



Pai Sumé, el Rey Blanco y el Paititi

Isabelle Combès

Abstract. – Before the European arrival in South America, Guaraní groups migrated massively from the Atlantic coast and Paraguay towards the west, searching both for Andean metal and the legendary “land without evil.” Though a significant number settled in the Andean foothills, others continued moving northwards. These Guaraní acted as guides to the Spaniards from Santa Cruz who actively were searching for Mojós or Paititi, a fabulous land known by accounts that came from Peru. The article suggests a correspondence between the famous “White King” and the Guaraní hero Pai Sumé and between his western kingdom and Paititi. It also shows that Pai Sumé’s journey closely resembles Guaraní migration to the west. Andean knowledge of Paititi, on the other hand, is a further element that denies the impermeability of frontiers between South American highlands and lowlands. [*Paraguay, Guaraní, White King, Paititi, Pai Sumé, Saint Thomas, Tupi-Guaraní migrations*]

Isabelle Combès, Doctora en Antropología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París); investigadora asociada con el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA UMFRE 17 / CNRS / MAE). – Actualmente se dedicó a la etnohistoria del Gran Chaco y del oriente boliviano. – Principales publicaciones: “La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guaraní” (París 1992); “Etno-historias del Iso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)” (La Paz 2005); “Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI” (Cochabamba, 2010); “Zamucos” (Cochabamba 2009). – Véase también Bibliografía.

Ya que tanta sangre y dinero se ha gastado en la busca de este fabuloso Imperio,
que tantas expediciones se han hecho para su conquista,
no creemos inútil averiguar el origen
del rumor y fama que por todas partes corría acreditada,
llegando a seducir a los hombres
más serios, al extremo de lanzarse a empresas las más audaces y difíciles.

(Armentia 1905: 228)

El reclamo de la Ilusión

El Dorado, Terra Argentea, Omagua, Mojós o Paititi: tierras fabulosas ocultas en el subcontinente sudamericano, cuyos nombres poblaron los sueños de aventureros y conquistadores. Oro y plata, diamantes o especies esperaban ahí, siempre más allá, al más audaz o al más afortunado, al nuevo Cortés. Si bien quedan aún por ser descubiertos el Hombre de Oro y sus riquezas, su búsqueda fue uno de los más poderosos motores de exploración y conquista de Sudamérica. Pero no sólo con oro soñaban los españoles: otros buscaron, al mismo tiempo, en los mismos lugares, al paraíso terrenal, al Edén. El primero fue Colón, preguntando por el oro en cada página de su “Diario”, y convencido al mismo tiempo de haber alcanzado al paraíso en la tierra. Ambos aspectos no son incompatibles y otros antes de él, en el viejo mundo, buscaron la tierra del Preste Juan, a la vez reino de Dios en la tierra y país de fabulosas riquezas. Existe algo más y más grande que la simple codicia en la loca y desesperada obsesión por los reinos de oro, algo “similar al fervor de los santos” en este implacable “reclamo de la Ilusión”¹ – algo que, con seguridad, explica la fascinación que ejercen hasta hoy estas verdaderas utopías. Muchos lo entendieron así, y no por casualidad algunos jesuitas escogieron, por ejemplo, al Paititi como el modelo de un reino cristiano sobre la tierra²; otros que

1 De la novela de Manuel Mujica Láinez: “El laberinto” (1974).

2 Ver por ejemplo Laurencich-Minelli (2005) sobre el Paititi de Blas Valera; Albert Meyers va el mismo sentido, notando que en las crónicas el camino al Paititi tiene “como modelo el camino del buen cristiano al paraíso celeste” (2005: 175).

no pertenecían a ningún orden religioso también lo hacían: para Lorenzo Caballero, el Paititi era “un paraíso si se puede llamar”.³

Para llegar las tierras inalcanzables, los españoles preguntaron desde Cuzco, desde Asunción o desde Santa Cruz de la Sierra, a los indígenas de cada lugar; siguieron sus informaciones, sus rutas incluso, pues varios de ellos ya habían iniciado la odisea hacia la “tierra rica” – se llame Mojos o Paititi, su nombre es en todo caso indígena, y de boca de los indios lo aprendieron los europeos. La búsqueda española se plasmó así sobre otras anteriores, propiamente indígenas, y en las cuales también parecen haber coexistido diferentes representaciones: sed de metal de los pueblos de las tierras bajas viajando hacia el oeste, descripciones de la región de Mojos y Paititi, al este de los Andes, como un reino de deslumbrantes riquezas; pero también representaciones de estas mismas tierras como el último refugio inexpugnable de los Incas, el último trozo intacto del desmembrado Tawantinsuyu; como la utopía hecha realidad donde el cristianismo primitivo se concilia con la antigua cultura inca (Laurencich-Minelli 2005, 2007); o bien existencia de un dios llamado Candir entre los antiguos itatines – el mismo nombre que “los candires”, señores del oro.⁴

Prototipo de la utopía, el paraíso terrenal pudo ser ubicado en cualquier parte todavía incógnita del subcontinente. Lo mismo pasó con El Dorado, primero más localizado al norte de Sudamérica, pero cuyo nombre se volvió, hasta hoy, sinónimo de cualquier “tierra rica”. Otros nombres tuvieron sin embargo un uso mucho más localizado. Fue el caso, en el centro-sur del subcontinente, de Mojos y Paititi, fabulosas tierras que algunos testimonios asimilaron también, por un tiempo, con Candire.

La búsqueda de este o estos reinos evidencia un extraño cruce de informaciones y exploraciones todas convergentes, desde Cuzco, desde Santa Cruz, desde Asunción o incluso más allá. Constituye una vía privilegiada para quienes, a partir de los estudios pioneros de Saignes (1981, 1985; Renard-Casevitz

et al. 1986) para esta región, se enfrentan cada vez más con datos y elementos que obligan a cuestionar la impermeabilidad de la frontera entre los Andes y las tierras bajas orientales, o incluso su real existencia.

La tierra del medio

Los *quipucamayos* (guardianes de la tradición) interrogados en 1544 por Vaca de Castro afirmaban que el Inca Pachacuti, padre de Tupac Inca, había logrado atraer “con halagos y dádivas ... las provincias de Chunchos, Mojos y Andes (Antis), hasta tener sus fortalezas junto al río Paitite y gente de guarnición en ellas”. Ésta podría ser la referencia más temprana al nombre del Paititi.⁵ Poco más tarde, Juan Álvarez Maldonado (1906 [1567–69]: 62) se titula “descubridor de Nueva Andalucía, Chunchos, Mojos y Paititi”, pretendiendo explorar y poblar “la tierra que está detrás de la Cordillera, hacia el levante” del Cuzco; habla del “río y laguna famosa de Paitite” cerca del Madre de Dios. Entre otras muchas referencias, citemos también a Sarmiento de Gamboa en su capítulo “Tupac Inca Yupanqui conquista la provincia de los Andes”: “por el camino que ahora llaman de Camata envió otro grande capitán suyo llamado Apo Curimache, el cual fue la vuelta del nacimiento del sol y caminó hasta el río de que ahora nuevamente se ha tenido noticia, llamado el Paytite, adonde puso los mojones del Inca Tupac” (1943 [1572]: 130).

Todo muestra que el nombre Paititi era conocido en Perú, como el de un río y luego una tierra, ubicada al este del Cuzco e inmensamente rica: “son las [tierras] más ricas que hasta hoy se conocen de minerales de oro, plata, almendra, ... todo género de especiería ... de todo resultará mayor riqueza que del Perú” (Recio de León 1906 [1623–27]: 213 s.). De hecho, desde Cuzco salieron las primeras exploraciones en su búsqueda, las de Candia, Peranzures o Maldonado.⁶ Más tarde, se propone incluso una etimología quechua, aunque bastante dudosa por cierto, para explicar este nombre: “*titi* en su lengua es el plomo y *pay* aquel ... un cerro de *titi* que en lengua de Perú es como decir en español plomo o estaño. De aquí se derivó llamar a esta tierra el Paytiti” (AGI Charcas 1636h: fos. 23, 48).

3 AGI Charcas 21 (1636f: fo. 43v). Utilizo una transcripción inédita de Kristina Angelis realizada en el marco del proyecto “Andes orientales de Bolivia” de la Universidad de Bonn (directores: Albert Meyers y Hanns J. Prem). Este documento fue publicado en 1906 por Víctor Maúrtua bajo el título “Consultas hechas a S. M. por don Juan de Lizarazu, presidente de Charcas, sobre su entrada a los Moxos y Toros” (Lizarazu 1906 [1636–1638]).

4 Esto sin hablar de la tan famosa como problemática búsqueda de una “tierra sin mal” por parte de antiguos grupos tupí-guaraníes. Después de Métraux, Saignes encontraba una “convergencia de dos objetivos para los informantes tupí-guaraní: la búsqueda mística de la ‘Tierra Sin Mal’ ... y, también los objetos de metal” (1981: 149).

5 Vaca de Castro 1892 [c. 1600]: 19. Los quipucamayos fueron interrogados por Vaca de Castro en 1544, pero su texto es generalmente fechado de c. 1608 (Isabelle Daillant y Catherine Julien, com. pers.).

6 Para un cuadro cronológico de estas diversas expediciones, remito a Saignes (1981; 1985: 63 s.).



Mapa: Ubicación de los principales lugares mencionados

Similar observación se puede hacer acerca del nombre de Mojos, para el cual los mismos autores proponen también una etimología quechua: “*Moçocalpa* que en español quiere decir tierra nueva” (AGI Charcas 1636h: fos. 23v, 48). Más aun, la tierra de Mojos es la misma que la tierra de Paititi – o al menos así lo entendieron los españoles, y estos testimonios lo muestran:

Aquel grandioso reino el Paytitti llamado Mojos ... Las provincias de los Moxos, Dorado y Paytiti ... La noticia de la tierra rica de los Mojos que también llaman el Paytiti (AGI Charcas 1636i: fos. 23, 39v, 44v).

La noticia que se decía de los mojos paititi y laguna del dorado (AGI Lima 1644: 28v).

