

 **Fajar/ceñir/envolver.
Chumpi y fajas. Objetos
y prácticas del vestir
de indias y guaguas
en Potosí y La Plata,
siglos XVI y XVII**

*Swaddle/Cling/Wrap. Chumpi and Girdles.
Clothes and Accessories of Indians Women's
in Potosí and La Plata, 16th and 17th Centuries*

Recibido: 31 de julio de 2014

Aceptado: 16 de enero de 2015

.....
ALEJANDRA VEGA

Universidad de Chile
alvega@u.uchile.cl

.....
NATALIE GUERRA ARAYA

Universidad de Chile
nata.guerraaraya@gmail.com

↔ **R E S U M E N** ↔

En el artículo se discuten prácticas del vestir entre indias y guaguas basadas en prendas identificadas como *chumpi* o fajas. El foco del análisis son las ciudades de Potosí y La Plata entre los siglos XVI y XVII. La propuesta reconoce la rearticulación de modos indígenas de vestir bajo nuevas condiciones de domi-

nio colonial y el impacto de la fijación de un traje de indio en este periodo. En ese contexto se revisa el significado del vocablo *chumpi*, se estudian las relaciones de este con otras prendas que conformarían un mismo campo de objetos y se atiende a las prácticas que involucran los actos de ceñir, fajar y

envolver en cuanto modos de vestir de mujeres y niños. Como conclusión, se destaca la red de relaciones que movilizan y dan sentido a los objetos y las

personas, y los modos en que se adaptan y negocian las políticas coloniales y las prácticas sociales de los sujetos indígenas urbanos.

Palabras claves: charcas, *chumpi*, indígenas urbanos, mujeres, niños, vestimenta.

♦ A B S T R A C T ♦

This article discusses the dressing practices of indigenous women and babies, more specifically, the use of garments identified as *chumpi* or girdles. The analysis focuses on the cities of Potosí and La Plata, between the 16th and 17th centuries. The approach reveals the re-articulation of vestimentary practices under new conditions of colonial rule, and the impact of the setting of an indigenous costume during this period. In this context, we review the meaning

of the word *chumpi* and examine the *chumpi*'s relations with other garments that belong to the same field of objects. We discuss practices that involve the acts of belting, binding and wrapping as a mode of dress for woman and children. In conclusion, we underline the network of relations that mobilize and give meaning to objects and people and, as well as the adaptation and negotiation of colonial policies involving urban indigenous population.

Keywords: Charcas, children, *chumpi*, clothing, urban indigenous population, women.



En el presente artículo se discuten las prácticas del vestir de indias y guaguas basadas en prendas identificadas como *chumpi* o fajas¹. Para ello, se revisa el significado del vocablo *chumpi* en el contexto colonial y se estudian las relaciones del *chumpi* con otras prendas que conformarían un mismo campo de objetos. La propuesta reconoce la rearticulación de las prácticas desplegadas por la población indígena en relación con la vestimenta bajo nuevas condiciones de dominio colonial y, en particular, el impacto de la fijación de un traje de

1 El presente artículo es resultado del proyecto de investigación Fondecyt 1120275 "Vestir al indio. Vestirse de indio. Vestimenta indígena en la Villa Imperial de Potosí, 1570-1670". Se utiliza *india* para dar cuenta de la categoría de ordenamiento social impuesta por el sistema colonial operante en el periodo estudiado. Se recoge la voz *guagua*, proveniente del quechua, no porque se encuentre habitualmente en la documentación estudiada, sino porque es parte del léxico común contemporáneo en los países andinos.

indio en este periodo. Se atiende tanto a los objetos como a las prácticas que involucran los actos de ceñir, fajar y envolver en cuanto modos de vestir de mujeres y niños.

El chumpi ajusta y ciñe el *acso* o traje de las mujeres indígenas del Perú colonial (Gisbert, Arze y Cajías 68; Money 183). Pese a su importancia en la vestimenta indígena, hasta ahora poco sabemos de la presencia efectiva de este objeto y los significados que adquiere en contextos históricos precisos. Dar cuenta de sus particularidades permite acercarse a los modos en que se expresan, imponen, negocian y adaptan las políticas coloniales en torno al vestir femenino. Pero, además, el chumpi se relaciona con prácticas sociales vinculadas con las guaguas y los niños, aunque estos quedan prácticamente fuera del registro documental. No obstante, algunas excepciones documentales nos sitúan en el ámbito del fajar y envolver a los niños, en coincidencia con el modo de vestir femenino. En consecuencia, se propone describir el chumpi, situarlo a la luz de sus huellas documentales y pensarlo en relación con las acciones y gestos que supuso o habilitó. En tal sentido, aunque se evidencia la dimensión del vestir del chumpi —un formato, una función y unos usos en relación con un conjunto de prendas—, se lo piensa asimismo como un objeto material, conectado con otros objetos, e inscrito en la trama social de la cual estos objetos son parte y que, a su vez, es expresada y movilizada por ellos.

Se ha trabajado con un corpus documental heterogéneo, centrado en los núcleos urbanos de Potosí y La Plata, pero no limitado a estos. En este corpus, destacan crónicas y relaciones, disposiciones legislativas emanadas de diferentes niveles de la administración colonial, repertorios o inventarios asociados a comercio, testamentos y juicios. Se trata de huellas escritas elaboradas en diferentes contextos históricos, tensionadas por objetivos y actores diferenciados, aunque todos signados por la condición colonial.

Este punto de partida nos lleva a desplegar, como correlato del tema tratado, una discusión acerca del problema de la descripción en el registro escrito, es decir, el traslado o traducción del objeto a la palabra, y las dificultades adicionales que supone pensar en objetos de tradición indígena que son incorporados al habla hispana y al repertorio de prácticas que constituyen a los sujetos coloniales. Un segundo problema metodológico que recorre este artículo, vinculado con el anterior, es el de la heterogeneidad de las huellas documentales y el modo en que las reglas de producción textual inciden en el ámbito de lo efectivamente registrado en diferentes tipos documentales. Los estudios sobre el mundo indígena colonial acumulan una extensa reflexión epistemológica acerca

del valor del documento escrito y sus enormes limitaciones (Bouysson-Beyssac). Si una de las estrategias para abordar este problema ha sido el trabajo con soportes o lenguajes semióticos diferentes, otra de las estrategias persistentes es la de seguir leyendo, con nuevas preguntas, los materiales escritos. Es el camino que aquí se propone.

El foco de la indagación es el núcleo conformado por la ciudad de La Plata y la Villa Imperial de Potosí, principales asentamientos coloniales de la Audiencia de Charcas y espacios articuladores del mundo colonial de los Andes centro-sur (Assadourian; Niemeyer). En torno a ambas ciudades convergieron sujetos y bienes vinculados a la explotación de la plata y se concentró la actividad del aparato burocrático y eclesiástico. Nos hemos centrado en los siglos XVI y XVII, que corresponden, grosso modo, al periodo de apogeo de la actividad minera hispana y, en consecuencia, de una extraordinaria actividad que potenció el desarrollo urbano en los dos polos señalados (Mangan; Medinaceli; Presta).

Desde los inicios de la explotación hispana del mineral potosino, a mediados del siglo XVI (1545), confluyeron en ese espacio numerosos grupos de población culturalmente diversos: encomenderos, funcionarios civiles y religiosos, yanaconas e indígenas (asalariados y mitayos) provenientes de distintos territorios del Virreinato del Perú, que participaron de diferentes formas en las estructuras productivas y el mercado colonial. El intenso comercio, que supuso además una compleja convivencia entre tradiciones productivas y objetos heterogéneos, respondía a la creciente demanda de bienes por parte de los habitantes de las ciudades, abastecida por la producción de artesanos, españoles, indígenas y mestizos que desempeñaron distintos oficios (Medinaceli 33).

En lo que respecta a la producción de ropa y vestimenta, es posible señalar que las prendas que se confeccionaban a base de telas y otras materias primas importadas desde el viejo mundo o que eran elaboradas por artesanos de acuerdo con pautas que llegaron con los inmigrantes sederos, calceteros, sombrereros, bordadores y sastres, entre otros, coexistían de manera fluida con las de la tradición textil indígena colonial, hechas a base de fibras vegetales y animales (auquénidos). Estas últimas eran elaboradas por tejedoras y tejedores a nivel doméstico y para uso de la propia unidad familiar, aunque también circulaban dinámicamente mediante el tributo (Escobari 112), la comercialización en pequeña escala u otros modos de intercambio, como el empeño de prendas, la cesión, la herencia, el trueque, el salario, etc. (Mangan).

