John V. Murra



EL MUNDO ANDINO

población, medio ambiente y economía

JOHN VÍCTOR MURRA nació en Odessa, en 1916. Se crió en Rumanía, hasta que en 1934 se embarcó a los Estados Unidos, donde reside actualmente. Tras participar como intérprete y soldado en la guerra civil española, estudió antropología en la Universidad de Chicago. Tuvo una primera etapa marcada por su interés en el Africa, hasta que en los años cuarenta hizo sus primeras visitas al área andina, en el Ecuador. En 1955 concluyó su tesis sobre "La organización económica de los Inca" (aunque ésta no fue publicada sino hasta 1978, en México) y desde entonces ha publicado numerosos artículos sobre la historia andina. En los años setenta se publicó una selección de sus trabajos bajo el título de *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975).

Ha sido profesor en las Universidades de Chicago, Yale, Vassar College, San Marcos (Lima), y desde finales de los años sesenta, en la Universidad de Cornell, donde se jubiló en 1982. Ha sido profesor visitante en universidades del mundo entero y tiene varios doctorados *honoris causa*. En el año 2000 el Instituto de Estudios Peruanos y el Institute of Andean Research (instituciones en cuya fundación participó activamente John V. Murra) publicaron *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra.*

EL MUNDO ANDINO

POBLACIÓN, MEDIO AMBIENTE Y ECONOMÍA

EL MUNDO ANDINO

población, medio ambiente y economía

John V. Murra

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2002

IEP Instituto de Estudios Peruanos

Serie: Historia Andina 24

© *IEP Ediciones*
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telfs.:[511] 332-6194 / 424-4856
E-mail: publicaciones@iep.org.pe

© *Pontificia Universidad Católica del Perú - Fondo Editorial*
Plaza Francia 1164, Lima 1
Telfs.: 330-7410 / 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

ISBN: 9972-51-072-7
ISSN: 1019-4541

Impreso en el Perú
1a. edición, octubre del 2002
2,000 ejemplares

Hecho el depósito legal: 1501052002-4567

Prohibida la reproducción total o parcial de las características gráficas de este libro por cualquier medio sin permiso del Instituto de Estudios Peruanos.

Murra, John V.

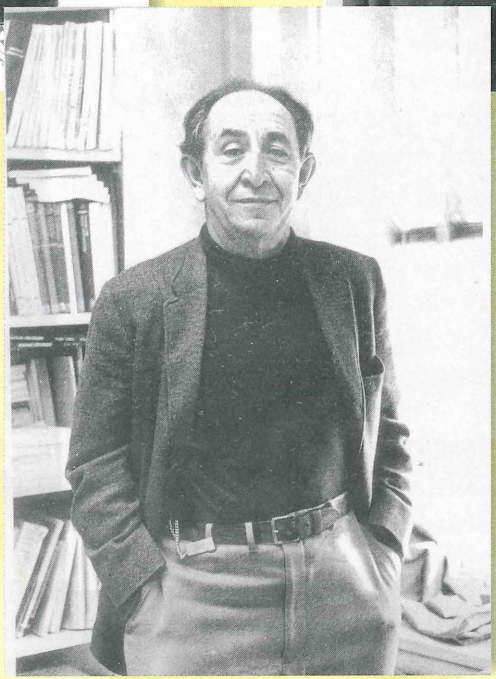
El mundo andino. Población, medio ambiente y economía.–Lima, IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.–(Historia Andina, 24)

HISTORIA / SOCIEDAD ANDINA / ANTROPOLOGÍA / IDENTIDAD NACIONAL / INCAS / SIGLO XVI / ETNICIDAD / ETNOHISTORIA / TAHUANTINSUYO / PERÚ

W/01.04.03/H/24


SIGNA
Taille
Cheve
Ment







Contenido

Presentación 9

John V. Murra / Freda Y. Wolf de Romero 11

Prólogo a esta edición / Mariana Mould de Pease 13

I. La temprana percepción del logro andino 23

1. "Nos hacen mucha ventaja": la percepción europea temprana de los logros andinos 25

II. El Tawantinsuyu 41

2. En torno a la estructura política de los *inka* 43
3. La expansión del Estado Inka: ejércitos, guerras y rebeliones 57
4. El Tawantinsuyu 67

III. Complementariedad ecológica 83

5. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas 85
6. Los límites y las limitaciones del "archipiélago vertical" en los Andes 126
7. El "archipiélago vertical": once años después 132

IV. Ritos e intercambios

8. Maíz, tubérculos y ritos agrícolas 143
9. La función del tejido en varios contextos sociales y políticos 153
10. El tráfico de *mullu* en la costa del Pacífico 171

V. **Autoridades étnicas tradicionales** 181
11. Un reino aymara en 1567 183
12. Las autoridades étnicas tradicionales en el Alto Huallaga 208
13. La correspondencia entre "un capitán de la mita" y su apoderado en Potosí 223

VI. **Economía andina** 235
14. ¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la invasión europea? 237
15. Las etnocategorías de un *khipu* estatal 248
16. La mit'a al Tawantinsuyu: prestaciones de los grupos étnicos 261
17. Los olleros del *Inka*: hacia una historia y arqueología del Qollasuyo 287
18. Derechos a tierras en el Tawantinsuyu 294
19. Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu 308
20. Nueva información sobre las poblaciones *yana* 328
21. Los cultivadores aymara de la hoja de coca: dos disposiciones administrativas (1568-1570) 342
22. Introducción al estudio histórico del cultivo de la hoja de coca (*Exythroxylon coca*) en los Andes 360

VII. **Los intérpretes** 373
23. Guamán Poma de Ayala 375
24. El doctor Barros de San Millán: defensor de los "señores naturales" de los Andes 426

VIII. **Etnohistoria y arqueología** 439
25. Vida, tierra y agua en el Perú antiguo: una reseña de la obra de Paul Kosok 441
26. Las investigaciones en historia andina y sus posibilidades en el futuro 445

BIBLIOGRAFÍA CITADA 471

Presentación

El Instituto de Estudios Peruanos y la Pontificia Universidad Católica del Perú tienen la enorme satisfacción de presentar bajo su sello editorial el libro El mundo andino: población, medio ambiente y economía, *de John Víctor Murra. En este libro se reúnen veintiséis artículos seleccionados de la producción del autor en más de cuarenta años de trabajo académico. La contribución de este estudioso al conocimiento de las sociedades andinas, tanto en lo que compete a su pasado histórico, cuanto en lo que se refiere a sus logros culturales más perennes y a sus retos en el tiempo presente, es de tal magnitud que podemos decir que él ha sido uno de los principales creadores del "mundo andino" en tanto concepto, categoría y emblema cultural.*

Los trabajos de John Murra comenzaron a ser conocidos en el Perú durante su fructífera estadía en el país a finales de los años cincuenta, en los que combinó el trabajo de investigación con la docencia universitaria. En 1975, el Instituto de Estudios Peruanos, bajo la dirección de José Matos Mar, publicó Formaciones económicas y políticas del mundo andino, *donde se reunió una docena de importantes trabajos del autor. Gracias a dicho libro, y a la posterior publicación (1978) en México de su tesis doctoral sobre los incas, sus ideas y planteamientos comenzaron a ser más conocidos y circularon en diversos medios, promoviendo más estudios e investigaciones sobre "lo andino".*

Una muestra de ello es que, a pesar del elevado tiraje (diez mil ejemplares) que tuvo la edición de 1975, se agotó ya a comienzos de la década siguiente, por lo que surgieron desde entonces diversos reclamos para su reedición. Costó, sin embargo, más de quince años vencer las reticencias y reparos de John Murra para entregar al público un nuevo compendio de sus artículos, en

el que, a la vez que se reeditasen las más importantes piezas de Formaciones, *se añadiesen sus trabajos más recientes. Esta labor, emprendida por Franklin Pease hace algunos años, se interrumpió a raíz de la muerte de este último en 1999, y ha sido retomada con el espíritu, la colaboración y las circunstancias que detalla Mariana Mould en su prólogo a este libro. Freda Wolf, discípula norteamericana de John Murra, afincada desde hace mucho tiempo en el Perú, ha preparado para este volumen un breve texto acerca del significado de su producción en la antropología y etnohistoria sobre el área andina.*

El compendio de más de veinte artículos, redactados a lo largo de varias décadas y publicados en diferentes países, lenguas, revistas y medios académicos, no ha sido tarea fácil (puede consultarse una buena bio-bibliografía del autor, en Nispa ninchis. Conversaciones con John Murra, *publicado por el IEP y el IAR hace dos años). Hasta donde dicha voluntad era clara, hemos respetado —aunque no siempre uniformado para todo el libro sino sólo dentro de cada artículo— la ortografía quechua del autor, que privilegia el uso de la "k" en vez de la "q" y la "c", y de la "w" en vez de la "hu" o "gu", y no acentúa las palabras (de modo que se lee "khipu" y no "quipu", "Tawantinsuyu" y no "Tahuantinsuyu", "Waman Puma" y no "Guamán Poma"). Ha debido resolverse multitud de problemas y, a veces, tomarse decisiones editoriales "heroicas", tratando de hallar un punto medio entre lo ideal y lo factible.*

Queremos hacer un reconocimiento especial a Mariana Mould de Pease por haber cedido los materiales que su esposo Franklin había reunido y revisado conjuntamente con John, para este libro, y haber colaborado de diversos modos para su edición. Asimismo, a Heather Lechtman, quien además de contribuir con un pequeño fondo, nos sirvió de eficaz enlace con John Murra.

Con la publicación de este libro, a la par que prestamos un servicio a la comunidad académica y a la población en general interesada en comprender sus raíces históricas y culturales, rendimos también un merecido homenaje a su autor, toda una vida entregada a la antropología, a la historia y a la defensa de los pueblos andinos.

INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

John V. Murra

por Freda Y. Wolf de Romero

Esta colección de artículos es producto de la vida profesional de casi siete décadas del antropólogo John Víctor Murra, quien ha dedicado la mayor parte de su tiempo a la investigación del mundo andino. Sus investigaciones a partir del fértil encuentro entre dos disciplinas: la antropología y la historia, para, de ese modo, entender al mundo andino como un rompecabezas gigante del que tenemos que aprovechar cada pieza encontrada para construir al cuadro más completo posible, aun sabiendo que, lamentablemente, nunca encontraremos todas las piezas.

Su percepción se nutría también de la experiencia y conocimientos de otras áreas culturales, sobre todo, de la etnohistoria de África. Asimismo, valoraba y utilizaba toda la información proveniente de otras disciplinas como la historia, la arqueología, la botánica, la geografía, la ecología y la agronomía, además de la lingüística y hasta la metalurgia.

John V. Murra fue uno de los primeros en reconocer y utilizar el valor de la información que se podía rescatar de las visitas ordenadas por la administración colonial temprana a algunas de las regiones andinas (Chucuito, Huánuco y más tarde Sonqo) y otros documentos burocráticos y eclesiásticos de los que podemos sacar información sobre una sociedad que no nos ha dejado documentos propios.

La visión de Murra se distingue por su gran apreciación del mundo andino. Con frecuencia decía que debemos celebrar a la gente de los Andes por su creatividad, por hacer posible la agricultura mediante su conocimiento de la flora y fauna, y por su talento para manejar un conjunto de zonas ecológicas único en el mundo. En un ambiente que hoy se considera inhóspito y que necesita "desarrollarse", los pobladores de los Andes domesticaban plantas y animales, y descubrieron métodos ingeniosos para conservarlos. Ello permitió

la creación de instituciones sociales, políticas y económicas hasta llegar a formar una gran civilización.

Aunque los escritos de Murra son innegablemente importantes para nuestro conocimiento y apreciación de lo andino, gran parte de su influencia se debe a sus conferencias. Su fascinación y pasión por el mundo andino eran casi palpables a su público. Hoy ya jubilado, ha sido un orador mágico que tejía una imagen rica en intrigantes detalles, con un entusiasmo e imaginación que hacía vivir el mundo andino sin comprometer su fidelidad a las fuentes históricas y antropológicas, que evaluaba según rigurosos criterios aplicando un *insight* cultural muy sensible. Murra nunca ha dejado de contemplar la cultura andina maravillado. Sus trabajos han estimulado un gran número de investigaciones hechas por estudiosos de muchas nacionalidades, tanto de países latinoamericanos como europeos y hasta del Japón. Su visión del mundo andino tiene muy buena acogida en los países andinos y gran parte de esta visión se ha incorporado a nuestra percepción de ese mundo.

Su alto grado de participación en las actividades profesionales de los antropólogos e historiadores de las repúblicas andinas, su respeto por los intelectuales de provincias, así como por los académicos de las ciudades, ha resultado en muchas relaciones de trabajo mutuamente fructíferas. Mantiene una activa correspondencia con numerosos colegas y ha sido fundamental para organizar muchas reuniones, congresos y seminarios, además de promover intercambios de estudiantes y profesionales.

John Víctor Murra, hombre único y múltiple, producto de varias culturas y un hombre que se ha forjado a sí mismo, siempre dice: "La antropología es mi pueblo"; ha sido un vecino muy activo de este pueblo durante una larga y productiva vida profesional.

Prólogo a esta edición

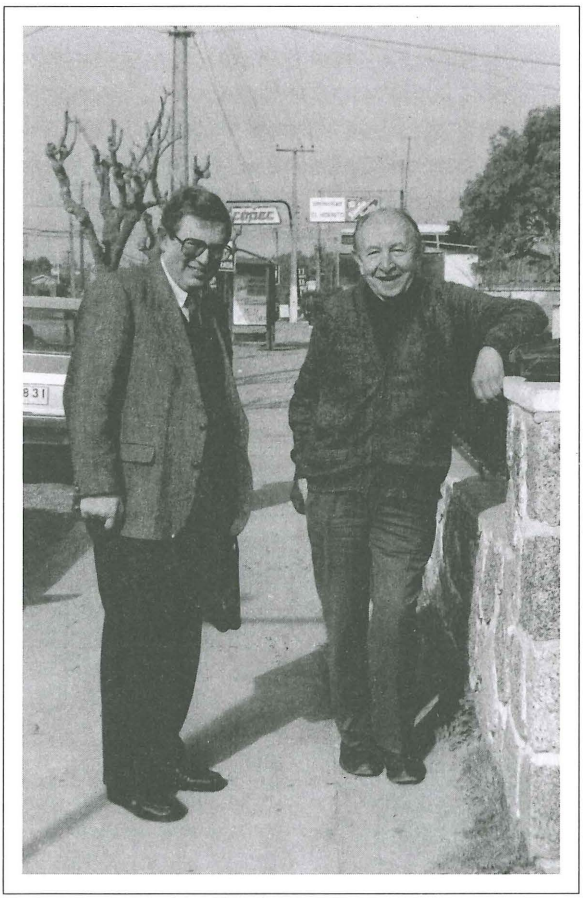
por Mariana Mould de Pease

El 24 de agosto de 1998, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y el Instituto de Investigaciones Andinas de Nueva York le hicieron un homenaje a John V. Murra, quien ese día cumplía 82 años. Unos días antes había revisado con Franklin Pease G.Y. (1939-1999), mi esposo, los textos aquí reunidos y ambos acordaron que había llegado el momento de hacer un libro que reuniera sus artículos dispersos para hacerlos accesibles a las nuevas generaciones de andinistas (Pease 2000: 244).

Estas reuniones de agosto de 1998 fueron parte de la rutina de trabajo que Franklin y John mantenían desde comienzos de la década de 1970, ya fuese entre ambos, con otros colegas y/o con estudiantes. Esta vez también asistió Erick Devoto Bazán, quizás el alumno más joven de Franklin, como asistente de edición. A comienzos de 1999 a Franklin le fue diagnosticado un cáncer pancréatico a causa del cual falleció a fines de ese mismo año.

Este volumen, al reeditar los artículos dispersos de John V. Murra, quiere dar continuidad a una línea de trabajo que se inicia cuando va al Ecuador entre 1941-1942 como asistente de Donald Collier, conservador del Museo Field de Chicago. Ya para entonces, John hablaba y escribía bien en español, puesto que se desempeñó como traductor durante la Guerra Civil Española, luego de ser herido en julio de 1938. Inicialmente se interesó en el África, en el estudio de los Nuer que sistematizó para dar un curso universitario entre 1943 y 1945. Los Nuer son un grupo de pastores que vive a ambos lados del Nilo y que complementan su dieta con el intercambio de productos derivados de su ganado, como explicaba una y otra vez a quienes lo buscaban cada vez que pasaba por Lima.

La experiencia en los Andes del Ecuador decidió su vida para la antropología andina (1946). Al Perú vino entre 1958 y 1960 ejerciendo la docencia en la



Franklin Pease G.Y. y John V. Murra, Santiago de Chile, durante el III Congreso Internacional de Etnohistoria, 1993.

Por el momento vamos a olvidarnos de una nueva edición de Formaciones *... no hay prisa.*

JOHN V. MURRA, Nueva York el 9 de junio de 1988

Otra cosa que quiero que pienses bien es la edición de tus artículos, la segunda serie. Sigo pensando en que editorialmente es conveniente sacar dos cosas distintas, un volumen con las cosas de Formaciones *que desees mantener, y otro con las cosas nuevas, bien puede llamarse igual, pero hay tanta tela para cortar...*

FRANKLIN PEASE G.Y., Lima, 12 de diciembre de 1991

Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, haciendo investigaciones en los archivos peruanos y entrando en contacto con los antropólogos, historiadores y arqueólogos peruanos a los que ocasionalmente se sumaba un lingüista y/o demógrafo o algún otro estudioso. Así formó a lo largo de cuarenta años una cadena de amigos interdisciplinarios en torno a la etnohistoria o historia andina, que también engarza con los andinistas de otras partes de América y de Europa en general. Irá a la URSS en 1985, donde puede comprobar que también allí hay personas que se ocupaban de temas andinos. En este lapso Murra, migrante a los EEUU, que aun cuando políglota considera al rumano como su lengua materna, vendrá repetidas veces al Perú, así como a la Argentina, Bolivia, Chile y Ecuador, incentivando la investigación interdisciplinaria en la región andina. Murra también estuvo en Francia, España, Inglaterra y México dándole un nuevo giro a los estudios sobre el mundo andino, al incorporar criterios interdisciplinarios y comparativos a partir de la investigación monográfica. Promovió infatigable y apasionadamente el diálogo en torno a las peculiaridades de las etnias prehispánicas distribuidas en los diversos pisos ecológicos de los Andes. La Verticalidad, como se le denomina a este hallazgo suyo, fue sustentada a partir de una novedosa aproximación a la documentación producida por la administración colonial española, como la Visita a la Provincia de León de Húanuco efectuada por Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562, y editada en la *Revista del Archivo Nacional* en 1920. La Verticalidad o el control de diversos pisos ecológicos en los Andes fue inicialmente comprobada mediante las excavaciones arqueológicas efectuadas en Huánuco Pampa entre 1963 y 1966 en el marco del proyecto interdisciplinario que financió el Instituto de Investigaciones Andinas y la Fundación Nacional de Ciencias de los Estados Unidos. Este proyecto también incluyó, por cierto, la verificación contemporánea de la Verticalidad mediante la investigación antropológica, como parte de la misma tarea, que es explicar la vida en los Andes a través de las peculiaridades en el uso que hacen hoy sus habitantes del medio ambiente.

En mayo del 2000 Murra vino a Lima para la presentación de *Nispa Ninchis,* o su "decimos diciendo" traducido del quechua al castellano, en que platica acerca de su vida de antropólogo con Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo. Ésta es una conversación cuyo eje es la ilusión de vivir intensamente el siglo XX, para que la humanidad entera alcance un mundo más justo, y cómo los acontecimientos mundiales y locales nos van condicionando, nos van haciendo lo que somos. El diálogo se desenvuelve en círculos en torno a las Guerras Mundiales y sus secuelas, se complementa con los afanes propios y ajenos de hombres y mujeres para subsistir bien en las ciudades, en los pueblos y en los caseríos andinos, en contraposición con la tarea vital de sus predecesores precolombinos en esta región asumida a través de la Verticalidad. Es la conversación amical de John con personas de intereses afines, a quienes propuso

nuevas formas de estudiar "lo andino" a lo largo del siglo XX, término al que dio contenido y uso dentro de la historia universal.

Por este enfoque Freda Wolf, su alumna estadounidense afincada en el Perú, nos reunió para retomar la publicación de sus artículos diseminados en revistas y libros sobre el mundo andino, en seguimiento de lo acordado con Franklin en agosto de 1998. En esa ocasión percibí la confianza que Murra me transmitía cuando, por un instante, recuperó el brillo de sus ojos y su carismática sonrisa para dar continuidad al diálogo intermitente sobre "lo andino" que había mantenido durante cuarenta años con Franklin. Para hacer este trabajo la mejor guía era seguir sus planteamientos en torno a la vida y la obra de Paul Kosok, el historiador estadounidense que en la década de 1940 utilizó la fotografía en los estudios sobre el riego prehispánico en la costa del Perú. La mejor manera de hacer este libro era entonces replantearse la pregunta que Murra hiciera en 1966: ¿cuáles serán las condiciones de colaboración intelectual interdisciplinaria que nos permitirán verificar y aprovechar las sugerencias de Kosok? (1975: 274).

John Hyslop, discípulo estadounidense de Murra tempranamente desaparecido, nos ha dado pautas para elaborar nuestras propias respuestas a esta pregunta y avanzar así en el conocimiento de los espacios andinos y sus límites, en la definición de lo andino. En el prefacio, en sus agradecimientos y en la dedicatoria de su libro sobre el *Qhapaqñan* o el sistema vial andino, tanto en su versión original en inglés, como en su resumida versión en español, Hyslop hace un cuidadoso reconocimiento a todas las contribuciones personales e institucionales que se engarzaron intelectualmente con su trabajo de investigación altamente especializado (1984; 1992). Algunos de estos engarces son obvios, como puede ser el agradecimiento a sus patrocinadores estadounidenses, y pueden ser básicos, como el reconocimiento al esfuerzo de las autoridades locales para proporcionarle movilidad a través de los Andes peruanos, bolivianos, ecuatorianos. Pero también pueden ser altamente sofisticados, como plantear la colaboración intelectual interdisciplinaria —y generosa— de especialistas de las naciones andinas. Estos engarces son formas de hacer antropología a la manera de Murra, sin perder la propia perspectiva. Aludir aquí a estos engarces es rendir tributo a Murra, quien tuvo la visión de apoyar académicamente a una persona como John Hyslop, aun cuando nunca fue su alumno formal. Hyslop unía a su formación de arqueólogo, sus habilidades para ascender a las alturas andinas en motocicleta y poder seguir así el camino inca, poner una cámara fotográfica en un globo aerostático para fotografiar sus restos arqueológicos o rastrear información documental pertinente en archivos locales y foráneos. Las habilidades conjuntas de John Hyslop y John V. Murra animaron a los museos locales y foráneos a reconstruir la historia de los espacios andinos (incluso visualizarlos en mapas y planos) de donde provienen las colecciones precolombinas que muestran a sus visitantes. Entre estas exhibiciones destaca

primigeniamente la Sala de la Población de la América del Sur, del Museo de Historia Natural de Nueva York montada por Craig Morris, otro de los más prominentes discípulos de John V. Murra, quien difunde así masivamente sus enseñanzas. Esta manera de hacer antropología, historia y arqueología andina, es decir, etnohistoria andina, tiene ya repercusiones pragmáticas. Específicamente, en los esfuerzos que hacen en estos días los gobiernos de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú para inscribir el *Qhapaqñan* como patrimonio cultural y natural de la humanidad, aun cuando sus políticos y funcionarios, en su gran mayoría, nunca han oído hablar de John V. Murra y mucho menos de John Hyslop.

En julio del 2001 pasó por Lima la profesora Heather Lechtman, la alumna y discípula más antigua y constante de Murra, *extraordinaria* en sus propias palabras, quien lo ha sucedido en la presidencia del Instituto de Investigaciones Andinas de Nueva York, que fundara Julio C. Tello con el apoyo económico de Nelson Rockefeller en la década de 1930. Heather Lechtman ha coordinado con Carlos Contreras, Director de Publicaciones del Instituto de Estudios Peruanos, y conmigo todos los detalles que hacen posible esta edición de *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*, que —ciertamente— es un libro que se estructura a partir de *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* pero cuya forma final se define por el contenido de las cartas intercambiadas entre John y Franklin. Habida cuenta de que en nuestra biblioteca estaban los artículos de Murra debidamente sistematizados para su publicación, comprendí que ahora había que hacer una edición conjunta entre la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Instituto de Estudios Peruanos. Franklin fue director de Publicaciones de la Universidad Católica entre 1975 y 1982, y John ha esbozado ya la manera en que éste hacía historia andina, combinando sus intereses intelectuales y habilidades personales (Castro, Aldunate e Hidalgo 2000: 131).