Mojos y Paititi no son “cualquier” tierra rica: son el lugar “donde dicen están los incas poblados”⁷: en efecto, “se tiene gran noticia que se retiró [a] aquella tierra adentro un capitán o hermano del Inca desde los Andes del Cuzco cuando entraron los españoles en este reino” (AGI Lima 1644: fo. 33). A decir verdad, no siempre está claro en los testimonios si

⁷ AGI Charcas (1636j: fo. 44v). Todos los documentos reunidos en este expediente (AGI Charcas 21 r. 1 n. 11) apuntan a lo mismo.

Mojos o Paititi sería una suerte de reino “neo-inca”, o el remanente de un avance previo de los Incas hacia las tierras orientales, o bien ambas cosas – es decir una región previamente ocupada por los incas, donde “después también se ha ido mucha gente huyendo de los cristianos” (AGI Lima 1644: fo. 33). Cualquiera sea la versión escogida, se trata en todo caso de lo único que queda de la antigua grandeza de un reino inca libre.⁸

Los datos sobre Mojos y Paititi son bastante coherentes crónica tras crónica, y su ubicación tampoco varía. Esto llevó a Roberto Levillier (1976) a afirmar que, lejos de ser una utopía, el Paititi existe: al este de los Andes, al norte de Santa Cruz de la Sierra, hacia lo que todavía hoy se conoce como los “llanos de Mojos” en la Amazonía boliviana, e incluso más allá – concretamente en Rondonia, por la Serra dos Parecis de Brasil. Lo cierto es, en todo caso, que para los cruceños que se adentraron hacia la tierra de los parecis (paressis) a finales del siglo XVI, este territorio “parece encantamiento” y que desde Roma las cartas dirigidas a los jesuitas cru-

⁸ La representación del Paititi como un reino inca libre aparentemente se desarrolló después de la caída de Vilcabamba en 1572 (Saignes 1981: 151 s.; Laurencich-Minelli 2007). Esta representación fue en todo caso ampliamente explotada por jesuitas como Diego de Torres y Blas Valera (Laurencich-Minelli 2007; Piras 2007).

ceños aluden en estos mismos años a la esperanza de descubrir el Paititi.⁹ Otros investigadores también piensan que “el Paitite fue un área real”, pero le asignan una ubicación ligeramente diferente: la confluencia de los ríos Madre de Dios y Beni y tal vez un poco más allá; su trabajo demuestra en todo caso la realidad de un avance inca hasta este punto (Pärssinen y Siiriäinen 2003b).

Candire y Mojos

Más allá de la realidad o la ubicación exacta de esta tierra rica, más allá también de la existencia o no de un reino inca oculto en la Amazonía o incluso en el Mato Grosso, me interesa aquí, en un primer momento, examinar los discursos que emanaron sobre el tema desde las tierras bajas, concretamente desde Paraguay y luego Santa Cruz de la Sierra. Pues si bien las primeras menciones de Mojos y Paititi provienen de Perú, si bien las primeras entradas españolas partieron desde Cuzco, la situación cambió a partir de la segunda mitad del siglo XVI. El virrey Toledo decretó que las entradas a Mojos se harían únicamente a partir de Santa Cruz, por ser “más fácil” el camino, “por ser la tierra más alta y no hay pantano ni paso malo de consideración”.¹⁰ En consonancia con esta disposición y las exploraciones emprendidas, se observa por unos años, en los relatos de los cruceños, una asimilación entre Mojos/Paititi y la también fabulosa tierra de “Candire”. El jesuita Andrés Ortiz evoca, en 1595, a “Mojos o Paititi o Candire, como acá lo llaman”.¹¹ Pocos años atrás, el fraile Diego de Porres (1906 [1582]: 85) escribía:

Anduve muchas provincias, y llegué cerca de la tierra y noticia rica, que es la que la ciudad de Santa Cruz desea poblar á V. M., que es el reino del Candire Guazu¹², y los Moxos, y el Paitite, y la provincia de las Amazonas.

Si bien la asimilación entre Mojos y Paititi es recurrente en las fuentes, su identificación con Candire sólo aparece en algunos testimonios, y tampoco perdura. Saignes, para quien esta asimilación es un hecho (“reino de Moxo para los incas, reino de Candire para los tupí-guaraníes”), piensa que los cronistas posteriores “borraron” o “encubrieron” el mito de Candire en sus escritos (1985: 28, 49).

Por el contrario, todo parece indicar que el nombre de Candire desapareció de las fuentes precisamente porque no podía ser asimilado a Mojos o Paititi. De hecho, las fuentes más tempranas provenientes de los españoles de Paraguay no mencionan a ninguno de estos dos nombres; tampoco a “Candire” además, sino solamente a un pueblo llamado “los candires”, dueño de muchas riquezas al igual que los “carcaraes”, y que como ellos vivían lejos al oeste de Asunción, al otro lado del Chaco. La búsqueda de estos pueblos fue el motivo de las exploraciones asuncenas remontando el río Paraguay para internarse hacia el oeste, o cruzando el Gran Chaco hasta el piedemonte andino. Si bien no me alargaré sobre este tema al cual dediqué otro estudio (Combès 2006), algunos apuntes son aquí necesarios.

Mencionados por primera vez en 1541 (Irala 1941 [1541]), los carcaraes o carcaras eran calificados de “señores verdaderos del metal blanco” (la plata); su nombre era conocido desde Asunción, y tal vez incluso más allá – de hecho es muy posible que el río Carcarañal, afluente del Paraná, en cuya orilla Gaboto fundó la fortaleza de Sancti Spiritus en 1526, lleve este nombre porque “los indios dicen viene de la sierra” del metal (Ramírez 1941 [1528]: 98). En cuanto a los candires, vecinos de los carcaras, su nombre aparece en el informe de Irala de 1543 (2008 [1543]), y son llamados “señores verdaderos del metal amarillo”, es decir del oro.

Por su ubicación al oeste, la explotación de minas y la posesión de objetos de metal, por otras descripciones también que evocan por ejemplo las llamas de los candires (Ribera 2008 [1545]), éstos fueron identificados por casi todos los autores con los incas, y sus vecinos carcaraes con el pueblo homónimo de Charcas (qaraqara, para conservar la grafía propuesta por Platt et al. 2006), en cuyo territorio estaban ubicadas las principales minas de plata del imperio inca.¹³ En cuanto al “Rey blanco” por el cual también preguntó Irala, se lo identificó, lógicamente, con el mismísimo rey Inca (Nowell 1946). Intenté por mi parte precisar estas identificaciones, mostrando que los candires probablemente no eran “los incas” en general, sino más específicamente los del centro de Samaipata en los valles hoy cruceños, y los carcaraes posiblemente unos de los *mitimaes* (funcionario público) empleados por el inca Con-

9 *Anua 1598* (1974 [1598]: 113); ARSI Perú (1614: 338; 1620: 34).

10 AGI Charcas (1636c: fo. 32). Ver Meyers (2005: 168).

11 Carta de Andrés Ortiz, 18-06-1595, en *Anua 1596* (1965 [1596]: 94).

12 *Guazu* significa “grande” en guaraní.

13 En particular Nordenskiöld (1917), Métraux (1927), Julien (2007). La excepción es Saignes (1981, 1985): si bien, como los demás, asimila carcaras y qaraqaras, para él “Candire” (no habla de “los candires”) es Mojos y, evidentemente, la “tierra sin mal”. Este autor llegó incluso a escribir que la llegada de los guaraníes al piedemonte sólo “sería un efecto secundario” de una búsqueda que en realidad apuntaba a la alta Amazonía (1985: 27).

dori en las minas de Saypurú en la Cordillera chiriguana. Sugerí, incluso, que el mismo nombre de los “candires” podría derivar del del Inca Condori.¹⁴

La primera meta de los españoles de Paraguay estaba así situada por ellos – y por sus informantes guaraníes – al oeste (cruzando el Chaco como lo hicieron Ayolas en 1537 e Irala en 1548) y no en dirección a la Amazonía. El objetivo era el piedemonte andino (la futura “Cordillera chiriguana”) con los asentamientos de Samaipata y las minas de Saypurú, fuentes del comercio del metal andino hacia el oriente. Corolario, la tierra de los candires no es ni Mojos, ni Paititi. Estos dos nombres solamente aparecen en las fuentes paraguayas *después* de los viajes de Ñuflo de Chávez a Lima en 1548 y a fines de 1559 (Combès 2006). De hecho, a partir del momento en que los asuncenos se convencen de la inutilidad de su búsqueda – pues incas y qaraqaras ya están bajo control español, desde Perú –, toda mención a los carcaraes desaparece de las fuentes, y los candires pronto toman el mismo camino. Sólo por un tiempo breve, como lo muestran los testimonios ya citados, su nombre se transforma en el de otra tierra fabulosa (el Candire), que los cruceños asimilan sin más a Mojos, nuevo objetivo de la incesante búsqueda y de cuya existencia se enteraron por los viajes de Chávez a Lima y por los hombres que trajeron a su vuelta en 1560.

Los ojos se clavan entonces, desde Santa Cruz “la vieja” y luego la “nueva” a orillas del río Guapay, hacia la Amazonía cercana. Mojos o Paititi se puede alcanzar mejor desde el oriente que desde el Cuzco, las expediciones se multiplican: Suárez de Figueroa en 1595, Mate de Luna en 1602, Solís de Holguín en 1617, etc. No encontrarán jamás la tierra prometida; pero sí numerosos testimonios indígenas de su existencia. Pues al buscar a Mojos, los cruceños hacen como los asuncenos antes, interrogando indios y rastreando antiguas migraciones indígenas que se dirigieron hacia el norte y la Amazonía, hacia Mojos. Extraña convergencia de informaciones y de datos que apuntan todos, desde Cuzco y desde el norte cruceño, hacia el mismo lugar.