De esta manera, en el universo del vestir en La Plata y Potosí, convivieron prendas de tradición europea, resultado de un proceso de corte y confección de

telas, con prendas indígenas que tenían la particularidad de haber sido producidas en el telar mismo, sin que el textil elaborado fuera recortado, aunque sí era intervenido a posteriori mediante costuras o bordados para la finalización de la pieza. Faldelines, camisas, pantalones, polleras, jubones, vestidos, ropillas y capas, entre otras prendas de distintas telas y colores (pañó de Quito y de Castilla, terciopelo, seda, damasco, etc.), así como camisas, *yacota* (mantas), *acso*, *lliclla*, *ñañaca* y chumpi, tejidos de diseños variados y de múltiples colores, colmaban el mercado colonial andino, diverso en gentes y lenguas.

Este es el contexto en el que debemos pensar el chumpi o faja. El vocablo *chumpi* y sus variaciones gráficas: *chumpe*, *chumbe*, *chunpi*, *chunbi*, se encuentran profusamente en la documentación producida en contexto colonial para toda el área andina. Siendo un término reconocido por la práctica lingüística misionera mediante la cual se estandarizó el quechua colonial, se incorporó al habla de los inmigrantes europeos y sus descendientes (sacerdotes, mercaderes, escribanos y otros funcionarios del aparato burocrático) y pervivió entre los sujetos indígenas que dejaron huella escrita (Cerrón-Palomino; Durston). Dado que estas referencias documentales remiten a contextos de enunciación muy diversos, nos plantean el desafío de reconocer modos compartidos de hacer (haceres del vestir, haceres del decir) entre diferentes actores, sin suponer un horizonte homogéneo de prácticas en el tiempo o el espacio.



Chumpi de india

En el *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560), del fraile Domingo de Santo Tomás, primera expresión sistemática de la lingüística misionera en esta región, encontramos las siguientes entradas:

Chumbi_ ceñidero

Chumbi o guachucho_faja para ceñirse

Chumbillisca_ceñida, o cinchada cosa. (273)

Como puede verse, se alude a una prenda y a ciertas acciones (fajar y ceñir), sin hacer mayores precisiones. En el caso de la *Gramática y vocabulario*, anónimo de 1603 (primera edición 1586), se señala que *chumpi* es la “faja de indias, o cingulo” (134). Por su parte, el *Vocabulario* del jesuita Diego Gonzá-

lez Holguín, de 1608, confirma que el chumpi era una prenda femenina. Y, al fijar el campo semántico de esta voz en el quechua y en el castellano, aporta otras precisiones:

Chumpi. Faxe.

Chumpillicuy. cingulo.

Chumpi llicuni. Faxarse la faxe, o ponerse el cingulo el o hombre suyacolla [sic].

Chhumpi llichini, o chumpi lliccuchini. Hazer ceñir. [...]

Chhumpillicuni. Es ceñirse la yacolla para caminar. [...]

Maman chumpi. Faxe mayor texida tiessa. (221)

Ceñidor faxe grande de muger Maman chumpi.

Ceñirse la muger la faxe grande. Maman chumpicta chumpillicuni. (97)

Faxe angosta de muger. Chumpi.

Faxe ancha de india Mamanchumpi.

Faxe más delgada. Huahuanchumpi, y cingulo chumpillicuy (154)²

Retengamos, por el momento, que Holguín deja asentada una relación de equivalencia en el habla quechua —no sabemos con base a qué tipo de fundamento— entre el fajarse la faja femenina y el ceñirse el hombre su yacolla o manta. Además, por medio del léxico, identifica diferentes tamaños de chumpi: angosto, más delgado y grande. No es inhabitual encontrar este tipo de distinciones en otros registros, en particular en escrituras notariales como conciertos, contratos y testamentos (ABNB, EP 108, f. 349 r.)³.

Grande, angosto y delgado son adjetivos que califican de un modo contextual, en relación con un saber hacer y un saber usar textiles que hoy nos resultan esquivos. Se aplican a objetos ausentes, aunque tengamos otros con los cuales podamos contrastarlos. De acuerdo con algunas descripciones arqueológicas, etnográficas y de catalogación de colecciones de museo, el chumpi tendría dimensiones variables y estaba constituido por dos partes unidas: fajas y cordones, que servían para sujetar la propia faja (Jiménez 184, 266-280; Lefebvre; Medvinsky, Peronard y Sanhueza 60; Sinclair 56). Lefebvre sugiere que la faja contaba con una parte decorativa y otra rústica, escondida por la primera.

2 Véanse expresiones equivalentes en el *Vocabulario de la lengua aymara* (1612) del jesuita Ludovico Bertonio (143).

3 Sobre *mamachumpi*, véase, entre otros, ABNB (EP 110, f. 208 r.; EP 112, f. 448 r.; EP 118, f. 578 r.; EP 123, ff. 175 v.-176 v.; EP 141, f. 293 r.).

Tanto Medvinsky, Peronard y Sanhueza, en su estudio sobre comunidades aymara contemporáneas de Isluga, como Cereceda, en sus investigaciones sobre los textiles *tinkipaya* de los pobladores de los valles altos y punas del norte de Potosí, apuntan al uso de más de una faja. En el primer caso, se sugiere que la cantidad de fajas utilizadas tendría relación con la edad de las mujeres y su condición marital (Medvinsky, Peronard y Sanhueza 68), mientras en el segundo se llama la atención sobre la práctica de las mujeres solteras, en ciertos contextos festivos, de llevar sobre las espaldas los chumpi tejidos por ellas, para mostrar sus cualidades como tejedoras (Cereceda, *Diseños* 25).

Estas fajas o chumpi, al igual que el chumpi indígena del periodo estudiado, son una prenda exterior que recubre el acso o *anacu*: se colocan por encima del vestido (se dan a ver), por lo que constituyen un marcador visual relevante. Como sugieren las investigaciones etnográficas referidas, podría estar en juego, además de la expresión de cualidades personales y sociales fundamentales como la condición marital, la habilidad en el manejo de la tecnología textil y su capacidad para significar el mundo⁴. En tal sentido, se distinguen de la faja de la tradición cristiana occidental, no solamente porque esta última constituye una prenda interior, sino también porque la acción compartida de fajar debió tener significados diferentes en una y otra tradición cultural.

Entre las acuarelas que dibujó el fraile guadalupense Diego de Ocaña, en su paso por el Virreinato del Perú a comienzos del siglo XVII, encontramos una de la *India colla* que la representa con los signos de la habilidad textil, el huso y la lana hilada, y exhibiendo un elaborado chumpi (figura 1).

4 Levi-Strauss señala que las prescripciones asociadas a la práctica y la transmisión de la tecnología alfarera tienen que ver con nociones de celo y orgullo.



❖ **FIGURA I**

India colla

Fuente: Ocaña.

En una conocida descripción del jesuita Bernabé Cobo, escrita a mediados del siglo XVII, se puede leer que

el vestido de las mujeres, que les sirve de saya y manto, son dos mantas: la una se ponen como sotana sin mangas, tan ancha de arriba como de abajo, y les cubre desde el cuello hasta los pies; no le hacen cuello por donde sacar la cabeza, y el modo como se la ponen, es que se la revuelven al cuerpo por debajo de los brazos, y tirando de los

cantos por encima de los hombros, los vienen a juntar y prender con sus alfileres. Desde la cintura para abajo se atan y aprietan el vientre con muchas vueltas que se dan con una faja ancha, gruesa y galana, llamada chumpi. Esta saya o sotana se llama anacu [...]. La otra manta se dice lliclla; pónensela por encima de los hombros, y juntando los cantos sobre el pecho, los prenden con un alfiler. Estos son sus mantos o mantellinas, las cuales les llegan hasta media pierna, y se las quitan para trabajar y mientras están en casa. (239)

Pocos años antes, Antonio de Herrera y Toledo, racionero de la catedral de La Plata y autor de una *Relación eclesiástica de la santa iglesia metropolitana de los Charcas* (1639), había expuesto ideas semejantes: “el aczo [...] sirve de saya y cuerpos a las mujeres; cíenle a raíz de las carnes (que no traen más ropa) con la faja que llaman chumbi” (f. 174 r.).

