglesia catedral y socorrer a los pobres”. Al respecto, consultar el documento: ACA, “Libro diario, 1”, f. 6v, año 1852. No existen otros datos sobre este inusual pedido para la época.

¹³ ACA, “Libro de colaciones y canónicas instituciones de los curatos”, años 1854-1867. Manuel María Montaña accedió a este beneficio por promoción del doctor Eduardo María Caballero quien la ejercía. Al respecto, consultar los documentos: AHMJMU, “Solicitud del señor cura de este cantón doctor don Manuel María Montaña relativo que se le discierne el cargo de curador de los hijos menores de doña Celestina Gutiérrez”, vol. 14, exp. 80, ff. 589r-594v, ff. 591v-592r, año 1855; ACA, “Comunicaciones de los curas”, año 1859. En este último documento se afirma que Montaña tenía por tenientes a los presbíteros Juan Virreira, Manuel Montaña y Francisco Mercado.

su expediente de méritos en el que consta que, para entonces, también había sido director del aula de ordenandos de la ciudad durante cuatro años; ayudante, en fecha imprecisa, en las parroquias de Santa Elena e Itocta; cura adjutor de Itocta; vicerrector y catedrático de teología en “este colegio”; miembro de la “sociedad literaria”; jurado de imprenta y miembro de la junta de sanidad por más de cuatro años.¹⁴

Más tarde, a comienzos de los años sesenta, oficiaba como vicario foráneo de la provincia de Tapacarí con sede en Quillacollo, en cuya jurisdicción realizó visitas pastorales.¹⁵ En 1862, el obispo Salinas le encomendó temporalmente el provisorato primero de la curia “por hallarse licenciados los propietarios”.¹⁶ En 1868 actuaba ya como gobernador eclesiástico de la diócesis.¹⁷ En algún momento de ese período obtuvo la penitenciaría de la iglesia catedral y el 28 de agosto de 1869 fue promovido al arcedianato del coro.¹⁸ Fue el presidente Mariano Melgarejo quien, como “patrono nacional” de la Iglesia católica en Bolivia, concedió esa dignidad a Montañó “a quien le correspondía por rigurosa escala”.¹⁹ En lo alto de la jerarquía eclesiástica, en junio de 1873 asumió el gobierno eclesiástico de la diócesis mientras el obispo Francisco María del Granado se recuperaba en el campo de su “salud quebrantada”.²⁰

¹⁴ ACA, “Libro de extractos [sic]...”, ff. 8v-9r. Un resumen de su carrera en 1854 sería el siguiente: “Hijo legítimo, de 48 años de edad, 21 años de sacerdote, 4 años y 4 meses de ayudante, 3 años de cura interino en dos distintas parroquias, 5 años de cura coadjutor, 12 años de capellán en el monasterio de el Carmen de esta ciudad, 4 años de director de la Aula de ordenandos de esta ciudad y año y medio de secretario de esta curia”.

¹⁵ ACA, “Circulares de gobierno eclesiástico”, s.f. año 1860; ACA, “Correspondencia 1”, f. 16r, año 1839.

¹⁶ ACA, “Comunicaciones párrocos # 1”, 1862. El 29 de agosto le escribió al obispo en los siguientes términos solicitándole permiso: “Tengo necesidad de tomar baños en el mes próximo de setiembre, y arreglar un negocio urgente para proporcionarme la subsistencia, puesto que el honorario de prebenda no me es suficiente para atender a los gastos multiplicados que ocurren en la ciudad. Por el mismo mes debo dejar de despachar algunos asuntos contenciosos, y para que estos pasen al segundo provisor pongo en conocimiento de SS Ilma, y pido licencia para dicho mes...” Al respecto, consultar el documento: ACA, “Comunicaciones párrocos #1”, año 1862.

¹⁷ ACA, “Libro de colaciones [y] canónicas instituciones de los curatos”, años 1868-1888.

¹⁸ ACA, “Circulares de gobierno eclesiástico”, f. 83v, año 1860.