Más extraño tal vez, los mejores informantes de los cruceños en busca de Mojos son los mismos que los que les informaron antaño sobre los candires: grupos de habla guaraní, llamados genéricamente chiriguanaes en las fuentes, pero distinguidos de los otros chiriguanaes del piedemonte más sureño (ac-

tuales chiriguanos o guaraníes); estos “chiriguanaes norteños”, como se les podría llamar, también llevan los nombres de itatines¹⁵ y de guarayos (guarayu, varai). En busca de los candires, Chávez apunta que se informó “muy en particular” de los chiriguanaes del grupo del jefe Pitaguari para conocer el camino; “estos chiriguanaes enteraron más en las riquezas de la tierra; hablaron siempre de vista”; son los que “más clara relación” dan de la tierra rica.¹⁶ Y más tarde, buscando Mojos, los mejores informantes son de nuevo “los indios guaraníes, que comúnmente llamamos Chiriguanaes por acá ... han corrido mucha parte de estas tierras y han dado noticia de ellas”, “son los que dan noticia de todo” (AGI Charcas 1636d: fo. 31, fo. 38). Y estos “chiriguanaes” se encuentran a cada paso yendo hacia Mojos – muchos de ellos vivían incluso muy cerca de los parecis (AGI Charcas 1636a: fo. 38, fo. 20), ahí donde jesuitas y demás ubicaban al Paititi.

Existen, de hecho, noticias tempranas y bastante numerosas sobre las migraciones de los itatines paraguayos (y de otros grupos aliados, como los xarayes del Pantanal) en busca de metal hacia el oeste, “antes que García viniese del Brasil”, es decir antes que lleguen los europeos.¹⁷ Buscaban, según sus propias palabras, a los candires y carcaraes, pero algunos de ellos se dirigieron más hacia el norte, hacia Mojos, hacia los parecis, donde les encontrarían más tarde las expediciones cruceñas.¹⁸ ¿Cuál era su meta? ¿La misma “tierra rica” de cuya existencia se tenía noticia en Perú? Alcaya no duda de ello, cuando indica que de 8.000 guaraníes llegados desde Paraguay, “dos mil fueron a ver el rey Manco [Inca]” mientras los demás se quedaban por el Guapay y los alrededores de la primera Santa Cruz (AGI Charcas 1636f: fo. 20). ¿O bien la inevitable “tierra sin mal”, siempre citada como la meta mística de las migraciones tupí-guaraníes? La pregunta no es vana en este caso: pues es un hecho que estos chiriguanaes son los únicos entre los informantes de los españoles en asociar el nombre de los candires con

14 Combès (2006, 2009a y 2009b). La historia de los dos hermanos incas Guacane y Condori en Samaipata y Saypurú está contada por Alcaya en su “Relación Cierta” (AGI Charcas 1636f). Devolviendo al César lo que es del César, la relación entre los candires y Condori fue primero sugerida por Susnik (1961: 163).

15 Este nombre les fue aplicado porque su lugar de origen era la tierra de Itatín sobre el río Paraguay. No se deben confundir estos itatines “cruceños” con sus parientes de Paraguay.

16 Respectivamente: *Relación general* (2008 [1560]: 60); *Memoria y resolución* (2008 [1560]: 53); *Relación verdadera* (2008 [1571]: 216).

17 Irala (2008 [1543]: 7). Ver Combès (2008). “García” es el portugués Alejo García, que pasó “tierra adentro” en los años 1530 (ver Julien 2005).

18 A estos grupos aludía Saignes cuando hablaba de una búsqueda de Mojos por parte de los guaraníes. Su error fue, a mi parecer, atribuir esta meta incluso a aquellos grupos chiriguanaes que se quedaron por un misterioso “efecto secundario” en la zona del Guapay, cerca de “los candires”. Ver también nota 13.

algo más que la riqueza de metal: “aquella tierra era en donde había dado Dios todas las cosas buenas” (*Relación general* 2008 [1560]: 60). Y son también los únicos entre los cuales se registró la existencia de un dios llamado Candir (*Anua 1589* 1929 [1589]: 924). Como adelanté al inicio de estas páginas, no creo que el investigador deba escoger entre dos metas o entre dos representaciones, y una “tierra rica” de metal bien puede a la vez ser tierra de “cosas buenas”. Hace ya varias décadas, Métraux (1929: 924, fn. 8) intentó también conciliar ambos aspectos; comentando la homonimia entre el pueblo dueño del metal y el dios de los itatines, escribía:

Es posible que los antiguos guaraní se hayan representado el Perú como el país misterioso donde se había retirado el dios civilizador y en el soberano de este imperio tal vez han pensado reconocer al mismo gran dios civilizador. En todos los tiempos, los tupí-guaraní han realizado largas migraciones para encontrar la “tierra sin mal”. ¿Quién sabe si el éxodo de los chiriguano y guarayu hacia el Perú no fue una de las múltiples tentativas para penetrar en la tierra del dios civilizador, “la tierra donde no se muere!”?

Los acápités que siguen van a desarrollar, de cierta manera, esta sugerencia – excepto en lo que toca a la asimilación, que creo demasiado azarosa y muy poco histórica, hecha por Métraux entre la tierra rica buscada por los itatines del siglo XVI hacia el oeste o noroeste y la “tierra sin mal” adonde procuraban llegar, dirigiéndose hacia el este, los apocuvá-guaraníes de inicios del siglo XX.¹⁹ Lo que me interesa comprender aquí es cuál(es) era(n) la(s) meta(s) de esos chiriguanaes más norteños que se internaron hacia Mojos y/o la Serra dos Parecis en el siglo XVI. Siguiendo sus rastros desde el río Paraguay, Irala preguntó por candires, carcaraes ... y también por el “Rey Blanco”. Si, como todo parece indicarlo, candires y carcaraes eran nombres dados a los incas y sus *mitimaes* de Samaipata y Saypurú, la morada del “Rey Blanco” está lejos de estar tan bien localizada en las fuentes paraguayas, y pienso que puede ofrecernos unas pistas para entender el rumbo más norteño tomado por parte de los guaraníes migrantes. ¿Se trataba realmente del lejano Inca del Cuzco? Así como la existencia de Candir permitió a Métraux interrogarse sobre las representaciones guarayas de la “tierra rica” occidental, es otro dios o héroe de los antiguos itatines el que nos va a servir ahora de guía.

19 Discusiones sobre el tema en Noelli (1999), Pompa (2004), Julien (2007) y Combès (2006).

Pai Sumé

Los itatines o guarayos del siglo XVI no sólo conocen a Candir. La misma *Anua* jesuita que menciona a este personaje evoca también otras figuras míticas: Pai Çuma (Paicumae); dos personajes llamados Pai Tacur (Paitacurum) y Pai Amandre (Paiamandrem); y un demonio que lleva el extraño nombre de Thoborococus.²⁰

Pai Çuma, es decir Pai Sumé (o Çumé, Zomé, Sommay, según las graffias) es un personaje muy conocido por muchos grupos tupí y guaraní hablantes en el siglo XVI. La primera parte de su nombre es un título, una “palabra de respeto, y con ella nombran a sus viejos, hechiceros y gente grave”; este mismo título fue aplicado luego a los sacerdotes cristianos (jesuitas en particular), traduciendo *pai* por “Padre”: “*Pai abaré*, Padre Sacerdote. *Payguacù*, Obispo, Prelado” (Ruiz de Montoya 1876 [1640]: 261). En 1543, el factor Pedro de Orantes indica que los indios que lo acompañan en el alto Paraguay llaman “Payçumé” al franciscano de la expedición y lo “tienen en mucha veneración” (2008 [1543]: 13).

Menciones de Pai Sumé fueron registradas entre grupos guaraníes y tupís sureños en un área extremadamente vasta. Para indicar sólo algunas referencias entre las más conocidas: entre los tupinambás del litoral atlántico por Nóbrega²¹ en 1549 y por Thevet en 1557 (1575: 914); en Paraguay por Martín González en 1588 (AGI Charcas 1588); entre los carios (de habla guaraní) de Asunción por Barzana en 1594 (1965).

La primera mención de este personaje se debe al jesuita Nóbrega, inaugurando una duradera identificación entre Pai Sumé y el apóstol Santo Tomás: los tupinambás “tienen igualmente noticia de Santo Tomás y de su compañero suyo, y muestran ciertos vestigios en una roca, que dicen ser de ellos”. A este santo, “ellos llaman Zomé”. Nóbrega agrega, de manera un tanto enigmática: “no obstante, hablan mal de su compañero”.²² Los escritos de Nóbrega no son, hay que notarlos, los primeros que se refieran a una antigua presencia del apóstol en las Indias occidentales:²³ pero sí son los primeros que

20 *Anua 1589* (1929 [1589]: 919s., 923); en el siglo XIX, sólo Candir subsiste; los otros dios y héroes mencionados son Mbiracucha (Viracocha) Zaguaguayu y Abaanguí (Cors 2008 [1875]: 39-43).

21 Carta al Dr. Navarro, 1549 (Nóbrega 1931a [1549]: 88-102).
22 Carta al Dr. Navarro, 1549 (Nóbrega 1931a: 91; 1931b [1549]: 101).

23 Una referencia a la presencia prehispánica de Santo Tomás en América se encuentra en la *Nova Gaceta do Brasil*, fechada entre 1511 y 1515 (H. Clastres en Yves d'Évreux 1985).

conozcamos que lo identifican a Sumé. Esta asimilación, que tuvo gran fortuna, se debe a varios factores: similitud de los nombres; justificación del papel de los misioneros, y muy particularmente de los jesuitas, que aparecen como los sucesores de Tomás; adaptación a las “Indias occidentales” de la gesta del santo en las Indias orientales; pero *necesidad* también, o sobretodo, de que la buena palabra haya llegado hasta América. ¿Acaso no fue dicho a los apóstoles “*Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae*”? “y si esto es verdad, como lo es infalible, ¿cómo se puede pensar que dejaron a oscuras sin la luz del Evangelio toda la América?” (Ruiz de Montoya 1892 [1639]: 104).²⁴

Es así que Sumé habría tenido él mismo un papel de predicador; algunos dicen incluso que habría anunciado la llegada de los españoles y de los jesuitas (Ruiz de Montoya 1892 [1639]: 95). Pero, aparentemente, Sumé llegó a cansar a los hombres con sus discursos: fue matado por ellos y provocó el diluvio (Thevet 1575: 914; Barzana 1965 [1594]: 85).