En realidad, tal como había consignado el dominico Domingo de Santo Tomás en 1560, muy tempranamente los inmigrantes europeos en los Andes habían tomado nota de la presencia del chumpi en el ajuar femenino y de su uso, con características específicas, en determinados contextos. Esta idea formaba parte de una constatación hispana más amplia: las sociedades indígenas tejían sus vestimentas, y estas estaban reguladas por prescripciones sociales, políticas y regionales bien precisas.

Sin embargo, a diferencia del acso o anacu y la lliclla, el chumpi no formaba parte de lo que colonialmente se definió como traje de indio y de india: un conjunto preestablecido de prendas que conformaban “una pieza de ropa de hombre y de mujer”, como señala la documentación del periodo (Julien). La ropa de indio, es decir, estas prendas tejidas se incorporaron al engranaje colonial en la medida en que eran uno de los productos que las sociedades andinas debían tributar anualmente al rey o, en su defecto, a su encomendero. Al mismo tiempo, se estableció que eran parte del salario que los españoles debían pagar tanto a sus yanaconas como a otros indígenas que les sirvieran. A esta ropa de indio e india se la denomina, según el contexto específico de producción o circulación, ropa de tasa, ropa de abasca, ropa de hechura, traje de indio, ropa de la tierra o pieza de ropa (Arnold).

Por efecto de dicha institucionalización, se produce un desfase entre lo mucho que los registros del periodo nos dicen acerca de la ropa de india (acso y lliclla), sobre su producción y su circulación, y lo poco que informan acerca del chumpi. Unas pocas huellas documentales permitirían comenzar a perfilar

este objeto. Como vimos, para el jesuita Cobo, el chumpi es una faja galana. Casi un siglo antes, al narrar los orígenes míticos de la capital del Tawantinsuyu y sus autoridades, el conquistador Juan de Betanzos había consignado: “las mujeres salieron asimismo vestidas muy ricamente, con unas mantas y fajas, que ellos llaman chumbis, muy labradas de oro, y con los prendedores de oro muy fino” (10). Al describir el traje de la moza que había de esposar al inca Yupanqui, agregaba: “y asimismo llevaba fajada por la cintura una faja tejida con lana fina é oro, en la cual faja iban muchas y diversas pinturas” (124).

La descripción corresponde a las prácticas del vestir y rituales de la élite cuzqueña, tal y como fueron reconocidas por Betanzos, uno de los referentes conocidos de Cobo. Importa, para nuestro efecto, atender a los dibujos y labores que el chumpi tenía según “su uso de vestido”. Muchas veces citada, la prohibición toledana de dibujos en los textiles y otros soportes, por ser portadores de supersticiones e idolatrías (Toledo 465), no hizo sino ocultar a la mirada hispana la capacidad comunicativa del textil (y no solo de las figuras que en él se plasmaban), su imbricación con la estructura ideológica y cognitiva de dichas sociedades, y su rol en la exhibición de las cualidades de los tejedores (Cereceda, *Diseños* 25).

En el registro notarial vinculado al comercio de ropa de indio y a la práctica testamentaria, se pueden distinguir ecos de esta riqueza. Entre los papeles suscritos por los escribanos, se mencionan chumpi de colores, muchas veces no identificados⁵; chumpi calificados como finos, al lado de algunos que no llevan ninguna caracterización (ABNB, EP 109, f. 345 r.); y otros identificados como *chahua*, posiblemente en alusión a su materialidad (ABNB, EP 116, f. 478 r.; ABNB, EP 136, f. 108 r.).

Además de estas menciones, muchas veces aisladas, el chumpi aparece como una prenda que pudiera conformar un cierto traje. La idea de un traje, en el sentido de un conjunto significativo de elementos, permite pensar tanto en la existencia de prescripciones relativas al uso de los chumpi con otras piezas como en los usos efectivos de conjuntos de vestido. Elocuente, en este sentido, es el convenio suscrito en La Plata en 1602 por Bautista Becerra con Angelina Payco, india, quien daría de amamantar a su hija por tiempo de un año. En pago por el servicio prestado, el contratante “le ha de dar un vestido de avasca de hechuras y dos pares de botines un chumbe y de comer” (ABNB,

5 ABNB, EP 3, f. 578 r.; ABNB, EP 8, ff. 227 r.-229 r.; ABNB, EP 37, f. 53 r.; ABNB, EP 135, f. 59 r.; ABNB, EP 213, ff. 227r.-229 r.; ABNB, EC 375, f. 4 r.

EP III, f. 19 r.). Con ello, le otorga, anualmente para su uso, un cierto traje: un vestido —expresión que evoca el acso y la lliclla, como se dijo—, dos pares de calzados y un chumpi.

Algo similar ocurre en ciertos contextos testamentarios. Cuando María Colque, india natural de Potobamba, pueblo ubicado entre Potosí y La Plata, y habitante de esta última ciudad, suscribe su testamento en 1620, declara tener como bienes unas pocas prendas: un acso, una lliclla, un chumpi, un topo (ABNB, EP 132, f. 89 v.). Siendo estas sus posesiones, y no declarando otras prendas de vestir, hispanas o indígenas, podría pensarse que lo registrado correspondía a la vestimenta que usaba. Por su parte, Isabel, india natural de Tucumán, estableció dos mandas testamentarias en el documento que suscribió en 1587 como última voluntad: a su sobrina, Isabel Ticlla, mandaba dar “un acso y una liquilla de las que yo tengo de cumbi y un chumbe”; mientras que a otra Isabel, también natural de Tucumán, le otorgaba por su servicio “un vestido de cumbe colorado y una lliquilla de avasca negra y dos chumbis y un topo” (ABNB, EP 42, f. 211 r.).

Estos casos representan, sin embargo, excepciones, dado que lo más común es que la documentación solo registre el traje de india como acso y lliclla, y que los chumpi, cuando se mencionan, aparezcan descontextualizados. De allí que no resulte fácil determinar cómo funcionaban efectivamente los chumpi. ¿Se concebían separados de la unidad acso-lliclla o estamos ante un efecto deformador de la documentación y la práctica del registro? Y, si así fuera, ¿cuáles serían los motivos?

Encontramos menciones de chumpi en numerosos testamentos de indígenas, generalmente consignados hacia el final de las listas de prendas, fueran indígenas o una mezcla entre estas y prendas hispanas. Veamos, como expresión de ello, el testamento de María Ñusta, natural del Cuzco, que vivió en La Plata y dejó en esta última ciudad su voluntad testamentaria en 1581:

[...] Item. Tengo un vestido nuevo de paño azul que no está acabado más de como se corto de la pieza.

Item. Tengo un vestido de cumbe nuevo acxo y lliquila.

Item. Otro acxo colorado viejo y su lliquila.

Item. Un acxo de algodón negro con una lliquila colorada ya traidos.

Item. Un acxo viejo de abasca con lliquida de paño naranjado viejo.

Item. Unas mangas azules viejas.

Item. Un chunbe viejo de colores.

Item. Un mama chumbe traído [...]. (ABNB, EP 28, 892 v.).

¿Qué nos dice este listado? En primer lugar, por medio de los enunciados “y su” y “con” reconocemos, en un contexto documental diferente al de la ropa que se produce para el tributo, el sentido de pertenencia mutua, es decir, la conformación de un conjunto, entre el acso y la lliclla, lo que constituye una recurrencia en la documentación revisada. No ocurre lo mismo con el chumpi, que en el registro colonial carece de pertinencia o pertenencia específica.

Tal como adelantamos, los chumpi se registran generalmente hacia el final de la lista de bienes en los testamentos. Si observamos el de María Ñusta, esta posición parece estar determinada por valores que conjugan tres pares de criterios. En primer término, lo hispano y lo indígena, que dan cuenta de la preeminencia ideológica establecida, al menos, desde la posición del escribano. En segundo lugar, el tipo de textil indígena y su jerarquización, expresados tanto en los calificativos *cumbi/abasca*, lo que comúnmente se ha traducido por fino y basto (Murra 155), como en la evocación de la fibra empleada, que en este caso corresponde a lana de auquénido no identificada y algodón. Y, por último, lo nuevo y lo viejo o traído. Como puede verse en este y otros numerosos documentos consultados, ninguno de esos criterios funciona de manera absoluta, en la medida en que pareciera que se articulan diferentes planos de los significados socialmente atribuidos a la vestimenta con su valor mercantil.