¹⁹ ACA (expedientes 2), “Expediente canónico formado de orden de SS ilustrísima el reverendo obispo de la diócesis DD Rafael Salinas, para la provisión en concurso de la penitenciaría de esta santa iglesia catedral en la curia de Cochabamba”, f. 1r, años 1863-1880.

²⁰ ACA, “Copiador de notas oficiales”, f. 26r, años 1873-1881. En septiembre de ese 1873 obtuvo una escritura de redención del monasterio de Santa Clara por el préstamo de 1000 pesos que

El 23 de marzo de 1876 fue elegido miembro propietario (o titular) del consejo directivo de la sociedad de beneficencia de San Vicente de Paul, que a la sazón estaba presidida por el obispo y que se proyectaba como una de las entidades cívico-religiosas más emblemáticas de las élites locales.²¹ Pero Montaña no llegó a participar plenamente de ella debido a su estado de salud. Murió entre marzo y julio de ese año. Tras su deceso, su casa pasó a propiedad de esta sociedad de beneficencia por voluntad testamentaria del propio religioso, quien estando aún vivo tenía la intención de que se fundase “un plantel de recogimiento de niñas virtuosas y pobres, con la denominación de Casa de María”.²²

Las obras que aquí presentamos

En 1854, Manuel María Montaña publica la *Esplicacion de las cuatro partes de la doctrina cristiana en el idioma quichua* y diez años más tarde el *Compendio de la Gramática Quichua comparada con la latina*.²³ La *Esplicacion...* se centra en exponer en detalle la significación de las oraciones, el Credo, los mandamientos y los sacramentos, mientras que el *Compendio...* explicita el modelo gramatical tradicional: ortografía, analogía, sintaxis y prosodia.²⁴

Ya desde la *Doctrina* del Tercer Concilio Limense (1584) se contaba con una codificación de elementos doctrinarios, devocionales y litúrgicos en quechua y en aimara, empleándose una suerte de variedad estándar. Debido a las características lingüísticas del quechua sureño, con una serie de elementos fónicos diferentes del castellano, una de las prácticas

reconocía su finca de Jaihuayco del cantón de Itocta. ACA, “Escrituras 8”, ff. 169r-170r, años 1871-1873; ACA, “Expediente canónico...”, leg. 114, n.º 19, año 1873.

²¹ Los miembros suplentes eran importantes personajes civiles y religiosos de las élites regionales: “José María Santivañez - Manuel María Montaña - Juan Crisóstomo Carrillo - Luís Mariano Guzmán - Marcos Rojas. Suplentes - Ángel María Zeballos - Benjamín Blanco - Julio Rodríguez - Federico Blanco y Juan de la Cruz Tórrez”. ACA, “Libro de actas San Vicente Paul”, 2, f. 1r, año 1876.

²² ACA, “Libro de actas San Vicente Paul”, 2, ff. 1r-4r, año 1876, subrayado original.

²³ Ambas obras se encuentran disponibles en el Fondo Melgar i Montaña del Archivo Histórico y Museo de la Universidad Gabriel Moreno de Santa Cruz de la Sierra.

²⁴ Algo igual se realiza en los Elementos de Gramática de la Lengua Qheshua, que unos años después publicará José David Berríos ([1904] 2011).

comunes de gramáticos, lexicógrafos y doctrineros coloniales y republicanos fue presentar sus opciones ortográficas en las primeras páginas de sus textos (Garcés 2011). Esto es lo que también hace Montaña. En la *Esplicacion...* presenta indicaciones generales:

Para leer con facilidad las letras duplicadas se ponen las advertencias siguientes: 1ª Las pronunciaciones labiales fuertes están escritas con letras duplicadas, como *ppuchucacoc ppunchai* día último. 2ª La combinación de las letras k i c, indica la pronunciación paladial fuerte, como ñakarini sufrir, *ckara uma* calvo. 3ª Las pronunciaciones guturales fuertes están así mismo escritas con letras duplicadas como *ccari* el varon, *ccallarini* empesar; lo mismo se observa en las dentales, como *ttacani* separar, *ttinquini* unir; debiendo seguirse estas mismas reglas en la combinación i duplicación de las demás letras (Montaña 1854, 8).