Predicación aparte, Sumé es también un héroe civilizador. “Las raíces de las cuales acá se hace el pan, Santo Tomás se las dio”;²⁵ también está al origen de la tonsura de los hombres, como lo indica la *Anua* de 1589.²⁶ Sumé era también vestido y barbudo (Léry 1975 [1580]: 254); en consonancia con su asimilación a Santo Tomás, Sumé es – fue entendido como – el “dios blanco” de estas regiones, la contraparte de los Viracocha y demás Quetzalcoatl. El personaje es también el protagonista del mito, muy difundido entre grupos tupí-guaraníes y otros, del reparto de las armas de madera y de hierro que explica el origen de la inferioridad de los indios en relación con los blancos. Al menos, las primeras versiones de este mito recogidas entre los tupinambás hablan de “un” o unos héroe(s) blanco(s): “un Mair”²⁷ según Léry (1975 [1580]: 254), “profetas de barbas” según Claude d’Abbeville (1963 [1614]:

69v). Otro texto menciona como protagonistas del mito a dos “profetas”: Çumé, el bueno, y Maira, el malo (*Enformação* 1844 [1584]: 441) – evidentemente el “compañero de Santo Tomás” mencionado por Nóbrega. Finalmente, y no menos importante, Sumé es conocido por haber dejado impresadas sus huellas en unas piedras. Las referencias al respecto son muy numerosas, tanto entre grupos guaraníes como tupís.²⁸ Estas mismas huellas son las que dibujan el camino que los jesuitas llamaron “camino de Santo Tomás” (Ruiz de Montoya 1892 [1639]: 97 s.):

Fama constante es en todo el Brasil entre los moradores portugueses y entre los naturales ... que el santo Apóstol empezó a caminar por tierra desde la isla de Santos, sita al sur, en que hoy se ven rastros que manifiestan este principio de camino o rastro en las huellas que el santo Apóstol dejó impresadas en una gran peña ... 200 leguas de esta costa la tierra adentro, vimos mis compañeros y yo un camino que tiene ocho palmos de ancho, y en este espacio nace una muy menuda yerba ... Corre este camino por toda aquella tierra.

Este camino todavía existe: se trata del famoso *pea-biru*, extensa senda prehispánica que se dirige, desde el litoral atlántico, en dirección sureste-noreste (Johnni Langer: “Caminhos ancestrais”. 2005, citado por Cavalcante 2009: 56):

La extensión total del camino está calculada en cerca de 3.000 kilómetros. Sus trillas pasaban por los actuales estados de São Paulo, Santa Catarina, Paraná y Mato Grosso do Sul y por los actuales países sudamericanos de Paraguay, Bolivia y Perú. Habría estado dividido en cinco rutas, siendo la más importante la que se extendía entre São Vicente y Asunción, y pasaba por los ríos Tibagi y Piquiri en el actual estado de Paraná. Una segunda vía partía de São Vicente, llegaba al río Paranapanema y luego alcanzaba el río Ivaí. La tercera salía de Cananéia hasta el curso del río Tibagi. Otra ruta incluía el interior del estado de Santa Catalina, partiendo del río Itapocu hasta encontrar el ramal paulista. La última pasaba por el curso del río Uruguay.

La única excavación arqueológica que se efectuó sobre este trayecto en 1970 lo asocia a sitios de la tradición Itararé, de filiación gé (Cavalcante 2009: 58). Esto no significa, por supuesto, que otros in-

[1614]: 282; Bouysse-Cassagne 1997: 164; Cavalcante 2009: 27 s.).

24 Sobre el tema ver entre otros Jiménez de la Espada (1879); Duviols (1971); Bouysse-Cassagne (1997); Pezzuto (2005); Cavalcante (2009). En otros relatos, el “Santo americano” es San Bartolomé. En todo caso, el mito del apóstol prehispánico tuvo larga vida, y todavía en 1912 el franciscano Nino estaba convencido de su realidad (1912: 85).

25 Carta al P. Mestre Simão, 1549 (Nóbrega 1931a: 78); Ruiz de Montoya (1892 [1639]: 44 s.).

26 *Anua 1589* (1929 [1589]: 919). Un relato guaraní dice que “Pai Tumé” está también al origen de la yerba mate (Cavalcante 2009: 37).

27 Mair puede entenderse aquí como el nombre dado a varios héroes civilizadores, o como el nombre dado luego a los blancos por los tupís.

28 *Anua 1589* (1929 [1589]: 920); Soares de Sousa (1971 [1587]: 147); Thevet (1575: 917v); Ruiz de Montoya (1892 [1639]: 97–102); Claude d’Abbeville (1963 [1614]: 69 s.); Nóbrega (1931b [1549]: 101), entre otros. Estas huellas parecen ser en su mayoría petroglifos (Cavalcante 2009: 47 s.).

dígenas, y luego los europeos, no hayan hecho un buen uso de esta senda abierta.

Las características atribuidas a Pai Sumé reaparecen en otros personajes divinos conocidos por los tupinambás, y estos varios dioses o héroes parecen confundirse por momentos. Se trata particularmente de Maire, o “los Maire” – mediante adjetivos, se puede hablar de diferentes personajes: Maire-monan, Maire-ata o Maire-pochy; de Tupan, que Métraux (1928: 52) califica de “demonio del trueno”;²⁹ y finalmente de Karai o los karai, título (como Pai) a la vez de diversas divinidades y de los chamanes o profetas tupinambás (los “caraïbes” de las crónicas francesas).

La presencia cristiana y europea en general modificó sustancialmente ya en el siglo XVI el significado de estos diferentes términos. De “cosa divina”, Tupan pasó a designar al dios de los cristianos; Maire y Karai fueron nombres aplicados por tupís y guaraníes respectivamente a los europeos; en cuanto a Pai Sumé, como ya vimos, se transformó en Santo Tomás.

Si bien cada grupo conoció sus propias versiones de los mitos y sus propios nombres para designar a sus héroes, a un nivel comparativo más amplio, comparto con Métraux quien encontraba equivalencias entre los diferentes héroes, e incluso llegó a ver en Pai Sumé y Maire a figuras “dobles”, casi intercambiables (1928: 11). Las conexiones aparecen primero a nivel de los chamanes o “profetas”: como lo notó Métraux (1928: 9), el retrato que hace Thevet de Maire-Monan es el “del perfecto hechicero”. Estos “hechiceros” llevaban el nombre de karai (caraïbe) entre los tupinambás, y el mismo Thevet califica a Sumé de “gran Caraïbe” (1575: 914v); entre los tupís omaguas, los chamanes se llaman sumé (Girard 1963: 158 s., 173); entre los chiriguano de la actual Bolivia, los antiguos profetas llevaban el nombre de tumpa – metátesis de Tupan.

Las diferentes versiones de los mitos de origen también intercambian los papeles de los héroes: si bien la tonsura se debe a Sumé para algunos, según otros se debe a Maire-Monan o Meire Humane, “que hizo muchos milagros”.³⁰ La mandioca, dada por Sumé en unas versiones, proviene de Tupan en otras (Cardim 1925 [c. 1600]: 163) o de Maire-Ata (Marata; Yves d'Évreux 1985 [1614]: 205). Tupan,

“el señor de los truenos”, es Tupam Mairá o Maire-tupan para Monteiro (1949 [1610]: 408); según Thevet (1575: 914v) Maire-Monan fue matado (como Sumé) por los hombres y su cabeza explotó: “el sonido subió hasta el cielo y a Tupan, y de ahí dicen que se engendraron los truenos”. El reparto de las armas, hecho por Sumé, o Maire y Sumé según unas versiones, es iniciativa de Tumpa entre los chiriguano.³¹ Las genealogías de los dioses tupinambás confirman también estas relaciones: según Thevet (1575: 913 s.), Maire-Monan tuvo como hijo a Sommay (Sumé), y Sommay fue luego el padre de los célebres mellizos de la mitología de muchos grupos tupí y guaraní hablantes. Uno de estos mellizos se llamaba Tamanduare. Recordemos que, según la *Anua 1589*, Paiamandrem, uno de los mellizos, está mencionado junto con Pai Sumé. En otro documento, Maire tiene como hijo a Maire Ata (“que camina”), y éste es el padre de los mellizos (*Enformação* 1844 [1584]); en el texto de Monteiro (1949 [1610]: 408), es Pai Tupâ quien es el padre de Tamanduare.

En otro orden de cosas, las huellas de los pies de “Santo Tomás” (Sumé) son para Thevet las del “Grand Caraïbe”; para los tupinambás del norte, las de Maire-Ata (Yves d'Évreux 1985 [1614]: 205) – el *peabiru* sureño tiene de hecho su réplica más al norte, donde se llama *mairapé*, “el camino de Maire”.³² Maire-Ata significa “Maire que camina” ... y ¿cómo no hacer la relación con los chamanes karai “vagabundos” de Thevet, o Tupan, el dios que “nunca se detiene en un lugar, sino que va por ahí y por allá”?³³

Una observación para finalizar: tanto Maire como Karai fueron nombres dados a los europeos; de la misma manera, en los Andes, el nombre del “dios blanco” local, Viracocha, sirvió por un tiempo para designar a los españoles: ¿sería el Mbiracocha de los guarayos del siglo XIX la transformación de su Pai Çuma quinientista?

El rey Sumé

El desvío que nos hizo tomar Sumé en nuestra búsqueda del Paititi sólo es aparente: el mismo “cami-

29 Tupan es “el autor del trueno” (Yves d'Évreux 1985 [1614]: 212), “el que hace los truenos y relámpagos” (Cardim 1925 [c. 1600]: 163); “a los truenos llaman Tupane, que es como decir cosa divina” (Nóbrega 1931b [1549]: 99).

30 *Anua 1589* (1929 [1589]: 919) y Cardim (1925 [c. 1600]: 168) para Sumé; Thevet (1575: 915; Maire-Monan); Staden (1979 [1557]: 170; Meire Humane).