En cualquier caso, la mención de los chumpi hacia el final de las listas de ropa viene a confirmar el hecho de que el valor monetario de estas prendas era menor que el de otras prendas indígenas tejidas. En algunos casos, en los que podemos cotejar los precios de diferentes objetos textiles, se constata que el valor mercantil de los chumpi equivalía, aproximadamente, a un tercio del precio de una pieza de ropa de india, que correspondía, como ya se dijo, a la suma del acso y la lliclla. Este hecho permite llamar la atención sobre la imposibilidad de inscribir estos objetos en la lógica occidental de la tela para corte y confección, pues los chumpi no se valoraban en relación con una superficie o un tipo de calidad textil. No son sus dimensiones, sino su cualidad como objeto terminado, lo que prima a la hora de reconocer su valía social.

En el fragmento del testamento citado, la proporción entre las prendas enunciadas también provoca más preguntas que certezas: es habitual encontrar menor cantidad de chumpi que de conjuntos de acso y lliclla. Incluso hay muchos testamentos en los que no se consignan chumpi. ¿A qué obedece esta ausencia o menor representación? ¿A que se utilizaba un mismo chumpi para varios conjuntos de prendas o a que los chumpi no se registraban? Nuevamente,

resulta necesario preguntarse si estamos ante una práctica del vestir o una de registro documental.

Si volvemos a la descripción de Cobo ya citada, son en realidad el acso y el chumpi los que constituyen, en términos de sus usos cotidianos, un conjunto inseparable: “La otra manta se dice lliclla; pónensela por encima de los hombros, y juntando los cantos sobre el pecho, los prenden con un alfiler. Estos son sus mantos o mantellinas, las cuales les llegan hasta media pierna, y se las quitan para trabajar y mientras están en casa” (239). Se quitaba la lliclla para trabajar y mientras estaban “en casa”. Esta condición no parece alterar, sin embargo, la importancia de la asociación entre acso y lliclla, que se expresa en las diferentes huellas documentales analizadas, y la relativa separación de este conjunto respecto del chumpi.

Una vez más, son preguntas más que respuestas las que planteamos: ¿estamos ante la idea de que el chumpi se podía intercambiar? ¿O se trata más bien de pensar que unos pocos chumpi constituían la identidad de la persona que los portaba, incluso en contextos urbanos en los que se han modificado las pautas de consumo de textiles? Cabe además pensar, como se ha visto en algunos estudios etnográficos contemporáneos, que los chumpi pueden haber funcionado, en ciertas circunstancias, unos en relación con otros, o que acaso se haya utilizado varios chumpi, en lugar de uno solo. Dos referencias documentales aisladas a pares de chumpi apuntan en esa dirección (ABNB *EP* 58, f. 726 r.; ABNB, *EP* 135, f. 257 r.). Estas expresiones conducen hacia la idea, todavía no comprobada en el estado actual de nuestro conocimiento, de un conjunto o red de objetos que se utilizaban de manera combinada o, al menos, de objetos que poseían relaciones significativas entre sí; un par, en este caso.

Los bienes de Juana Paico, india identificada por algunos como “mestiza en hábito de india” y residente en la ciudad de Potosí, permiten seguir perfilando la inscripción social del chumpi en el ajuar femenino. En el inventario que se levantó tras su muerte, en diciembre de 1631, se constató que Juana vivía en una casa de dos aposentos. En el primero, había una cama, dos colchones, varias frazadas, un altar con imágenes y unos cuantos lienzos, cuatro cajas de madera llenas de objetos y algunas prendas sueltas de vestimenta: dos falde-llines verdes viejos, tres camisas viejas y un chumpi. En las cajas se guardaba gran cantidad de prendas de ropa indígena e hispana, de materiales y colores diversos, posiblemente vinculadas con su actividad comercial o social. En una de ellas, encontramos “dos chumbes de lana de color / otro chumbe blanco”, mientras que otra contiene “un chumbe de seda morado” (ABNB, *EC* 375, f. 3 v.).

El testimonio de la venta en almoneda pública de los bienes de Juana Paico permite corroborar que todos los chumpi fueron comprados por mujeres. En el registro que se realizó de este evento, llama la atención que los bienes varían parcialmente respecto del inventario que se había levantado con anterioridad (ABNB, *EC* 375, ff. 129 r.-130 r.). Estas diferencias nos ponen alerta respecto de las condiciones en que se realiza el registro y la descripción de un objeto. Quién describe y quién hace la escritura pasan así a ser cuestiones relevantes.

Por otra parte, el precio de los chumpi rematados oscilaba entre 12 reales y 3 pesos y medio; costaban menos que las otras prendas presentadas en la almoneda de bienes de Juana Paico, que alcanzaban hasta 20 pesos y más cada una (ABNB, *EC* 375, f. 130 r.). Si se contrasta con lo vendido ese día, el valor de un chumpi era equivalente al de media fanega de maíz y al de varias humildes imágenes religiosas rematadas, incluidas estampas de papel, figuras talladas de cera y pequeñas imágenes pintadas en tablillas. Estos valores son coincidentes con los que se consignan en otro tipo de registros documentales (tabla 1).

♦ **TABLA I**

Fuente: Elaboración propia.

Fecha	Valor chumpi	Valor otras prendas	Tipo de registro
1598	Un chumpi: 3 pesos y medio; un chumpi fino: 4 pesos	Pieza de ropa de tasa: 9 pesos	Obligación de pago (ABAN, <i>EP</i> 109, f. 345 r.)
1602	Chumpi fino: 4 pesos; chumpi Chagua: 3 pesos	Ropa de hechura: 10 pesos y 4 tomines	Obligación de pago (ABAN, <i>EP</i> 136, f. 108 r.)
1616	Un mamachumpi: 3 pesos y medio	Ropa de hechura: 10 pesos	Obligación de pago (ABAN, <i>EP</i> 116, f. 478 r.)
1624	Un chumpi: 3 pesos	Pieza de ropa de hechura: 14 pesos y medio	Deuda (ABAN, <i>EP</i> 119, ff. 560 r.-561 r.)
1629	Un mamachumpi: 3 pesos y más	Acso nuevo negro de lana: 10 pesos	Testamento (ABAN, <i>EP</i> 123, ff. 175 v.-176 r.)
1629	Un chumpi: 3 pesos	Pieza de ropa de tasa: 10 pesos	Deuda (ABAN, <i>EP</i> 123, f. 15 r.)



Chumpi de niños o guaguas

Como hemos visto, en los registros escritos del periodo se utilizó, en ocasiones, el término *faja* para referirse al chumpi indígena. La definición de *faja* que encontramos en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), de Sebastián de Covarrubias, abre otras asociaciones de nuestro interés, desde el punto de vista del castellano, al consignar que, además de ser usada por mujeres, la faja servía para “atar los niños después de envueltos en las mantillas” (796). Al respecto, dos referencias documentales aisladas introducen nuevas preguntas en la discusión sobre la asociación chumpi-mujeres indígenas y puntualmente sobre una problemática extremadamente silente: las prácticas del vestir de niñas y niños indígenas en el contexto andino. Se trata, en primer lugar, de las tempranas huellas de “nueve chunbes de niños”, a un precio de 6 tomines cada uno, que fueron registrados en una obligación de pago suscrita por residentes de la ciudad de La Plata en 1596. Algunos años después, en 1619, en el inventario de los bienes del mercader Gonzalo de Figueredo se consignó “quince chunbes de niños a seis reales cada uno”, entre las innumerables prendas de ropa de indio que este vecino de La Plata vendía, compraba o recibía en empeño (ABNB, EP II, f. 56 v.).

Podríamos considerar estas huellas como una confirmación inicial de que el chumpi era utilizado durante la niñez y tenía un valor comercial. Pero ¿qué hacía que un chumpi fuese registrado como chumpi de niño? ¿Su tamaño? Los que eran calificados como “chicos” y pertenecían a mujeres indígenas, según la documentación, ¿podían corresponder también a prendas para niños? ¿Era su función análoga a la que se ha descrito con respecto al traje de india?