En el *Compendio...* hay detalles de escritura y fonéticos más precisos con las siguientes equivalencias: <kc ~ kqu> = /q'/, <cc ~ cqu> = /q/, <ck> = /k'/, <kh> = /kh/, <t> = /t'/, <th> = /th/, <pp> = /p'/, <ph> = /ph/, <chh> = /ch'/, <cch> = /chh/ (Montaña 1864, 2-3). De cualquier manera, hay que tener claro que, a pesar de estas indicaciones, la asignación grafémica a los fonemas no se corresponden en la *performance* escrituraria de la *Esplicacion...* y muestra, además, inconsistencias más allá de sus propias definiciones. En ambos casos el autor dice que sigue las reglas del castellano, no las del quechua cuzqueño. También debe considerarse que en el título mismo del *Compendio...* se dice que se trata de una gramática comparada con la latina, práctica de la herencia colonial bastante común, sobre todo entre gramáticos eclesiales (Garcés 2011).

Montaña y el uso doctrinario del quechua

Resulta evidente que Manuel María Montaña sintió un particular interés por el quechua. Junto con otros religiosos de su época, como Felipe Beltrán u Honorio Mossi,²⁵ se dedicó al estudio de este idioma esencialmente con fines pastorales, aunque su obra sin duda llega mucho más

²⁵ Sobre Felipe Beltrán, véase Barnadas (1998).

allá de ese propósito. Si bien el uso del quechua en la labor catequética de la población indígena fue bastante recurrente desde los Concilios Limenses del siglo XVI (Barnadas 1995), consideramos que en el siglo XIX las prácticas de cristianización estaban experimentando importantes cambios, debidos en gran medida a las políticas liberales anticlericales. No existen aún estudios sobre este particular ni referentes al lugar del quechua en las políticas doctrinales de la Iglesia católica republicana. En Cochabamba, una región eminentemente de habla quechua,²⁶ la jerarquía eclesiástica al parecer actuó de forma ambigua respecto al uso del quechua en las doctrinas rurales. Hacia la década de 1830, por ejemplo, en los exámenes de las juntas examinadoras no aparece, de ningún modo, el conocimiento del quechua en la formación sacerdotal ni en los exámenes de los curas postulantes a las parroquias.²⁷ Esta información permitiría señalar que el dominio del quechua ya no era un capital cultural que acrecentara las posibilidades de acceder a un curato rural, tal como ocurrió a lo largo del período colonial.

Es probable que, tras la creación del obispado de Cochabamba en 1847, se buscara dirigir la labor pastoral retomando la importancia del quechua para la catequesis rural. Entre los documentos eclesiásticos de la época no hemos encontrado informaciones que corroboren esta suposición, pero el propio Montaña aseguraba, en 1854, que el obispo había expedido autos y decretos para que los párrocos “doctrinen a los fieles en quichua, con la convicción práctica de que todos los feligreses de esta Diócesis hablan este lenguaje” (Montaña 1854, 2). Tal como señalamos, Montaña fue en esa época secretario del obispo, por lo que no cabría dudar de su afirmación. Aun así, falta saber si esas disposiciones eran asumidas por los párrocos en sus regulares prédicas a la feligresía rural.

De lo que estamos seguros es del interés particular que Montaña mostró por el quechua a la hora de explicar a sus feligreses la doctrina cristiana. Es de suponer que esta inclinación se forjó en sus experiencias

²⁶ En su informe de fines del siglo XVIII, el gobernador intendente de Cochabamba aseguraba que el quechua era la lengua más comúnmente usada, incluso por las mismas “mujeres decentes” (Viedma [1793] 1969, 46).