Un referente importante ha sido el hecho de que John recomendara a Franklin para escribir el prólogo a la publicación de la tesis doctoral de Emilio Mendizábal Losack, quien había sido alumno suyo en la Universidad de San Marcos y miembro del equipo de Huánuco (1989). Mendizábal había fallecido en 1979 dejando su obra —esencial para entender el mundo andino— incompleta e inconclusa (Ravines 1978-1980: 236). Otro referente que he tenido en cuenta respecto de cómo los discípulos peruanos de Murra hacen el seguimiento de las investigaciones andinas, es la manera como Enrique Mayer dio continuidad al trabajo que conjuntamente venía realizando con César Fonseca a la muerte de éste último (véase por ejemplo: Fonseca Martel 1984; Mayer y Fonseca 1979 Mayer y Fonseca 1979, 1988).

Consecuentemente, Contreras y yo nos reunimos con Dante Antonioli, gerente del Fondo Editorial de la PUCP, y Erick Devoto, para tratar de suplir

la ausencia de Franklin como editor. El interés de Contreras porque el IEP edite un segundo libro de John V. Murra se remonta a 1988, como se puede comprobar en la correspondencia entre Franklin y Murra, que también debo conservar y poner en valor para su uso en la investigación andinista. Ahora este interés editorial de Contreras se ha expresado en una genuina sensibilidad para que este volumen reúna y difunda para las nuevas generaciones de andinistas los trabajos de John, publicados originalmente en los ya mencionados países donde se desenvolvió su vida de andinista.

En ese sentido, tomamos en cuenta la sugerencia de Jorge Flores Ochoa, quien se hiciera discípulo de Murra mientras tenía una beca de investigación en la Universidad de Cornell en la década de 1970, de reemplazar el texto sobre don Felipe Guamán Poma de Ayala tomado de la edición de *Siglo Veintiuno XXI, América Nuestra* —inicialmente seleccionado por Murra y Franklin— por el publicado en *Natural History* en 1971, dado que este último es un trabajo mucho más amplio y había aparecido únicamente en inglés. La versión en español ha sido hecha —generosamente— por Pilar Roselló de Moya y Ana María Stahl de Montoya. Franklin —creemos— también hubiera tomado en cuenta esta sugerencia de Flores Ochoa, con quién lo unió una entrañable amistad cimentada en torno a un interés común por entender y conocer el *Tawantinsuyu* y que tuvo a John como maestro-interlocutor permanente. Asimismo, hemos tomado en cuenta las sugerencias de Jorge Flores Ochoa, hoy distinguido profesor de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco, de conservar la ortografía quechua que Murra utilizó a lo largo de sus escritos.

Franklin es percibido como uno de los principales discípulos de Murra (Ávila 2000: 190; Calderón 2000; 263). Recordemos que Carlos Iván Degregori, al que John *más quiere de sus alumnos sanmarquinos,* como nos dice en carta fechada el día de San Patricio de 1990, inició su participación en la presentación de *Nispa Ninchis* recordando que estaba supliendo —formalmente— la ausencia de Franklin. Estas palabras tienen especial trascendencia habida cuenta de que éste no fue nunca su alumno en las aulas universitarias, que Franklin se hizo discípulo de Murra propiciando —importunándolo a veces— para abrir el diálogo a partir de las preguntas y respuestas que fluían entre ambos en los más diversos escenarios, ya fuese intermitentemente en una aula de la Universidad Católica del Perú u ocasionalmente, como se dio en la Universidad de Stanford en EEUU en 1978, en la sala de conferencias de SINAMOS en los años del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, o en la intimidad de nuestra casa.

John centró inicialmente sus estudios en los tejidos andinos, los desenvolvió identificando y explicando la Verticalidad de los Andes a un público amplio. Así, contribuyó —tangencialmente— a ampliar el espacio de la música andina, de los bailes y danzas andinas, de la religiosidad andina, del arte pictórico y cerámico andino dentro de la sociedad peruana.

Franklin se abocó a hacer una historia andina a partir de su estudio del *Tawantinsuyu*. Esta historia andina era para él parte del hacer la historia del empobrecido Perú actual, con un capítulo especialmente dedicado a John V. Murra.

Somos conscientes que tan sólo podemos suplir el minucioso cuidado editorial que Franklin hubiera tenido, ya que era plenamente consciente de la rigurosidad y exigencias que Murra se impone —e impone— cuando se trata de la publicación de sus trabajos. Por ello, Erick Devoto ha revisado y hecho una primera sistematización de los artículos de Murra aquí incluidos, que fueron digitados por Roxana Villaverde y Luz García y luego diagramados por Mercedes Dioses, del equipo editorial del IEP. El cuidado final de esta tarea ha estado a cargo de Estrella Guerra Caminitti del Fondo Editorial de la PUCP.

Carlos Contreras ha hecho la ordenación temática de los veintiséis artículos aquí publicados, catorce más que los doce que aparecieron en la primera edición, en ocho partes con sus respectivos títulos. De esta manera hemos adaptado a los recursos editoriales actuales, la dedicación de Franklin a la publicación y difusión de la obra de Murra en el Perú. Consultado éste sobre la sistematización, nos ha expresado su satisfacción por la manera en que estamos dando continuidad a su obra.

Esperamos que los estudiosos del mundo andino tanto locales como foráneos, tomen este libro como una evidencia de que hay una identidad andina que se transmite, que se comparte, que se expande, que se hace presente en la conservación y uso del legado intelectual de John V. Murra, como expresión de seguimiento, de gratitud y reconocimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁVILA MOLERO, Javier
2000 "Entre archivos y trabajo de campo. La etnohistoria en el Perú". En Carlos Iván Degregori (ed.): *No hay país más diverso, Compendio de Antropología Peruana*, pp.180-203. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos.

CALDERÓN PACHECO, Luis
2000 "Antropología y pueblos amazónicos". En Carlos Iván Degregori, (ed.): *No hay país más diverso, Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 234-277.

CASTRO, Victoria, Carlos ALDUNATE y Jorge HIDALGO (eds.)
2000 *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Institute of Andean Research.

DEGREGORI, CARLOS IVÁN
2002 *Gaceta arquelógica andina*, n.° 26, junio, pp. 223-227.

FONSECA MARTEL, César
1984 "Regiones naturales y adaptación humana en los Andes: un estudio de Huánuco". *Tierraadentro: arte, ideología, sociedad*, vol. 2, n.° 2. Lima: Editorial La Fragua.

HYSLOP, John
1984 *The Inka Road System.* New York: Institute of Andean Research, Academic Press.

1992 *Qhapaqñan. El sistema vial inkaico.* Traducción de Eduardo Arias. Elías Mujica (ed.). Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Petróleos del Perú.

MAYER, Enrique y César FONSECA MARTEL
1979 *Sistema agrarios en la Cuenca del río Cañete.* Departamento de Lima. Lima: ONERN.

1988 "Etnología de la cuenca". En *Comunidad y producción en la agricultura andina.* Lima: FOMCIENCIAS, pp. 3-38.

"Etnología de la cuenca". En *Comunidad y producción en la agricultura andina.* Lima: FOMCIENCIAS, pp. 41-64.

"Zonas de producción de la cuenca". En *Comunidad y producción en la agricultura andina.* Lima: FOMCIENCIAS, pp. 67-95.

"Tenencia y control de la tierra: caso Laraos". En *Comunidad y producción en la agricultura andina.* Lima: FOMCIENCIAS, pp. 127-163.

MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio
1989 *Estructura y función en la cultura andina (Fase Inka).* Nota de Martha Delgado de Mendizábal, presentación por Franklin Pease G.Y. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MURRA, John V.
1946 "The Historic Tribes of Ecuador", *The Andean Civilizations*, pp. 785-821; Julian H. Steward, gen. ed., Vol. 2, *Bulletin* 143. Bureau of American Ethnology. Washington D.C.: Smithsonian Institution.

1971 "A seventeenth century Indian's account of Andean Civilization". En *Natural History*, t. 10, n.° 7, pp. 35-47. Nueva York.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1980 "Waman Puma, Etnógrafo del Mundo Andino". En *El primer nueva corónica y buen gobierno.* Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. Ciudad de México, Madrid y Bogotá.

PEASE, Franklin
2000 "Discurso de Homenaje". En Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo (eds.), *Nispa Ninchis, Conversaciones con John Murra.* Lima, IEP/IAR.

RAVINES, Rogger
1978-1980 "Bio-bibliografía de Emilio Mendizábal Losack". *Revista del Museo Nacional*, pp. 235-248. Lima.

I
La temprana percepción del logro andino

"NOS HAZEN MUCHA VENTAJA"

La percepción europea temprana de los logros andinos *

Los esfuerzos para entender los logros alcanzados por las poblaciones andinas antes de la invasión europea han sido parte de una continua búsqueda que comenzó mucho antes de 1532, la fecha que marcó el éxito de la expedición conquistadora, el cataclismo que destruyó el Estado *inka*, un *pachacuti* según la perspectiva andina.

El año 1532 es una fecha tardía en el proceso de penetración extranjera en los Andes. En efecto, décadas antes se oía decir que los portugueses habían tenido noticias de la existencia de un poderoso imperio hacia el Oeste. Corría la voz que treinta años antes de Pizarro el caballero Thomas More había utilizado las descripciones de la organización inca como un modelo para su *Utopía* (Morgan 1986). En 1525 el portugués Aleixo García incursionó en territorio andino viniendo del Este, acompañado por un grupo de guaraníes (Nowell 1946).

El ingreso a los Andes desde el Pacífico se postergó y en consecuencia demoró mucho nuestro conocimiento de las culturas autóctonas, incluyendo un significativo componente marítimo. Las recientes investigaciones arqueológicas tanto en el Ecuador occidental como en el Perú tratan de compensar este retraso (Holm 1953; Rivera 1972).[1] Casi veinte años antes de que el Inca Atahualpa fuera capturado y

---

* Publicado originalmente en Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno. *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1991: pp. 73-89.

1. En 1971, Carlos Zevallos Menéndez organizó una conferencia en Salinas, Ecuador, para discutir este tema.

ejecutado por Pizarro, otro europeo había contemplado la posibilidad de aventurarse hacia el Sur; el 29 de setiembre de 1513 Vasco Núñez de Balboa, acompañado por 66 soldados y un número indeterminado de aliados panameños, tomó posesión de la Mar del Sur en nombre del rey Fernando el Católico. Se decía que Vasco Núñez asentado ya en América desde 1500 y en la región del Istmo desde 1509, había mantenido inusitadas relaciones personales con la población aborigen y sus conocimientos del Mar del Sur.

De boca de uno de los señores étnicos, Vasco Núñez se enteró de que al otro lado de las montañas panameñas había otro mar y que en sus orillas vivía gente que llevaba adornos de oro aún más ricos. Se decía que navegaban en embarcaciones con remos y velas parecidas a las de los europeos. Se decía también que a cambio del oro los navegantes aceptaban ropa de algodón europeo.

Años después corría la voz de que Comagre, informante de Vasco Núñez, hablaba del Perú y de sus riquezas. Sea como fuere, si examinamos los testimonios tempranos contemporáneos que se conservan en los archivos españoles, es claro que no se referían a los Andes sino más probablemente a poblaciones de los alrededores de lo que más tarde vino a ser la ciudad de Panamá. La mayoría de los informes hasta ahora conocidos enfatizan la posibilidad de un comercio de especias a través del Pacífico, algo que había sido estimulado por el viaje de Magallanes. El testimonio de lo que Vasco Núñez había visto en 1513 registra los nombres de 66 acompañantes en el "descubrimiento" del Pacífico, entre ellos Francisco Pizarro, un cura, un marinero, un siciliano y Ñuflo de Olano "de color negro".

Vasco Núñez tenía las mejores intenciones de continuar la búsqueda del oro y de las embarcaciones que se decía habían sido vistas en la Mar del Sur, pero fue obligado deliberada y laboriosamente a abandonar la exploración. La historiografía española es unánime en condenar a quienes perpetraron el asesinato judicial de Vasco Núñez de Balboa.[2]

Sus enemigos, aunque sin poder repetir el cruce del Istmo hasta 1519, le impidieron navegar en el Mar del Sur. Fue en vano que el rey católico nombrara a Vasco Núñez gobernador del Mar del Sur.

El personaje que mejor representó el nexo entre la frustrada búsqueda de Vasco Núñez y la que finalmente vino a ser la exitosa invasión del Perú, diecinueve años después, fue el licenciado Gaspar de Espinosa. Era miembro de un clan de mercaderes de dudosa reputación, banqueros en

2. Véase Oviedo 1959, vol. III, libro 29. Oviedo fue testigo presencial de los acontecimientos y conoció a los personajes que describe.

Sevilla y en Amberes, políticos y tratantes de esclavos, cuyo papel en la historia temprana de América merece un estudio cabal (véase Lohmann 1968).

Las habilidades de Espinosa tanto en la corte como en el Caribe fueron ampliamente reconocidas. Aunque un decreto real prohibía a los hombres de leyes asentarse en los territorios conquistados, Espinosa llegó al Istmo con el cargo de Alcalde Mayor, algo así como un inspector de la primera administración española en Tierra Firme americana. El salario que le fue asignado puede ser una indicación de su posición formal; por decreto real ganaba menos que el tesorero o el tenedor de los libros del asentamiento español.

A pesar de tales consideraciones europeas, Espinosa fue el funcionario que planeó las maniobras burocráticas que impidieron a Vasco Núñez de Balboa llevar adelante la exploración y población de la costa del Pacífico. A Espinosa le tomó cerca de seis años llevar al patíbulo a Vasco Núñez después de haberlo arruinado imponiéndole multas por faltas reales o ficticias. El que fue a buscar al *Adelantado* a el patíbulo fue Francisco Pizarro. Todavía no hemos encontrado la relación detallada del juicio, pero una de sus consecuencias fue que el Alcalde Mayor heredó varios pequeños navíos que Vasco Núñez había mandado construir en la costa del Pacífico. La fecha del asesinato de Vasco Núñez —1519— es también aquella en que Espinosa y sus aliados se establecieron en Panamá a orillas del Pacífico panameño.[3] La nueva compañía tomó posesión del océano en nombre de la corona española, como si el testimonio original nunca hubiera existido. Uno de los testigos legales del "descubrimiento" fue Francisco Pizarro.

Mientras Vasco Núñez se había propuesto explorar hacia el sur, Espinosa, Pizarro, Andagoya y sus amigos, con las naves conquistadas y algunas más que mandaron construir, enrumbaron hacia nuevas aventuras y asentamientos en Honduras y Nicaragua donde pronto se encontraron con la gente de Cortés y Alvarado que se dirigían hacia el sur desde México y Guatemala.

Hay todavía muchas lagunas en nuestros conocimientos acerca de las exploraciones tempranas del Pacífico; podemos verificar arqueológicamente la existencia de una o más rutas marítimas entre los actuales Ecuador y Guatemala, pero la documentación es insuficiente (Jijón 1930; Holm 1953; Rostworowski 1970; Alcina y otros 1987). Los primeros pilotos españoles que cruzaron estos mares, con frecuencia, tenían conocimien-

3. Aunque se conocen muchas de las cartas de Espinosa a la Corona, aparentemente en ninguna de ellas hay referencia al juicio contra Vasco Núñez. En 1519, cuando el rey Fernando había muerto y el joven Carlos V tenía preocupaciones mayores y más urgentes, la rebelión de los *comuneros*, por ejemplo, acababa de producirse.

tos detallados de las costas (véase el mapa de Bartolomé Ruiz del golfo cercano a la ciudad de Panamá, 1526). En Guatemala, Alvarado estaba informado de los movimientos de los navegantes portugueses, y hasta recibió con beneplácito en su corte guatemalteca a los navegantes portugueses que habían cruzado el Pacífico desde "las islas de las especias". En la segunda década del siglo XVI todos sabían de la travesía de Magallanes desde Europa hacia el oeste.

En comparación con tales distancias, las exploraciones hacia el sur de Panamá parecen modestas y extremadamente lentas. En 1522 uno de los protegidos de Espinosa, Pascual de Andagoya, obtuvo el permiso para buscar al "Jefe Birú", cuyo territorio, decían, se encontraba entre Panamá y Colombia. Este Birú era "rico", pero corrían rumores de riquezas aún mayores más allá, hacia el sur. Nuevamente se hablaba de "mercaderes" que iban y venían por mar, pero los detalles de la época son escasos, aun aquellos proporcionados por Andagoya, quien escribió su minucioso informe en 1540, mucho después de que habían sido encontradas las riquezas de los Andes centrales (Trimborn 1954).

Cuando Andagoya no pudo continuar con su exploración, los de Panamá otorgaron permiso a una compañía financiada por Espinosa y encabezada por Pizarro y Almagro. El texto del documento que autorizaba la expedición mencionaba el comercio de las especias. Los líderes no siguieron el consejo de Andagoya de evitar los vientos y las corrientes de la costa y enrumbar hacia alta mar; el navío de Pizarro demoró años derivando a lo largo de la costa de Colombia. El acontecimiento más importante de esta laboriosa búsqueda ocurrió en otra parte: el piloto Bartolomé Ruiz dejó un informe (1528) acerca de una balsa en alta mar, encontrada durante sus exploraciones. Estimó su tripulación en veinte hombres, capturó unos cuantos y algunos fueron entrenados como intérpretes que se utilizaron en la invasión que siguió. El piloto estimó la capacidad de la balsa en unos veinte toneles.[4] Según la lista que hizo Ruiz, la carga comprendía tejidos de algodón y de lana que se parecían a la "ropa morisca", ricamente bordados en rojo, amarillo y azul con figuras de peces, pájaros y plantas; había también algunos objetos de oro y de plata "para trueque" y una balanza. Pero lo que más atrajo la atención del piloto fue que:

> [...] todo esto traían para rescate por unas conchas de pescado de que ellos hazían quentas coloradas como corales y blancas que trayan el navío cargado dellas.[5]

4. La capacidad de la embarcación de Ruiz se estimaba en cuarenta toneles.

5. Una copia hecha en la corte para el hermano de Carlos V fue encontrada en los archivos de Viena. Véase Szaszdi 1976 y 1981.

El informe de Ruiz es breve, pero es una de las pocas relaciones de testigos oculares de que disponemos para aquellos años. Ha sido objeto de un estudio minucioso por Adam Szazdi quien afirma que, de hecho, Ruiz había visto la costa árida del Perú pero no cree que haya alcanzado a ver Chanchán o Chincha (Porras 1959: 5-6). Con todo, la información obtenida de los prisioneros capturados en la balsa, hizo que Pizarro perseverara en su búsqueda. En una breve carta del 2 de junio de 1527 dirigida a Pedro de los Ríos, nuevo gobernador de Panamá, la descripción de Pizarro sigue de cerca el informe de Ruiz:

> [...] viven todos por tratos y contrataciones así en navíos por la mar como por tierra que tratan por peso [...] lo cual Vuestra Señoría allá verá que por relación e información que Vuestra Señoría tomara deste indio que se lleva lo sabrá todo lo de la tierra cumplidamente (Porras 1959: 5-6).

Eventualmente Pizarro alcanzó la árida costa del Perú allende los manglares pantanosos del norte. Su flotilla se encontró frente al puerto incaico de Tumbes y a su tripulación llegaron rumores del esplendor de Tumipampa, un importante centro administrativo en la sierra de lo que hoy es el Ecuador. Los que bajaron a tierra regresaron trayendo objetos valiosos; se juntaron balsas oceánicas, llamas y otros objetos exóticos para llevar a España en el viaje que Pizarro proyectaba para 1529.

A su regreso a América, el viaje desde Panamá a Tumbes no duró cuatro años sino unas semanas. Esta vez Pizarro venía acompañado por cientos de hombres, caballos, contadores reales y ensayadores. Desde entonces, y en adelante, la atención de los invasores se dirigió hacia el interior del país y lo que siguió es bien conocido.

Durante el enfrentamiento con el ejército de Atahualpa, los europeos observaron que, además del Inca, otro personaje era llevado en andas. Muchos años más tarde, Pedro Pizarro recordaba que su primo, el marqués, había averiguado quien era y le habían dicho que se trataba del señor de Chincha "dueño de cien mil balsas en alta mar" (Pizarro 1986 [1571]: 222).

Tal tráfico marítimo de larga distancia merece atención, aun si la balsa de Ruiz no provenía de Chincha. No tenemos por qué tomar al pie de la letra los datos numéricos; aun si hubo sólo diez mil, o peor, sólo mil embarcaciones oceánicas se trataría de un nivel de operaciones marítimas que, hasta ahora, no ha recibido mucha atención en nuestras investigaciones.

María Rostworowski ha publicado una relación que da cuenta de la organización del señorío de Chincha, algo único en nuestros documentos del mundo andino (Rostworowski 1970: 135-178). Aunque la fecha del

"Aviso" que ella reprodujo es incierta, refleja sin embargo condiciones tempranas del régimen colonial. Hacia 1560 la población de Chincha había desaparecido, lo mismo que la de todos los otros grupos étnicos de la costa. La afirmación de que en el valle de Chincha había treinta mil hogares puede ser una exageración, así como la de las "cien mil balsas". Las declaraciones cuantitativas son especialmente discutibles en las investigaciones andinas: el vocabulario decimal incaico al que se refieren algunos observadores como una característica de la contabilidad administrativa, más allá de los cordeles del *khipu*, tergiversa la información.[6]

Lo que importa para cualquier estudio de la navegación en alta mar es que el anónimo autor del *Aviso* declarara que una tercera parte de la población de Chincha consistía en pescadores, es decir conocedores de la costa del Pacífico; había también "seiscientos mercaderes" que recorrían grandes distancias, unos cuantos se dirigían por tierra hacia el sur, mientras que otros, en número indeterminado, desafiaban el océano en sus balsas (para la discusión sobre la existencia de "comercio" en los Andes, véase Murra 1978 [1955], y Harris, Larson y Tandeter 1987 y 1995). Estos últimos conectaban Chincha con las cálidas aguas del moderno Ecuador donde abundaban las conchas de *mullu* —*spondylus*—, transportando hacia el norte minerales sureños y probablemente otras mercancías.

Para verificar estas sugerentes aunque breves informaciones, el Instituto de Investigaciones Andinas de Nueva York ha iniciado estudios arqueológicos en Chincha, que se proponen comprobar el supuesto tráfico marítimo de larga distancia. Como se hizo en Huánuco, se trata de verificar en el terreno las informaciones de los documentos históricos tempranos confrontándolos con la evidencia de caminos, edificios, diques, balsas y depósitos (Murra 1964: 1-4; Morris y Thompson 1985). Asimismo, nuestros colegas de la Escuela Politécnica de Guayaquil (ESPOL) han intentado localizar los puertos en los mares cálidos donde hacían escala las balsas en sus supuestas rutas de intercambio (Marcos 1978). Todas estas investigaciones están todavía sin concluir.

Tenemos un indicio de cuán atractivo pudo ser Chincha para los invasores cuando oímos que el puerto se consideró como una posible capital del Perú colonial. Chincha era uno de los tres señoríos extremadamente "ricos" que los hermanos Pizarro fueron obligados a ceder a Carlos V cuando el emperador se quejó de que su parte del botín andino era muy poca cosa (Zavala 1978: " 'Los yndios señalados a Su Magestad

6. Véase Hadden 1967, quien compara el vocabulario decimal con los verdaderos datos demográficos, en Ortiz de Zúñiga 1967. Para una evaluación diferente, véase Julien 1982: 119-151.

son los mejores', clamaban los hermanos Pizarro"). Este interés real bien pudo ser un factor para preferir Lima como capital colonial.

En general, se ha subestimado la magnitud de los esfuerzos desplegados por las poblaciones andinas y sus logros al tiempo de la invasión europea. Las condiciones estructurales y administrativas para construir, mantener y despachar una flota oceánica; para juntar alimentos y proveer con materias primas un millar de tejedores concentrados a orillas del lago Titicaca, cerca de Huancané; veinte años para llenar más de mil depósitos arriba de la capital provincial de Xauxa;[7] o para trazar y construir veinticinco mil kilómetros de caminos (Hyslop 1984); todas estas hazañas tecnológicas presuponen una macroorganización en escala mucho mayor a todo aquello conocido por los europeos contemporáneos.

Tal comparación la contemplaba el mayor inversionista en la empresa invasora de los Andes, el licenciado Gaspar de Espinosa. Éste no llegó al Perú sino en 1537 pero ya desde 1532 tenía informantes entre los invasores. Menos de un año después de la captura de Atahualpa, el 3 de octubre de 1533, Espinosa escribía a Carlos V:

> Estos yndios destas provincias del Perú es la gente mas aparejada para servir españoles y que con mejor voluntad lo harán de quantos se han visto y avrá poco trabajo en apremiarlos para ello ansy porque son acostumbrados a servir [...] a los señores e gente de guerra (Porras 1959: 73).