De acuerdo con la indagación en relaciones y crónicas, es posible señalar, como primera aproximación, que una constante significativa acerca de los modos de vestir a los niños, específicamente a los más pequeños o guaguas, es la alusión a las acciones de fajar, ceñir y envolver, en coincidencia con las funciones de las principales prendas femeninas: el acso que envolvía y el chumpi que ceñía y fajaba (Bertonio 107, 141; González 171; Torres 88)⁶. En su *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en*

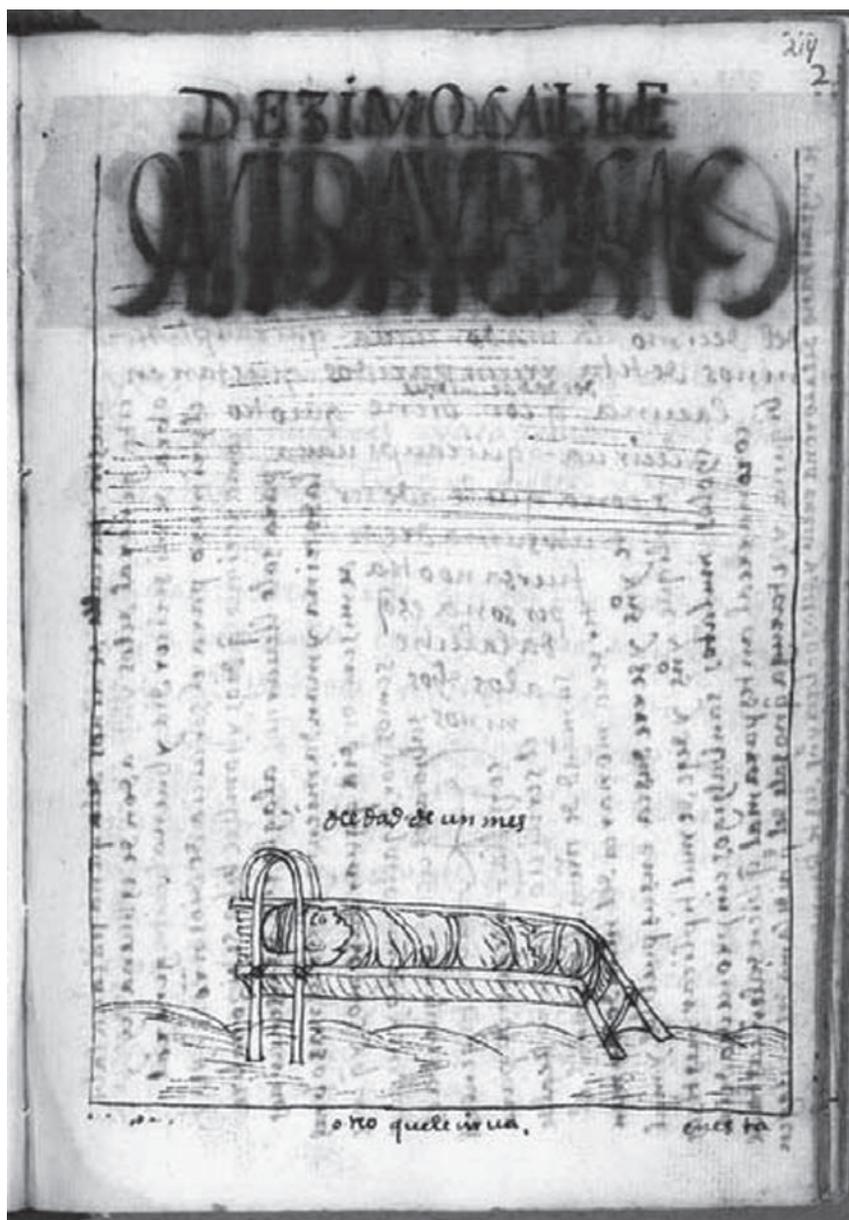
6 Para una discusión sobre la niñez en los Andes, véase la investigación de Jurgen Golte.

esta monarquía, escrito en La Plata en 1637, el fraile Antonio de la Calancha consigna que entre los indios uru, que él sitúa en el entorno del lago Titicaca, las mujeres “andaban fajadas [y] crían sus hijos atormentándolos, porque traen la cuna en las espaldas, parada la criatura i fajada por toda la cuna” (184, lib. 3, cap. 23). Las palabras del cronista de Charcas, que están insertas en una descripción más amplia de actividades y rituales indígenas calificados como supersticiosos e idolátricos, no aluden explícitamente a vestidos de infantes. No obstante, la práctica de fajar en la cuna, además de dar cuenta de la relación funcional entre la prenda “faja” y la posibilidad de fijar los cuerpos de las guaguas y cargarlas, remite al modo de vestir que, como hemos mencionado, compartirían mujeres y guaguas.

En conexión con lo anterior, nos interesa recoger lo señalado en la extraordinaria crónica ilustrada y escrita por Felipe Guaman Poma de Ayala en 1615, que reelabora diversas tradiciones y perspectivas hispanas e indígenas, no referidas en particular al área que nos convoca (Adorno). En el apartado titulado “Primer Becita General”, que muestra a la población de los tiempos del inca separada en calles (dividida según edad y género de acuerdo con capacidades tributarias y de servicio), Guaman Poma da cuenta de dos categorías que nos interesan: la de los niños y niñas recién nacidos y la de los niños y niñas de un año y más que comienzan a gatear. Veamos, en primer lugar, la “decima calle” (figuras 2 y 3), en que se describe a los recién nacidos, niños y niñas “de cuna” (Guaman 214-215, 235-236).

El dibujo que acompaña al texto distingue objetos y prendas y sugiere acciones sobre los pequeños. Destacan el paño que los envolvía desde el cuello hasta los pies y las amarras que permitían la fijación de sus cuerpos a una estructura que correspondería a la cuna o *quirau*. Siguiendo al fraile Calancha, este debía ser el armazón que hacía posible que sus madres los cargaran en las espaldas⁷. Cobo, por su parte, detalla el modo en que las guaguas eran fijadas en ella: “Ponen sobre este lecho alguna manta doblada para que esté blando, sobre que echan la criatura y la lían y atan blandamente con la cuna para que no se caiga” (246, lib. 14, cap. 6).

7 Al respecto, véase la definición de *tacapa* que da Ludovico Bertonio: faja o “cincha para cargarse la cuna”. En la traducción del aimara al español, *tacapa* era “una faja negra como una estola de ancho y largo, con que las mujeres se cargan la cuna” (333).



❖ **FIGURA 2**
“DÉZIMA CALE, QVIRAVPI CAC [de cuna]”.
Fuente: Guaman Poma de Ayala.



❖ **FIGURA 3**
“DÉZIMA CALLE, QVIRAVPI CAC VAVA [de cuna]”.
Fuente: Guaman Poma de Ayala.

Varias décadas antes de las descripciones de Guaman Poma, Calancha y Cobo, en 1575, algunas disposiciones legislativas del virrey Francisco de Toledo evidenciaban su preocupación por el cuerpo y el traslado de los niños conforme al mandato de buena policía y cristiandad. En el noveno título de las “Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios” (Arequipa, 6 de noviembre de 1575), se mandaba que “ninguna india parida meta la criatura por dentro del acxo a raíz de las carnes, atento a que se usa en algunas provincias, y es cosa de grande suciedad, sino que los traigan en los brazos, o espaldas, como suelen traerlos en algunas partes” (cit. en Toledo 258). Esta normativa nos permite relevar, por una parte, la diversidad de prácticas de los indígenas andinos con respecto a sus guaguas y, por otra, la estrecha relación entre la vestimenta y los dispositivos y modos de cargarlas. Tenemos aquí tres maneras de “llevar” a los niños: en brazos, en las espaldas (probablemente a través de la “cuna” mencionada) y, por último, de un modo que resulta sorprendente y que genera innumerables preguntas: dentro del vestido indígena, que, como se ha señalado, las envolvía. ¿Cómo se sostenía la criatura dentro del acso? ¿Se utilizaba algún ropaje específico o la guagua compartía la “envoltura” con la madre, “a raíz de las carnes”, como señalaba Toledo?

El diccionario del jesuita Diego de Torres Rubio, *Arte y vocabulario de la lengua quichua general de los indios del Perú* (1619), presenta una aproximación que lleva a pensar en el chumpi como un dispositivo que, además de ayudar a sostener el acso, pudo servir para cargar a las guaguas dentro de este. Los vocablos son:

Qquinchu. El seno delantero, que hace la faja de las indias.

Qquinchullicuni. Guardar algo en dicho seno. (164)⁸

Muy similar es la referencia que hace el jesuita Bertonio:

Pheqherochasitha. Meterse algo en el seno la mujer cuando está fajada.