²⁷ En los examinados del Valle Alto, de 1836, figuran las siguientes materias: “dogma, moral evangélica y demás deberes del ministerio apostólico”, “dogmática, moral y liturgia”, “moral evangélica y ceremonias” (ACA, “Exámenes sacerdotales, años 1836-1846).

en las parroquias rurales como ayudante, coadjutor y titular. Cuando en 1854 publicó su *Explicacion de las cuatro partes de la doctrina cristiana...*²⁸ resaltó la necesidad de contar con un texto sistemático que les permitiera a los curas –incluso a aquellos poco versados en el idioma– emplear el quechua en sus tareas doctrinales. De ese modo, Montaña (1854, 1) consideraba que era “urgente i necesaria la instrucción de los fieles en quichua” en razón de que “niños, domésticos y campesinos” podían alcanzar con más facilidad los “sagrados dogmas, i moral santa” (...). “El resultado ha sido siempre el adelantamiento de los feligreses, el aumento de la piedad, la reforma en las costumbres, i el respeto a los Párrocos que cumplen con su misión divina” (1854, 1).

Lo que es más interesante aún es que Montaña trató de impulsar entre sus compañeros religiosos el uso de su *Explicacion*. Siendo secretario del obispo José María Yáñez Montenegro, en una circular del 5 de enero de 1854 dirigida al vicario foráneo de la provincia de Mizque (compuesta por las parroquias de Tintín, Mizque, Aiquile, Quiroga y Pasorapa), redactó varias disposiciones para “el mejor régimen de sus iglesias” entre las que incluyó su propio opúsculo:

2° Que en la exposición del santo evangelio en los días festivos y domingos uniformen los párrocos sus instrucciones, aplicando al evangelio un punto doctrinal adecuado en quichua, del opúsculo impreso en esta ciudad con superior permiso.

3° Inculcarán los párrocos en explicar los siete santos sacramentos, y especialmente los de confesión, comunión y matrimonio, bien sea recitando el texto literal del citado opúsculo, o bien sea leyendo después del santo rosario de parte de noche, e invitando para el efecto con instancia a los niños y domésticos.²⁹

²⁸ La licencia de publicación fue dada el 27 de septiembre de 1853 (Montaña 1854, 5) por el obispo José María Yáñez Montenegro, quien murió el 18 de diciembre de ese mismo año (Arze 1985, 129).

²⁹ ACA, “Libro de providencias 1”, f. 44v. No cabe duda de que tal opúsculo es su *Explicación*, sobre todo considerando los términos que usa el propio Montaña en la portada de su obra: “El autor prohíbe la reimpresión de este Opúsculo... [que cuenta] con superior permiso”.

No sabemos cuántos ejemplares del trabajo de Montaña fueron hechos públicos. Cuando pedía el permiso correspondiente al obispo para la publicación de su opúsculo, Montaña (1854, 1) solicitaba “le conceda el permiso para hacer imprimir un número suficiente de ejemplares del Opúsculo que presenta en el idioma quichua”. Existen razones para pensar que el tiraje de su obra fue limitado. Casi dos décadas después de la publicación del referido texto, el bibliógrafo Gabriel René Moreno (1879, 373) señalaba lo siguiente: “Se ha hecho raro este opúsculo que es mui buscado en el exterior... No sigue la ortografía cuzqueña en el uso de los sonidos vocales sino la provincial. Mui curioso e interesante”.

Más allá de la *Explicacion*, Montaña, como secretario del obispo, buscó posicionar el quechua en el trabajo de los párrocos de Cochabamba. Así, en una circular del 24 de enero de 1854 dirigida al vicario foráneo de la provincia de Mizque sobre la distribución de las bulas se indicaba lo siguiente:

2° Que para que los fieles no se priven de las gracias concedidas expliquen los SS párrocos en los idiomas castellano y quichua las gracias especiales de las Bulas, y la diferencia que hay entre la indulgencia y el sacramento de la penitencia.³⁰

En otros documentos de la sede episcopal de Cochabamba aparecen escuetamente términos en quechua. En uno de 1855 referido a las exiguas desmedidas de misas por los curas, se nombran las misas “de mes” como *quillamisas* entre las de derecho parroquial. Otra referencia al quechua es la siguiente:

Las misas dedicadas a cruces, imágenes sagradas, de salud y las llamadas vulgarmente de *yuyaricu* son libres y voluntarias, y los fieles pueden hacerlas aplicar con cualesquiera sacerdotes que estén habilitados, sin que los párrocos bajo ningún pretexto puedan impedir a los sacerdotes sueltos su celebración.³¹

³⁰ ACA, “Libro de providencias 1”, f. 45r.