Desde hacia tiempo Espinosa y los otros residentes en el Istmo tenían en mente la construcción de un canal que conectara el río Chagres, que desembocaba en el Golfo de México, con el océano Pacífico; el proyecto había sido autorizado diez años antes de la invasión de los Andes. En su carta al emperador, Espinosa había comentado las dificultades que enfrentaban los navíos para descargar en las riberas del Pacífico y la escasez de mulas y de esclavos para transportar la carga, incluso el quinto real, cruzando el Istmo; ahora podía decir al emperador que:

> [...] los yndios de las provincias del Perú es gente muy diestra en hacer e abrir caminos e calzadas e fortalezas y otros edificios de piedra y tapiería e

7. En 1547 el abogado personal del rey en el Perú, Juan Polo de Ondegardo, alimentó unos dos mil hombres de las tropas reales con lo que encontró en los depósitos de Xauxa: "Y así, quando el señor presidente Gasca paso con la gente al castigo de Gonzalo Pizarro por el valle de Jauja, que estuvo alli siete semanas, a lo que me acuerdo, se hallaron en depositos maiz de a quatro y de tres y de dos años mas de quince mil hanegas y junto al camino, y se entendio que si fueran menester muchas mas, no faltaran en el valle de aquellos depositos conforme a la orden antigua" (Polo de Ondegardo 1916: 69). Véase también D'Altroy 1981.

> de sacar agua e acequias tanto que visto los edificios dizen que nos hazen mucha ventaja (Porras 1959: 72-73).

Ahora, Espinosa preguntaba al emperador cómo se podría justificar el traslado de dos mil de esos expertos constructores desde los Andes a Panamá, ya que estaba prohibido esclavizar a los indígenas americanos; la solución legal que proponía el letrado era que podrían ser deportados a esa jurisdicción si fueran "rebeldes o mereciesen pena de muerte [...] "

Otro observador temprano, considerado generalmente como el más agudo entre los iniciales observadores de las realizaciones andinas, uno que también pensaba que los andinos "nos hazen mucha ventaja", fue Pedro Cieza de León, quien trataba de explicar a Carlos V la importancia de las obras públicas de la siguiente manera:

> Me parece que si el Emperador quisiese mandar otro camino real como el que va del Quito a Cuzco o sale del Cuzco para ir a Chile, ciertamente que con todo su poder para ello no fuese poderoso ni fuerza de hombres le pudiese hazer si no fuese con la orden tan grande que para ello los inca mandaron que hubiese [...] (Cieza 1967 [1553]: II, 45, cap. 15).

Además quiero recordar a otro testigo de la temprana interacción de las dos culturas, cuya contribución me parece notable, aunque poco reconocida hasta ahora. Llegó a los Andes alrededor del año 1540, casi al mismo tiempo que el licenciado Polo de Ondegardo con quien mantuvo un permanente debate. Ayudó a Cieza de León de varias maneras, reconocidas o no. Entre los tres miembros de la comisión encargada de revisar y reducir la tasa que todos los grupos étnicos andinos debían a sus nuevos amos (1545-1552), era el que mejor entendía la complejidad y eficiencia de las instituciones andinas. Fue el que pensaba que con el tiempo éstas podrían ser la base de una nueva política para gobernar en los Andes.

Domingo de Santo Tomás era fraile dominico; se le conoce mayormente como autor de una gramática y vocabulario de una lengua andina, impresos en el siglo XVI. Se sabe que fue un cercano colaborador de Bartolomé de las Casas y, probablemente, el autor de varios de los escritos que circularon en España con la firma del obispo de Chiapas. Tenemos una biografía preliminar de este personaje y dos posteriores tesis de maestría, pero todavía está pendiente un estudio serio que utilice los archivos de la orden dominica (Santo Tomás 1951 [1560]; Vargas 1937; Bard 1971; López Ocón 1987).

Lo que quiero enfatizar aquí es que el mayor esfuerzo de su vida fue tratar de convencer el Consejo de Indias y a Felipe II de la conveniencia de abolir la encomienda. Era esta una institución europea que consistía

en entregar un grupo de pobladores locales a una persona de mérito. En el caso de los Andes, a cambio de convertirlos al cristianismo, el concesionario recibía un cierto número de pueblos indígenas por una o más "vidas". Estas dádivas ignoraban los linderos políticos y económicos originales, quebraban los lazos económicos, sociales y religiosos preexistentes, fomentaban los pequeños intereses locales y desafiaban las eficiencias andinas. Como resultado, eran la causa de una nueva pobreza, antes desconocida.

Fray Domingo de Santo Tomás no era el único en sostener esta posición ante la corte: religiosos y administradores que regresaban desde la Nueva España y los Andes pedían con insistencia al rey la abolición de la encomienda. Fray Domingo iba más lejos. El sostenía que después de la abolición de la encomienda todos los Andes deberían ser devueltos a sus "señores naturales".

Si la corona quería detener la despoblación e incrementar sus ingresos, sólo podría lograrlo si la tierra volvía a ser gobernada por quienes, en 1560, todavía no habían olvidado los modelos económicos y políticos andinos. La corona se beneficiaría de este gobierno indirecto, ya que los señores étnicos no cobrarían por sus servicios; en las condiciones que entonces prevalecían, la corona sabía que buena parte del quinto real y de otras rentas iba a parar a las talegas de los funcionarios peninsulares. Fray Domingo estaba preparado para aceptar un nuevo orden andino; confiaba en que los señores locales eran capaces de gobernar en forma autónoma y sugería que se desalentara la inmigración de los europeos, si no se podía impedirla del todo.

Para lograr sus propósitos, fray Domingo regresó a España donde se quedó varios años hasta 1560. Reanudó los contactos con sus compañeros de orden en Sevilla pero la mayor parte del tiempo acompañó a la corte en sus viajes por el reino; mientras tanto, trabajaba en la elaboración de su gramática y vocabulario con la ayuda de don Mateo Yupanqui, un informante andino que lo había acompañado en su viaje desde el Perú.

Durante los últimos años de la década de 1550, después de la muerte del emperador, la perpetuidad de las encomiendas estaba en pleno debate; se hacían continuas averiguaciones entre doctos prelados y hombres con experiencia americana; personajes políticos influenciados por el Concilio de Trento por compromiso o inclinación se pronunciaban a favor de la continuidad y perpetuidad. Como se sabe fueron ellos quienes ganaron.

Fray Domingo no se oponía a esta continuidad por meras consideraciones humanitarias; sostenía que los señores andinos eran capaces de gobernar autónomamente la región. Podrían haber necesitado asistencia en materia de Fe, pero podían gobernar y al mismo tiempo resguardar los

intereses de la corona; él sabía que de muchas maneras los andinos "nos adelantan de lejos".

Me parece reconocer la pluma de Fray Domingo en el diseño de una encuesta fechada el 23 de julio de 1559, firmada por el rey en Gante. Los testigos, tanto andinos como europeos residentes en los Andes, debían ser interrogados así:

> Primeramente se ha de averiguar qué son los tributos que los yndios pagaban al señor soberano y a sus gobernadores y a los señores cuyos vasallos particulares eran y lo que antiguamente les solían tributar [...]
>
> [Cuarto]: asimismo os informareis si la paga de los tributos era por razón de la tierra que labraban y cultivaban o por razón de las haciendas que poseían o por respeto a sus personas y así por cabezas [...]
>
> [Noveno]: Os informareis si antiguamente si había servicios personales y de qué manera para que en caso que antiguamente los hubiese se entienda lo que justamente en el lugar podrían y debían pagar (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 17-18).

Las referencias a los Incas del Cuzco como "soberanos" y a las autoridades étnicas como "señores", reflejan una aproximación a la organización política andina que es sólo una de las razones que me permiten atribuir el cuestionario al fraile dominico. Entendía Fray Domingo que las rentas de tales señores consistían en prestaciones de trabajo que les debían sus súbditos, y no eran tasas o tributos para entregar en especie. Aunque se entendía que este cuestionario era destinado a aplicarse en todo el imperio, conozco sólo dos ocasiones en que fue utilizado en las Indias.

Primero por el licenciado Polo de Ondegardo quien no lo utilizó con la finalidad a que estaba destinado —como un instrumento de investigación en el campo— sino que lo contestó en base a su vasta experiencia como corregidor del Cuzco, justicia mayor en Potosí, intendente del ejército real en Xauxa, encomendero en Cochabamba y residente en La Plata. En sus respuestas, Polo se quejaba de tener que responder el cuestionario en Lima sin tener acceso a los papeles que tenía archivados en su casa en La Plata, actualmente Sucre, en Bolivia. Sin embargo, sus respuestas, que llenan menos de cien breves páginas, son el mejor y el más espontáneo ejemplo de su obra. El cuestionario se ajustaba tan de cerca a las realidades andinas que las respuestas de este funcionario real constituyen una de las dos o tres mejores fuentes de información acerca de las estructuras andinas (Polo 1939: 125-196).

En segundo lugar, por un recién llegado, Iñigo Ortiz de Zúñiga, enviado por el virrey para llevar a cabo una inspección de la región de

Huánuco. Se entendía que debía realizar un reconocimiento de dos encomiendas en el valle del río Huallaga y anotar las respuestas de los encuestados casa por casa (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]; Cf. cuestionario, Ibídem: 16-19). Sin embargo, en este caso no se lograron los objetivos del cuestionario de Gante, ya que se le entregó a Ortiz un segundo instrumento más tradicional, elaborado en Lima, que el visitador utilizó en lugar del cuestionario real.

Mientras tanto llegaba a la corte desde el Perú un sinnúmero de peticiones, advirtiendo que con la abolición de las encomiendas se "perdería la tierra". Pero fray Domingo pensaba que todavía quedaba una posibilidad; durante su ausencia en Europa, sus aliados dominicos y franciscanos habían reunido cientos de cartas de poder firmadas por los señores andinos tradicionales. Algunos de estos documentos se conservan todavía en el Archivo de Indias (AGI, Contaduría 1825). Entre los firmantes estaban algunos de los señores de los wanka, especialmente del linaje de los cusichaq de Xauxa, el mismo linaje que veinte años antes se había aliado con los españoles, motivado por su odio contra los Incas.

Todos los firmantes declaraban haber aceptado la religión cristiana y ahora estaban dispuestos a pagar a Su Majestad un *"servicio"* que sería mayor que aquel que recibía de todos sus funcionarios y recaudadores del quinto real, todo esto sin descontar los servicios prestados. En cambio pedían que se les devolviera sus antiguos (preincaicos) derechos y privilegios como "señores naturales".

Mientras tanto el nuevo virrey Conde de Nieva se preparaba en Europa a zarpar para asumir su cargo. Lo acompañaban numerosos comisarios nombrados por el rey para averiguar, de una vez por todas, que hacer con las encomiendas. Se les había ordenado dar plena libertad a fray Domingo, quien viajaba al mismo tiempo, para que consultara la opinión de los señores andinos convocándolos para consultas regionales. Fray Domingo debía, por un lado, recoger sus opiniones acerca de la perpetuidad y, por el otro, sobre el *servicio* que habían ofrecido previamente.

En efecto, varias de tales reuniones se llevaron a cabo, en Arequipa, Huamanga, Cuzco y, también en otras partes (Juli, Arequipa), pero las únicas cuya documentación se conservan son las que se realizaron en Mama, una frontera ecológica natural en las serranías de Lima (AGI, Lima 121), en Arequipa y en Juli (Ugarte 1966). Estos lugares de convergencia, conocidos en los Andes como *tinku* eran sitios importantes para afirmar diferencias en tanto se lograban acuerdos. Acompañaba a Fray Domingo, un franciscano, Fray Domingo de Morales (Assadourian 1985: 75-130).

Al dirigirse a los presentes, fray Domingo debía enfrentarse a Polo de Ondegardo, encargado de sustentar la posición contraria a favor de la

perpetuidad. Los dos hombres se conocían bien desde los años 1540; todavía no sabemos cómo manejaron el debate que se renovaba en cada reunión. En cierto momento el dominico lamentó no tener un escribano para certificar ciertos testimonio y Polo le prestó el suyo.

Entre los presentes en Mama encontramos nuevamente al señor de Xauxa. Allí, él se quejaba de que los servicios prestados a los cristianos años atrás habían sido mal retribuidos: si su gente iba a ser entregada en encomienda, Cusichaq afirmaba que él debía ser su "natural" y encomendero.[8] Entre otros presentes en Mama había señores de zonas tan lejanas al norte como Huaraz, Conchucos y Huánuco, y de Nasca y Acarí en la costa sur. También estaban representados grupos étnicos que habían sido enemigos desde tiempos preincaicos como los de Canta y Yauyos. Fray Domingo declaró bajo juramento que conocía personalmente a cada uno de esos señores y a muchos de sus subordinados. Ellos declaraban:

> Nos abemos juntado en este asiento de Mama para [...] suplicar a Su Magestad [...] que nos mande poner en su cabeza e corona real [...] e que nos den la dicha jurisdicción para que entre nosotros se elixan alcaldes juezes e regidores e otros oficiales.

Después de alguna discusión, los presentes aprobaron el *servicio* que se ofrecería a Su Majestad para igualar y sobrepasar los cien mil castellanos y cualquier suma que los encomenderos quisieran pagar. Los señores no limitaban su pretensión a reemplazar a los funcionarios peninsulares. Ellos exigían "que nos guarden nuestras buenas costumbres y leyes que entre nosotros ha avido y hay justas para nuestro govierno e justicia y otras cosas que solíamos tener en tiempos de nuestra ynfidelidad".

Ya que "seria difícil reunirnos nuevamente", los señores renovaban sus anteriores mandatos entregándolos a "personas de nuestra confianza", entre ellos el Arzobispo de Lima, otro dominico y el "ilustre y muy reverendo señor don Bartolomé de las Casas residente en España". También pedían que "nos sean vueltas y rrestituidas todas las tierras chácaras y otras heredades e posesiones rayzes y otros bienes muebles que contra nuestra boluntad e contra justicia nos tienen tomadas e husurpadas los españoles [...] "

Después de Mama, la segunda reunión debía llevarse a cabo en Huamanga, en la sierra al este del obispado de Lima. Hasta ahora no tenemos noticias de esta reunión, pero la amenaza que percibían los vecinos se re-

---

8. Cuando su petición fue rechazada por la Real Audiencia de Lima, Cusichaq envió a su hijo, que hablaba español, a España para que presentara su apelación ante el rey.

fleja en las acciones preventivas de Polo. Ante la inminencia de la reunión de los señores en Huamanga, Polo proclamó una ordenanza de minas que reglamentaba la participación de los grupos étnicos de la región en las minas de plata recién descubiertas (Stern 1982: 47-48, nn. 79-80). No debía haber coacción, todo el trabajo debería ser voluntario, y se ofrecía protección contra los abusos que Polo conocía demasiado bien por su trabajo como justicia mayor en Potosí en 1545. Todavía no tenemos acceso a las resoluciones aprobadas por los señores en Huamanga; no hay razón para asumir que fueran diferentes de aquellas acordadas en Mama.

Pero es probable que en el caso de las minas pudo haber habido ciertas diferencias. En su estudio del que llamó *el partido de los indios,* Carlos Sempat Assadourian sugiere que en el caso de las minas, Domingo de Santo Tomas fue menos dogmático. Sabemos que las autoridades de Huamanga le presentaron una petición acerca del "notable daño que sufrían" cuando su gente era obligada a trabajar en ellas y el asunto debió ser materia de discusión en la reunión así como las ordenanzas de Polo. Tenemos una carta escrita por el fraile en abril de aquel año a los secretarios encargados de las rentas del rey. Declara que:

> An de yr [a las minas] de su voluntad y creo yrán si con las ordenanças que el licenciado Polo ha ynbiado a Vuestra Alteza que al presente son razonable eceto en la paga que es pequeña. Se provee lo que aquí apunto y con esto descargo mi conciencia (Assadourian 1985: 84).

Se sabe todavía menos acerca de las reuniones en Cuzco y otras partes, aunque se dispone de la documentación referente a Arequipa y Juli (Ugarte y Ugarte 1966). Muy pronto fue obvio que nada importante resultaría de esas asambleas; ya el rey había decidido mantener el régimen de encomienda cuando envió al virrey y a sus comisarios a investigar el problema. Como consuelo se le ofreció a Domingo de Santo Tomás una sede episcopal que él había rechazado cuando todavía se encontraba en Valladolid.

Finalmente, aceptó algo que sería como una jubilación, el obispado de Charcas en los extremos confines del virreinato. Tomó parte en el segundo Concilio de la iglesia peruana donde todavía se escucharon voces proandinas (los curas encargados de las parroquias debían conocer los idiomas indígenas locales para predicar y escuchar las confesiones). Ya que todavía no hemos ubicado las actas de las sesiones, no podemos saber cuál pudo ser el papel que desempeñó el obispo. Sin embargo sabemos que seguía comprometido con la causa, ya que desde su sede episcopal argumentaba que los hijos de un indio no estaban obligados al tributo

cualquiera que fuese su edad, con tal que no estuvieran casados. Esta disposición, vigente en tiempos incaicos, debía parecer absurda a los funcionarios a quienes se le mencionaba en 1560.

Poco antes de su muerte en 1570, fray Domingo mereció la condena de los canónigos de su propia catedral: le acusaron de disimular sus muchos errores detrás de un *librillo*, como así llamaban a los dos volúmenes de la gramática quechua. Al final de unas veinte páginas llenas de acrimonia, informaban finalmente al rey que el obispo no tenía derecho al apellido Navarrete, que él había agregado a su firma eclesiástica cuando fue nombrado a Charcas. Según los buenos canónigos, el padre de fray Domingo era un Molina de Moguer que había sido *sastre remendero* y además judío; su madre era una mora bautizada. La verdadera biografía de fray Domingo no ha merecido hasta ahora la atención de los historiadores.

En los últimos años de 1560 Fray Domingo y sus aliados estaban peleando una batalla sin esperanza. Ya no se hablaba de que la tierra fuera devuelta a sus antiguos señores; todavía pudo haber vehemencia en el lenguaje de algunos de los frailes como Francisco de Morales (Cf. Assadourian 1985), pero la batalla se había perdido.

Los observadores tempranos, los que habían conocido el mundo andino como un sistema en pleno funcionamiento, hablan con frecuencia del "orden" que en él prevalecía. La decadencia de esta percepción comenzó cuando algunos de sus protagonistas estaban vivos, durante los años de 1560. Guillermo Lohmann ha señalado esta década como la época mejor documentada porque entonces se discutían tantas ideas acerca de los Andes. Los antiguos señores que eran adultos y activos antes de 1532 estaban muriendo y no se podía ignorar la despoblación masiva, un fenómeno común tanto en los Andes como en otras partes de América. Ahora el problema no eran las encomiendas sino las minas y donde encontrar trabajadores para explotarlas. Miles de mestizos y mulatos estaban llegando a la mayoría de edad sin que se hubiera tomado medidas acerca de su suerte (Lohmann 1966: 174-197). Todo esto ofrecía ocasión para escribir.

Para lo que nos interesa, las primeras décadas son más importantes (Murra 1970: 3-36), y, sin embargo, es notable qué pocas fuentes anteriores a 1560 han sido ubicadas o aun buscadas durante las últimas décadas. ¿Qué fuentes tenemos acerca de la temprana interacción cultural más allá de las que tuvo William Prescott en los años 1840, Heinrich Cunow en 1896, Louis Baudin en 1936, John H. Rowe en 1946 y R. Tom Zuidema en 1964? (Prescott 1847; Cunow 1929 [1896]; Baudin 1928; Rowe 1946; Zuidema 1964).

Estas fuentes tempranas deben existir, aunque puede ser que no se encuentren en los repositorios más obvios. Recientemente trabajé en los archivos españoles para el Institute of Andean Research de Nueva York y sus estudios del señorío de Chincha. Aunque el tráfico de las conchas del *Spondylus* no habían atraído la atención de los autores europeos, la información de Chincha apareció cuando hice hincapié en el hecho de que este valle había pertenecido al emperador. Pero en el caso de Chincha, en 1560, ya no había población por describir.

En la espera de encontrar las que una vez Porras Barrenechea llamó "las fuentes perdidas, presuntas y olvidadas", terminaré con una última evocación de Polo, un autor del que todavía espero algunas revelaciones. Él vivió lo suficiente como para presenciar la total devastación del orden andino perpetrada por el virrey Francisco de Toledo. Este fue el primero de los virreyes que subió hasta el altiplano y decidió que ese "orden" andino debía terminar. En una larga carta a Su Majestad le explicaba cómo la mayoría de los veteranos inspectores europeos, a quienes había encargado la tarea de levantar un censo del virreinato, habían objetado su política de reubicar cada grupo étnico lejos de su territorio disperso en múltiples niveles ecológicos. Toledo, partidario temprano de lo que en la historia reciente se conocerían como "pueblos estratégicos", había esperado que los inspectores lo ayudaran a reformar la geografía humana andina.

Polo, quien había sido enviado por Toledo al Cuzco para un segundo turno como corregidor, fue el más explícito en expresar sus reservas. En un largo memorial titulado "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar los indios sus fueros" (Polo 1872 [1571]), Polo sostenía que la única manera de hacer algo en los Andes era entender lo que Cieza había dicho cerca de un cuarto de siglo antes.[9]

Es cierto, que en comparación con sus declaraciones de una década antes al cuestionario del rey, Polo es prudente y hace concesiones a los clichés predominantes. Así y todo, en sus palabras de 1571 se percibe todavía algo del "orden andino". Polo murió en 1575.

Otro personaje que opuso resistencia a la campaña de Toledo dirigida a liquidar el sistema social andino fue un juez titular de la Audiencia de Charcas, el doctor Barros. Arriesgando su vida, él desafió firmemente la política de los "pueblos estratégicos", las reducciones. También se opuso a la condena a muerte impuesta por su misma corte al último vástago de la familia imperial andina, Túpac Amaru. El juez Barros sostenía que las acusaciones contra el joven príncipe monolingüe habían sido basadas en

9. "Avnque para hacerlos christianos está savido el camino [...] es nescesario sauer sus opiniones y costumbres para quitárselas" (Polo 1872 [1571]: 81-82).

una traducción perjura ordenada por el virrey. Cuando el juez logró que el intérprete, un tal Ximénez, confesara su falta, el virrey hizo quemar la "lengua" bajo el cargo de sodomía.

En 1582 mientras Toledo regresaba sin contratiempos a España donde en la corte le esperaba una ignominiosa recepción como regicida (Guamán Poma 1980 [1615]: 460-461), los señores de Charcas presentaban a la corona española una petición declarando: "nosotros somos los condes y marqueses de este reino" (Espinoza 1969: 117-152) y cada uno presentaba una genealogía que se remontaba hasta los tiempos anteriores a la conquista incaica. Pero, solamente cincuenta años después de la exitosa empresa de Gaspar de Espinosa, lo único que pedían eran privilegios y títulos de nobleza españoles.

II
El Tawantinsuyu

EN TORNO A LA ESTRUCTURA POLÍTICA DE LOS *INKA**

Algunos aspectos de la organización política del Tawantinsuyu, es decir del Estado inka, han llamado la atención desde hace siglos y su funcionamiento se comprende bien, por ejemplo, en el caso de los caminos. El vasto territorio y las muchas etnias incorporadas por conquista, diseminadas en múltiples pisos ecológicos, entre serranías, desiertos y quebradas profundas, requirieron de algún sistema que relacionara la periferia con el centro y la costa con el altiplano; que mantuviera a los rebeldes potenciales bajo la observación de las guarniciones cuzqueñas; que permitiera al *khipu kamayoq* anudar en su *khipu* la información necesaria para dar a conocer a sus superiores de la burocracia. La red de caminos incaicos servía para todo esto y mucho más. Aunque faltan todavía bastantes detalles sobre cómo funcionaba la *mit'a* que proveía al Estado de la energía indispensable para construir y conservar caminos y puentes,[1] poseemos un buen esquema de la red vial y de su funcionamiento (Rowe 1946: 229-233; von Hagen 1955; Hyslop 1984).

---

* Este trabajo fue leído en la reunión anual de la American Ethnological Society en 1958 y publicado en sus actas. Fue deficientemente traducido y publicado, sin la revisión ni la autorización del autor, en una compilación preparada por Róger Bartra. En la presente traducción, hecha con la ayuda de Juan V. Palerm y de Franklin Pease, las citas de las fuentes del siglo XVI han sido tomadas de los textos originales. Para la edición de 1975 se remozó el trabajo, en especial la bibliografía. El texto que publicamos en esta oportunidad corresponde al de 1975.

1. Para los caminos, hasta ahora, la descripción más útil es la referente a la visita de los puentes en la región de Huánuco Pampa, publicada por Rolando Mellafe (1965). Véase también Thompson y Murra 1966.

Pero hay otros aspectos del mismo sistema político que necesitan mucha más investigación; es menester, por ejemplo, hacer una revisión del material que trata de la maquinaria administrativa "decimal" e indirecta, que aparentemente se utilizó para gobernar a cientos de grupos étnicos distintos. Las visitas publicadas últimamente (Díez de San Miguel 1964; Ortiz de Zúñiga 1967, 1972) ofrecen una nueva perspectiva de la importancia que conservaron los señoríos étnicos locales en la vida política del Tawantinsuyu.