31 Nordenskiöld (2002 [1912]: 240–244). En otras versiones chiriguano, se trata de Aguara-Tumpa o de Aguara-Aña (“Zorro Tumpa” o Zorro “diablo”); ver Combès 2005: 100–103.

32 El Mairapé se ubica en la región de Bahía. Según Vasconcelos, se trataba – por supuesto – del camino de Santo Tomás (1663, citado Cavalcante 2009: 54).

33 Thevet (1983 [1557]: 72 [karai vagabundos]; 1575: 921v [karai y Tupan]).

no de Santo Tomás” nos va a llevar, de vuelta, hasta los chiriguanaes del este de los Andes.

Estos chiriguanaes no son originarios de las regiones que habitaban a la llegada de los europeos: todos lo dicen, son “advenedizos” y llegaron al piedemonte desde el este – Paraguay y/o Brasil. Las fechas de estas migraciones son inciertas. Algunos guaraníes de Paraguay partieron al este en la época histórica, acompañando a los españoles de Asunción; otros lo hicieron “antes que García viniese del Brasil”, como los chiriguanaes pitaguaris ya instalados en la región donde los encontró Ñufflo de Chávez. La presencia guaraní en el piedemonte se incrementó fuertemente muy poco antes de la conquista española³⁴ – más que probablemente por las noticias de las recientes instalaciones incas en Samaipata y Saypurú – pero, aunque en menor escala, es sin duda más antigua. Un estudio arqueológico reciente habla de una posible presencia guaraní en el piedemonte desde los años 400 d. C. (Pärssinen y Siiriäinen 2003b).

Uno de los puntos de partida de los chiriguanaes más norteños es conocido: es la región de Itatín sobre el río Paraguay – de ahí su nombre de “itatines”. Nada indica sin embargo que se trate de su único punto “de origen”, y nada tampoco está dicho acerca del origen de los chiriguanaes más sureños del piedemonte. En un estudio sobre el idioma de estos últimos, Wolf Dietrich sugirió un posible origen de las migraciones en la costa de Santa Catalina en Brasil (1986: 194); en otro trabajo (1990), afirmó encontrar una alta tasa de proximidad entre el idioma guarayo y el tupinambá. En Santa Catalina vivían en el siglo XVI grupos carios, es decir guaraníes, pero rodeados de grupos tupís. Los chamanes de estos carios habrían anunciado (como Sumé en Paraguay) la llegada de los cristianos (Ignacio de Sequeira 1635 en Leite 1945: 500–502). Sea lo que fuere, una conclusión parece imponerse: al seguir, mapa en mano, el camino entre Santa Catalina y el piedemonte andino en la actual Bolivia, el trayecto de los futuros chiriguanaes calca, exactamente, el “camino de Santo Tomás” trazado por las huellas de los pies de Pai Sumé. Este trayecto fue, hasta donde podemos reconstruirlo, el que siguió el portugués Alejo García en los años 1530 – significativamente

apodado Maratía (Maire Ata) por sus acompañantes guaraníes.³⁵

La sugerencia de Métraux toma aquí toda su significación. Si bien las migraciones guaraníes hacia el oeste tenían como meta el metal andino, revestían también otro sentido, o fueron pensadas en otros términos: se hicieron siguiendo la ruta de Pai Sumé, al héroe civilizador vestido y barbudo. Partieron de la costa atlántica, ahí donde se registró, por primera vez, una mención a un misterioso “Rey Blanco”.

La carta de Luis Ramírez, acompañante de Sebastián Gaboto, es nuestra primera referencia sobre este personaje. Ramírez cuenta que en octubre de 1526, la expedición de Gaboto encontró en la costa atlántica, cerca de Santa Catalina, a dos de los sobrevivientes de la fracasada expedición de Juan de Solís que tuvo lugar en 1516. Ambos hombres, Enrique Montes y Melchor Ramírez, hablaron de las riquezas de la “tierra adentro” y de “una sierra adonde muchos indios acostumbraban ir y venir y que en esta sierra había mucha manera de metal” (Ramírez 1941 [1528]: 94). Melchor Ramírez agregó que eran siete los sobrevivientes de la expedición de Solís, pero que los otros cinco se fueron tierra adentro hacia el oeste, luego de escuchar hablar de la gran riqueza de la sierra y de “un Rey blanco que traía barba y [ilegible] vestidos como nosotros” (Ramírez 1941 [1528]: 95).

Desde la crónica de Ruy Díaz de Guzmán (1835 [1612]), se admite generalmente que Alejo García fue uno de estos cinco hombres, y que partió hacia los Andes desde la costa de Brasil en busca del “rey blanco”. Catherine Julien (2005) pone en duda esta afirmación, y sus argumentos son convincentes. García probablemente llegó después de Solís a la costa de Brasil, tal vez en el barco de la expedición Loaysa capitaneado por Rodrigo de Acuña, que naufragó en la costa en 1526. Sin embargo, de este hecho Catherine Julien concluye que nada, en las fuentes, permite afirmar que “los hombres de Solís hayan escuchado hablar del ‘rey blanco’ o de la fuente de los metales en la costa brasileña”. Es cierto que la carta de Ramírez (1941 [1528]: 98) indica que, en la fortaleza de Gaboto en la confluencia de los ríos Carcarañal y Paraná, fueron los indios querandíes los que dieron “muy buena relación de la sierra y del Rey blanco ... dieron mucha relación de la sierra y del blanco”. Sin embargo, nada en esta carta permite afirmar que sólo los querandíes conocían esta historia y, por el contrario, está claro que los sobrevivientes de la expedición Solís oyeron los mismos relatos en la misma costa de Santa Catalina

34 Se sabe, por ejemplo, que los migrantes “guaranizaron” lingüísticamente a los moradores chanés del piedemonte (Combès et Saignes 1991). Sin embargo a inicios del siglo XVII, se sigue hablando de “dos lenguas principales” en la Cordillera chiriguana: el guaraní y el chané (P. Martínez 1944 [c. 1600]: 504; Arteaga 1961 [1607]: 183), lo cual indica que este proceso estaba incipiente. De hecho, la mayoría de los cronistas andinos mencionan los ataques chiriguanaes bajo el reino de Huayna Capac (ver Nordenskiöld 1917).

35 Irala (2008 [1543]: 5 y 7): “García, que los indios le llamaban Maratía”.

na. Más tarde, en Buenos Aires probablemente, Irala debió tener referencias del relato de los hombres de Solís, pues preguntó por el “rey blanco” a indígenas del alto Paraguay.³⁶

Dado que García se dirigió hacia el oeste y que, en la versión de Díaz de Guzmán, llegó incluso hasta el imperio inca, se ha asumido generalmente que el “rey blanco” no era otro que el Inca. Me gustaría proponer aquí otra explicación. Melchor Ramírez describe al “rey blanco” como un hombre vestido y de barba; para buscarlo, hay que ir al oeste, como lo hicieron sus cinco compañeros. Otro personaje existe, vestido, de barba, y blanco (sea de piel, sea por su vestidura)³⁷, que se fue camino al occidente: es Pai Sumé. Pai Sumé fue asimilado por los jesuitas a Santo Tomás: no me parece descabellado pensar que otros europeos algo menos piadosos, aventureros ávidos de plata y oro como García o los marineros de Solís, hayan podido interpretar a su manera también los relatos que escucharon sobre el héroe civilizador, y traducir *Pai* por Rey, pues la riqueza también venía, todos lo sabían, del oeste.

Habría pasado en suma con Pai Sumé lo que pasó con las representaciones del Paititi – un mito indígena interpretado como un fabuloso reino de oro por los soldados, como un reino espiritual o un paraíso terrenal por los jesuitas. Y la comparación no es casual. En su informe de 1543, Domingo Martínez de Irala habla de carcaes y candires como habla de guaxarapos o xarayes: no traduce ni intenta traducir estos nombres para él incomprensibles, y los menciona como unos gentilicios más entre tantos. Por el contrario, es evidente en este informe que cuando entiende una expresión o una palabra indígena (guaraní), Irala se esfuerza por traducirla al español. Es así que habla de “esclavos” (*tapiñ*), de “metal blanco” (*itatí*), de “metal amarillo” (*itaju*), o de “señores verdaderos del metal”.³⁸ Y habla, tam-

bién, del “Rey blanco” – en nuestra hipótesis, el Pai blanco, Sumé. Restituyendo el término en guaraní, el Pai blanco es Pai ti – y de ahí al Paititi, el paso es corto: *pai ti ti*, “donde vive el Pai blanco”, o bien “los Pai blancos”.³⁹ El nombre del fabuloso reino sería guaraní – de hecho no dice otra cosa Gregorio Jiménez en su interrogatorio: “esta noticia tan pretendida tantos años ... llamada con tantos nombres, por el Paraguay con nombre del Payititi, por el Perú con nombre de Mojos ...”.⁴⁰

Siguiendo el peabiru

Recapitemos: aparte de los candires y carcaes del piedemonte andino, los españoles de Asunción, y antes de ellos grupos guaraníes de las tierras bajas, estaban en busca del reino de Pai Sumé, el Pai blanco, el Pai ti. Para encontrarlo, los españoles siguieron informaciones indígenas y rutas prehispánicas conocidas por ellos. En esta misma hipótesis, si bien los documentos paraguayos tempranos no mencionan a “Mojos” por tratarse de una palabra andina que no conocían, sí habrían mencionado al Paititi – pero traduciendo el término y evocando así al “Rey blanco”. Pero llegados a este punto, una pregunta se hace ineludible: pues ya vimos, al inicio de estas páginas, que el nombre del Paititi era conocido

labra fue forjada por los jesuitas en el Paraguay. De hecho varias fuentes indican que los tupí y guaraní llamaban anteriormente al metal *ita*, es decir “piedra” (por ejemplo Léry 1975 [1580]: 322). Un diccionario guaraní paraguayo indica que “plata” también se puede decir *itatí*, “piedra blanca”, y que “oro” es *itaju*, “piedra amarilla” (Ramírez y Lustig 1996). Todo indica que al hablar de “metal blanco y amarillo”, los conquistadores traducían directamente expresiones indígenas. De la misma manera, la expresión “señores verdaderos del metal” recuerda a gentilicios guaraníes como *igüiraiya*, *iviyara*, “señores o dueños de los árboles” (*ivira*) o la tierra (*iví*).