³¹ ACA, “Libro de providencias 1”, f. 51v.

Sustituido en la secretaría de la curia de Cochabamba, pero posicionado de titular en algunas parroquias rurales, Montaña continuó trabajando en el idioma quechua. Pero en 1861, antes de la aparición de su *Compendio de la Gramática Quichua...*, de 1864, publicó la traducción del latín al castellano de un texto teológico; además, en 1870, salió a la luz su *Movimiento literario...* (Moreno 1879, 103, 613-614).

Hasta 1869, Montaña se desempeñó como prebendado y luego como canónigo penitenciario y desde 1870 como arcediano. Junto con otros destacados religiosos, fue examinador sinodal de la curia arzobispal. En enero de 1862 coincidió con el quechuista Fray Honorio Mossi en examinar “en las materias del ministerio sacerdotal”. Sin embargo, entre esas materias no se nombra, de ningún modo, el quechua, lengua por la que ambos personajes tenían un interés destacado.³² En abril de 1864 el prebendado Montaña, junto con el cura Ángel María Zeballos, examinaron, entre otras cosas, en “gramática latina y traducción”. Tampoco aquí, al igual que en similares sesiones de los años setenta, aparece el quechua.

Conclusiones

En términos lingüísticos, el valor de las obras de Montaña reside en que se trata de las primeras formulaciones realizadas específicamente en la variedad del quechua cochabambino. Se lo hace no solo como sistematización de una variedad local, sino también como *performance* escriturario, aun cuando se trate de un discurso altamente codificado como es el religioso. En términos sociales nos ayuda a pensar la conexión entre su fervor pastoral y el contexto de una Iglesia necesitada de llegar a sus feligreses a través de herramientas comunicacionales cercanas, ninguna de mayor valor que la propia lengua. En términos políticos, destaca la persistencia de la directriz evangelizadora colonial según la cual se debía usar la propia lengua para adoctrinar a los indígenas.

En el plano personal, el conocimiento que Montaña tenía del quechua al parecer le situó en un lugar destacado de la jerarquía eclesiástica

³² ACA, “Exámenes sinodales 1c”, f. 7v, 9r, 10r, 12r, 14v, 20r, 30r, 42r-45v, 47v, años 1860-1878.

del obispado de Cochabamba. Llegó a ser una figura conocida de esta instancia religiosa durante los primeros años de su funcionamiento, por lo que podemos suponer que, en cierto modo, contribuyó a cimentar sus fundamentos institucionales entre los cuales buscó que el uso del quechua ocupe un lugar privilegiado. Aunque la Iglesia de ese período no impulsó oficialmente el uso de esta lengua en la labor catequética, o al menos no lo hizo de manera sistemática, el interés de Montaña en el quechua llegó a representar una de las vías del complejo proceso de evangelización de la población andina.

En términos de una ampliación del debate sobre la utilidad de la obra de Montaña, nos interesa reflexionar sobre aspectos colaterales, pero no menos importantes que los presentados en este análisis.

En otros trabajos hemos explorado la vinculación entre el uso de la lengua y la colonialidad religiosa, lingüística y epistémica en la que se enmarcaba esta práctica (Garcés 2007; 2009). Así, constatamos que, aunque se trata de un aporte en términos de descripción lingüística, la *Explicacion* y el *Compendio* de Manuel María Montaña no dejan de ser parte de la política de control espiritual inaugurada en la Colonia y del programa de disciplinamiento de la letra seguido en la República (Garcés 2011).