Mientras tanto, el interés principal de los investigadores sigue concentrándose en las características específicas del sistema incaico, que han atraído, quizás, mayor atención que las de cualquier otra civilización americana. Desde los primeros cronistas europeos que publicaron sus impresiones en Sevilla, a pocos años de la invasión, las estructuras sociopolíticas erigidas por los cuzqueños durante el siglo XV fueron reconocidas, por unos, como excepcionales, y por otros, como utópicas: era obvio que se trataba de "gente de razón", civilizada, con ciudades y centros de peregrinación, riego intensivo y estratificación social, administración centralizada e inmensos depósitos para almacenar las reservas que utilizaba el ejército. Nadie era "pobre", no había hambre.

Esta última caracterización produjo la mayor impresión. A través de los años se ha generalizado la idea de que en el momento de la llegada de los europeos la sociedad *inka* era un estado de bienestar, que otros llamaron "socialista", donde:

> [...] el gobierno aseguraba al individuo contra todo género de necesidades y, recíprocamente, reclamaba un fuerte tributo [...] (Rowe 1946: 273).

No tengo la intención de revivir aquí este debate. No veo utilidad en seguir clasificando a los *inka* sea como "socialistas", "feudales" o "totalitarios", etiquetas procedentes de la historia económica y social europea. Lo que necesitamos es hacer un nuevo examen de las evidencias a la luz de lo que la antropología ha logrado en las últimas décadas, a base de trabajos de campo en sociedades precapitalistas estratificadas, particularmente en el Pacífico y en África.

Cuando nos encontramos frente a estructuras tan poco comunes como la incaica, la dahomeyana o la hawaiana, sugiero que nos planteemos algunas cuestiones antropológicas acerca de la etnia local y sus relaciones con el Estado, sobre la creación de las rentas indispensables a éste, y también a la religión, todo lo cual junto con la coacción, permitió que el sistema perdurara. Dudo que lleguemos a entender tales sistemas noeuropeos si empezamos el estudio con el papel de la "nobleza", de la gente común o del rey, de la burocracia o del culto estatal al sol.

Heinrich Cunow, alrededor del año 1890, fue el primero en colocar la información que teníamos acerca de los *inka* dentro de un marco etnográfico al dirigir su atención hacia el *ayllu*, unidad de parentesco que investigadores previos habían desatendido. Su énfasis es aún fundamental para toda investigación del incario (Cunow 1891, 1896, 1933, 1937).

Es cierto que el Tawantinsuyu estableció campos y haciendas estatales que producían ingresos para el Estado o el culto. Parte de estas zonas agrícolas, creadas mayormente para incrementar el cultivo del maíz,[2] se ampliaron mediante andenes y el riego de nichos ecológicos *quishwa*. En otras zonas, particularmente en la costa, los maizales cultivados por los grupos étnicos conquistados fueron enajenados e incorporados a los recursos del Estado. Tal enajenación fue probablemente facilitada por el hecho de que aun antes de los *inka* hubo, en partes de la costa, tierras y control estatales (Rowe 1948). El Tawantinsuyu impuso también onerosas *mit'a* agrícolas, militares y de obras públicas; algunas poblaciones fueron separadas de su jurisdicción étnica y de parentesco para dedicarlas de manera exclusiva a tareas estatales.[3] Pero, a pesar de todo esto, hacia 1500, el Estado había decidido no interferir demasiado en la capacidad del campesino de alimentarse a sí mismo y a su unidad doméstica; éste continuó sosteniéndose mediante el cultivo sin riego de los tubérculos domesticados en los Andes, dentro de un sistema de tenencias étnicas y de parentesco (Murra 1978: cap. II).

Por lo tanto, hacia 1500, en el Tawantinsuyu había dos sistemas en la agricultura y en el acceso a la tierra. Ambos, el del Estado y el de los grupos étnicos locales eran fuerzas reales, económica y políticamente significativas.

Nuestra actual tarea es descubrir las relaciones entre ambos sistemas. Aunque son separables, uno de ellos, el del *ayllu* étnico funcionaba dentro de la estructura de poder económico y social del Estado. ¿Qué reclamaba el Cuzco del *ayllu*? y ¿qué le ofrecía?

La "historia" incaica, rescatada por los cronistas de la tradición oral y de las versiones de los amautas, atribuye al Inka Pachakuti, "el Transformador", el haber inventado los procedimientos administrativos que permitieron el funcionamiento de un Estado en los Andes. Es difícil aceptar como figura histórica a tal héroe cultural de los burócratas, aunque la leyenda puede tener algún contacto con la realidad si aceptamos la

---

2. Véase en este libro el capítulo "Maíz, tubérculos y ritos andinos". Para un análisis de la importancia del riego en los Andes, véase Wittfogel 1957; el comentario de Palerm 1958; y también Kosok 1965.

3. Véase en este libro el subcapítulo sobre las poblaciones yana.

cronología de Rowe (1945),[4] que reduce toda la expansión incaica a menos de un siglo. Si Pachakuti y su sucesor Thupa fueron los dos personajes que consolidaron la autoridad cuzqueña, es poco probable que tal rápida expansión haya llegado a realizarse sin un nuevo marco institucional y una ideología también nueva.[5] Sin embargo, la mayoría de las "innovaciones" atribuidas a Pachakuti nos parecen ser reorganizaciones y proyecciones en una pantalla ampliada de antiguas y muy arraigadas técnicas andinas de gobierno; otras eran necesariamente nuevas ya que no hubo precedentes para algunos problemas que el Tawantinsuyu debió enfrentar en 1500 (Rowe 1946: 260).[6]

Cuando el Cuzco elaboró el sistema estatal de *mit'a*, tomó como modelo las obligaciones recíprocas comunales conocidas y comprendidas por todos. Blas Valera las tildó de "ley de hermandad"; todos los habitantes de la aldea se ayudaban en abrir surcos, en la siembra y en la cosecha, "sin llevar paga ninguna" (Garcilaso 1960 [1561]: lib. V, cap. XI, 162; Polo 1940 [1609]: 181). Los recién casados tenían derecho a una casa nueva, construida con la ayuda de los demás: "iba al consejo para que señalase el día que se hubiese de hacer".[7] Si la tarea era de más envergadura, involucrando varios linajes, éstos se turnaban hasta concluir la obra.

Resulta por ahora difícil determinar la unidad de energía humana usada en la organización de estos equipos, quién los organizaba o cuáles fueron las equivalencias y proporciones tradicionales. Es indudable que existieron fórmulas detalladas para calcular equivalencias, particularmente en las faenas agrícolas.[8] Polo señaló:

> [...] bien es que se entiende que aunque muchas parcialidades vayan a hacer una cosa de comunidad, nunca la empiezan sin ver y medir lo que cabe a cada

---

4. Ake Wedin (1963) ha criticado la cronología de Rowe, como muy corta, pero sin ofrecer otra nueva.

5. Rowe ha sugerido que el sistema administrativo del reino costeño del Chimor fue el "modelo principal [...] prestado" por los *inka* (1946: 34-35, 45-46). Si algún día se hallara nueva evidencia que respalde tal "préstamo", ésta reforzaría la hipótesis "hidráulica" de Wittfogel (1957) para la región andina.

6. Kirchhoff postuló la existencia de "verdaderos imperios" preincaicos, donde la "conquista asumía formas mucho más sólidas" que en Mesoamérica (1949: 306). Si esto fuera cierto, Pachakuti y Thupa pueden haber "aprendido" su arte de gobernar de experiencias (u "Horizontes") anteriores, sin necesidad de haberlas desarrollado ellos mismos.

7. La cita es de Valera, incluida en Garcilaso 1960: lib. VI, cap. XXXV, 242.

8. Existe amplia información etnológica sobre el funcionamiento de la reciprocidad en la región andina en nuestros días; véase, por ejemplo, Fonseca 1972.

una y entre los mismos de cada parcialidad también hazen su diuisión que llaman suyos [...] (Polo 1940: 181).

Todas las tareas eran asignadas a unidades domésticas, no a individuos.

El grupo étnico tenía bajo su responsabilidad a ancianos, viudas, huérfanos y lisiados. Su condición no les impedía reclamar o disfrutar de las parcelas obtenidas por lazos de parentesco; pero, ante la dificultad o imposibilidad de cultivarlas, la comunidad asumía el trabajo (Polo 1916: 60; Garcilaso 1960 [1609]: lib. V, cap. II, 150-151). Las fuentes clásicas hablan del *llaqta kamayoq*, quien verificaba el cumplimiento de esta labor; en la visita de Huánuco la comprobación era parte de los deberes de los señores locales (Polo 1916: 131; Ortiz de Zúñiga 1967: 172, 178). Algunas veces el trabajo de supervisión era asignado a los lisiados o ancianos "si eran aptos y suficientes [...]" Guaman Poma indica que estos eran también los encargados de repartir las aguas de riego (Guaman Poma 1936 [1613]: 799).

Para poder preparar la chicha indispensable para el ceremonial, la aldea o la etnia cultivaba también algunas parcelas de maíz en tierras abrigadas. Tales parcelas no deben confundirse con las "tierras del Sol", es decir las del culto estatal.[9] Nos referimos aquí a los santuarios y cultos locales y es útil insistir en la diferenciación, ya que hasta los mejores cronistas los confunden. Ha sido gracias a la disponibilidad de la tradición oral de Huarochirí y a los informes de los extirpadores de idolatrías del siglo XVII que es posible distinguir con claridad estas dos dimensiones de la religión andina.[10]

Los señores étnicos locales —los *kuraka*— también tenían derecho a usar la energía humana de su comunidad. Una temprana relación de Huamanga (1557) recogió la información que los señores no recibían ni "tributos ni salario". Los campesinos "le hacían cierta cantidad de sementeras para su sustentación y la casa cuando había necesidad; y dábanlo por su rodeo [ayllu por ayllu] que ellos llaman mita, ciertos indios e indias de servicio para que le trajesen leña y agua [...]" (Bandera 1965: I, 178). Fuentes más tardías, recopiladas por licenciados y administradores, quienes trataban diariamente con los señores de los naturales, dentro y fuera de los tribunales coloniales, confirman independientemente que los líderes étnicos no recibían tributo de ninguna clase "fuera del respeto que

9. Véase el capítulo "Rebaños y pastores".

10. Véase particularmente el capítulo XIX de *Dioses y hombres de Huarochirí* (traducciones: Arguedas 1967; Trimborn 1967; Urioste 1973). Otros detalles en Arriaga 1968: cap. IX, 210; y Duviols 1971.

se merecían", sólo la energía humana necesaria para hacer producir sus tierras. Era parte de sus privilegios contar con este "servicio". Sus casas, al igual que las demás viviendas, se construían con el trabajo "de comunidad". Como cualquier unidad doméstica, por lo menos en tiempos preincaicos, tenían derecho a las tierras del *ayllu* al que pertenecían. Algunas autoridades locales trabajaban ellas mismas sus chacras; otras lo hacían sólo de modo ceremonial (Murra 1978: cap. II).

Como se puede observar, incluso en esta lista obviamente incompleta, el concepto básico que regía los intercambios recíprocos de energía dentro de la comunidad era el *tiempo*, los días o años de trabajo adeudados a personas, a unidades domésticas, a la comunidad, a los señores y, eventualmente, al Estado. Más allá de la red de reciprocidades, cada unidad doméstica era considerada autosuficiente y, de hecho, tenía el acceso suficiente a los bienes de capital de la sociedad para que tal autosuficiencia fuera real.

Al enfocar el nivel estatal, notamos que falta información acerca de las contribuciones en especies, de los tributos [11] o de alguna unidad de intercambio. El trabajo, vale decir la energía humana de los campesinos, era accesible al Estado por encima de —aunque de alguna manera similar— las tareas y obligaciones que debían a su *ayllu* y a su *kuraka*. El licenciado Falcón observó:

> [...] en tiempo de los yngas ningún yndio era compelido a dar al ynga ni a otro señor cosa alguna de su hazienda; sólo les compelía a labrarle las tierras que estaban señaladas para él y guardarle su ganado y hacer su servicio [...] labrar ropa y hacer edificios [...]

Polo confirmó:

> [...] que todo cuanto los indios davan al señor soberano fueron servicios personales [...] no estavan obligados al quanto más que al trabajo [...] que verdaderamente sienten mas tomalles vn celemín de papas de lo que vno vbo de su trabajo que acudir quinze días con la comunidad a qualquiera hazienda [...] [12]

---

11. En años ulteriores a la preparación de este trabajo, tal información empezó a aparecer. Véase particularmente el ensayo "El tráfico de *mullu* en la costa del Pacífico".

12. Falcón 1918: 144 y 154; Polo 1940: 165 y 169. En un informe escrito un decenio más tarde, el licenciado Polo ampliaba: "[...] nynguno contribuya de la cosa propia ni de lo que cogia sino solo del trauajo de su persona [...]" (1916: 67) y también: "[...] los tributos dauan de aquello mismo quel ynga y el sol señalauan para si y no de lo propio que dexaron para la comunidad ny de lo que cada uno criaba" (1916: 88).

Un indicio del cuidado y continuidad con los cuales el Estado respetaba el principio de la *mit'a* como reciprocidad era el suministro obligado de comida y chicha al *mit'ayoq*. Tal obligación era común en el nivel local: quien se beneficiaba con la edificación de una casa convidaba a todos los constructores y lo mismo hacía el *kuraka* cuando se barbechaban sus chacras. Si proyectamos esta obligación a nivel estatal, vemos que los *mit'ayoq* no proporcionaban semillas, herramientas, ni traían su comida. Todo quedaba a cargo de la "generosidad institucionalizada" del Estado, la iglesia, o del grupo que se beneficiaba con su esfuerzo.

En la formación del Estado andino y en la estructuración del sistema de ingresos, uno de los primeros y el más importante paso fue el censo de poblaciones, chacras o *papakancha*, rebaños y pastores, y de la productividad del año en curso. Los datos de carácter legendario, recogidos por Betanzos, atribuyen a Pachakuti la elaboración del censo; a Cieza y a otros les informaron que tal cuantificación fue anterior al reinado de Sinchi Roq'a (Betanzos 1968: cap. XII, 34). No hay razón para poner en duda una fecha temprana. El *khipu*, registro mediante nudos, fue anterior no sólo a Pachakuti sino a los *inka*, pero un censo panandino se logró sólo con la expansión y la complejidad de un Estado y de su burocracia (Kirchhoff 1949). Su funcionamiento, a pesar de la decapitación del Tawantinsuyu, se pudo documentar quince años después de la invasión europea; Cieza vio en 1547 a los encargados de los depósitos de Xauxa anudando en sus *khipu* todo lo que entraba y salía.[13]

Para comprender el funcionamiento del Estado Inka hay que distinguir entre la visión formal e idealizada de los administradores que informaron a los cronistas, y la vida real. Verifiquemos esto preguntándonos: ¿Quién estaba sujeto a la *mit'a*? (ya que ésta producía el grueso de los ingresos estatales).

Los jóvenes se iniciaban ayudando a sus familiares en sus obligaciones locales y, más tarde, en las étnicas y estatales. Acompañaban al ejército, ayudaban en las cosechas y en la construcción de andenes, cumpliendo con menesteres que en otras latitudes eran consideradas tareas de adultos (Cabeza de Vaca 1965: II, 346; Santillán 1968, cap. XI: 106-107; Guaman Poma 1936: 203, y la ilustración: 202). La diferencia aparentemente no consistía ni en la edad, ni en el tipo de labores realizadas, sino en el grado de responsabilidad asumido: hasta su matrimonio

13. El informe de Cieza se confirmó con la publicación que hiciera Waldemar Espinoza Soriano de una serie de memoriales de los señores *wanka*, los cuales indican que estas cuentas se llevaron por lo menos hasta 1560. Para mayor detalle véase Murra, en este volumen, "Las etnocategorías de un *khipu* estatal".

el joven cumplía con lo asignado por sus padres, únicos responsables, ya que sólo ellos eran los obligados a la *mit'a*: "[...] ninguno que no tuviese muger y chácara aunque tuviesen hijos no pagavan tributo [...]" (Castro y Ortega Morejón 1936: 245). En los Andes los adultos, para ser tales, necesitaban de una unidad doméstica constituida y registrada que los respaldara y complementara:

> Desde aquel día [de su matrimonio] entraban en la contribución de los pechos y tributos y ayudaban a la comunidad en los trabajos públicos (Cobo 1956: lib. XIV, cap. VII, 248).

En esto vemos en acción el arte inka de gobernar: la *mit'a* fuera de la comunidad de origen era una obligación estatal. El matrimonio constituía, normalmente, un rito de transición personal y, a lo más, un lazo étnico; en condiciones estatales, la boda llegó a ser no sólo un rito comprensible a nivel local, sino el símbolo del nuevo estatus del "contribuyente". Este es el origen de la impresión, muy difundida, de que el Tawantinsuyu se ocupaba de "casar" a los jóvenes. Lo que el Estado hacía era transformar un rito de paso personal que involucraba el parentesco, en un hecho censal.

El adulto casado, apto para la *mit'a*, era el *hatun runa*, un hombre mayor, grande (Ramírez 1936: 22; Castro y Ortega Morejón 1936: 240-245). A menos que se enfermara, hasta que envejecía el *hatun runa* dirigía su unidad doméstica en cumplimiento de sus obligaciones hacia el Estado. Leemos que tal cumplimiento era definido como una ocasión festiva, la gente se encaminaba al trabajo cantando, vestida con sus mejores ropas (Polo 1940: 169 y 181; 1916: 60).[14] Es obvio que se hacía el esfuerzo de extender la mit'a en el tono y las emociones que acompañaban a la reciprocidad a nivel local. Como hemos visto, durante el cultivo de sus chacras, el Estado proveía a los campesinos de comida y chicha; los que "servían" no asumían ningún riesgo sobre la cosecha, ya que la tierra que cultivaban no era de ellos. Todo lo que debían dar era su energía.

La parte asignada a cada unidad doméstica censal era conocida de antemano; aparentemente, no se tomaba en cuenta el tamaño de la unidad doméstica. Fuentes muy divergentes entre sí están de acuerdo en que, cuanto más grande fuera el grupo de parentesco, era considerado "más rico" (Falcón 1918: 152; Polo 1940: 139-146; Valera en Garcilaso 1960: lib. V, cap. XV, 169; Cobo 1956, lib. XII, cap. XXVIII, 121) y el cumplimiento se hacía más aprisa.

---

14. Según el diccionario aymara de Bertonio: "Haymatha: bailar al modo antiguo especialmente cuando van a las chacras de sus principales" (1956: II, 28; véase también p. 127).

Entre los *kuraka*, los ocupantes de los escalones inferiores eran equiparados a los *hatun runa*, en lo que se refería a sus obligaciones con el Estado. Desgraciadamente, los datos existentes sobre el particular están distorsionados por la terminología decimal del *khipu*.[15] Garcilaso y Cobo están de acuerdo: los *kuraka* de "cincuenta y menos casas" cultivaban sus *papakancha* como "pecheros comunes". Tal asentamiento corresponde a un grupo étnico de 200 a 300 personas, cuyo "señor" era con frecuencia un hombre de la localidad, ligado a su "gente" por mil lazos de parentesco y experiencias comunes y, en este sentido, un miembro hábil y activo de la comunidad. Se dice que los encargados de cien o más unidades domésticas no estaban sujetos a la *mit'a*. Otros cronistas discrepan: sólo los *kuraka* responsables de 500 y hasta de 1 000 unidades censales quedaban exentos (Polo 1940: 138; Guaman Poma 1936: 455, 738, 793).

Parte de la confusión surge porque el método decimal con cifras redondeadas, usado por la burocracia cuzqueña, no podía corresponder a las realidades demográficas, ni a las de poder.[16] Los asentamientos rurales, aun cuando su población fuera trasladada por mandato administrativo, no pueden alinearse con ningún orden decimal. Por ejemplo, el señor de una aldea o de un valle trabajará en las chacras con sus familiares, mientras otro, responsable de un grupo étnico de igual tamaño, no lo hará, según las normas culturales que imperen en la localidad. No creo que haya necesidad de trazar líneas divisorias cuantitativas entre los *kuraka* sujetos a *mit'a* y los exentos. El hecho de que en las crónicas exista tanta confusión sobre esta diferenciación indica que tales informes cuantitativos eran más un resultado de la insistencia de los entrevistadores españoles que de la inclinación decimal de los *inka* (Hadden 1967).

Un ejemplo más del contraste entre las intenciones de los contadores y la realidad lo constituyen las prohibiciones de movilidad geográfica, mencionadas con frecuencia cuando se quiere resaltar el carácter rígido y "totalitario" que se atribuye al Tawantinsuyu. Santillán afirmaba que se aplicaban severos castigos a cualquiera que "huyera" de un pueblo a otro,

---

15. Desde 1958, cuando se escribió este artículo se ha progresado mucho en el estudio del *khipu*. Por ejemplo, de la visita de Iñigo Ortiz hemos aprendido el significado de lo que era una *pachaka*, "cien" unidades domésticas. En la zona de los *quero*, una población que habitaba la margen izquierda del Huallaga, entre los *chupaychu* y los *yacha*, una *pachaka* estaba formada por cinco pueblitos muy cercanos entre sí (Hadden 1967; para mayores detalles sobre los *khipu* estatales, véase Murra "Las etnocategorías de un khipu estatal").

16. Algunos estudiosos modernos han adoptado el vocabulario decimal como si se tratara de hechos en la administración *inka*. Véase Valcárcel 1925: 104; Baudin 1928: 124-131; Means 1931: 292-295; Constas 1949: 22 y 32; Wittfogel 1957: 117 y 309.

mientras Polo sostenía que "[...] es la obligación que cada vno tenya de no dexar su tierra [...]" (Santillán 1968: cap. XIII, 107; Polo 1916: 82). Sospechamos que la eficacia de este control tenía sus límites. La gente que salía a las guerras podía no regresar; a algunos se les mudaba, como *mitmaq*, a nuevos asentamientos o se les convertía en *yana*, allegados permanentes de los reyes; otros se rebelaban o se escondían del contador, escapaban de la *mit'a* agrícola o de caminos, abandonaban sus cargas entre *tampu* y *tampu*, o de alguna manera eludían "su tributo". Pero esto no quiere decir que el informe de Polo no tenga base; por el contrario, expresaba el estado de ánimo de los responsables del censo *inka*.

Algunos sectores del sistema de ingresos estatales funcionaban sin convocatorias especiales. Eran las actividades rutinarias y previsibles, semejantes a los deberes recíprocos con los cuales cumple el campesino como miembro de su comunidad. La administración de este sistema sólo requería vigilancia: las autoridades superiores verificaban que los *kuraka* se responsabilizaran del cumplimiento de la *mit'a*.

Cuando pasamos de las obligaciones permanentes a las eventuales, como la construcción de caminos o fortalezas, la expansión del sistema de riego o de andenes estatales, el servicio minero o militar, es evidente que la planificación requerida era mucho mayor. En estos casos deben de haber operado mecanismos para ajustar y equilibrar los reclamos del mismo número de adultos hábiles. Los intereses dinásticos y las riñas entre linajes reales también debieron entrar en juego. Aún no está a nuestro alcance la expresión administrativa e institucional que asumieron estas fuerzas, cuyo conocimiento sería de gran interés para el estudio del mundo andino. El material legendario ya citado, recogido por Betanzos, es probablemente la mejor aproximación.

Antes de que se decretara una movilización extraordinaria, los responsables de la tarea, cuzqueños y señores étnicos de alto rango, eran reunidos en el Cuzco. Las sesiones eran a la vez administrativas, ceremoniales y redistributivas: el Inka ofrecía chicha y coca a los participantes de la junta, "se armaba una fiesta de cinco días". La *mit'a* que debía cumplirse se esbozaba en este ambiente; había debate y eventual elaboración y ratificación del plan; los participantes regresaban a sus jurisdicciones cargados de dádivas (Betanzos 1968: caps. X, XIII y XVI, 28-30, 38-40 y 46-47).

¿Cuál era la composición de este "consejo"?[17] ¿Qué criterios regían en la selección de los "funcionarios" asistentes? ¿Hasta qué punto estaban

17. Véase la ilustración y el texto que se refiere al "consejo" en Guamán Poma 1936: 364- 365.

permitidas las expresiones espontáneas de opiniones e intereses locales? Todas estas preguntas quedan al nivel de conjeturas en la etapa actual de los estudios andinos.

Lo que sí es demostrable es que en el sistema incaico todos los varones útiles —los encargados de unidades domésticas— estaban obligados a tributar energía al Estado, aun si admitimos que no siempre cumplían con ella. Es lo que Cobo quiso decir al afirmar: "[...] en suma, toda su riqueza consistía en la multitud de vasallos que ellos tenían [...]" (Cobo 1956: lib. XII, cap. XXXVI, 140).