(Cit. en Gisbert, Arce y Cajías 91)

Se puede sugerir, entonces, que el vestido de las mujeres indígenas, gracias al efecto del chumpi, dejaba una abertura o espacio que era utilizado para guardar objetos o incluso, siguiendo al virrey Toledo, para colocar a un recién nacido.

8 Este mismo significado se puede encontrar en la obra de González Holguín: “**Qquimchu.** El seno. **Qquimchullicuni.** Lleuar en el seno” (308).

Lo anterior subraya nuevamente la idea del acso y el chumpi como un conjunto inseparable en el uso cotidiano que, además, combinaba funciones de vestido y de soporte, en este caso de carga de guaguas. Cabe mencionar, a ese respecto, que otras prendas indígenas, como la lliclla y la yacolla o manta de hombres, eran utilizadas también para transportar hojas de coca, minerales y otras mercaderías (Toledo 274). Aunque de manera poco sistemática, la documentación revisada evidencia la multiplicidad de funciones y valores que tenía la ropa en los contextos analizados. Por otra parte, la mencionada prescripción de Toledo sobre las indias que llevaban a sus niños en las ropas da cuenta de que la práctica de cargarlos en las espaldas, tal como hacen en la actualidad las indígenas de esos territorios y como fue descrita por Cobo, fue potenciada por las autoridades coloniales.

El fajado de los niños a la cuna, su envoltura en paños (pañales) y fijación con fajas y chumpi, constituyen, como hemos señalado, un campo mayor de prácticas asociadas al ceñir y envolver, entre las cuales se puede mencionar la tradición de alargar las cabezas de las guaguas. Este hábito fue consignado en distintos tipos de documentación emanada de la burocracia imperial hispana y también en crónicas, aunque no contextualizado específicamente en Potosí y La Plata. De acuerdo con las instrucciones del virrey Toledo, era propio de ciertas provincias del Collao. Asimismo, es visible en los dibujos de la niña y el niño de cuna donde Guaman Poma representa intencionadamente la forma alargada de sus cabezas (figuras 2 y 3).

Entre la información administrativa consignada por Garcí Diez de San Miguel, en 1567, en la *Visita hecha a la provincia de Chucuito* se menciona que “en toda la dicha provincia generalmente tienen por costumbre las indias cuando paren de apretar con las manos las cabezas de los niños para las hacer largas y delgadas y se las traen liadas y apretadas más de un año con unas trenzas de lana para que vayan creciendo y adelgazando” (224). El mismo virrey Toledo se refiere al uso de fajas o “vendás” que servían para ceñir las cabezas de las guaguas. Las normativas, ordenanzas generales y otras instrucciones buscaban no solo evitar los supuestos daños físicos que se podían derivar del uso de algunos tipos de gorros o amarres, sino también regular las ceremonias en que estos se tejían y establecer su carácter idólatra, según puede leerse en una instrucción de 1574, en la que Toledo encargaba especialmente a los jueces de naturales que no consientan que aprieten la cabeza a los niños, haciéndolas a medida de los pillos, chucos y bonetes en algunas partes.- Item, por cuanto en algunas provincias como en el Collao usan los dichos naturales

de ciertos bonetes y para que vengan ajustados con la cabeza desde que nace el niño se la aprietan con ciertas vendas [...] allende que es costumbre hacer el primer bonete con mucha cantidad de ceremonias y supersticiones así en el hilar la lana, como en el tejerle. (469-470)

La práctica de ceñir o fajar la cabeza, mencionada en las prescripciones e informaciones anteriores, permite rebasar la dimensión material del vestir y poner atención a sus articulaciones sociales y simbólicas, aspectos que pueden resultar a priori evidentes, pero que muchas veces quedan ocultos en la documentación. Tal como nos muestra Toledo, a propósito del “primer bonete”, el vestir a los niños pequeños remitía a contextos rituales, ritos de pasaje y prácticas propiciatorias y de protección de las guaguas, en los que, además, habría tenido un papel relevante el chumpi o faja⁹.

Aunque la documentación de archivo analizada no nos permite acceder a esta dimensión, a través de algunas investigaciones antropológicas y etnográficas contemporáneas podemos aproximarnos a ella. Tristan Platt, en un estudio etno-obstétrico y lingüístico sobre la gestación, el parto y la mortalidad materna en una comunidad quechua-hablante de Potosí, señala, entre los ritos de integración del recién nacido a las comunidades, el uso de distintas fajas y el gesto de envolver como procedimiento que marcaba varios hitos (127).

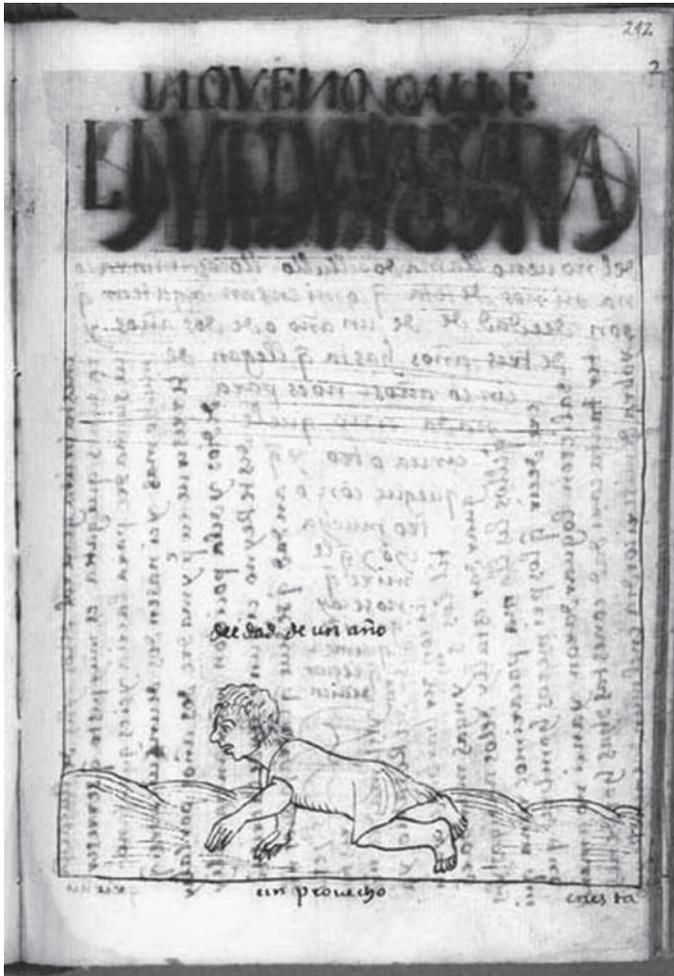
En primer lugar estaba el chumpi o “fajín”, que servía en el momento posterior al parto para apretar la cintura de la mujer y evitar complicaciones con la placenta (Gundermann y González 41; Platt 141). Luego de nacido y “después de lavado, se envuelve al bebé en pañales (*akawara*) y luego en una honda (*warak'a*), un artefacto hecho de tejido denso, con un diseño simétrico de blanco y negro”, lo cual propiciaría que el niño fuera un buen guerrero (Platt 143). En una línea similar, la antropóloga Verónica Cereceda describe el uso de chumpi de colores y diseños particulares en las guaguas recién nacidas. Los esquemas presentan formas enfrentadas y contrastadas (diseño *ñaqch'a*) que tendrían una misión protectora a la vez que de inscripción social de los niños (comunicación personal. Sucre, Bolivia, visita en mayo de 2012; *Diseños*).