36 Irala (2008 [1543]: 6, 10; y probablemente también p. 5, cuando pregunta por “algún gran señor” en la tierra adentro). El primer informante de Irala es un joven guaraní cautivo desde muy joven de los guaxarapos del río Paraguay, y dice no conocer al rey blanco. No está claro si el otro informante, interrogado en el Alto Paraguay, fue el jefe guaraní Yandarupia o Cheroqui, su esclavo chané de “tierra adentro” – quien acusa a su amo de mentir a los españoles: “¿Por qué no dices verdad a los cristianos, que no quieren sino saber el camino para ir por el metal?”. La respuesta es en todo caso negativa acerca del rey blanco. Entre un guaraní arrancado desde niño a los suyos, un chané y un jefe mentiroso, las respuestas tampoco son muy concluyentes.

37 Como lo nota Duviols (1971: 55), la “piel blanca” de los Sumé, Viracocha y demás dioses es probablemente una adaptación posterior, y el color se habría aplicado originalmente a su vestidura.

38 “Plata” se dice en guaraní *korepoti*, literalmente “excremento del agujero, de la mina”. Según Dietrich (1995), esta pa-

39 El sufijo *-ti* se utiliza en guaraní boliviano y paraguayo como el sinónimo *-renda*, “lugar de”: *Ipati*, *Güirapukuti*, “lugar de la laguna”, “sausal”, etc. Otra interpretación podría ser la del plural mediante la repetición del adjetivo (*ti ti*), uso atestado tanto en Paraguay como en Bolivia (agradezco a Adelina Pusineri y Graciela Chamorro por sus confirmaciones para el idioma guaraní paraguayo). Este plural podría entenderse como una referencia a Sumé y Maira, o “Santo Tomás” y su compañero, etc.

40 Testimonio de Gregorio Jiménez (AGI Charcas 1636g: fo. 32v; subrayado mío). Aunque sin establecer la relación con Pai Sumé, Saignes ya adelantó que la raíz *pai* de Paititi debía ser “indudablemente guaraní” (1981: 175; 1985: 47s.). Incluso hizo un paralelo entre este Pai y la palabra *yaya*, equivalente quechua de Pai, que gritaban los indígenas encontrados por los cruceños camino a Mojos/Paititi; de hecho para Gonzalo Solís de Holguín, “parece que el Yaya es los Moxos” ... es decir el Paititi (AGI Charcas 1636g: fo. 29v).

en Perú (al menos desde 1544, probablemente antes). Más allá de las etimologías dudosas propuestas para el término a partir del quechua, ¿cómo entender que un nombre guaraní haya sido conocido y empleado en Perú, como sinónimo de la “tierra rica” de Mojos?

Tal vez tendríamos que formular de otra manera esta pregunta: ¿qué nos impide entender esta situación? Pues el hecho sólo es extraño, inexplicable, o incomprensible, si persistimos en pensar en términos de frontera impermeable entre tierras altas y bajas del subcontinente. “De indios en indios”, el metal andino llegaba hasta la costa atlántica cruzando toda la “tierra adentro”; el nombre de los “carcaraes” de Charcas era conocido en Asunción y probablemente mucho allá sobre el río Paraná; en “contra-ruta”, tenemos que acordarnos de estos 300 tupís que llegaron, en 1549, hasta Ecuador. Llegaron, dice Gândavo, porque buscaban “tierras nuevas, porque les parece que encontrarían en ellas inmortalidad y descanso perpetuo” (Gândavo 1980 [1576]: cap. XIV). En camino, habrían pasado por una tierra muy poblada e inmensamente rica – de hecho, los relatos que hicieron al llegar a Chachapoyas influenciaron no poco las expediciones en busca de El Dorado. Chachapoyas es uno de los lugares donde – ¿casualidad? – un “dios blanco”, Tunupa, también dejó las huellas de sus pies impresas en la roca.⁴¹ ¿Cómo no mencionar, también, a las cerámicas tiwanacotas de la isla de Pariti en el lago Titicaca, que representan a monos amazónicos y hombres con tembetas?⁴² Una vez abiertos los puentes entre tierras altas y bajas, no creo nada imposible que, en estas circunstancias, el nombre guaraní del Paititi haya llegado a ser conocido en los Andes. Se confundió ahí con nombres y relatos locales acerca de Mojos, y se le asignó la misma ubicación – la pregunta queda abierta para entender por qué: ¿por ser la última zona inca libre del yugo español? ¿o por qué existió realmente una “tierra rica” en estas tierras que Levillier (1976) identifica con Mato Grosso – y sus minas de oro?

Es que, además, Paititi tal vez no sea el único ejemplo de este proceso. No por hacer alarde de erudición mencioné más arriba las equivalencias que existen entre personajes como Pai Sumé, Maire, o Tupan. Pai Sumé trazó un camino que se dirigía hacia el oeste; entre los guaraníes más occidentales, los “chiriguanaes” del piedemonte, Tupan se vuelve

Tumpa. Y mucho más al oeste, en las “tierras altas”, al final del camino de Santo Tomás, es al Tunupa del Collao a quien encontramos. A Tunupa cuya historia calca exactamente la de Sumé, “blanco” y barbudo como él, y quien dejó sus huellas estampadas en diferentes lugares; a Tunupa que Ponce Sanginés (1982: 54) califica de “dios del rayo”, como Tupan lo es de los relámpagos y truenos;⁴³ a Tunupa también llamado “Ecaco, nombre de uno de quien los indios antiguos cuentan muchas fábulas”.⁴⁴ Ponce Sanginés (1982: 154s.) cita testimonios que hacen de “Ecaco” (Ekeko) un mago, un predicador, y sobre todo un personaje que atrae y favorece la riqueza; de hecho, el Ekeko que hoy se conoce en Bolivia, enano sobrecargado de bienes, reina sobre la fiesta de las “alacitas”, donde se compra miniaturas de bienes deseados con la esperanza de hacerlos realidad. Finalmente, Tunupa también fue asimilado posteriormente a Viracocha, o bien visto como su “sirviente” o su “doble” negativo,⁴⁵ como Maire lo es de Sumé, como su “compañero malo” lo es de “Santo Tomás” – dos personajes en “una relación interdependiente de oposición y complementariedad” (Bouysse-Cassagne 1997: 173). Y sobra decir que Viracocha fue, por un tiempo, el nombre aplicado a los europeos al igual que, al este, Maire y Karai.

Los paralelos entre las historias de Sumé y Tunupa, ambos asimilados luego a Santo Tomás, fueron notados y analizados desde hace tiempo por diferentes autores⁴⁶ y por los jesuitas coloniales por supuesto, que no dudaron de la identidad de estos personajes, o hicieron todo para establecerla: es así que el Tunupa andino llegó, dicen, desde Paraguay, continuando el trayecto del apóstol Tomás (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 38; Ruiz de Montoya 1892 [1639]: 95). No insistiré entonces sobre un tema que ya hizo correr mucha tinta; pero sí reiteraré la pregunta, un tanto maniqueísta, a la cual intentaron responder los diversos investigadores: ¿hasta qué punto estamos aquí frente a huellas de mitos prehispáni-

41 Ramos Gavilán (1976 [1621]: 37s.). Gândavo mencionó la migración, su meta y el hallazgo de una “tierra rica” en el trayecto. La fecha y el número de migrantes se encuentran en otros documentos, recopilados luego por Jiménez de la Espada (1965 [1881–1897]: tomo 4).

42 Korpisaari y Pärssinen (2005: las fotografías 9 a 12).

43 Según Ramos Gavilán, Tunupa lanzó “fuego del cielo” en Cacha para escapar a los hombres que lo querían matar (1976 [1621]: 29); misma versión en Guamán Poma de Ayala (1992 [1615]: 72), donde el fuego del cielo se debe a San Bartolomé.

44 Bertonio (2006 [1612]: 512s.); ver también p. 199 (artículo “Dios”): a Tunupa, “en otras tierras o provincias del Perú, le llaman Ecaco”.

45 Ver Gisbert (1980: 35–39; Ponce Sanginés (1982: 55). En el apéndice de su artículo, Bouysse-Cassagne (1997: 206–209) cita a varios textos que asimilan a Tunupa con Viracocha: por ejemplo, Santa Cruz Pachacuti (1613), quien habla de “Tonapa Viracochampacachan”.

46 Ver Jiménez de la Espada (1879); Duviols (1971); Bouysse-Cassagne (1997).

cos, o hasta qué punto puede tratarse de un invento jesuita, o más generalmente cristiano, para justificar y legitimar su obra evangelizadora?

Las opiniones están divididas. Si bien absolutamente nadie niega una fuerte intervención jesuita en las historias de “Santo Tomás” – particularmente en las frecuentes menciones de las cruces que acompañarían al apóstol prehispánico –, para Jiménez de la Espada todo se trata de una confabulación jesuítica; Thérèse Bouysson-Cassagne parece compartir esta opinión, al menos para el caso de Tunupa: habla de una adaptación de su historia a partir de los relatos mencionados por Nóbrega en Brasil, de un mito “colonial y cristiano” (Bouysson-Cassagne 1997: 168 s., 180 y *passim*). Para Laura Laurencich también, “parece que fueron los jesuitas” los que difundieron el mito – haciendo así de la evangelización de América una “re-evangelización” (2003: 347).