En tales circunstancias no resulta sorprendente el hecho de que el Estado hiciera el esfuerzo ideológico para expresar sus exigencias en el vocabulario de la reciprocidad andina tradicional. Sería difícil precisar a cuántos habitantes del Tawantinsuyu había logrado convencer hasta 1532. Si bien su empeño tuvo éxito, el logro fue por lo menos parcial: convencieron a los cronistas españoles y a algunos investigadores modernos que el Estado Inka controlaba la vida económica y social del país con propósitos básicamente de bienestar. Tal visión, muy difundida, menosprecia la continuidad tanto de la autosuficiencia como de la reciprocidad. Características del campesinado andino, aun después de la conquista incaica. También tergiversa la naturaleza y fines de las funciones redistributivas del Estado. Al disponer para uso estatal de gran parte de la *mit'a* campesina y todo el esfuerzo productivo de los *yana*, el Tawantinsuyu, además de hacer difícil la existencia de toda relación similar al comercio, tuvo a su disposición enormes depósitos de cuyo contenido aprovechaba sólo una fracción para usos estrictamente cortesanos.

La diversidad de depósitos y su contenido fue frecuentemente descrita con asombro (Xerez 1853: 322 y 326; Cieza 1965: lib. I, cap. XXXIX, 195; lib. II, cap. XX, 1967: 66-67; Pizarro 1844: 271; Guaman Poma 1936: 333 y 1150; Cobo 1956: lib. XII, caps. XXV, XXX y XXXII, 114, 124-126 y 129-130). En 1547, el licenciado Polo pudo alimentar a casi dos mil soldados durante siete semanas con las provisiones de los depósitos de Xauxa. Él estimaba que, después de dos años de saqueo y destrucción, todavía quedaban o se habían acumulado nuevamente 15 000 "hanegas" de alimentos en los depósitos *inka*. Sin tener que aceptar los estimados de los cronistas como cifras exactas, resulta obvio que se contaba con excedentes en gran escala, cuidadosamente conservados.

Algunos cronistas subrayaron que el principal propósito de los depósitos era militar. Los partidarios de un Tawantinsuyu bondadoso sugieren que el fin principal del almacenamiento era acumular reservas para épocas de necesidad. El propio Estado lo justificaba en vista de su gigantesco presupuesto de hospitalidad y de "generosidad".

Ya que nadie pone en duda la utilidad militar de tales depósitos, no nos vamos a detener en este aspecto. Hay también vasta evidencia de que quienes cumplían la *mit'a*, así como los linajes reales y la burocracia, se abastecían allí. La controversia surge en lo que respecta al uso de las reservas estatales con fines de bienestar. Blas Valera y Garcilaso han creado la impresión de que una de las características diferenciales del Estado Inka era el uso de las reservas acumuladas para compensar las heladas y sequías, evitando la hambruna.[18] Tal responsabilidad estatal, sumada a los rumores de que el Tawantinsuyu prohibía la movilidad geográfica y que intervenía en las regulaciones matrimoniales de la gente, dieron pábulo a que algunos hablaran del "imperio socialista de los inkas" (Baudin 1928), y que otros supusieran que el reino cuzqueño fue el modelo copiado por Thomas More al escribir su *Utopía* (Rojas [Garcilaso] 1942; Valcárcel 1945: 44-45; Morgan 1946).

Blas Valera y Garcilaso nacieron poco después de la invasión, de padres europeos que no reconocieron plenamente a sus mujeres e hijos andinos. Ambos pasaron gran parte de su vida entre españoles. El jesuita Valera se ocupó de la traducción y preparación de confesionarios; Garcilaso residió en la península más de cincuenta años. Los dos sabían que el mundo de sus ascendientes maternos no era comprendido pero sí menospreciado; los dos escribieron obras dirigidas al público europeo, tratando de corregir las "erróneas" impresiones de los conquistadores. Ambos bilingües, quechua-castellano, y particularmente Blas Valera, ofrecen información muy valiosa, cuando no única.

Sin embargo, hay que usarlos con precaución cuando se trata de asuntos que les parecía podían ser malinterpretados por sus lectores peninsulares. Así, niegan enfáticamente los sacrificios humanos, aunque es evidente que sí los hubo como ofrendas en momentos de amenaza y tensión, política o climática.[19] Ambos reelaboraron la tradición oral incaica para que la leyenda dinástica pareciera más larga y gloriosa. Finalmente, ambos exageraron el grado de benevolencia que el Tawantinsuyu otorgaba a sus súbditos, contrastando el mito retrospectivo con la explotación y la desestructuración en la cual ambos crecieron, y en la que Valera ejerció su vocación durante décadas.

---

18. El primer estudio detallado de los depósitos estatales incaicos, basado en excavaciones, fue hecho en Huánuco Pampa por Craig Morris (1967). Para un análisis reciente y distinto del que se ofrece aquí, véase Müller Dango 1968.

19. Araníbar 1969-1970. Véase también la tradición oral de Huarochirí, la cual informa que hubo sacrificios humanos cuando los *yunga* y su deidad Wallallu Qarwinchu dominaron la zona. Según la leyenda, esto acabó cuando se impuso Pariaqaqa, el dios serrano (Arguedas 1966: cap. VIII).

Al caracterizar como "mito" las afirmaciones de que en la época *inka* hubo responsabilidad estatal por el bienestar individual, no quiero decir que todo lo pretendido fue inventado. Cuando Blas Valera habló de la "ley en favor de los que llamaban pobres",[20] tanto él como Garcilaso explicaban que, de hecho, no había tales pobres sino:

> [...] los viejos, mudos y cojos, los tullidos, los viejos y viejas decrépitas [...] y otros impedidos que no podían labrar sus tierras para vestir y comer por sus manos y trabajos.

El error consiste no en afirmar que hubo preocupación por el bienestar de los impedidos, sino en atribuir al Estado lo que seguía siendo responsabilidad del *ayllu* y del grupo étnico.

Por otro lado, la ficción de un Estado bondadoso se reforzó también porque los cronistas del siglo XVI no comprendieron el papel redistributivo de los señores.[21] Es cierto que se otorgaban dádivas y beneficios. La "generosidad" de toda autoridad y, en última instancia del Inka, resultaba obligatoria en tales sistemas económicos y culturales.

Cronistas como Betanzos, Guaman Poma, Garcilaso, Blas Valera o Santa Cruz Pachakuti Salcamayhua, cuya información tenía raíces muy hondas en la tradición andina, al hablar de uno u otro Inka se referían a él como "franco y liberal", la imagen idealizada de la autoridad buena. Uno de los títulos honoríficos era *waqcha khuyaq*, "amoroso e amigable con los pobres" (Betanzos 1968, cap. XIII: 37; Garcilaso 1960: lib. I, cap. XXVI).[22] El Inka Wayna Qhapaq, "[...] jamás negó petición de muger alguna [...]" y a todas ellas se dirigía en términos de parentesco (Garcilaso 1960: lib. VII, cap. VII, 302).

Tanto los "orejones" como los señores étnicos locales, cuyo respaldo era indispensable para hacer funcionar la versión *inka* del "poder indirecto", recibían regularmente dádivas de tejidos *qumpi*, un objeto de máximo valor social y ritual. En las últimas décadas del Tawantinsuyu, cuando los soberanos cuzqueños quisieron obtener esfuerzos y lealtades espe-

---

20. Garcilaso 1960, lib. V, cap. XI: 162, donde se explica que a tales "[...] impedidos[...] los alimentaban de los pósitos públicos [...]", llamados *sapsi*.

21. Fue en 1951, en una ponencia de Karl Polanyi, leída en la sesión anual de la Sociedad Etnológica Norteamericana, que escuché por primera vez su sugerencia de que la economía estatal *inka* era "redistributiva"; véase Polanyi, Arensberg y Pearson 1957.

22. Garcilaso lo traduce "amador y bienhechor de pobres" (1960: lib. I, cap. XXVI, 39).

ciales, hubo también repartos de tierras y gente.[23] A Cabello Balboa le contaron sus informantes que el segundo Inka, Sinchi Roq'a:

> [...] halló el estilo de atraer y entretener estas naciones [conquistadas] [...] que fue tener de ordinario mesa puesta y vasos llenos para quantos a ellos se quisiesen llegar [...] (Cabello Balboa 1951: lib. I, cap. XI, 274).

No existe mayor evidencia de que el dicho Sinchi Roq'a fuera un personaje histórico, pero "el estilo que él halló" es tan antiguo como los excedentes en las economías precapitalistas. A través de los siglos, el informante de Cabello se refiere a una expectativa universal: antes de la revolución industrial, la autoridad tenía que ser redistributiva.[24] En el mundo andino, tal "generosidad institucionalizada", que es preincaica, sobrevivió a la expansión del Tawantinsuyu.

Tal redistribución tiene poco que ver con el "bienestar". Gran parte de lo obtenido fue gastado e invertido allí donde parecía ser más fructífero. En este sentido, el Estado Inka funcionaba como un "mercado": absorbía los excedentes de producción y los "intercambiaba", alimentando a los involucrados en la *mit'a*, a los parientes del rey, y al ejército, tratando de asegurar sus respectivas lealtades.

Se podría argumentar que tal sistema no pudo soportar la enorme expansión del Tawantinsuyu. En otras publicaciones me he referido al creciente número de *mitmaqkuna* —los colonos extraídos de sus comunidades étnicas—, de *aqlla* tejedoras, de los allegados *yana*, y de las dádivas de tierras y gente otorgadas por la dinastía a sus favoritos.[25] Todo lo cual condicionó cambios estructurales que amenazaron la autosuficiencia campesina. Pese a todos estos desajustes, en 1532, cuando se detuvo el desarrollo autóctono del mundo andino, la autosuficiencia del grupo étnico local era todavía una realidad.

---

23. Véase Murra "Rebaños y pastores" y "Las etnocategorías de un *khipu* estatal" (en este volumen).

24. Considérese la generalización de Max Gluckman: "Los bienes del tributo y del trabajo eran inextricablemente combinados [...] En las economías primitivas el individuo que tenía muchos bienes podía hacer muy poco con ellos en su propio favor: no había manera de comprar objetos de lujo, el capital no producía intereses, el ciclo comercial era limitado. Por lo tanto el hombre que tenía mucho a su disposición (y esto se refiere sobre todo a los señores) era obligado o a destruir sus bienes como hacían en la costa noroccidental del Canadá, o a repartirlos entre los demás, como se hacía en África. De esta manera, el rey repartía gran parte de la propiedad que adquiría [...]" (Gluckman 1943).

25. Véase particularmente en este volumen el capítulo sobre las poblaciones *yana*; y también, Murra 1978: caps. 2 y 8.

LA EXPANSIÓN DEL ESTADO INKA

Ejércitos, guerras y rebeliones *

Hace algunos años el historiador sueco Ake Wedin nos instó a rechazar la cronología de Rowe sobre la expansión incaica; ésta decía que el gobierno del Cuzco se había expandido y que había sido destruido por los europeos en menos de cien años (Wedin 1963).

La evidencia presentada por John Howland Rowe hace más de cincuenta años pareció entonces evidente. Se convirtió en la sabiduría convencional y hasta ahora es convincente (Rowe 1945).[1] Muchos de nosotros, activos en los Andes, nos preguntábamos cómo un gobierno tan vasto, que controlaba a cientos de grupos étnicos distintos, se expandió a lo largo de más de 4 000 km y, aun más, pudo unificarse en menos de un siglo. Wedin acentuó la falta de un precedente occidental para tan rápida expansión; también hizo notar su escepticismo ante las demandas de la tradición dinástica de los *inka* registradas a menos de veinte años después de la invasión europea.[2]

---

* Publicado inicialmente en *Antropología histórica de las sociedades andinas*, número especial de *Annales* (año 33, nn.° 5-6, 1978: 927-935). La presente versión se tradujo de la edición inglesa: Murra *et al.* 1986: 49-58.

1. Véase las primeras versiones de la dinastía tradicional incaica en Betanzos 1968 [1551] y Cieza 1967 [1553].

2. Si comparamos las fuentes existentes para la historia precolombina de Mesoamérica con las de los Andes, éstas últimas son relativamente pocas. Algo de ello puede deberse a la presencia en Mesoamérica de una tradición escrita, pero es difícil sacudirse de la impresión que tenía Marcos Jiménez de la Espada, casi una centuria antes, de que ello se vincula con el hecho de que no se ha buscado seriamente fuentes relacionadas con la tradición dinástica andina. Véase Porras 1951.

Paul Kirchoff (1949) señaló un componente indispensable de esta incorporación: cuando se llevaba a cabo la expansión, los gobernantes del Tawantinsuyu eran herederos de una experiencia estatal que venía de cientos de años atrás, si es que no eran milenios. Dicha experiencia se forjó en los Andes con los estados Wari, Chimú, Tiwanaku, todos estados preincaicos, y la arqueología no nos da una razón para asumir que incluso éstas fueron las primeras sociedades complejas y estratificadas de la región. El cómo incorporar, y luego gobernar, grupos étnicos muy diversos lingüísticamente fue parte del repertorio político de miles de señores étnicos andinos bastantes años antes del 1 000 a.C.

Lo más importante en la expansión del gobierno del Cuzco hacia el norte, sur y oeste, fue una experiencia compartida por varias sociedades en los Andes: si un grupo étnico tenía un núcleo productivo, y de poder, en la región de la puna (a más de 3 200 msnm, con pastizales que crecían a 4 500 e incluso a 5 000 msnm) tenía que complementar sus tubérculos, quinua y pastos con el potencial productivo de los valles ubicados más abajo. En el este y oeste el maíz crecía en los valles *qhishwa*, incluso en las regiones más bajas, en las *yunga*, que eran secas en el oeste (se producía guano, coca, ají y maíz) y húmedas en el oriente (se obtenía madera, coca y maíz).

Al controlar los recursos de tantos ausentes a través del tráfico de caravanas que conectaban permanentemente con los parientes establecidos fuera, el núcleo serrano expandió significativamente su capacidad productiva. El comercio era marginal y no se ha encontrado rastro de mercados en el centro y sur de los Andes.[3] En el manejo de su complementariedad los señores étnicos adquirieron habilidades de gobernantes y de militares, coordinando con la gente y sus energías, aun si estaban a cinco, diez o más días de camino fuera del centro. Todo ello pronto se tradujo en experiencia política de cómo manejar políticas de sierra competitivas, ya que las rutas de recuas de camélidos unían los centros con sus respectivas colonias. La amenaza de los piratas del desierto era constante. Al enfrentar los reclamos sobre el maíz, madera, hojas de coca o pescado en las filas inferiores, y al manejar las caravanas y los piratas que las seguían, los líderes y las instituciones étnicas que emergieron supieron administrar un panorama

3. El debate está abierto sobre la importancia de la existencia del comercio en los Andes. En estudios previos llamé fuertemente la atención sobre la distinción de diversas clases de intercambio: ofrendas rituales, tributos, intercambios complementarios entre parientes ubicados en diferentes altitudes, que Polanyi llamaba "comercio administrativo". Todas estas actividades pueden movilizar bienes entre distintos lugares sin constituir comercio. Véase Murra 1980 [1955], cap. 7 y Murra 1975: cap. 10. Para puntos de vista diferentes, véase Hartmann 1968; Rostworowski 1970; y Salomón 1986.

multicultural. Florecieron hegemonías temporales que luego colapsaron. Con frecuencia tales valiosos ausentes (los *mitmaq*) fueron compartidos por varias organizaciones políticas de la sierra en medio de treguas tensas y temporales (Rostworowski 1967-1968; Murra 1975: 67 y 81-85)

Los siglos anteriores a 1438, antes de los *inka*, fueron particularmente tensos por razones que los arqueólogos están aclarando (posiblemente se dieron cambios climatológicos o demográficos; véase Lorandi 1986, esp. Bibliografía). El escritor andino Guaman Poma (1980 [1615]) llamó a estos tiempos *"auca runa"*, la edad de los soldados, tiempo de guerra. Los arqueólogos lo describen como "Intermedio tardío", un período donde las tradiciones locales se reafirmaron luego de la temprana integración Tiwanaku-Wari. La sierra y la puna parecen haber sido parte de un universo en donde había guerra continua:

> Se despoblaron de los dichos buenos citios de temor de la guerra y alsamiento y contradicion que tenian entre ellos [...] se fueron a poblarse en altos y serros y peñas y por defenderse y comensaron a hazer fortalezas [...] edificaron las paredes y zerco y dentro de ellas casas [...] y escondixos [...] y auia mucha muerte [...]
>
> Hasta cautiuarse y se quitauan a sus mugeres y hijos y se quitauan sus sementeras y chacaras y asecyas de agua y pastos [...] Hasta lleualle las piedras de moler. [4]

En esta época, los organismos políticos serranos más grandes registrados por las tradiciones orales contaban con 20 000 a 30 000 casas (los *wanka* del valle del Mantaro, los Chincha en la costa, los *lupaqa* en el Lago Titicaca). Es bastante alta la probabilidad de que la población indígena del Cuzco fuera considerable. Cuando empezó la expansión, los cuzqueños se volcaron a lo que ellos necesitaban: nuevos súbditos y nuevas energías productivas (sólo que ahora los *mitmaq* podían ser ubicados más lejos). No debemos subestimar la teoría de los escritores andinos como Garcilaso que decía que una parte efectiva del esfuerzo ideológico para con los pueblos dominados era su afirmación de que al ser conquistados por el Cuzco habría protección.[5] La *nueva pax inkaica* regulaba la violencia del *"auca runa"* y se dirigía nuevamente a la periferia del Tawantinsuyu.

El mayor salto que dio el Cuzco fue que incrementó su reino con varios millones de súbditos; se extendió desde Carchi hasta Cochabamba y

4. Guamán Poma 1936 [1615]: 64.

5. Las investigaciones de Max Gluckman en el territorio de los *lozi*, en Zambia, proveen varios ejemplos de grupos étnicos que fueron reunidos en el reino *Rotse* en busca de protección contra la guerra endémica.

Atacama, desde el río Mapocho hasta Tumbes. De acuerdo con la tradición oral, sólo se necesitaron tres gobernantes, entre 1438 y 1530, para expandir el miedo al Cuzco en los Andes. De acuerdo con uno de los testigos de la invasión:

> Es de saber que esta tierra a la cuenta de los mas ancianos no había 90 años que era sujeta a príncipe y daban por memoria y nombran todos los príncipes que había habido [...]
>
> Y aunque no tienen escrituras por ciertas cuerdas y nudos recuerdan a la memoria las cosas pasadas (Estete 1918 [¿1535?]: 11).

La articulación de cientos de grupos étnicos diferentes en un Estado, fue llevada a cabo con éxito por los *inka*, usando soluciones andinas existentes y probadas en el tiempo. El Inka no emprendía inmediatamente la consolidación de cada paso expansivo, dada la naturaleza dispersa de la población andina; su propósito inicial no requería un control total de todo rincón y valle. La fuerza del Cuzco se movía rápidamente, saltando sobre el núcleo de resistencia, como si "no tuvieron contradiçión vnyversal sino cada provinçia defendía su tierra sin ayudalle otro nynguno como eran vehetrías [...]" (Polo 1916 [1571]: 51).[6]

Como un primer paso estratégico el Inka confirmaba cada grupo étnico como una unidad administrativa separada. Los curacas entrevistados por los primeros observadores europeos declararon, unánimemente, que el gobierno local había sido dejado en sus manos, en todos sus aspectos. Las alianzas matrimoniales reafirmaban los lazos personales de cada señor local con su pareja real:

> A cada uno dellos dio una señora natural del Cuzco de su linaje para que fuesen cada una destas mujeres principal del cacique [...] e que los hijos que en tales hubiesen fuesen herederos de los tales estados e señoríos que sus padres tuviesen fundándose Inca Yupanqui por el deudo que con ellos por esta vía había que nunca ninguno dellos en sus idas se le rebelaría (Betanzos 1968 [1551]: cap. 12: 36; Cieza 1967 [1553]: lib. 2, caps. 15, 31 y 60, 109 y 201; Cabello Balboa 1951 [1586]: lib. 3, cap. 16, 315).

A cambio, el *Inka* aceptaba a las hijas de la nueva alianza en su harén. De esta manera, el gobierno indirecto y los lazos con la dinastía reinante

6. El término *behetría* era usado en el siglo XVI para describir una sociedad sin gobierno constituido. El diccionario español compilado por Sebastián de Covarrubias en 1611, ofrece una amplia entrada sobre dicho término, donde menciona que "Cuentan las corónicas que como oviesse en Castilla la Vieja algunos pueblos que tenían costumbre de tiempo inmemorial mudar a su voluntad los señores que quisiessen, por cuya razón se dixeron behetrías".

facilitaron la expansión. Si había resistencia, los rebeldes eran reubicados en zonas más seguras y alejadas; sus territorios se llenaban con moradores procedentes del centro, según el antiguo modelo andino de archipiélagos (*mitmaq* en quechua), que ahora promovía la política estatal.

Sin embargo, esta imposición e intentada justificación de una *pax andina* no convenció a todos. Los "señores naturales" de cada región estaban a la búsqueda de oportunidades para rebelarse; sin importar cuán lejos estuviera la sede del soberano en el reino, el intento para liberarse era mayor. Las guerras de sucesión, institucionalizadas a la muerte de un gobernante, también proporcionaban, como en Ruanda o los *Ashanti* (Arhin 1967; Kagame 1952; Vansina 1962; Wilks 1975), una oportunidad para desafiar estructuralmente al Cuzco. La tradición oral dinástica informa que luego de que los aymaras del lago Titicaca fueron incorporados al Tawantinsuyu, el Inka tuvo problemas en el este de los Andes. Pareció una oportunidad para varios señores aymara, quienes:

> Concertáronse todos a uno desde Vilcanota para adelante a una parte y a otra con muy grande secreto de se rebelar y no estar debajo del señorío de los incas [...] Era poquedad grande de todos ellos habiendo sido libres sus padres [...] sujetarse tantas tierras y tan grandes en un señor solo.
>
> Y como todos aborreciesen el mando que sobre ellos el inca tenia [...] juntos en Atuncolla y en Chucuito [...] hicieron su juramento a su ceguedad [...] y luego mataron a los gobernadores y delegados [...] y a muchos orejones que estaban entre ellos [...]
>
> Por todo el reino se divulgó la rebelión del Collao [...] los Collas fueron vencidos y presos así hombres como mujeres (Cieza 1967 [1553]: lib. 2, cap. 53, 178).

Esta tradición oral también refleja una aparente contradicción en nuestras fuentes: la incorporación rápida al Tawantinsuyu se registró con frecuencia como la necesidad urgente de reconquistar, derrotar nuevamente a los grupos étnicos considerados como ya incluidos dentro de una frontera "porosa". Los estudios recientes de la historia de los *inka* nos convencen de que la rebelión y la expansión rápida eran facetas del mismo proceso.

El desafío de las poblaciones en aumento, los territorios que crecían y las insurrecciones perennes llevaron a cambiar la estructura del estado *inka* que puede ser entendida al centrar nuestra atención en la evolución del ejército (Murra 1980 [1955]: cap. 8; Murra 1975: cap. 3, 109-115).

Los primeros grupos armados se reclutaron según el principio universal en los Andes de la *mit'a* o rotación cíclica; sin importar lo que el grupo étnico, su curaca y, eventualmente, el Inka necesitaran, esto se realizaba

a "beneficio", enviando linaje tras linaje: un segundo grupo relevaba al primero. Se cultivaban los campos de la comunidad y de la autoridad, se construían casas y palacios, se reparaban los caminos y los canales de riego, y se renovaban los ejércitos enviando tropas de hombres y mujeres. La *mit'a* militar llegaba al punto de que la lucha era comandada por los líderes étnicos cargando sus armas tradicionales:

> No peleaban no mas con una suerte de armas y así estaban repartidos en tropas por los géneros de armas que manejaban [...]
>
> Iban repartidos en diversos escuadrones por sus provincias y naciones guardando cada uno el orden de su antigüedad (Cobo 1956 [1653]: lib. 14, cap. 9, 256).

Mientras que estaban en campaña, estas tropas se alimentaban con lo proporcionado por los almacenes del Estado en todos los caminos del *Inka*. La tradición oral habla de promesas de obtener botín; la provisión de dos atuendos por cada combate era universal. Leemos sobre los amotinamientos de las tropas que no habían recibido su maíz y sus tejidos (Montesinos 1957 [1644]: lib. 2, cap. 10, 58). Todas las órdenes venían de los orejones "ya que no confiaban en nadie mas".