Platt indica, además, que la “la forma del bebé se vuelve rígida, finalmente, al envolverlo con una faja (*waltha chumpi*)” (144). Esta mención, que el autor relaciona con ritos precristianos en los Andes, es interpretada por otros

9 Véase la definición de *rutuchico* en Molina (114).

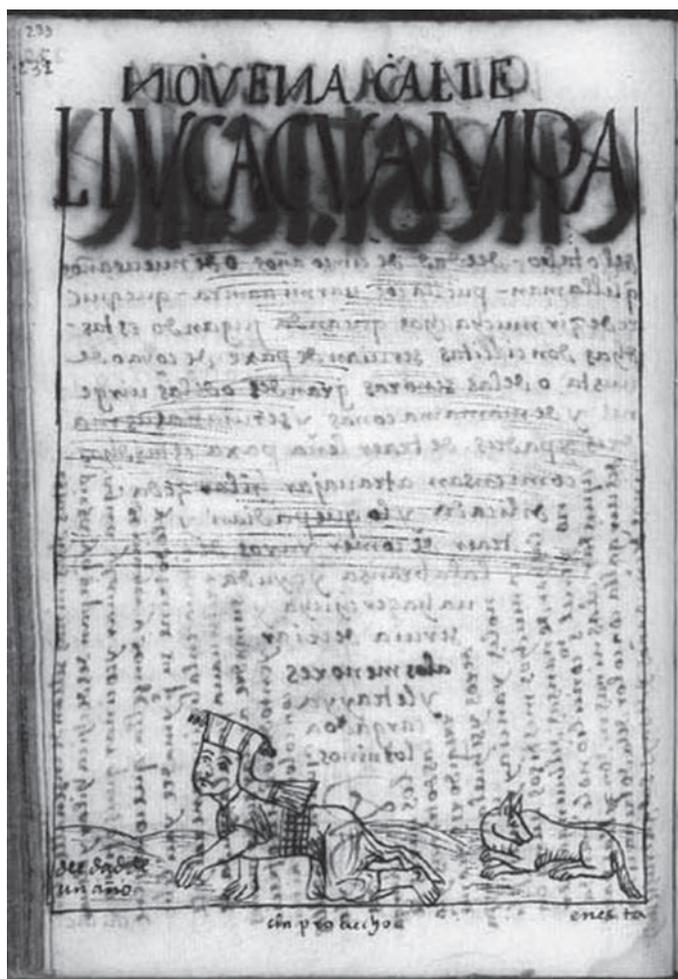
investigadores como un gesto de protección: a la guagua, desde que nacía, se la “faja con un chumpi ‘suave’ para que ‘crezca bien’” (Braunsberger 1).

Volvamos ahora a la sección de la visita general de Guaman Poma, pues la segunda categoría que allí se consigna adiciona un nuevo aspecto problemático a esta discusión sobre la ropa de las guaguas: la adopción de la vestimenta marcada sexo-genéricamente. En los dibujos de la novena calle, que representan “a los niños de teta que comienzan a gatear” (212-213) y a “las niñas que gatean” (233-234), aparece el chumpi ciñendo el acso por la cintura de la niña de un año, no así la camisa que viste el niño de la misma edad (figuras 4 y 5).



➔ **FIGURA 4**
“NOVENA CALLE, LLVLLV VAMRA [niño tierno]”.

Fuente: Guaman Poma de Ayala.



❖ **FIGURA 5**

“NOVENA CALLE, *LLVCAC VAMRA* [niña que gatea]”.

Fuente: Guaman Poma de Ayala.

El asunto resulta problemático, pues la vinculación entre la ropa y los ritos de pasaje de la primera infancia a la adultez, así como las implicancias de esas categorías generacionales, son temas aún insuficientemente estudiados. Lo cierto es que una de las dimensiones claves de la socialización debió ser, justamente, la adopción de la vestimenta de hombre y de mujer y, con ello, el uso del chumpi femenino¹⁰.

¹⁰ Véase la definición que Molina hace de *quicochico*, sin referencia al chumpi (114-115).



Para una conclusión

El presente escrito está elaborado en torno a un objeto que resulta esquivo por la confluencia de diferentes elementos en él. Siendo un textil de tradición indígena, elaborado mediante procedimientos indígenas y para uso indígena, el chumpi quedó parcialmente fuera de los circuitos que articulaban las relaciones coloniales.

La tradición cristiana occidental había elaborado, desde hacía varias centurias, la idea de que existía una estrecha e indisoluble relación entre el hábito, en su condición de traje, y el hábito, en su condición de costumbre de quien lo vestía. Desde este lugar, los conquistadores, evangelizadores, administradores coloniales y sus descendientes se interesaron por la vestimenta indígena y las diferencias sociales que expresaba. Al mismo tiempo, observaron y persiguieron todas las prácticas identificadas explícitamente como idolátricas, así como aquellas que, apelando a los antiguos, pudieran activar esas “idolatrías”.

Como es bien sabido, la administración colonial observó, intervino y rearticuló las prácticas prehispánicas de circulación textil instauradas por el Tawantinsuyu por medio de la institucionalización de la ropa de tasa y de un cierto traje de indio. Aunque con el correr de los decenios terminó por erosionarse la tributación efectiva en ropa de tasa, la temprana constitución de un mercado de circulación de ropa de indio fue una marca del periodo estudiado.

En el cruce de estas perspectivas, el textil indígena al cual podemos acceder documentalmente quedó reducido a su condición de prenda de vestir. Esta afirmación implica al menos una doble condición y nos invita a la cautela. Por una parte, alude al peso del proyecto de policía y cristiandad del dominio hispano y a su expresión en la relectura de prácticas y códigos culturales indígenas. En tal sentido, nos recuerda que leemos a través de registros escritos que fueron un medio y un efecto de dicho dominio, o que negociaron con él. Por otra parte, nos obliga a pensar en las poblaciones indígenas que fueron las usuarias finales de la ropa de tasa y que se vistieron con ella, con lo cual modificaron las pautas heredadas que apuntaban a la producción doméstica de la propia ropa y a la circulación regulada de esta misma, por medio de otros procedimientos.

En este contexto, el chumpi quedó parcialmente invisibilizado. Sin ser parte de la ropa de tasa, se integró marginalmente a los circuitos de comercialización de la ropa de la tierra. A pesar de ser un objeto de limitado valor

mercantil, se consignó ocasionalmente en las cláusulas profanas de los testamentos, en particular en las listas de bienes y mandas testamentarias. Aunque no se le atribuyeron particulares cualidades idolátricas, se reguló su uso en ciertos contextos. Sin embargo, su centralidad en la vestimenta femenina, su presencia en ajueres de indígenas urbanas, la existencia de chumpi de guagua o niño y su uso en relación con la cuna o quirau nos invitan a pensar en él como un objeto presente, significativo y visible en los escenarios analizados, aun cuando sus huellas no nos resulten hoy evidentes.

Para perfilar esta presencia, hemos propuesto observar los chumpi como parte de un campo de objetos que compartían no solo un nombre, sino también un repertorio de acciones. Esta cuestión nos parece fundamental: no es una prenda lo que se está estudiando, sino una red de relaciones entre personas, entre personas y objetos, y entre diferentes objetos. Incluso, estos conceptos podrían ser revisados. Como han sugerido diversos autores, el textil es un cuerpo y su ser se vincula con el ser de quienes lo tejen y lo portan (Cereceda, “Semiología” 186). Así visto, el problema se amplía y permite nuevos acercamientos, iluminar aspectos de la práctica social que, de lo contrario, permanecen opacos a nuestra comprensión.

Para pensar en este campo, nos parece clave atender a la producción y circulación de los chumpi: los vendían ocasionalmente los mercaderes y trajinantes; se compraban en las almonedas de los bienes de difuntos; se dejaban en herencia a hijas, sirvientas u otras mujeres; se usaban para pagar por ciertos servicios, junto con otras prendas. Los textos del periodo no nos dicen casi nada sobre la producción textil en contextos domésticos urbanos, aunque la presencia ocasional de *caito* de diversos colores (madejas de lana hilada) entre los bienes de algunas mujeres indígenas apunta hacia esa práctica. Hemos sugerido también atender a las relaciones en torno al chumpi, lo ceñido y envuelto, la vestimenta femenina y el porte de las guaguas “a raíz de las carnes” o en la cuna.

A partir de este núcleo, es posible preguntarse por otras vinculaciones. ¿Se reconocía alguna semejanza o equivalencia entre el hecho de que el chumpi, la lliclla y la manta o yacolla (o llacolla o yacota) ciñeran el cuerpo humano, por un lado, y el hecho de que ciñeran otros cuerpos u objetos, por otro? Cuando el hombre se ceñía su yacolla, como dice González Holguín al desplegar el campo léxico asociado al chumpi, ¿qué significado tenía este acto? Por otra parte, ¿es pertinente pensar en la vincha o tocado que ceñía la cabeza como un objeto análogo al chumpi que ceñía el cuerpo? En todos los casos anteriores, las asociaciones se fundan en actos vinculados con el envolver y fajar. En este

mismo horizonte de problemas, podría pensarse en las prácticas de envolver involucradas en los ritos mortuorios.