Pero otros autores como Duviols y, recientemente, Cavalcante, son más cautos. Ambos subrayan que tanto en Perú como en Brasil, las noticias sobre Santo Tomás son anteriores a la llegada de los jesuitas al continente, y sostienen que su historia tiene una base prehispánica, basada sobre la gesta de héroes civilizadores (Duviols 1971: 73; Cavalcante 2009). Comparto con ellos. Los “acomodos” de los jesuitas son eso: acomodados, pero de tradiciones preexistentes en las cuales los sacerdotes encontraron una base común, y los testimonios me parecen demasiado numerosos como para ser relegados al rango de simple fábula jesuítica. El Paititi también es un mito que fue pensado y “acomodado” por jesuitas y conquistadores, sin que por eso se ponga en tela de juicio la realidad de creencias prehispánicas acerca de esta tierra. Los nombres de Sumé, Tupan, Tumpa y Tunupa existen, son nombres indígenas que no inventaron los jesuitas; como lo recalca Ponce Sanginés, hasta un elemento como la barba de estos personajes tiene referencias prehispánicas (1982: 179). A los paralelos ya enunciados por los diferentes autores, agregué en estas páginas otros elementos, que tampoco pudieron haberse inventado los teólogos cristianos: el “eslabón intermedio” que representaría Tumpa entre Sumé al este y Tunupa en los Andes; las migraciones históricas de los chiriguanaes por el “camino de Santo Tomás”; y la identificación del Rey Blanco como Pai Sumé, con una directa conexión con el Paititi.

La evidencia de Santo Tomás

Un autor algo exaltado como Hernâni Donato (citado por Cavalcante 2009: 98) no dudó en afirmar

la real existencia histórica de Pai Sumé, difiriendo sólo en un punto de la tesis de los jesuitas coloniales: para este autor, Sumé y los demás “dioses blancos” americanos no serían Santo Tomás, sino nadie menos que históricos monjes escandinavos llegados de Islandia en el siglo XII. Sin caer en tales extremos (pido pruebas a Santo Tomás), sólo quisiera llegar aquí a la lógica conclusión de esta discusión. Con sólo admitir, como todo parece demostrarlo, que debajo de los inventos jesuitas existen mitos y creencias indígenas y prehispánicos, pues entonces tenemos que admitir también la evidencia: estamos frente a huellas o fragmentos de un extenso complejo de creencias prehispánicas compartidas entre tierras altas y tierras bajas, un complejo que reúne a héroes civilizadores, metal, rayo y reinos fabulosos. Sirvió por cierto a los indígenas para “pensar a los blancos” – sea para nombrarlos (Maire, Viracocha, etc.), sea para explicar, mediante el mito del reparto de las armas, su superioridad técnica; pero también fue pensado por los cristianos y europeos en general en función de sus propios mitos, creencias y esperanzas – el Pai rey o el Pai santo, el reino de oro o el Edén – en un juego de ecos y espejos entre cosmovisiones.

La “frontera” entre Andes y tierras bajas no siempre fue una barrera impermeable – tal vez lo muestre en algún modo el nombre mismo que damos hoy a las sierras occidentales: Andes (Antis), es decir lo que fue la fracción amazónica del imperio inca. Frente a los indicios, no seamos más incrédulos que el propio Tomás – y sigamos recorriendo el camino del santo, de arriba hacia abajo, y de oriente a occidente.

Agradezco a Thiago Cavalcante, Isabelle Daillant, Protasio Langer, Laura Laurencich, Kathleen Lowrey, Albert Meyers, Roberto Tomichá y Diego Villar por su ayuda y comentarios.

Bibliografía

Fuentes archiviales

- AGI Charcas** [Archivo General de Indias, Sevilla; Audiencia de Charcas]
 1588 Martín González. AGI Charcas 143.
 1636a Bartolomé de Heredia. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.
 1636b Gonzalo Solís de Holguín. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.
 1636c Jerónimo de Villarao. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.
 1636d Jerónimo de Villarao y Bartolomé de Heredia. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.
 1636e Lorenzo Caballero. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.
 1636f Relación cierta de Diego Felipe de Alcaya. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.

- 1636g Testimonio de Gregorio Jiménez. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.
- 1636h Testimonio(s) de Diego Felipe de Alcaya y de Francisco Sánchez Gregorio. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.
- 1636i Testimonio(s) de Diego Felipe de Alcaya, Lorenzo Caballero y Vasco de Solís. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.
- 1636j Vasco de Solís. AGI Charcas 21, r. 1, n. 11.

AGI Lima [Archivo General de Indias, Sevilla; Audiencia de Lima]

- 1644 Traslado de la información hecha de oficio por provisión de la Real Audiencia de la Plata sobre la jornada de los moxos y raches y sus conveniencias por la jurisdicción de Mizque y Pocona y otros fundamentos. Juan Núñez Lorenzo, 18.01.1644. AGI Lima 166.

ARSI Perú [Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma; Provincia jesuítica del Perú]

- 1614 Perú 1.
1620 Perú 2.

Literatura

Anua 1589

- 1929 Missio in Provinciam Sanctae Crucis in Annuae Litterae Societatis Iesu 1589. [Publicación, traducción y notas: Alfred Métraux 1929; Orig. 1589]

Anua 1596

- 1965 Anua de la Compañía de Jesús – Tucumán y Perú. En: M. Jiménez de la Espada. Tomo 2: pp. 86–113. (Biblioteca de autores españoles, 184) [1596]

Anua 1598

- 1974 Anua de la Compañía de Jesús – Tucumán y Perú. En: A. de Egaña (ed.), Monumenta Peruana. Tomo 6: 1596–1599: doc. 192. Romae: apud Institutum Historicum Societatis Iesu. (Monumenta missionum Societatis Iesu, 33; Monumenta historica Societatis Iesu, 110) [1598]

Armentia, Nicolás

- 1905 Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán. La Paz: Tipografía artística.

Arteaga, Pedro de

- 1961 Relación de todo lo que en el viaje del socorro ... En: H. Sanabria Fernández (comp.), Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal; pp. 171–183. Santa Cruz de la Sierra: Publ. de la Univ. Gabriel René Moreno. [1607]

Barzana, Alonso de

- 1965 Carta al P. Juan Sebastián, Asunción 1594. En: M. Jiménez de la Espada. Tomo 2: pp. 79–85. (Biblioteca de autores españoles, 184) [1594]

Bertonio, Ludovico

- 2006 Vocabulario de la lengua aymara. Transcripción de la edición de 1612, compuesto por L. Bertonio. Arequipa: Ed. El Lector. [1612]

Bouysson-Cassagne, Thérèse

- 1997 De Empédocles a Tunupa. Evangelización, hagiografía y mitos. En: T. Bouysson-Cassagne (ed.), Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes; pp. 157–212. París: Ed. de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine; Lima: Inst. Français d'Études Andines. (Travaux et mémoires de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 63; Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 97)

Cardim, Fernão

- 1925 Tratados da terra e gente do Brasil. Río de Janeiro: Leite. [c. 1600]

Cavalcante, Thiago Leando Vieira

- 2009 Tomé. O apóstolo da América. Índios e jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações. Dourados: Universidade Federal do Grande Dourados.

Claude d'Abbeville

- 1963 Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. (Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten, 4) [1614]

Combès, Isabelle

- 2005 Etno-historias del Isono. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX). La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia. (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 189)
- 2006 De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano. *Journal de la Société des Américanistes* 92: 137–163.
- 2008 Planchas, brazaletes y hachuelas. Las rutas prehispánicas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal. *Revista Andina* 47: 53–82.
- 2009a Condori, condorillo y candire. Presencia incaica en la "Cordillera chiriguana". (Ponencia en el "Congreso internacional de antropología amazónica en los países andinos 'Por donde hay soplo'". Lima, noviembre de 2009.)
- 2009b Saypurú. El misterio de la mina perdida, del Inca chiriguano y del dios mestizo. *Revista Andina* 48: 185–224.

Combès, Isabelle et Thierry Saignes

- 1991 Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. (Cahiers de l'Homme, 30)

Cors, José

- 2008 Noticias de Guarayos. Santa Cruz de la Sierra: Fundación Nova. [1875]

Díaz de Guzmán, Rui

- 1835 Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del río de la Plata. En: P. de Angelis (comp.), Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del río de la Plata. Tomo 1; pp. 1–156. Buenos Aires: Imprenta del Estado. [1612]

Dietrich, Wolf

- 1986 El idioma chiriguano. Gramática, textos, vocabulario. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- 1990 More Evidence for an Internal Classification of Tupi-Guarani Languages. Berlin: Gebr. Mann Verlag. (Indiana, Supplement, 12)
- 1995 La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupí-guaraníes de hoy. *Amerindia* 19/20: 287–299. <http://www.vjf.cnrs.fr/celia/FichExt/Am/A_19-20_26.htm> [13.07.2010]

Donato, Hernâni

- 2001 No Brasil, o Paraíso: um mito do descobrimento. *Notícia Bibliográfica e Histórica* 183: 295–414.

Duviols, Pierre

- 1971 La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660. Lima: Institut Français d'Études Andines.

Enformação

- 1844 Enformação do Brasil, e de suas Capitanias, 1584. (MS. oferecido de Lisboa pelo Socio o Sr. Varnhagem.) *Revisita trimensal de historia e geographia ou jornal do instituto historico e geographico brasileiro* 6/24: 412–443.

Gândavo, Pero de Magalhães

- 1980 Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. (Coleção reconquista do Brasil; Nova série, 12) [1576]

Girard, Raphaël

- 1963 Les indiens de l'Amazonie péruvienne. Paris: Payot.

Gisbert, Teresa

- 1980 Iconografía y mitos indígenas en el arte. La Paz: Editorial Gisbert.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

- 1992 El primer nueva corónica y buen gobierno. (Ed. crítica de J. V. Murra y R. Adorno; trad. y análisis textual del quechua por J. L. Urioste.) México: Siglo Veintiuno. (Colección América nuestra, 31) [1615]

Irala, Domingo Martínez de

- 1941 La relación que dejó Domingo Martínez de Irala en Buenos Aires al tiempo que la despobló. En: Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense. Tomo 2: Expedición de Don Pedro de Medoza: Establecimiento y despoblación de Buenos Aires 1530–1572; pp. 299–302. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser. [1541] <<http://www.elhistoriador.com.ar>> [13.07.2010]
- 2008 Relación de la jornada al norte. En: C. J. Julien; Doc. 1: 1–11. [1543]

Jiménez de la Espada, Marco

- 1879 Del hombre blanco y signo de la cruz precolombinos en el Perú. En: Actas del tercer Congreso de los Americanistas. Tomo 1; pp. 523–651. Bruxelles: s/e.
- 1965 Relaciones geográficas de Indias: Peru. 3 tomos. Madrid: Atlas. (Biblioteca de autores españoles, 183–185) [1881–1897]

Julien, Catherine J.