La proporción de la población reclutada a través de la *mit'a* es aún difícil de calcular. Era indispensable tomar en cuenta las necesidades de subsistencia; el porcentaje debe también haber variado según la importancia de la campaña y la proximidad de los campos de batalla. María Rostworowski señaló que no todos los grupos étnicos cumplían con sus cuotas; algunos pueblos de la costa no eran dignos de confianza (Rostworowski 1977). Para soportar una altura de 3 500 msnm, su biología pudo también haber influido en ello.

Una reciente investigación nos permite tener una aproximación cuantitativa acerca de la población reclutada militarmente: los *chupaychu* de Huánuco, que constituían casi cuatro mil casas, informaron haber proporcionado "200 guardias" contra los "chachapuya", que vivían hacia el norte; doscientos más estaban "cuidando" Quito; y a lo largo del camino del *Inka*, sesenta y ocho más estaban estacionados en el centro administrativo regional. También leímos en el mismo *khipu* que los mismos *chupaychu* debían "500 [...] quienes iban con el inca en persona a Quito y otros lugares" (Ortiz de Zúñiga 1967 [1549]: 306-307). No podemos decir cuántos de estos 500 han sido incluidos en los cuatrocientos sesenta y ocho nudos de los cordones mencionados anteriormente. Parece bastante pesado suministrar en cualquier momento una *mit'a* militar de mil guerreros procedentes de cuatro mil casas; debe tenerse en cuenta que los ejércitos

incluían hombres y mujeres, de esta manera se podía reclutar una pareja de cada familia.

Hay otra instancia donde se ofrece un índice cuantitativo: en el lago Titicaca, los *lupaqa*, quienes decían que llegaban a las veinte mil familias, informaron haber enviado seis mil guerreros (la proporción de hombres se desconoce) a las mismas guerras de reconquista en la frontera norte. "Dicha guerra duró veinte años, [...] y sólo mil personas de las seis mil regresaron" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 106). En cualquier caso, la proporción resultante era obviamente onerosa.

Al evaluar el peso de tal prestación, se debe recordar que las cuatro mil familias del primer caso y las veinte mil del segundo continuaron proveyendo al Estado con otros mitayos. Nos informaron que doscientos hombres y mujeres *chupaychu* caminaban anualmente hasta el Cuzco y otros cuatrocientos sembraban los campos allí; veinte iban para "guarda del cuerpo de Guainacava después de muerto" y otros cuatrocientos hacían tejidos de alta calidad. De los veinte mil *lupaqa*, un número también considerable construyó murallas en el Cuzco; cien jóvenes cantaban al llevar la primera cosecha de quinua del año; otro grupo araba las tierras del *Inka* y cuidaba sus rebaños (Díez de San Miguel 1964 [1567]).

En algún momento de la historia administrativa y militar de los *inka*, el principio de que el ser guerrero era parte de la *mit'a* se volvió pesado. Uno puede especular que la obligación de portar armas (pero sólo en rotación), el derecho de usar sólo armas familiares, y la continua lealtad a su propio señor étnico, se volvieron ineficaces desde el punto de vista del Cuzco. Los ejércitos peleaban ahora muy lejos de su base, la geografía les era desconocida, la rotación, linaje tras linaje, era difícil de cumplir. El *Inka* optó por una solución en la cual algunos grupos étnicos eran dispensados de otros deberes y sólo participaban en el ejército; fueron reclutados de acuerdo a un criterio de valor que ignoraba la rotación de la *mit'a*. Sus descendientes testificaron en 1532:

> Las cuatro naciones somos los Charcas y Caracaras y Chuis y los Chichas diferenciados en los trajes y hauitos. Hemos sido soldados desde el tiempo de los ingas llamados Inga Yupangui y Topa Inga y Guaina Caua [...]
>
> Fuimos y hemos sido soldados [...] reseruados de pechos [...] y de todas las demas tasas y servicios personales que se entiende de guarda de ser canteros texedores de la ropa [...] y de ser chacareros albañiles y canteros gente que tenia por costumbre trasponer un cerro a otra parte a puras manos y labranzas [...] No eramos gente bailadora ni truhanes que estos tales tenia de costumbre de cantar canciones delante de los dichos ingas por las victorias [...] (en Espinoza 1969: 24).

Los *charka* eran un grupo que hablaba aymara, ubicados en la actual Bolivia. Las guerras en las cuales peleaban comprendían las mismas batallas, en la parte norte del Tawantinsuyu, mencionadas por los informantes *chupaychu* y *lupaqa*. La diferencia consistía en que muchas prestaciones de estos grupos continuaron proporcionándose más allá de la *mit'a* militar; en cambio los *charka* y sus vecinos estaban exonerados de cualquier otra actividad fuera de la bélica:

> Este priuilegio theniamos para que fuese toda la gente muy lucida en las guerras [...] y honrar y en lugar de dar recompensa por sus seruicios [...] les llamaron sus hijos primogénitos de su reino como es publico y notorio (*Ibidem*).

Al final de esas campañas los aymaras regresaban a sus hogares en el Altiplano. En este momento no podemos indicar cuáles habrían sido las consecuencias de su servicio militar en la producción doméstica alimenticia o en otras actividades de subsistencia. En otras partes de los Andes, las tierras de los soldados en campaña eran trabajadas, para ellos, por sus parientes que allí permanecían. Se asume que algo similar sucedió con los *charka* y *karakara*, aunque su ausencia prolongada debió haber puesto tensión en una relación basada en reciprocidades. Las soluciones probables deben haber incluido límites en la proporción de los ausentes y en la cantidad de cosechas a las que un guerrero podía estar ausente y, posiblemente, nuevos métodos para cumplir previas obligaciones tradicionales.

Una confirmación interesante, pero no concluyente, de las afirmaciones de los *charka* se dio en 1976. Nathan Wachtel localizó una descripción detallada de cómo el valle del Cochabamba había sido despoblado de sus moradores originales para dedicarlo, a tiempo completo, a producir en gran escala maíz para los ejércitos incaicos (Morales 1977). Los llanos no se volvieron a poblar totalmente como se esperaría según el clásico modelo andino. El valle de Cochabamba fue dividido en cuatro cuadrantes, cada uno de ellos tenía de catorce a dieciséis franjas "de cordillera a cordillera"; cada franja era asignada a un grupo étnico del altiplano que enviaba a algunos de sus miembros a la rotación, para sembrar y cosechar maíz. La mayoría de los grupos étnicos asignados a la nueva *mit'a* hablaban aymara (incluyendo a los *lupaqa*), venían de territorios lejanos como el lago Titicaca en el norte y los oasis de Atacama en el sur. En esta lista faltan los expertos militares, los *charka* y los *karakara*, a pesar de que vivían más cerca de Cochabamba que los otros mencionados anteriormente.

Si esta exclusión se confirma con un estudio futuro sobre el caso de Cochabamba, se verificará la afirmación de que fueron "reservados" de cualquier otro tipo de deber civil. Esta aparente campaña sin fin para

"reconquistar" los pueblos en el norte, más allá de Tumipampa (ver Salomon 1986), animó al gobierno del Cuzco a innovar: liberaba a algunos grupos políticos aymaras, como los *charka*, de todas sus otras prestaciones, excepto las militares, aun al costo de perder otros servicios.

Incluso antes de que fuera descartada, la *mit'a* obviamente había extendido sus funciones y significados originales. Originalmente, los deberes para con su propia comunidad étnica eran anteriores a los deberes para con el señor étnico que, a cambio, se suponía que aseguraba el acceso a energías y mercaderías estratégicas.[7] Incluso cuando algunos eran asignados permanentemente a un piso ecológico distante, la gente no renunciaba a sus derechos sociales, económicos o ceremoniales en el núcleo familiar (Murra 1975: cap. 3, 79-80). Pero mientras más lejos estuviera, o más larga fuera, su ausencia en el frente norte, era más difícil ejercitar y disfrutar de tal derecho (*Ibidem*: 109-115). A pesar de que para algunos de los pueblos conquistados pudo seguir siendo válida, la *mit'a* quizás fue descartada o ignorada por otros.

Otra innovación que acompañaba la expansión también desafió el principio étnico. Bajo el poder incaico, la mayoría de los señores étnicos continuaron —cuando no estaban dedicados a la rebelión— teniendo un papel importante en la provisión de contingentes para la *mit'a*. Sus enemigos tradicionales desde los tiempos de *"auca runa"* y sus diferencias en el poder, habilidades, e incluso en el tamaño de sus respectivas poblaciones, fueron factores que intervinieron en la sucesión del Inka. El Cuzco insistió en que cada grupo se identifique con un tocado, deformación craneal y otros signos distintivos.

Pero esta necesidad de subdividir constantemente entraba en conflicto con la eficiencia administrativa y militar. En algún momento, el sistema de nudos del *khipu* fue probado como un sistema decimal, forzando a los grupos étnicos y familiares a seguir un nuevo modelo menos al azar y más racional (Wedin 1965). De esta manera los *chupaychu* de Huánuco recibieron un traslado de trescientos caseríos de *Q'iru*, sólo algunos años antes de la invasión de Pizarro. Se diseñó un nuevo límite decimal no étnico, despojando pobladores a un grupo vecino, a fin de completar las subdivisiones decimales de mil familias cada una (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]; véase allí el índice de categorías etnográficas). En otros lugares también se informa de similares manipulaciones con estos límites étnicos (véase Rostworowski 1972). No está claro cuán reciente es esta racionalización pero su aplicación no cubrió todo el Tawantinsuyu en 1532. En la otra mitad del sur, en el

7. Para una aplicación de este principio, ver el testimonio de los señores locales durante la visita de Iñigo Ortiz (1967 y 1972 [1562]).

Qollasuyu y en el Kuntisuyu, muchas fuentes locales nunca usaron el vocabulario decimal.[8]

Mientras estaba ocupado en la campaña del norte, el Inka dio aún otro paso importante referente a la *mit'a* polivalente y rotativa. Sólo doce años antes de la invasión europea, convirtieron a los rebeldes de ayer en compañeros militares privilegiados. Los soldados *charka* informaron con pesar que habían peleado en favor del Cuzco contra los rebeldes *chachapuya* y *kañari* por tanto tiempo y con tantas bajas, que ahora los antiguos enemigos estaban siendo incorporados y promocionados en el bando ganador (Espinoza 1969: 24-25).

Aun cuando se esperaba que los *kañari* reclutados hacia el sur producirían sus propios alimentos, nunca regresaron a sus casas después de la guerra. Incluso un número determinado de ellos fueron despojados permanentemente de sus territorios y enviados al valle de Yucay, cerca al Cuzco, el cual —al igual que Cochabamba— había sido despoblado de sus habitantes originarios. Ahora la mayor parte de su tiempo se dedicaba a los asuntos estatales y militares. Liberados de sus obligaciones de *mit'a* para con sus señores étnicos, su única tarea dentro de las obligaciones andinas era cultivar las nuevas tierras otorgadas (Oberem 1974, 1976a, 1976b; véase también Pérez 1962).

Esta libertad proveniente de la rotación de la *mit'a* concuerda con la situación de los *yana*, separados de su base étnica y dedicados a tiempo completo al poder central, y las *aqlla*, tejedoras y cocineras en los centros administrativos. Si esta analogía puede ser documentada en el futuro, podrían extenderse las innovaciones en el pastoreo y tejido a la esfera militar (véase Murra 1975: caps. 4 y 5). Actualmente no se puede determinar cuál fue la proporción de los servidores estatales a tiempo completo. En nuestro esfuerzo por entender cómo se expandió el estado *inka*, cuando la invasión europea se infiltró en su desarrollo interno, los cambios en el reclutamiento de sus ejércitos y su habilidad para luchar contra los rebeldes; hemos descubierto que constituyen buenos indicadores de una transformación estructural más amplia.

---

8. En su tesis, Catherine Julien (1978) sugiere que el vocabulario decimal fue aplicado en la administración de los *lupaqa*.

EL TAWANTINSUYU *

Entre los reinos preindustriales, el Tawantinsuyu ocupa un lugar notable, no sólo como uno de los logros de la humanidad americana, sino porque resulta ser, también, de interés teórico, comparativo.[1]

El tesoro llevado al emperador Carlos V por Hernando Pizarro deslumbró a los observadores europeos: no había precedente en la Europa de 1534 de una acumulación comparable de metales preciosos. Y si muchos de los que participaron en el reparto de los botines de Cajamarca y el Cuzco no se preocuparon por las instituciones que hicieron factible tal acumulación, siempre hubo entre los invasores individuos que se preguntaron ¿cómo y por qué?

Retrospectivamente, la fabulosa acumulación prometida por el inka Atawallpa adquirió una dimensión más: la cantidad y los altos quilates de las estatuas y vasijas de plata y oro entregadas a los europeos les parecían a estos tan milagrosos como la existencia de un reino que se decía sin hambre ni pobreza.

Esta dimensión utópica del Tawantinsuyu ha atraído la atención aun de estudiosos que normalmente no se deslumbran frente a la cantidad y calidad del botín americano. No es altamente probable que la *Utopía* de don Tomás Moro, publicada en Amberes en 1516, unos dieciséis años antes del cataclismo de Cajamarca, fuera basada en la realidad andina como se

---

* Publicado originalmente en *Historia General de América Latina*; Vol. I, "Las sociedades originarias"; Teresa Rojas (dir.) y John V. Murra. (codir.). París, Editorial Trotta, Ediciones UNESCO, 1999: pp. 481-494.

1. Louis Baudin, *L'Empire socialiste des inkas*. París 1928. Heinrich Cunow. "Das peruanische Verwandschaftsystem und Geschlechtsverbände der Inka". *Das Ausland*, tomo 64, Berlín, 1891.

ha sugerido.[2] Lo que sí merece atención es que un anhelo de todo el continente europeo se haya concretado en una percepción utópica del Tawantinsuyu.[3]

Hoy nos parece exótico contemplar la extensión geográfica del "reino de los cuatro *suyu*", el de los inka del Cuzco. Incorporaba partes de los territorios actuales del Ecuador, el Perú, Bolivia, Chile y la Argentina; todo ello logrado en menos de un siglo. Entre otros, el investigador sueco Ake Wedin, niega la posibilidad física de tan rápida instalación.[4] Pero los que han estudiado los reinos preinka conocidos a través de la arqueología, tales como Wari en la sierra central, o Chimu en la costa o Tiwanaku en el altiplano, se darán cuenta que ya mucho antes de los inka se había vivido en los Andes una experiencia señorial, de poder. Los llamados "horizontes" de los arqueólogos ya eran sociedades multiétnicas; los inka se nutrieron de logros tecnológicos y de gobierno andinos anteriores.

Tal experiencia señorial andina preinka ayuda a comprender la rápida expansión del dominio cuzqueño. Sería difícil construir en un solo siglo la red vial que ligaba toda esta expansión; pero los estudios en el terreno del arqueólogo John Hyslop explican que gran parte del *qhapaq ñan* ya existía antes de la avalancha inka.[5] El despliegue de ingeniería civil y de movilización laboral que Hyslop persiguió presuponen una capacidad tecnológica, organizadora y de mando que los inka no sólo heredaron sino extendieron. El autor andino Waman Puma describe las guerras interétnicas preinka:

> [...] de sus pueblos [...] se fueron a poblar en altos y serros y peñas y por defenderse y comensaron a hazer fortalezas que ellos llaman *pucara* [...]
>
> y con estas armas se uencian y auia mucha muerte [...] y se quitauan a sus mugeres y hijos y se quitauan sus sementeras y campos y asecyas de agua y pastos. Y fueron muy crueles que se robaron sus haziendas, ropa, plata, oro, cobre, hasta lleualle las piedras de moler [...][6]

La expansión inka más allá del Cuzco acabó con muchos de estos conflictos locales, aunque tampoco escasearon rebeliones contra tal *pax*

---

2. Thomas More. *L'Utopie.* París, 1978.
3. Arthur E. Morgan. *Nowhere was somewhere: how history makes utopias and how utopias make history.* Chapel Hill, 1946.
4. Ake Wedin. *El concepto de lo incaico y las fuentes.* 1966.
5. John Hyslop. *The Inka Road System.* Academic Press, EEUU, 1984.
6. Waman Puma de Ayala, Felipe. *Nueua Coronica y Buen Gobierno.* México, 1980 [1615].

inkaica. Los lupaqa, un reino aymarófono en la región del lago Titicaca, se rebelaron contra el Cuzco cuando se dieron cuenta de que de sus aliados les iban pasando a sujetos. Derrotada su rebelión, sufrieron traslados desde sus *punas* en las alturas a orillas del lago (a menos de 3900 metros), en plena carretera estatal. Muchos de sus sujetos fueron desterrados a lejanas regiones de la actual Bolivia, como *mitmaqkuna* estatales, perdidos a su autoridad étnica.

La resistencia de mayor eco a tal *pax inkaica* surgió en el norte, donde los ejércitos cuzqueños se aventuraron a nuevos territorios, jamás controlados por horizontes anteriores. En estas latitudes, ubicadas al norte de Cajamarca y acercándose a la línea ecuatorial, donde el ambiente geográfico es netamente distinto, los ejércitos altiplánicos encontraron activa resistencia. Uno de los factores ecológicos fue la ausencia de conservas de tubérculos (como el *ch'uñu*), normalmente disponibles en los trojes estatales hacia el sur.

Frente a la resistencia activa, durante decenios de etnias como los Chachapuya y los Kañari, el Tawantinsuyu sufrió derrotas. Tuvieron que innovar: existen indicios de que en las últimas décadas antes de la irrupción de las huestes de Pizarro, las autoridades cuzqueñas contemplaban, ya no sólo el traslado estratégico de los resistentes norteños, sino encargarles responsabilidades políticas y militares privilegiadas: trataron de convertir a los rebeldes de ayer en los comienzos de un ejército profesional.[7]

La tradición oral disponible acerca del origen y expansión del poder cuzqueño ha sido recopilada por varios observadores europeos pero sigue muy incompleta. Ya durante el primer decenio del régimen colonial, el gobernador Vaca de Castro reunió un grupo de *khipu kamayuq*, conservadores de la tradición oral dinástica, pidiéndoles dictar al escribano lo que sus nudos registraban. Lamentablemente, hasta hoy no tenemos sino unos fragmentos de tales memorias.[8]

Más sólido es el memorial compuesto en el Cuzco por Juan de Betanzos y enviado por él al recién llegado virrey Mendoza (1551). Muy temprano, Betanzos se había esforzado por aprender el *runa simi* hablado por sus parientes políticos en el Cuzco. De sus relatos había confeccionado un

---

7. John V. Murra. "Guerres et rébellions dans l'expansion de l'état inka". *Annales (ESC)*. París, 1978: nn.° 5-6.

8. Vaca de Castro, Cristóbal. "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas". *Colección de libros Colección de libros y documentos para la historia del Perú*. Series 2, t. 3, Lima, 1920 [1542].

tratado partidario pero revelador que hasta hoy sigue sin rival para comprender el punto de vista dinástico.[9]

Otras versiones ulteriores, como aquella recopilada a través de intérpretes por Sarmiento de Gamboa unos veinte años más tarde, sufren del contexto colonial en el cual fueron elaboradas. Hacia 1575, siendo virrey el temible Francisco de Toledo, ya no quedaban en vida muchos señores de los linajes reales inka que habían vivido y actuado en el Tawantinsuyu. Además, el ambiente creado en la capital inka por el virrey Toledo era tan hostil al pasado inka que los intérpretes usados por Sarmiento se cuidaron mucho al relatar el pasado. De todos era conocido que uno de los propósitos fundamentales del virrey era "comprobar" que los inka no eran "señores naturales" sino advenedizos y conquistadores que habían impuesto su dominio.

Versiones ulteriores, como aquella publicada por Garcilaso de la Vega a principios del siglo XVII, sirven a pretensiones de carácter netamente colonial. Su propósito era alargar la duración del régimen inka y exagerar su carácter benévolo. Lamentablemente, tales versiones no sólo han afectado la percepción popular del Tawantinsuyu, sino a autores tan serios como el jesuita Bernabé Cobo [1653].[10]

En tales condiciones, el tema de la tradición oral dinástica necesita mucha aclaración que no se puede obtener de las fuentes disponibles en 1990. Es indispensable emprender una pesquisa sistemática de fuentes que parecen "dispersas y desaparecidas." Los dibujos dinásticos, aparentemente guardados en el Cuzco y utilizados tanto por Waman Puma como por el mercedario vasco Martín de Murúa a principios del siglo XVII,[11] no están todavía a nuestra disposición. La sugerencia del investigador francés Pierre Duviols,[12] según la cual el mando real en el Cuzco era paralelo, en el sentido de que hubo siempre dos reyes en el poder representando linajes distintos y con deberes diferentes, nos parece sugerente pero falta todavía la documentación que nos permita afirmarlo con confianza.

---

9. Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas.* Madrid: Ediciones Atlas, 1987 [1551].

10. Garcilaso de la Vega, el Inca. *Primera parte de los Comentarios Reales.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1960: t. 133.

    Cobo Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1956 [1653]: t. 91-92.

11. Murúa, Martín de. *Historia del origen y genealogía real de los incas.* Madrid: Biblioteca Missionalia Hispanica, 1946 [1590].

12. Duviols, Pierre. "La dinastía de los incas: ¿monarquía o diarquía?". *Journal de la Société des Americanistes.* París 1979: t. LXVI, p. 67-83.

MAPA DEL SISTEMA VIAL INKA SEGÚN JOHN HYSLOP



A pesar de tantas lagunas en la historia de los acontecimientos, podemos afirmar que el poder cuzqueño abarcaba territorios muy lejanos y en geografías muy distintas. Tal expansión no siempre fue fácil: ya mencionamos la tenaz resistencia en el norte. Pero hubo núcleos de resistencia también en otras partes del reino: la arqueóloga Dorothy Menzel fue la primera en advertirnos que en la costa central los asentamientos inka pueden diferir seriamente, aun en valles contiguos. Donde hubo resistencia, el régimen cuzqueño instalaba fuerzas centralizadas. Donde no, las instalaciones estatales eran pocas y dispersas.[13] Algo similar pasó en la sierra: en la región de Huánuco, por ejemplo, las tempranas fuentes escritas anotan la presencia de dos clases de *mitmaqkuna* sureños: algunos vivían en pequeños asentamientos locales, entremezclados con los aborígenes; otros fueron recluidos en "fortalezas" de carácter regional, vigilantes.[14] Ya hemos mencionado a los kañari y los chachapuya rebeldes, los cuales fueron deportados hasta a mil kilómetros de sus tierras y transformados en verdugos.

La mudanza con fines estratégicos tanto de grupos étnicos de confianza como de antiguos rebeldes, nos conduce a otra característica del patrón de asentamiento andino que los inka respetaron, ampliándolo. Desde mucho antes del Tawantinsuyu, grupos étnicos serranos y particularmente los altiplánicos, compensaban las limitaciones geográficas y climáticas de sus asentamientos en las alturas procurando ampliarlos a través de colonias instaladas permanentemente en diversas ecologías complementarias.[15]

Los datos acerca del funcionamiento de tal patrón salpicado o disperso de asentamientos resultan únicamente detallados para el valle del Huallaga superior. Sus pobladores, los chupaychu y los yacha, fueron incorporados tardíamente en la colonia peninsular ya que estas etnias lograron mantener su autonomía, armas en mano. La resistencia duró casi una década después de 1532 bajo liderato cuzqueño. Sólo en 1542 los peninsulares lograron someter la región, imponiéndole el apodo de "León de Huánuco", utilizando el apellido prestigioso del centro administrativo regional inka llamado *Huánuco*, ubicado a dos días de camino hacia el Oeste.

---

13. Menzel, Dorothy. "The Inca Occupation of the South Coast of Peru". *The Southwestern Journal of Anthropology.* 1959: t. 15, n.° 2, pp. 217-234.

14. Ortiz de Zúñiga, Íñigo *Visita de la provincia de León de Huánuco.* Huánuco, 1972 (1562): t. 2.

15. Murra, John V. "El control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino.* Lima, 1975.

Afortunadamente, los datos acerca de la organización de los grupos étnicos serranos del valle y su incorporación al dominio inka son hasta hoy de una riqueza etnográfica única en los estudios andinos. A sólo siete años después de rota la resistencia, en 1549, la Audiencia de Los Reyes ordenó una visita administrativa, pueblo por pueblo. Aprovechando el *khipu* en posesión de los señores étnicos locales, los visitadores europeos pudieron recabar la información guardada en tal registro. Su lectura de los nudos fue facilitada por un residente de origen griego. Aunque analfabeto, éste conquistador ya había aprendido a hablar el *runa simi* local.[16]

Los informantes huanuqueños supieron comunicar a los inspectores la multiplicidad de sus deberes hacia el poder inka, tanto en el lejano Cusco, como en el centro administrativo regional, ubicado en Huánuco Pampa. Según el *khipu* en posesión de los señores étnicos, estos mandaban cada año a la capital, "por sus turnos", centenares de albañiles y sus señoras, los cuales trabajaban en la construcción de los depósitos, palacios y templos inka. Otras parejas cultivaban, alimentando a los constructores; finalmente, un grupo más restringido se dedicaba a cuidar y nutrir a las momias de los reyes inka ya fallecidos.[17] En cuerdas aparte, los *khipu kamayuq* de los chupaychu y de las demás etnias huanuqueñas anudaban a otros de sus compatriotas los cuales servían al inka sin salir del valle del Huallaga, y también a los que se desplazaban a solo dos días de camino para servir en el centro administrativo inka de Huánuco Pampa.