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 u otras, su marca fundamental es la negación de la condición de sujeto de la población sojuzgada. Sobre la base de esta negación básica se inferioriza –cuando no se elimina– todo el espectro de producción material y cultural de dicha población. En consecuencia, los colonizados son incapaces de gobernarse a sí mismos, de gestionar sus propios recursos, de contar con sistemas expresivos racionales o religiosos auténticos, entre otros aspectos. La crítica decolonial desarrollada en las últimas décadas³³ ha llevado a censurar las prácticas que reproducen la imposición religiosa, lingüística y epistémica en contextos indígenas.

³³ La bibliografía es extensa. Una buena síntesis de sus planteamientos se encuentra en Escobar (2003).

Desde esta perspectiva, los textos de Montaña no tienen ninguna utilidad ya que claramente son parte de esa política de continuidad colonial. Sin embargo, cabe preguntarse qué conexión había entre las obras de Montaña y las prácticas lingüísticas y religiosas de las comunidades y los hablantes de quechua de Cochabamba. No tenemos información explícita sobre esto, pero sí sabemos que durante la segunda mitad del siglo XIX se desplegó una suerte de agencia religiosa desde los mismos comunarios, que echó mano de diferentes códigos semióticos que desplazaban la centralidad alfabética (Garcés 2017).

Pareciera, entonces, que nos encontramos ante dos bloques de intereses aparentemente comunicados, pero mutuamente utilizados: los intereses eclesiásticos de sujetar a la población quechua a su dominio pastoral mediante el uso de la lengua, versus la apropiación recreativa de los significantes religiosos cristianos para desarrollar una versión y representación religiosa propia desde el bagaje semiótico andino.

En este contexto sería difícil hablar de sincretismo. La religión institucionalizada y sus representantes no son sincréticos, porque lo que busca su proyecto proselitista es apropiarse de las herramientas simbólicas que les permitan ganar para sí a los contingentes que requieren para consolidar su ámbito de poder. Para los grupos subalternos lo religioso no doctrinario no pasa por la censura de los símbolos que *usan* para expresar el vínculo con lo divino. Quien no es miembro de la institución religiosa es un no doctrinario y por lo tanto no censura los símbolos, sino que los utiliza con bastante libertad para expresar su vínculo con lo divino. De esta manera, podríamos hablar de una suerte de interapropiaciones simbólicas en el marco de los diferenciales de poder que menciona Norbert Elías ([1976] 2016; [1982] 2008); es decir, en el contexto de los recursos de poder disponibles en la Bolivia rural del siglo XIX se pusieron sobre la mesa y forcejearon proyectos de dominación y autonomía desde el despliegue de estrategias lingüísticas y religiosas de las que Manuel María Montaña fue solo una parte.

Referencias

Archivos y fondos consultados

- Archivo de la Curia Arzobispal, Cochabamba (ACA)
Archivo Histórico Municipal “José Macedonio Urquidi”, Cochabamba (AHMJMU)
Archivo Histórico de la Gobernación, Cochabamba (AHG)

Obras secundarias

- Anchorena, José. 1874. *Gramática quechua ó del idioma del Imperio de los Incas*. Lima: Imprenta del Estado.
- Arze, José. 1985. *Diccionario biográfico boliviano. Figuras eclesiásticas en Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Barnadas, Josep. 1995. *El Seminario Conciliar de San Cristóbal de La Plata-Sucre (1595-1995)*. Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Taborga”.
- 1998. *Carlos Felipe Beltrán (1816-1898). Un párroco boliviano amigo de los indios*. Oruro: Centro Diocesano de Pastoral Social.
- 2002a. “Montaño Pbro., Manuel Ma”. En *Diccionario Histórico de Bolivia, L-Z*, Josep Barnadas, 277. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.
- 2002b. “Yáñez de Montenegro Pbro., José María”. En *Diccionario Histórico de Bolivia, L-Z*, Josep Barnadas, 1196-1197. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.
- Beltrán, Carlos. 1870. *Ortología de los idiomas quichua y aymará con la invención de nuevos y sencillos caracteres*. Oruro: Imprenta Boliviana de C. F. Beltrán.
- Beltrán, Carlos. 1872. *Doctrina cristiana. Castellano y quichua*. Oruro: Imprenta Boliviana de C. F. Beltrán.
- Berrios, José. (1904) 2011. *Elementos de gramática de la lengua qheshua*, 3ra ed. Cochabamba: INIAM / UMSS.
- Cordero, Luis. (1895) 1992. *Diccionario quichua-castellano y castellano-quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional.