- 2005 Alejo García en la historia. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivisticos y Bibliográficos* 11: 223–266.
- 2007 Kandire in Real Time and Space. Sixteenth-Century Expeditions from the Pantanal to the Andes. *Ethnohistory* 54: 245–272.
- 2008 Desde el oriente. Documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja, 1542–1597. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.

Korpisaari, Antti y Martti Pärssinen (eds.)

- 2005 Pariti. Isla, misterio y poder. El tesoro cerámico de la cultura Tiwanaku. La Paz: República de Bolivia; República de Finlandia.

Langer, Johnni

- 2005 Caminhos ancestrais. *Nossa História* 22: 20–23.

Laurencich-Minelli, Laura

- 2003 El paisaje y lo sagrado en la carta de Martín Guamán Mallque al Rey (1587). En: D. Domenici, C. Orsini e S. Venturoli (eds.), Il sacro e il paesaggio nell' America indigena; pp. 343–352. Bologna: CLUEB. (Lexis; Biblioteca di scienze umane, 14)
- 2005 El mito utópico de paititi desde un documento jesuítico parcialmente inédito del siglo XVII. *Archivio per l'antropologia e la etnologia* 135: 183–202.

- 2007 Los documentos Miccinelli (siglo XVII). Dos curiosos testigos sobre una utópica reducción “Inca”/jesuita en la provincia peruviiana. En: L. Laurencich-Menelli y P. Numhauser (eds.), Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial; pp. 301–337. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Leite, Serafim

- 1945 História da Companhia de Jesus no Brasil. Tômoo 5: Da Baía ao nordeste. Estabelecimento e assuntos locais; séculos XVII–XVIII. Río de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

Léry, Jean de

- 1975 Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil ... Genève: Droz. (Les classiques de la pensée politique, 9) [1580]

Levillier, Roberto

- 1976 El Paititi, El Dorado y las Amazonas. Buenos Aires: Emecé Edición.

Lizarazu, Juan de

- 1906 Consultas hechas a S. M. por don Juan de Lizarazu, Presidente de Charcas, sobre su entrada a los Moxos o Toros. En: V.M. Maúrtua (ed.); Tomo 9: Mojos; pp. 121–216. [1636–1638]

Maldonado, Juan Álvarez

- 1906 Relación verdadera del suceso y jornada de descubrimiento que hice desde el año de 1567 hasta el 69. En: V.M. Maúrtua (ed.); Tomo 6: Gobernaciones de Álvarez Maldonado; pp. 17–68. [1567–1569]

Martínez, Diego

- 1944 Carta al P. Juan Sebastián. En: F. Mateos (ed.), Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Tomo 2: Relaciones de Colegios y Misiones; pp. 504–507. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. [1600]

Maúrtua, Victor M. (ed.)

- 1906 Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la Republica Argentina. 9 tomos. Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.

Memoria y resolución

- 2008 Memoria y resolución de los casos y cosas sucedidas en la tierra de la gobernación de Juan de Ayolas que sea en gloria. En: C. J. Julien; Doc. 10: 50–56. [1560]

Métraux, Alfred

- 1927 Migrations historiques des Tupi-Guaraní. *Journal de la Société des Américanistes* 19: 1–45.
- 1928 La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani. Paris: Librairie Ernest Leroux.
- 1929 Un ancien document peu connu sur les Guayayú de la Bolivie orientale. *Anthropos* 24: 913–941.

Meyers, Albert

- 2005 Incas, Españoles y el Paytiti. La perspectiva desde el Fuerte de Sabaypata, Oriente de Bolivia. *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* 135: 167–181.

Monteiro, Jácome

- 1949 Relação da Província do Brasil, 1610. En: S. Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil. Tômoo 8: Escritores de A a M; pp. 393–425. Río de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

Mujica Láinez, Manuel

- 1974 El laberinto. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Nino, Bernardino de

1912 Etnografía chiriguana. La Paz: Tipografía Comercial de Ismael Argote.

Nóbrega, Manuel da

1931a Cartas do Brasil (1549–1560). Río de Janeiro: Officina Industrial Graphica. (Biblioteca de Cultura Nacional; Cartas Jesuíticas, 1.

1931b Informação das terras do Brasil. En: M. da Nóbrega; pp. 97–102. [1549]

Noelli, Francisco Silva

1999 Curt Nimuendajú e Alfred Métraux. A invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico* 34/2: 123–166.

Nordenskiöld, Erland

1917 The Guarani Invasion of the Inca Empire in the Sixteenth Century. An Historical Indian Migration. *The Geographical Review* 4/2: 103–121.

2002 La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica). La Paz: APCOB. [1912]

Nowell, Charles E.

1946 Alexo García and the White King. *The Hispanic American Historical Review* 26/4: 450–466.

Orantes, Pedro de

2008 Carta a Su Majestad, 8 de junio de 1543, Asunción. En: C. J. Julien; Doc. 2: 12–17.

Pärssinen, Martti y Ari Siiriäinen

2003a ¿Cuándo empezó, realmente, la expansión guaraní hacia las vertientes andinas orientales? En: M. Pärssinen y A. Siiriäinen, Andes orientales y Amazonía occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú; pp. 213–232. La Paz: Producciones CIMA. (Colección Maestría en historias andinas y amazónicas, 3)

2003b Los intereses amazónicos del Estado inca. En: M. Pärssinen y A. Siiriäinen, Andes orientales y Amazonía occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú; pp. 71–129. La Paz: Producciones CIMA. (Colección Maestría en historias andinas y amazónicas, 3)

Pezzuto, Marcela

2005 Acerca de dos imágenes del apóstol Santo Tomás. En: Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Buenos Aires. [CD]

Piras, Giuseppe

2007 El P. Diego de Torres Bollo. Su programa, su partido y sus repercusiones. En: L. Laurencich-Menelli y P. Numhauser (eds.), Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial; pp. 125–156. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysson-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. Lima: Inst. Français d’Études Andines. (Travaux de l’Institut Français d’Études Andines, 174)

Pompa, Cristina

2004 O profetismo tupi-guarani. A construção de um objeto antropológico. *Revista de Indias* 64/230: 141–174.

Ponce Sanginés, Carlos

1982 Tunupa y Ekako. Estudio arqueológico acerca de las efígies precolombinas de dorso adunco. La Paz: Librería Editorial “Juventud”. [3.ª ed.]

Porres, Diego de

1906 Memorial del Padre Fray Diego de Porres a S. M. pidiendo mercedes por sus servicios. En: V. Maúrtua (ed.); Tomo 9: Mojos; pp. 82–86. [1582]

Ramírez, Gilbert y Wolf Lustig

1996 Ñe’ëndy – Diccionario guaraní interactivo. <<http://www.uni-mainz.de/cgi-bin/guarani2/diccionario.pl>> [13.07.2010]

Ramírez, Luis

1941 Carta de Luis Ramírez. Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses. Tomo 1: Memorias y relaciones históricas y geográficas; pp. 91–106. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser [1528]

Ramos Gavilán, Alonso

1976 Historia de Nuestra Señora de Copacabana. La Paz: Publicaciones Culturales, Cámara Nacional de Comercio, Cámara Nacional de Industrias. [2.ª ed. completa, según la impresión príncipe de 1621]

Recio de León, Juan

1906 Relaciones y memoriales sobre su entrada a las provincias de Tipuani, Chunchos y Paititi. En: V. Maúrtua (ed.); Tomo 6: Gobernaciones de Álvarez Maldonado; pp. 212–271. [1623–27]

Relación general

2008 La relación general de todo lo susodicho [que] tomó en publica forma ... En: C. J. Julien; Doc. 11: 57–63. [1560]

Relación verdadera

2008 Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra. En: C. J. Julien; Doc. 20: 212–217. [1571]

Renard-Casevitz, F.M., Thierry Saignes et A. C. Taylor

1986 L’Inca, l’Espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^e au XVII^e siècle. París: Éditions Recherches sur les Civilisations. (Synthèse, 21)

Ribera, Hernando de

2008 Relación de Hernando de Ribera. En: C. J. Julien; Doc. 5: 27–32. [1545]

Ruiz de Montoya, Antonio

1876 Arte (vocabulario y tesoro) de la lengua guaraní, o más bien tupí. París: Maisonneuve. [1640]

1892 Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape. Bilbao: Imp. del Corazón de Jesús. [1639]

Saignes, Thierry

1981 El piedemonte amazónico de los Andes meridionales. Estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 10/3–4: 141–176.

1985 Los Andes orientales. Historia de un olvido. Cochabamba: IFEA, CERES.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1943 Historia de los Incas. Buenos Aires: Emecé Ed. (Colección Hórreo, 10) [2.ª ed. enteramente rev.; orig. 1572]

Soares de Sousa, Gabriel

1971 Tratado descritivo do Brasil em 1587. São Paulo: Companhia Editora Nacional. (Brasiliana, 117) [1587]

Staden, Hans

1979 Nus, féroces et anthropophages. Paris: Éd. Métailié. [1557]

Susnik, Branislava

1961 Apuntes de etnografía paraguaya. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Thevet, André

1575 La cosmographie universelle. Vol. 2/4: Description de la quatriesme partie du monde". Paris: Pierre l'Huillier.

1983 Les singularités de la France antarctique. Le Brésil des cannibales au XVI^e siècle. Paris: Éd. La Découverte / Maspéro. (La découverte, 68) [1557]

Vaca de Castro, Cristóbal

1892 Una antigualla peruana. Discursos de los quipucamayos. Madrid: Manuel Gines Hernández (editado por M. Jiménez de la Espada) <<http://www.archive.org/details/unaantiguallape00espagoog>> [c. 1600]

Vasconcelos, Simão de

1977 *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 2 vol. [1663].

Yves d'Évreux

1985 Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614. (Présentation et notes Hélène Clastres.) Paris: Payot. [1614]