Fuera de la información, aclarando los lazos entre el grupo étnico y el Cuzco, la visita de 1549 tiene otra ventaja: el *khipu* describe las relaciones entre los habitantes de la serranía donde vivía la mayoría de los chupaychu y los de sus colonias periféricas, ubicadas río-abajo, en los bosques tropicales del valle del Huallaga medio. En esta zona, cada núcleo serrano mantenía decenas de unidades domésticas aprovechando las condiciones climáticas tropicales para cultivar la indispensable hoja de coca y cortar los árboles que proveían a sus comunidades de origen.[18] Arriba de los asentamientos centrales, en la *puna*, quedaban la sal y los rebaños de camélidos.

De manera esquemática pero gráfica, podemos indicar tal distribución complementaria de cosechas, miel silvestre y plumas de pájaros

---

16. Ortiz de Zúñiga, Iñigo. "La visitación de los pueblos de los indios". En Visita de la provincia de León de Huánuco. Huánuco 1967 [1549]: t. I, pp. 289-310.

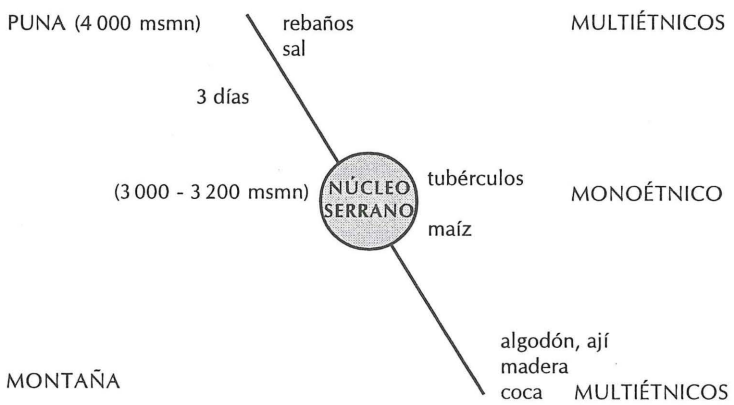
17. Murra, John V. "La mit'a al Tawantinsuyu: prestaciones de los grupos étnicos". En *Chungara*. Arica, 1983: n.° 10, pp. 77-94.

18. Helmer, Marie. "La visitación de los pueblos de los chupachos". En Ortiz de Zúñiga. Huánuco, 1967: t. I, pp. 289-310.

tropicales y otros bienes; con frecuencia, tales, recursos periféricos se compartían con otras etnias, resultado de treguas más o menos temporeras. Todavía no sabemos explicar detalladamente cómo tales asentamientos multiétnicos evitaban o manejaban riñas u otras competencias fronterizas. Es posible que uno de los logros de un reino como el Tawantinsuyu fue el de reducir, evitar o arbitrar las competencias "verticales" entre etnias vecinas.

Podemos graficar tal distribución complementaria de poblaciones y de recursos entre los chupaychu, unas 2500 a 3000 unidades domésticas, como sigue:[19]

PRIMER CASO: Los chupaychu runasimi-hablantes
2 500-3 000 unidades domésticas†



† Iñigo Ortiz de Zúñiga, 1967, 1972 [1562].

En las fuentes coloniales no existe ninguna otra descripción tan detallada y funcional de algún grupo étnico andino como la de los chupaychu, aunque ésta no fue sino una de otras muchas encomendadas en 1549 por la Audiencia de Los Reyes. La más cercana, temporal y geográficamente, de hecho no fue una visita sino un litigio entre encomenderos europeos, cuyas encomiendas se avecindaban en el valle del Chillón, río-arriba de Lima.[20]

19. Este gráfico no incluye la dimensión inka, ni en el Cuzco, ni en Huánuco Pampa. Se limita a la dimensión "vertical" al interior del nucleo chupaychu.

20. Marcus, Joyce. *Conflicts over Coca Fields*. Ann Arbor, University of Michigan, 1987.

De la misma manera que los chupaychu controlaban zonas apartadas de su núcleo poblacional y de poder, los habitantes costeños o *yungas*, en el vocabulario colonial, del Chillón tenían acceso río-arriba en épocas preinka a unas huertas en Quibi, a 50 ó 60 kilómetros del mar. Allí los costeños aprovechaban un microclima propicio para cultivar frutales y hojas de coca, sin necesariamente controlar todo el territorio intermedio. Tanto el dominio cuzqueño como la eventual colonia peninsular alteraron tal control salpicado, a distancia, favoreciendo grupos serranos más numerosos que también pretendían acceso al oasis. Con la temprana despoblación en la colonia de las etnias del litoral, el control río-arriba por los costeños desaparece. La suerte ha permitido la conservación en el Archivo de Indias del protocolo de los litigios tempranos entre los encomenderos europeos. Estos han sido estudiados minuciosamente por María Rostworowski. [21]

Ambos casos precedentes, basados en fuentes escritas, tratan de etnias preinka relativamente pequeñas, incorporadas y alteradas por el Tawantinsuyu pero reconocibles como unidades aparte. Hacia el sur, hacia el altiplano peruano-boliviano, el poder cuzqueño encontró una tradición dinástica, acostumbrada a manejar poblaciones y territorios mucho más grandes que los chupaychu.

Siglos antes del surgimiento del Tawantinsuyu, la región del lago Titicaca ya era muy poblada y el centro de un dominio extensivo conocido por los arqueólogos bajo el nombre de Tiwanaku. Este poder abarcaba partes de las actuales repúblicas de Bolivia, Perú y Chile. Las condiciones bajo las cuales floreció y se desmoronó este poder no se han aclarado todavía, pero investigaciones en curso estudian sus asentamientos tanto en la región del Lago, como también sus asentamientos periféricos en la región costeña de Ilo-Moquegua-Arica.[22]

El hecho que tanto el Tawantinsuyu como Tiwanaku se desarrollaron a alturas desconocidas en otros continentes, merece atención en el estudio comparativo de las civilizaciones. El hecho de que la población más densa y el poder político se encontraban en zona plenamente equatorial, por encima de los 3 500 metros sobre el nivel del mar, es fundamental para entender las civilizaciones andinas. Ya no se trata de sobrevivir, logro que el ser humano puede alcanzar en condiciones extraordinarias (en el Tibet, el Kalahari, el Ártico o el desierto de Atacama). En los Andes se trata de

---

21. Rostworowski, María. *Historia del Tawantinsuyu*. Lima, IEP, 1988.

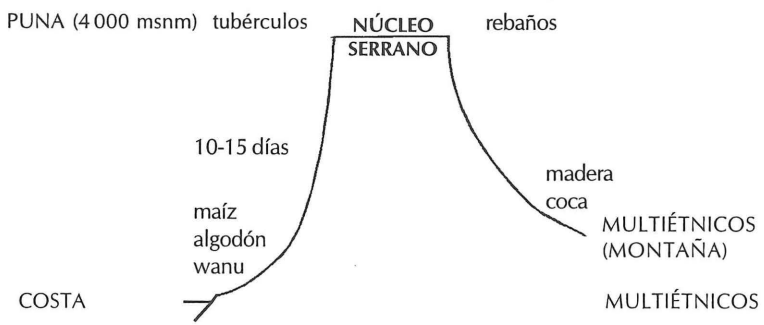
22. Murra, John V. "Un reino aymara en 1567". En *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. Lima, IEP, 1975: 193-223.

densas poblaciones, sistemas multiclase, con sus respectivos ejércitos, ciudades, clero y burocracias.

De los diversos grupos étnicos que el Tawantinsuyu incorporó durante el único siglo que le tocó actuar, conocemos mejor a los lupaqa, un reino aymara y puquina-hablante. Alcanzaba una población de más de 20 000 unidades domésticas.[23] Los europeos se dieron cuenta muy temprano del valor extraordinario de este reino ya que se ubicaba en el *qhapaqñan*, el camino real, desde la incursión hacia Chile de Almagro, antes de 1540. Al partir el Tawantinsuyu entre sí, los Pizarro lo otorgaron en encomienda, tocándole este botín al hermano Hernando; pero en 1536, al quejarse el emperador Carlos V de que en el reparto no le había tocado nada a Su Majestad, los Pizarro le cedieron a los lupaqa, una presa verdaderamente real. Desde muy temprano (particularmente, antes del descubrimiento de Potosí) los europeos se dieron cuenta de en qué consistía la riqueza andina: una densa población y su capacidad productiva extraordinaria a pesar de su ubicación, por encima de los 3 800 metros.

A diferencia de los chupaychu y de otras etnias serranas, cuyos asentamientos periféricos se orientaban hacia el Oriente, fuente de madera y de hoja de coca, los lupaqa mantenían colonias permanentes en ambas vertientes. Ciertos productos se daban en ambas direcciones: el maíz o la hoja de coca. Otros, como la madera, procedían sólo de la vertiente amazónica. El estiércol de pájaros marinos o las algas subían al altiplano viniendo del mar.

SEGUNDO CASO: Los lupaqa aru-hablantes
20 000 unidades domésticas†



† Iñigo Ortiz de Zúñiga 1967, 1972 [1562].

23. Díez de San Miguel, Garcí. *Visita hecha de la provincia de Chucuito (1567)*. Casa de la Cultura. Lima, 1962.

Los señores aymara, algunos de los cuales aprendieron castellano sin mayor dificultad, trataron de explicar el sistema andino a la administración colonial. El que más impresiona a través de los siglos por su empeño de revelar lo andino a los invasores, es Kutimpu, señor que fue de todos los lupaqa en las décadas inmediatamente ulteriores al 1540. Hablando en castellano, él que en 1567 llevaba el apodo de "don Pedro" explicó al visitador colonial:

> [...] que cuando se visito la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos yndios [...] que eran naturales de esta provincia y estaban [...] en muchas otras partes [...] y que con todos estos eran los veinte mil yndios del quipo [...]
>
> y que los dichos mitimaes como se encomendaron los repartimientos donde estaban se quedaron alli y nunca más se contaron con los de esta provincia [...] [24]

Entre los administradores coloniales, el que más estudió el sistema que le tocaba destruir fue el licenciado Polo de Ondegardo, "justicia mayor" en Potosí y dos veces corregidor en el Cuzco. Tratando de explicar él también lo dicho por Kutimpu, Polo escribió:

> [...] e ansi fue [...] en quitarles los yndios e las tierras que tenyan en la costa de la mar de que se hicieron particulares encomiendas [...] no entendiendo los governadores la orden que los yndios tenian [...]
>
> e ansi gobernando estos rreynos el Marques de Cañete se trato esta materia y hallando verdadera esta ynformacion que yo le hice [...]
>
> se hizo de esta manera que a la provincia de Chucuyto se le volvieron los yndios que tenyan en la costa en el tiempo del ynga [...]
>
> y a Juan de San Juan vezino de Arequipa en quien estauan encomendados se le dieron otros que vacaron en aquella ciudad [...] " [25]

Tales intercambios, que permitían el acceso simultáneo de una misma población a recursos muy distantes entre sí, han sido descritos como "comercio" por investigadores que usan modelos procedentes de otras latitudes. También han sido confundidos con migraciones temporales o con la transhumancia. De hecho, hoy en día, en diversas partes del mundo andino la economía colonial y más tarde la capitalista han reducido los

---

24. Polo de Ondegardo. "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros...". *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Lima, I, 3.

25. *Ibídem.*

"archipiélagos verticales" a relaciones muy limitadas de trueque ritual o a intercambios de temporada.[26]

Las relaciones que existían entre el centro y las "islas" periféricas aseguraban que los productores de lana de los camélidos en la *puna*, los recolectores del *wanu* en la costa o los talladores de la madera de construcción en la selva no perdían sus derechos en las tierras de tubérculos y de quinua en el centro serrano. Tales derechos se reclamaban y se cumplían a través de lazos de parentesco que se mantenían y se reafirmaban ceremonialmente en los asientos de origen. Aunque vivían y trabajaban lejos del lago Titicaca, los habitantes de las islas periféricas formaban parte de un mismo universo con los habitantes del centro político, compartiendo una organización económica y social única.

Otra característica, quizás inesperada, de las "islas" periféricas: encontramos que varias eran compartidas por más de un grupo altiplánico. Por ejemplo Lluta, un oasis-huerta en el norte de Chile, donde se daba hoja de coca y frutales, era compartido no sólo por grupos cercanos sino también por etnias serranas de lo que hoy es Bolivia y Perú. Sin duda hubo competencias, luchas y hegemonías temporarias en un esfuerzo por monopolizar la producción de la huerta. Pero la documentación colonial revela que también hubo treguas, en una coexistencia multiétnica.

Evidentemente, una vez establecido un reino tan poderoso y disperso como el Tawantinsuyu, los derechos periféricos de parentesco de las etnias serán más difíciles en el ejercicio ya que el gobernador traslada a la gente a distancias mucho más grandes.

Al interior de los lazos de parentesco y de reciprocidad, nos parece que deben haber surgido elementos de asimetría y de explotación cuando las distancias por cubrir se volvieron enormes y ya era físicamente imposible mantener las mutuas obligaciones anteriores. El vocabulario que designaba a los *mitmaqkuna* puede seguir en uso pero el contenido de tal apelación, vivido por los kañari llevados al Cuzco, ya no correspondía a los *mitimaes* andinos tradicionales. Tampoco lo eran las parejas enviadas desde el Huallaga para la construcción de los palacios en el Cuzco o los plateros Chimú, habitantes de la costa, llevados a la misma capital. El traslado de poblaciones a distancia sigue siendo una característica de la organización andina, pero el contenido vivido en época inka ya era parte de una nueva institución.

---

26. Murra, John V. "¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?". En Olivia Harris *et al. La participación indígena en los mercados surandinos.* La Paz, 1987.

Afortunadamente, no tenemos que limitarnos a tales suposiciones conceptuales. El investigador francés Nathan Wachtel ha localizado en el Archivo Histórico de Cochabamba, Bolivia, el "proceso verbal" de una lista de grupo étnicos altiplánicos a los cuales el Tawantinsuyu encargó, sólo unas décadas antes de 1532,[27] una serie de obligaciones sin precedente. Los informantes del siglo XVI siguen hablando de *mitmaqkuna* pero las nuevas condiciones de reclutamiento y de deberes son tan innovadoras y sin precedentes que merecen una consideración aparte.

Una de las características de la organización militar en el Tawantinsuyu[28] era que el ejército y la burocracia en campaña esperaban ser nutridos con maíz,[29] un cultivo suntuario menos accesible que los tubérculos y el *chuñu* en la alimentación campesina. Sabemos que por lo menos en una actuación militar difícil en el norte, los cuzqueños se levantaron, cansados de la interminable guerra. Para apaciguar a los rebeldes, algunos de ellos sus parientes, dicen que el Inka repartió "a rebatiña" tejidos y maíz.[30]

Ya que en gran parte del territorio andino el maíz es un cultivo suntuario pero botánicamente marginal, la guerra en el norte creó nuevas presiones sobre la producción de este grano. El último Inka anterior a la invasión europea, Wayna Qhapaq, decidió ampliar tal cultivo, creando nuevas instituciones para asegurar un suministro creciente. Según los informantes, citados por Wachtel, este Inka era *yacha* en materia de agricultura estatal.[31]

Con este fin el Inka trasladó al valle de Cochabamba (en territorio hoy boliviano) a representantes de diversos grupos del vecino altiplano. Todos estos "reinos" o grupos étnicos empezando desde Coquimbo en el sur y hasta La Raya, al norte del lago Titicaca servían por sus turnos a cultivar una instalación maicera estatal. Cada etnia altiplánica recibió su franja de terreno abajo y enviaba allí la fracción que le tocaba, por su turno.[32] En la región hay un centro administrativo inka importante, lla-

---

27. Watchel, Nathan. "Los mitimaes del valle de Cochabamba en la política de colonización de Wayna Capac", *Historia boliviana*. Cochabamba, 1980: t. 1, n.° 1, pp. 21-57.

28. Murra, John V. "La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'état inka", *Annales (ESC)*. París, 1978: año 23, nn.° 5-6, pp. 927-935.

29. Murra, John V. "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas", en *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. Lima, 1975: 45-58.

30. Cabello Valboa, Cristóbal. *Miscelánea antártica*. Lima, 1951 [1586].

31. Watchel, Nathan. *Op. cit.*

32. Watchel, Nathan. *Op. cit.*

mado Inkallaqta; también se ven hasta hoy 2000 depósitos para guardar el maíz.

Ya en época colonial, el virrey Francisco de Toledo aprovechó tal modelo prehispánico para enviar la población andina "por sus turnos" a las minas de plata de Potosí. La *mit'a* maicera para los ejércitos inka en el norte se convirtió en la mita minera de los europeos.

No es fácil distinguir las etapas por las cuales pasó el Tawantinsuyu durante el siglo que le tomó salir del Cuzco y establecer su dominio en un territorio tan longitudinal, incorporando docenas de etnias en la sierra y la costa. Las fuentes históricas que citamos son todas de carácter poscolonial y tampoco son muchas. En 1970 hicimos un balance de las fuentes escritas disponibles;[33] desde entonces los historiadores han ubicado la parte que faltaba de la historia de un linaje inka recopilada por Juan de Betanzos, buen conocedor del idioma cuzqueño y pariente político de un linaje real inka.[34] También se ha localizado la última parte que faltaba de la crónica de Cieza de León.[35] Ambos textos tienen la ventaja de haber sido escritos antes de la llegada a los Andes (1570) del funesto virrey Francisco de Toledo. En su largo gobierno que duró hasta 1582, convergieron dos condiciones negativas:

1. Ya había pasado 38 años desde la invasión. De los señores que habían sido adultos en 1532, la inmensa mayoría ya había muerto, particularmente los encargados de la tradición oral señorial, los *khipu kamayuq*.

2. Toledo mandó recopilar la tradición oral todavía disponible pero su régimen de terror contra los linajes inka, aun los descendientes del príncipe Paullu Thupa, aliado incondicional de los europeos, favoreció una versión conocida como la "toledana".[36] Ésta enfatiza el carácter "ilegítimo" de *todos* los señores del Cuzco ya que Toledo trataba de documentar que los inka no eran "señores naturales".

A pesar de que para 1572 ya había en el Cuzco excelentes conocedores peninsulares del Quechua o *runa-simi*, el encargado de la recopilación, Sarmiento de Gamboa, y los funcionarios que lo asesoraban

---

33. Murra, John V. "Perspectivas y actuales investigaciones de la etnohistoria andina". *Revista del Museo Nacional*. Lima, 1967-1968: t. XXXV.

34. Betanzos, Juan de. *Op. cit.*

35. Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú*. Segunda parte.

36. En 1928, el historiador norteamericano Philip A. Means clasificó las fuentes del siglo XVI en diversas categorías según la ideología de la fuente. La "toledana" fue aquella crítica del régimen cuzqueño, presentándolo como advenedizo, y por lo tanto ilegítimo.

preferían lenguas mestizas, de padres españoles humildes, gente sin lazos fuertes en la capital andina. Las quejas de los príncipes, pidiendo intérpretes castellanos pero de confianza, no tuvieron éxito.[37] Fueron condenados al destierro, a México; la mayoría, particularmente los niños, murieron en la travesía a pie hacia Los Reyes.

Además de la tradición oral había en el Cuzco una versión dinástica pintada, trazas de la cual se perciben en los dibujos que nos han dejado el autor andino Waman Puma[38] y el fraile mercedario vasco Martín de Murúa.[39] En cartas a Felipe II, el virrey Toledo dice que le enviaba cuatro "paños" pintados, de carácter histórico, los cuales todavía no han sido localizados.[40]

La presencia victoriosa en provincia del Cuzco inka se percibe mejor siguiendo la carretera mayor ya mencionada, la cual nos conduce a los centros administrativos. Estos fueron instalados en todo el territorio, desde el Ecuador y hasta Mendoza en Argentina. Algunos de estos centros han sido destruidos, como Tomebamba que se encuentra debajo de la ciudad actual de Cuenca en el Ecuador. Pero otros como Huánuco Pampa o el Pumpu fueron construidos y utilizados por el Tawantinsuyu de tal manera que son accesibles a los arqueólogos.[41] Además, como los arquitectos cuzqueños usaban un plan conocido al mandar a construir los centros, podemos completar lagunas creadas por el clima o el vandalismo.[42]

Es fácil confundir el plan arquitectónico de un centro administrativo inka con aquel de una ciudad europea. Ubicado en el *qhapaq ñan*, Huánuco Pampa manifiesta casi 5 000 construcciones, entre palacios, casi 500 depósitos, miles de edificios rústicos que parecen ser casas de vivienda, templos, observatorios, cuarteles y un ushnu ceremonial en la plaza central de pura factura cuzqueña.

El arqueólogo Craig Morris, quien ha dedicado varios años al estudio de este centro, ha enfrentado el tema fundamental para todos los estudio-

---

37. Murra, John V. Estudio en preparación acerca del intérprete Gonzalo Ximénez, quemado en Charcas, y el oidor Barros.

38. Waman Puma de Ayala, Felipe. *Nueua Coronica y Buen Gobierno.* México, 1980 [1615].

39. Murúa, Martín de. *Historia del origen y genealogía real de los incas.* Madrid, 1946 [1590].

    Mendizábal, Emilio. "Las dos versiones de Murúa". *Revista del Museo Nacional.* Lima, 1963: t. XXXII.

40. Toledo, Francisco de. *Carta a Felipe II*, en la Biblioteca Nacional, Madrid.

41. Morris, Craig y Donald E. Thompson. *Huánuco Pampa: an Inca city and its Hinterland.* Londres, 1985.

42. Hyslop, John. *Inka Settlement Planning.* University of Texas, 1990.

sos del Tawantinsuyu: ¿podemos hablar de "ciudades" cuando contrastamos el Huánuco inka con asentamientos como Sevilla, Nápoles, Burdeos o Gante en 1532? Juzgando por el número de almas que en algún momento se hospedaron en Huánuco Pampa, la contestación parece positiva.[43]

A pesar de tales indicios físicos, la conclusión de los arqueólogos que han estudiado Huánuco Pampa, pero también otros asentamientos en el *qhapaq ñan*, es que la inmensa mayoría de los edificios eran ocupados temporalmente, sólo de paso hacia los frentes en el Norte, o grupos campesinos enviados de la región circunvecina a servir "por sus turnos". Estos eran almacenadores, servidores de los templos, *khipu kamayuq*, cocineros, albañiles, pica pedreros. Quizás entre los encargados de los templos hubo especialistas que venían de lejos, como también los arquitectos que diseñaron las avenidas ceremoniales o el *ushnu* —en tales casos el técnico servía por otros turnos que el cargador, pero todavía no sabemos cómo distinguir tales clases de "turnos"—. Otra posible excepción eran las mujeres tejiendo y cocinando, recluidas en el *aqlla-wasi*, el canchón de las tejedoras "escogidas".[44]

Al principio de la invasión europea hubo un esfuerzo de aprovechar tanto precedente "urbano" al instalarse allí un grupo de soldados europeos. Muy pronto se dieron cuenta de que, a pesar de los palacios y templos, tal asentamiento no servía para poblar europeos. A 15 años desde la invasión, Cieza de León pasó a caballo por el lugar, siguiendo el *qhapaq ñan inka*. Quedó impresionado por el abandono: "yerbas crecían ya en las plazas [...]"

Al terminar su estudio de la planificación estatal inka, el arqueólogo John Hyslop, del Instituto de Investigaciones Andinas de Nueva York, sugiere que:

> [...] la distribución de los asentamientos planificados inka desde Santiago de Chile hasta la frontera ecuatoriano-colombiana, unos 5 000 kilómetros [...], demuestran la existencia de un esfuerzo inka continuo. El imperio no era una empresa sin infraestructura [...] Rituales fomentando solidaridad podrían de vez en cuando quedar insuficientes para ligar a los gobernantes de sus gobernados pero los ejércitos cusqueños, apoyándose en los depósitos y el eficiente sistema vial nunca quedaban lejos del poder [...].[45]

---

43. Morris, Craig. "State, Settlements in Tawantinsuyu: a Strategy of Compulsory Urbanism". En Mark Leone. *Contemporary Archaeology*. Carbondale, 1972.

44. Morris, Craig. "Storage, supply and redistribution in the Economy of the Inka State". En Murra *et al.*, *Anthropological History of Andean Polities*. Cambridge University Press, 1986.