- Elías, Norbert. (1976) 2016. “Introducción. Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados”. En *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*, Norbert Elías y John Scotson, 27-71. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1982) 2008. *Sociología fundamental*, 2da ed. Barcelona: Gedisa.
- Escobar, Arturo. 2003. “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”. *Tabula Rasa*, 1: 51-86.
- Garcés, Fernando. 2007. “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 217-242. Bogotá: Instituto Pensar / IESCO / Siglo del Hombre.
- 2009. ¿Colonialidad, o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas. La Paz: PIEB / UASB.
- 2011. “Las letras, las palabras y el orden: acerca de ortografías, gramáticas y vocabularios quechuas”. *Página y signos* 5 (7): 13-41.
- 2017. *Escrituras andinas de ayer y de hoy*. Cochabamba: INIAM / UMSS.
- Grimm, Juan. (1896) 1989. *La lengua quichua (Dialecto de la República del Ecuador)*. Quito: P.EBI.
- Langer, Erick. 2009. “Bringing the Economic Back in Andean Indias and the Construction of the Nation-State in Nineteenth-Century in Bolivia”. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge 41 (3): 527-551. doi.org/10.1017/S0022216X09990174
- Larson, Brooke. 2002. *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: PUC / IEP.
- Mendieta, Pilar. 2010. *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. La Paz: ASDI / IFEA / Plural / IEB.
- Middendorf, E. W. 1890. *Das Runa Simi oder die Keshua-Sprache, wie sie gegenwärtig in der provinz von Cusco gesprochen wird*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

- Montaño, Manuel. 1854. *Esplicacion de las cuatro partes de la doctrina cristiana en el idioma quichua, para la instrucción de los fieles en la Parroquias rurales. Escrita i dada a luz por el presbítero M.M.M. con superior permiso*. Cochabamba: Imprenta de la Unión.
- 1864. *Compendio de la Gramática Quichua, comparada con la Latina por el P. M. M. M. Ecsaminador sinodal, Vicario de Monjas i Prebendado Racionero de la S. I. C. de la Diócesis de Cochabamba*. Cochabamba: Imprenta del Siglo.
- Moreno, Gabriel. 1879. *Biblioteca Boliviana. Catálogo de la sección de libros i folletos*. Santiago de Chile: Imprenta Gutemberg.
- Mossi, Honorio. 1856. *Gramática de la lengua general del Perú llamada comúnmente quichua*. Sucre: Imprenta de López.
- Paris, Julio. 1881. *Catecismo para los indijenas*. Cuenca: Imprenta Andrés Cordero.
- (1892) 1993. *Gramática de la lengua quichua actualmente en uso entre los indígenas del Ecuador*, 4ta ed. Quito: Corporación Editora Nacional / P.EBI.
- 1893. *Ecuador runacunapac rezana libro*. Einsiedeln: Benziger y Co., Tipografía de la Santa Sede Apostólica.
- Rivera, Silvia. 1991. “‘Pedimos la revisión de límites’. Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados de los Andes bolivianos 1919-1921”. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, t. 2, compilado por Segundo Moreno y Frank Salomon, 603-652. Quito: Abya-Yala / Movimiento Laicos para América Latina.
- Sánchez, Walter. 2015. “El cajón ritual-religioso campesino: entre lo global y lo local”. En *Textualidades. Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro*, editado por Fernando Garcés y Walter Sánchez, 7-38. Cochabamba: INIAM / UMSS.
- Tercer Concilio Limense. 1584. *Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé*. Lima: Antonio Ricardo, impresor.
- Viedma, Francisco de. (1793) 1969. *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*, 3ra ed. Cochabamba: Los Amigos del Libro.