Otras interrogantes pueden plantearse si se atiende a los significados que vehiculan los objetos y las palabras que los designan. Se ha llamado la atención sobre el uso del vocablo *chumpi* para identificar una de las franjas centrales en los *keru* o vasos ceremoniales. ¿Qué nos dice este uso respecto de las fajas y qué puede sugerir en relación con los *keru* mismos? También se ha tomado nota del hecho de que muchos curacas del norte y de la costa central del Perú, en tiempos prehispánicos, llevaban el nombre *Chumpi* como un signo de nobleza. Por último, se ha aludido a la posibilidad de que el vocablo *chumpi* haya sido una variante de la palabra *cumbi*, con la que se identificaban los textiles más finos asociados con la figura del inka (Cummins 312). Como puede verse, se trata, en todos estos casos, de cuestiones que conciernen, de manera explícita, a las élites indígenas, pero que bien pudieron haber incidido en el modo en que se comprendía el *chumpi* en contextos más amplios.

En el estado actual de la investigación sobre las prácticas indígenas del periodo colonial, estas preguntas permanecen abiertas. El escenario urbano charqueño nos pone por delante un entramado complejo de relaciones sociales en cuanto allí conviven personas con horizontes culturales muy heterogéneos, que se apropian de diversas tradiciones expresivas e ideas, que negocian con ellas y que las utilizan para interpelar a diferentes públicos. Si, según la lógica hispana, el *chumpi* conservó su función ceñidora y fue investido de un cierto valor mercantil, los materiales presentados en este artículo permiten reconocer que dicha lógica resulta insuficiente para comprender las prácticas sociales de los indígenas urbanos y que todavía sabemos muy poco respecto de los modos en que se expresaron, se impusieron, se negociaron y se adaptaron las políticas coloniales en torno a estos sujetos.



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre (ABNB).

Escrituras Públicas (EP) 3, 8, 11, 28, 37, 42, 58, 108, 109, 110, 111, 112, 116, 118, 123, 132, 135, 136, 141, 213.
Expedientes Coloniales (EC) 375.

B. Impresos

Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Chucuito: Francisco del Campo, 1612. Web. Noviembre de 2013.

Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas, que los indios llamaron Capaccuna, que fueron señores de la ciudad del Cuzco y de todo lo a ella sujeto*. 1551. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández, 1880. Impreso.

Calancha, Antonio de la. *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía*. Vol. 4. 1637. Sucre: ABNB, s. f. Web. Marzo de 2013.

Cobo, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Atlas, 1943. Impreso.

Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Por Luis Sánchez, Impresor del Rey N. S., 1611. Web. Enero de 2014.

Diez de San Miguel, Garcí. *Visita a la provincia de Chucuito*. 1567. Ed. Waldemar Espinoza. Lima: Casa de la Cultura, 1964. Impreso.

González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: 1608. Web. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software 2007. Noviembre de 2013.

Gramática y vocabulario. En la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua; y en la lengua Española. 1586. Sevilla: Clemente Hidalgo, 1603. Web. Noviembre de 2013.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 1615. Abbeville: Imprimerie Paillart, 1968. Web. Enero de 2014.

- Herrera y Toledo, Antonio de. *Relación eclesiástica de la santa iglesia metropolitana de los Charcas*. 1639. Ed. Joseph Barnadas, Sucre: ABAS, 1996. Impreso.
- Molina, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Lima: Unesco; Universidad de San Martín de Porres, 2008. Impreso.
- Ocaña, Diego de. *Viaje por el Nuevo Mundo de Guadalupe a Potosí*. S. l.: Biblioteca de la Universidad de Oviedo, 1599-1605. Manuscrito.
- Santo Tomás, Domingo de. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdova, 1560. Web. Noviembre de 2013.
- Toledo, Francisco de. *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*. T. 1. 1569-1574. Transp. María Justina Saravia Viejo. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos; Monte de Piedad, 1986. Impreso.
- Torres Rubio, Diego de. *Arte y vocabulario de la lengua quichua general de los indios del Perú*. Lima: Francisco Lasso, 1619. Web. Noviembre de 2013.

FUENTES SECUNDARIAS

- Adorno, Rolena. *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Perú*. Austin: University of Texas Press, 2000. Impreso.
- Arnold, Denise. *El textil y la documentación del tributo en los Andes: los significados del tejido en contextos tributarios*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2012. Impreso.
- Assadourian, Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial. El mercado interior. Regiones y espacio económico*. México: Nueva Imagen, 1983. Impreso.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. “Thierry Saignes y la memoria del historiador”. *Saberes y memorias en los Andes*. París: L’IHEAL; Openedition Books, 2014. 7-17. Web. Septiembre de 2013.
- Braunsberger de Solari, Gertrudis. “El chumpi en el sistema comunicativo andino”. *Perú Folk* 2 (1980): 1. Impreso. Separata.
- Cereceda, Verónica. Comunicación personal. Sucre, Bolivia, mayo de 2012.
- . *Diseños de los textiles Tinkipaya (Ayllu Mañu)*. Sucre: ASUR, 2006. Impreso.
- . “Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 42.1 (2010): 181-198. Web. Mayo de 2013.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1987. Impreso.
- Cummins, Thomas. *Toasts with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002. Impreso.

- Durston, Alan. "Standard Colonial Quechua". *Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America*. Ed. Salikoko S. Mufwen. Chicago: University of Chicago Press, 2014. 225-243. Impreso.
- Escobari de Querejazu, Laura. *Producción y comercio en el espacio sur andino en el siglo XVII. Cuzco-Potosí, 1650-1700*. La Paz: Colección Arzans y Vela; Embajada de España en Bolivia, 1985. Impreso.
- Gisbert, Teresa, Silvia Arze y Martha Cajías. *Arte textil y mundo andino*. La Paz: Plural, 2010. Impreso.
- Golte, Jürgen. "Niñez andina en Guaman Poma de Ayala". *Historia de la infancia en América Latina*. Coords. Pablo Rodríguez y María Emma Manarelli. Bogotá: Universidad Nuevo Externado de Colombia, 2007. 62-79. Impreso.
- Gundermann, Hans y Héctor González. *La cultura aymara*. Santiago de Chile: Ministerio de Educación; Museo Chileno de Arte Precolombino, 1989. Impreso.
- Jiménez Díaz, María Jesús. "Tejidos y mundo textil en los Andes centrales y centro-sur a través de la colección del Museo de América de Madrid: periodos prehispánico y colonial". Tesis de doctorado. Universidad Complutense de Madrid, 2004. Impresa.
- Julien, Catherine. "Spanish Use of Textile Standards". *Indiana* 5 (2001): 58-81. Web. Enero de 2014.
- Lefebvre, Christiane. *Textiles aymaras del altiplano peruano. Cambios y continuidad desde el siglo XVI*. Puno: Biblioteca de la Casa del Corregidor, 2009. Web. Enero de 2014.
- Levi-Strauss, Claude. *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós, 2008. Impreso.
- Mangan, Jane E. *Trading Roles: Gender, Ethnicity, and the Urban Economy in Colonial Potosí*. Durham: Duke University Press, 2005. Impreso.
- Medinaceli, Ximena. "Potosí y La Plata: la experiencia de la ciudad andina (siglos XVI y XVII)". *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII*. Eds. Andrés Eichmann y Marcela Inch. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia; Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia; Ministerio de Cultura de España, 2011. 1-145. Impreso.
- Medvinsky, Dina, Kai Peronard y Julio Sanhueza. *Fajas y trenzados: textiles incaicos del cerro Esmeralda*. Iquique: Universidad del Norte, 1979. Impreso. Documento de Trabajo n.º 5.
- Money, Mary. *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos; UMSA, 1983. Impreso.

- Murra, John. “La función del tejido en varios contextos sociales y políticos”. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP, 2009. 153-170. Impreso.
- Niemeyer, Hans. “El escenario geográfico”. *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista*. Ed. Jorge Hidalgo. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1989. 1-12. Impreso.
- Platt, Tristan. “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”. *Estudios Atacameños* 22 (2002): 127-155. Web. Abril de 2012.
- Presta, Ana María. *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial. Los encomenderos de La Plata, 1550-1600*. Lima: IEP, 2000. Impreso.
- Sinclair, Carole. “La tradición de fajas y cintas trenzadas en el periodo medio e intermedio tardío del valle de Azapa: una proposición tipológica”. *Hombre y desierto. Una perspectiva cultural*. Antofagasta: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad de Antofagasta, 1995. 55-67. Impreso.