45. Hyslop, John. *Inka Settlement Planning. Op. cit.*, p. 398.

EL CONTROL VERTICAL DE UN MÁXIMO DE PISOS ECOLÓGICOS EN LA ECONOMÍA DE LAS SOCIEDADES ANDINAS *

La diferencia entre la agricultura andina y el cultivo del maíz que sugeríamos en 1960 [1] se ha hecho más evidente en los doce años siguientes. El estudio de campo que hiciéramos en Huánuco (Murra 1966), basado en la visita de Iñigo Ortiz, confirmó la fuerza del factor ecológico en el desarrollo de las civilizaciones andinas, enfatizado por Tello (1930, 1942) y Troll (1931). La percepción y el conocimiento que el hombre andino adquirió de sus múltiples ambientes naturales a través de milenios le permitió combinar tan increíble variedad en un solo macrosistema económico. En el presente artículo quisiera ensayar una caracterización de este sistema.

Al estudiar el interés señorial y estatal por la ampliación de las zonas maiceras, vimos la expansión de este cultivo a través de andenes y riego, pero también de conquistas y colonización de nichos *quishwa* apropiados. Los colonos *mitmaq*, cuyas funciones militares enfatizaron los cronistas europeos, empezaron a ser analizados también con criterio económico (Murra 1956: cap. VIII). Entre 1963 y 1966, al combinarse en Huánuco la investigación etnohistórica con el trabajo de campo etnológico, creció el convencimiento de que la *etnoecología*, la percepción que de sus problemas y posibilidades ecológicas tenía el morador andino (Fonseca 1966, 1972), nos obligaba a volver sobre el estudio de los *mitmaqkuna*.

---

* Este ensayo se publicó por primera vez en el tomo II de la visita de Iñigo Ortiz (1972). Fue escrito directamente en castellano; para esta edición se han hecho pequeños cortes y cambios de forma. Fue parte de *Formaciones* (1975).

1. N. del E. Véase el ensayo "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas".

En las páginas 399-403 del primer tomo de la visita de Iñigo Ortiz (1967) se reúne los detalles proporcionados por los *mitmaq* colonizados en Huánuco, acerca de sus padres y antepasados, procedentes de la región del Cuzco. Sobre la base de esta detallada información, a la que se añade la ofrecida por la edición de nuevas fuentes de carácter administrativo, (Espinoza 1963, 1969, 1969-1970; Guillén 1970; Pease 1970; Ramírez V. 1970; Rostworowski 1967-1968; Villanueva 1970) quisiera dedicarme a documentar mejor la hipótesis según la cual estos *mitmaq* no fueron sino una manifestación tardía y muy alterada de un antiquísimo patrón andino que he llamado "el control vertical de un máximo de pisos ecológicos [...]" (1967: 384-86; 1968b: 121-25; 1970a: 145; 1970b: 57-58).

Ya en 1967 era evidente que el control simultáneo de tales "archipiélagos verticales" era un ideal andino compartido por etnias muy distintas geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política. Por ejemplo, lo compartían los *yacha* quechua-hablantes de Chaupiwaranqa, que conformaban menos de mil unidades domésticas, pero también los *lupaqa* aymara-hablantes del Titicaca, que según un *khipu* que presentaron a Garcí Díez habían sido veinte mil hogares antes de la invasión europea.

"Compartir un ideal" cuando se trata de sociedades tan contrastadas implica inevitablemente formas institucionales igualmente contrastadas. Podemos decir ya, por ejemplo, que, en una sociedad de clases como el reino *lupaqa,* la llamada "verticalidad" tenía proyecciones y alcances que no se daban entre los *chupaychu.* Mas, al ser aplicado el mismo patrón de organización territorial por los *tiwanaku,* los *wari* o los *inka* a etnias que sumaban millones de pobladores, las funciones de las "islas verticales" en el archipiélago y el estatus de sus colonizadores deben haber sufrido procesos de cambio político, económico y social que merecen un estudio detallado.

En este ensayo ofrezco cinco casos de control simultáneo de pisos e "islas" ecológicos bajo condiciones muy distintas entre sí, en un esfuerzo por precisar los alcances, pero también los límites, del modelo. No pretendo con los cinco agotar todas las formas y variedades que hubo; tampoco quedaré decepcionado si alguno de los cinco resulta ser todo lo contrario. Estamos en la etapa de la investigación en que los alcances y límites de la hipótesis necesitan verificación y crítica.

Los cinco casos se refieren al siglo que va aproximadamente de 1460 a 1560, período en el cual la región y las poblaciones andinas se vieron conquistadas por los *inka* e invadidas por los europeos. La existencia de la "verticalidad" en épocas más antiguas la están investigando los arqueólogos (Lumbreras 1971a, 1971b, 1972; Lynch 1971; Núñez Atencio 1970;

Patterson 1971b); su vigencia en la actualidad y las modificaciones que ha sufrido desde 1560 a nuestros días la verifican en su trabajo de campo los etnólogos (Brush 1970; Burchard 1970, 1971; Cáceres 1971; Custred 1971; Fajardo 1971; Flores 1973; Fonseca 1966, 1972a, 1972b; Mayer 1971; Platt 1971; Vallée 1971, 1972; Webster 1971a, 1971b). De vez en cuando me referiré a estas investigaciones, pero los cinco casos examinados aquí han sido seleccionados para aclarar la situación que prevalecía en el momento de la invasión.

I. Primer caso: etnias pequeñas que habitaban Chaupiwaranqa, en la zona más alta del Marañón y del Huallaga [2]

A pesar de que los *chupaychu* o *yacha* no eran sino unos cuantos miles de unidades domésticas, controlaban a través de colonias permanentes varios recursos alejados de sus centros de mayor población. El carácter permanente de estos asentamientos nos ha sido revelado por la información contenida en las visitas: no se trata ni de migraciones estacionales, ni de comercio, ni de transhumancia. La población hacía un esfuerzo continuo para asegurarse el acceso a "islas" de recursos, colonizándolas con su propia gente, a pesar de las distancias que las separaban de sus núcleos principales de asentamiento y poder.

Aunque no tenemos todavía una lista completa de los asentamientos periféricos de los *yacha* o *chupaychu,* sabemos que a tres días de camino hacia arriba, saliendo de núcleos serranos como Ichu, Marcahuasi o Paucar, pastaban sus rebaños y explotaban salinas. A dos, tres o cuatro días camino debajo de los mismos centros de poder tenían sus cocales, bosques o algodonales —todo esto sin ejercer mayor soberanía en los territorios intermedios—:

> Preguntado si los yndios que están en la coca son naturales de la tierra [...] y de donde son naturales [Xulca Condor, señor de todos los *quero*] dijo que los tres yndios que estan en la coca de Pichomachay son el uno del pueblo Pecta otro de Atcor y otro de Guacar y que estan puestos allí del tiempo del ynga y que estos se mudan cuando se muere la muger o cuando ellos se mueren ponen otro en su lugar y que en la coca de Chinchao hay otros dos yndios uno es del pueblo Rondo y otro de Chumicho [...] (Iñigo Ortiz 1967 [1562]: 43-44).

---

2. Véase mapas, confeccionados por R. M. Bird, en la cartera del tomo I de la visita de Iñigo Ortiz 1967 [1562].

Pero ya 13 años antes, en 1549, cuando con la captura de su líder Illa Tupa, siete años antes, había acabado la resistencia en la zona y había sido establecida la capital colonial de León de Huánuco, los visitadores enviados por La Gasca y coordinados por Domingo de Santo Tomás informaban que:

> Este mismo dia visitamos en un pueblo [...] que se llama Pichomachi [sic] siete yndios coca camayos son de todas las parcialidades de Chinchao Poma o de Marca Pare [...] [3]
>
> Este mismo dia visitamos [...] en un pueblo que se llama Chinchao 33 yndios que son coca camayos de todas las parcialidades de los chupachos los cuales veinte de estos estan ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales [...] (Ortiz 1967: 303-04).

Vemos por lo declarado tanto en 1549, como en 1562, que el control de los cocales se ejercía a través de representantes provenientes de pueblos y grupos étnicos serranos, "de todas las parcialidades de los chupachos", establecidos permanentemente con sus familias en la ceja de selva. Arriba del núcleo, en las punas de Chinchaycocha, pastaban sus rebaños; en Yanacachi excavaban la sal. Todas estas actividades, ejercidas por colonos permanentes, "ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales", aseguraban a las comunidades y a los señores *yacha, huamalli* o *chupaychu* el acceso a recursos que no se daban en la zona nuclear, donde quedaba el grueso de la población y el mando político.

El visitador no se limitó a entrevistar a los señores étnicos en la capital regional. El 6 de febrero Iñigo Ortiz salió de Huánuco y empezó la inspección ocular, pueblo por pueblo y casa por casa, según la instrucción ordenada por Felipe II en Gante, 1559. El 23 de febrero llegaba con su intérprete griego a Rondo (uno de los pueblos mencionados arriba por Xulca Condor), en tierra de los *quero.* Aseguraban estos (Ortiz de Zúñiga 1967: t. I, p. 91) que en época del Inka Huascar habían sido separados de su natural *yacha* e incluidos en una *waranqa* de los *chupaychu.*[4] Al visitarse la casa 176, Iñigo Ortiz encontró un hogar poliginio; además de los hijos menores de las dos señoras, Yali, el marido, albergaba a:

---

3. Los nombres de los señores entrevistados en las dos visitas y los mandos que ejercían se comparan en cuatro cuadros que van incluidos en la cartera del tomo I de la visita de Iñigo Ortiz, 1967.

4. Más detalles sobre los *quero* y el funcionamiento de las *waranqa* se encontrarán en el ensayo de Gordon J. Hadden, tomo I.

> [...] un primo hermano que se llamaba Juan Mysari de 12 años hijo de Caruacapcha muy viejo que está en las salinas de Yanacache y está solo [...]

Veinte casas después, Ortiz encontró vacía la 196. Le dijeron que:

> [...] esta en las salinas de Yanacachi un yndio sin el viejo que esta dicho que se llama Cori no es cristiano de treinta amancebado con una india [...] tiene de ella un hijo pequeño que se llama Tiquillamacori este indio no hace otra cosa más de hacer sal.

La casa 181 pertenecía a otra pareja ausente: "están guardando el ganado de todo el pueblo", unas 58 alpacas y llamas. Al inspeccionar la casa 187 nos enteramos del nombre del *kamayoq* arriba mencionado como residente en Chinchao, cuidando el cocal de toda la gente de Rondo: era Santiago Condor con su esposa Barbora Llacxaguato,[5] personajes mencionados también, sin nombrarlos, en la p. 44 del primer tomo.

Me he concentrado en estos datos de Rondo, no porque sean excepcionales o muy representativos, sino porque de la dicha zona de los *quero* tenemos la información más detallada, recopilada en tres ocasiones distintas:

a) En 1549, durante la primera visita general; informante, el señor de los *quero*, Xulca Condor.

b) El 26 de enero de 1562, testimonio del que ya era don Cristóbal Xulca Condor, siempre señor de los *quero*. En aquella fecha se hizo presente en León de Huánuco y contestó las preguntas que le formuló el visitador, contenidas en dos cuestionarios.

c) El 23 de febrero de 1562, información recopilada en la inspección ocular de Rondo, hecha por Ortiz.

Sobre la base de la información proporcionada en los dos tomos de la visita, ofrecemos aquí una síntesis de cómo funcionaba en Huánuco el "control vertical de los pisos ecológicos".

---

5. El nombre andino de doña Barbora quiere decir "ombligo pesado o fértil" (traducción del doctor Jorge Urioste). Es un nombre femenino que se encuentra también en el material legendario de la tradición oral de Huarochirí: era Llacxaguato hermana de Chaupiñamca, heroína del capítulo 13, p. 86, edición Arguedas 1967. El estudio de los nombres citados en la visita de Ortiz es una tarea urgente que todavía no se ha realizado.

Este conjunto de nichos y pisos podría definirse como la variante local del modelo panandino de archipiélagos verticales.[6] El conocimiento que en 1972 tenemos de esta variante es inadecuado, ya que la información etnohistórica ofrecida por la visita[7] no ha sido cotejada suficientemente con métodos arqueológicos. No hay razón para suponer que la lista de pisos que sigue esté completa.[8]

1. Más allá del deseo de abarcar un máximo de "islas" en lo vertical, había siempre un núcleo de densa población, sede del mando político. El patrón de asentamiento preferido para los núcleos de Chaupiwaranqa los ubicaba generalmente de manera tal que sus habitantes podían regresar el mismo día de su maizal, debajo del pueblo, o del *manay* del año en curso, situado arriba de la población. Tal yuxtaposición de los dos complejos agrícolas claves[9] no es frecuente en la región andina: los *manay* rotativos, donde se cultivaban los tubérculos base de la alimentación, hasta hoy se encuentran con frecuencia separados por grandes distancias de los maizales. En el caso de Paucar, una de las dos "capitales" *yacha,* o el de Ichu, sede de los dos señores *chupaychu*, el habitante del núcleo podía ir y regresar de sus faenas en un solo día. No así el *yacha* residente en Cauri, la otra "capital" *yacha:* sus maizales se encontraban a día y medio de camino del pueblo, (Fonseca 1966; 1972a).

2 y 3. Como ya indicamos, arriba del núcleo había por lo menos dos pisos donde funcionaban poblaciones *yacha* o *chupaychu*: las salinas de Yanacachi y los pastos en los alrededores de la laguna de Chinchaycocha. En el ensayo de 1967 (pp. 384-386) he tratado de precisar la proporción de la población que se dedicaba a tales tareas. Aquí no haré sino reiterar una de las características imprevistas de tales colonias: tanto la sal como los pastos *eran compartidos* con salineros, pastores y rebaños de *otros grupos étnicos*, algunos *procedentes de distancias muchos mayores de sus respectivos núcleos* que los *yacha* o los *chupaychu.*

---

6. N. DEL E. En el artículo "El Tawantinsuyu", se puede ver los esquemas que dan cuenta del control vertical de pisos ecológicos. No los hemos vuelto a reproducir para no caer en la redundancia.

7. Véase el informe sobre el estudio que se hizo en Huánuco, Murra 1966.

8. El primero en buscar una clasificación etnoecológica de los ambientes naturales en los Andes fue Javier Pulgar Vidal (1946).

9. Una primera definición de estos dos complejos claves se ofrece en el segundo ensayo de este libro (1960). (N. del E. Véase el ensayo "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas").

Este carácter multiétnico de las colonias marginales merece investigación arqueológica; una excavación cuidadosa en los alrededores de las salinas de Yanacachi nos permitiría establecer el radio de acción del control vertical y sus variaciones[10] a través de los siglos, en una zona donde no hubo grandes reinos sino pequeñas etnias de 5, 10 ó 15 mil habitantes. Es tentador predecir que tal "control vertical de un máximo de pisos ecológicos" no se refiere simplemente a una sola etnia, sino a una red de contradictorios reclamos, ajustes temporales, tensiones, luchas y treguas entre varios núcleos regionales que compartían un mismo ideal en una etapa preparatoria a los "horizontes" del arqueólogo.

4. Debajo de lo maizales, los *yacha* y los *chupaychu* controlaban algodones y chacras de *uchu. Así,* la gente de Achinga:

> [...] tienen tierras abajo en el valle de Cayra y alli tienen tierras para algodonales (t. I, p. 188).

Los de Atcor, tan serranos como Rondo o Achinga, declararon que en Cayra:

> [...] se dan algodón trigo y maíz y ají y maní y zapallos y camotes y cachcoa [sic] y frijoles y alli tienen muchas tierras (t. I, p. 193).

Igual que las salinas o los cocales, las chacras de algodón o ají eran multiétnicas y necesitaban gente residente para cuidar los intereses de cada grupo que compartía los recursos. Pero aparece una diferencia: donde los rebaños o los bosques requieren de unidades domésticas completas y permanentes, los algodonales, quizás por su proximidad a los núcleos de los *quero,* recibían el cuidado de "viudas".[11] Las casas 315 y 316 del pueblo Oxpa estaban vacías el día que las inspeccionó Iñigo Ortiz. Las "viejas" de quienes eran se encontraban en los algodonales: Violante Mallao Chumbi, casa 316, "está en la dicha Cayra guardando las chacras". Notemos que no era una "vieja" cualquiera sino la "madre del dicho principal [Yacolca, casa 292] y de otro su hermano".

---

10. Una información preliminar sobre el radio de acción se obtiene del material etnohistórico mencionado en el t. I de Iñigo Ortiz (1967: 385, nota 2). Las distancias y los grupos étnicos allí mencionados necesitan verificación arqueológica.

11. No pretendemos saber cuántos o cuáles eran los grupos humanos que los europeos confunden cuando nos hablan de "viudas". Véase Smith 1970 y Mayer 1972.

5. Más abajo de los algodonales, llegamos a la ceja de selva. La ocupación de esta zona era la que mostraba mayor diversificación étnica y social. En Pomaguaci, cultivaban representantes de tres de las cuatro *waranqa* de los *chupaychu*:

> [...] estan cinco yndios los dos de Paucar Guaman y los dos de Marca Pare y uno de Chinchao [Poma] [...] (t. I, p. 302).

En Uras:

> [...] seis yndios los dos son de la parcialidad de Paucar Guaman y otros dos de Chinchao [Poma] [...] son coca camayos [...] (p. 301).

Aparte de estos *chupaychu* y de los *yacha* enumerados arriba por Xulca Condor, había en la zona cocales y *kuka kamayoq* de otros grupos étnicos más distantes, como los *yarush,* cuyos núcleos quedaban en lo que hoy es Pasco:

> Pachancha que es de mitimaes yaros de don Antonio [de Garay] son coca camayos [...] tiene 16 casas y en ellas 12 yndios de los yaros de don Antonio y unos mas de [Rodrigo] Tinoco y otros de Garcia Sanchez yacha que son también coca camayos y sirven a sus caciques donde son naturales [...] (p. 301).[12]

Anteriormente, en las salinas y pastos, ya habíamos notado este carácter multiétnico de las zonas periféricas, pero en los cocales del Huallaga tal organización territorial se refleja en casi todos los asentamientos. Su verificación arqueológica será más difícil que en los pisos de altura. Pero aún en zona boscosa no debemos descuidar las excavaciones, ya que muchas veces nos ofrecen datos inaccesibles a través de la fuentes escritas.[13]

6. Los bosques. El control de las fuentes de madera y de otros productos de la selva, como la miel, puede haber dependido de un régimen semejante a los anteriores, aunque la escasa información de la visita de 1562 no lo permite afirmar. Los pocos detalles que tenemos provienen de la visita de

---

12. Garay, Tinoco y Sánchez eran todos encomenderos antiguos en la zona. No fueron incluidos en la parte de la visita que nos es accesible. Todos ellos estuvieron muy mezclados en asuntos "de yndios"; la revisión de sus papeles será de gran provecho etnológico e histórico. Véase también Varallanos 1959: cap. VIII.

13. Para la arqueología de ceja de selva, consúltese Bonavia 1967-1968, 1969.

1549,[14] en la cual los cocales y las explotaciones de madera parecen muy cercanas. Es probable que en la etnoecología de la época mis categorías 5 y 6 no formaran sino una sola. Las he separado, ya que en el presente estado de nuestro conocimiento me parece un error de menor cuantía establecer numerosas categorías que confundir lo que separaba la etnotaxonomía de los moradores.

En un solo día, el 5 de agosto 1549, Juan de Mori y sus acompañantes afirman haber visitado no sólo los cocales de Pomaguaci sino también Conaguara:

> [...] que es de carpinteros de la parcialidad de Chinchao Poma y de Marca Pare tiene 16 casas y en ellas 14 yndios.

"Carpinteros" era una traducción muy literal y burda de un término andino que designaba a los artesanos residentes en la selva, los cuales cortaban árboles y confeccionaban platos, vasos y demás objetos de madera. Hablando de un caserío que visitaron el 21 de julio, es evidente que los inspectores se daban cuenta de la diferencia:

> [...] tiene 16 casas y en ellas 10 yndios con un mandon que se llama Naopa y mas dos viudas son querocamayos de todas las parcialidades de la banda del río de Paucar Guaman son carpinteros.[15]

En resumen, el primero caso de "control vertical" nos ofrece la información siguiente:

a) Se trata de sociedades demográfica y políticamente pequeñas —de 500 a 3 000 unidades domésticas, de 3 000 a un máximo de 18 000 a 20 000 almas—.

b) Los núcleos de población y de poder, que a la vez eran centros de producción de los alimentos básicos, se ubicaban en Chaupiwaranqa y en el alto Huallaga, por debajo de los 3 200 msmn. Núcleos como Cauri, a 3 700 metros en el alto Marañón, eran excepcionales en territorio *yacha* o *chupaychu*.

c) Sus zonas periféricas estaban pobladas de manera permanente por asentamientos ubicados tanto por encima como por debajo del

---

14. La primera publicación del texto de esta visita se debe a Marie Helmer (1955-1956). La hemos reproducido en el tomo I de la visita de Iñigo Ortiz (1967).

15. Para los *q'erukamayoq* y otros artesanos, véase los cuadros comparativos III y IV, en la cartera del tomo I, visita de Iñigo Ortiz.

núcleo (lo que da el calificativo de "verticalidad" al modelo). Estas colonias periféricas:

—No se aventuraban más allá de tres o cuatro días de camino del núcleo.

—Eran pequeñas, algunas veces simplemente tres o cuatro hogares por cada "parcialidad", en cada piso ocupado.

—Sus moradores conservaban sus "casas" y demás derechos en su núcleo y etnias de origen.

—Los asentamientos periféricos eran siempre multiétnicos.

II. Segundo caso: etnias grandes, verdaderos reinos altiplánicos, con núcleos en la cuenca del Titicaca[16]

Nuestro conocimiento de las variaciones y limitaciones que hubo en el control vertical se ha ampliado extraordinariamente al publicarse en 1964 la visita de Garcí Díez de San Miguel. El reino *lupaqa*, que él inspeccionó por orden del gobernador Lope García de Castro, no era sino uno de los tantos reinos lacustres de habla aymara. Ha adquirido notoriedad por la coincidencia de que los *lupaqa* no fueron encomendados a ningún aventurero europeo. Fueron puestos en "cabeza de Su Majestad" como dicen las fuentes de la época; como tales llegaron a ser objeto de mil informes.

Carlos V y después Felipe II recibieron personalmente sólo tres grupos étnicos en la región andina:

— Los moradores de la isla de Puná, en el golfo de Guayaquil[17]
— Los del valle de Chincha[18]
— El reino *lupaqa*

Sería interesante averiguar los factores que determinaron tal selección en los primeros años de la invasión; quisiera sugerir razones de posible complementariedad ecológica que pueden haber influenciado la separación de estas tres regiones (una isla tropical, un valle desértico con

16. Véase el mapa de la región lacustre en Garcí Díez 1964 [1567].

17. Las fuentes escritas para la etnohistoria de esta zona las estudia Dora León Borja de Szászdi, la arqueología de la isla ha sido revisada recientemente por Pedro Porras G.

18. La importancia de los moradores de Chincha en la organización económica andina ha crecido mucho desde la publicación del "aviso" (Rostworowski 1970). Esta fuente ha documentado el hecho de que este valle fue antes de la invasión un terminal, tanto en el tráfico costeño con el golfo de Guayaquil, como entre Chincha y el altiplano.

riego y un reino altiplánico) como pertenencias reales.[19] Las tres eran de "yndios rricos" en 1532; en las dos primeras regiones la población desapareció físicamente en los primeros decenios después de la invasión y con ella "la rriqueza". Los virreyes y las audiencias ponderaron este proceso de despoblación y empobrecimiento pero no lo supieron comprender. Los *lupaqa*, al contrario, perduraron. He examinado en otras publicaciones (1964, 1968b) las posibles explicaciones de tal "conservación".

Según el *khipu* presentado por los señores *lupaqa* en respaldo de su testimonio, los pobladores del reino habían sido unas 20 000 unidades domésticas: 100 000 y quizás hasta 150 000 almas. Comparando éste con el primer caso examinado arriba, vemos que se trata de un notable cambio de escala, casi 10 por 1. Y lo demográfico no es sino síntoma de profundos cambios económicos y políticos.

Una etnia de 100 000 y más habitantes puede movilizar un número de colonos periféricos mucho más grande que las 4 ó 16 unidades domésticas que observamos en Huánuco. Estas colonias pueden estar enclavadas a distancias muchos mayores del núcleo: a cinco, diez y hasta más días de camino. Los *lupaqa* tenían oasis en la costa del Pacífico —desde el valle de Lluta, en Arica (Gutiérrez Flores 1970: 25) hasta Sama y Moquegua—. Allí cultivaban su algodón y su maíz; recolectaban *wanu*, sin hablar de otros productos marinos.[20] Como parte integrante de su inspección, Garcí Díez bajó del altiplano para visitar los oasis y los incluyó en su "parecer" dirigido al gobernador y a la audiencia.

El uso de los oasis era multiétnico, parecido al aprovechamiento de las zonas periféricas en Huánuco: los *pacaxa*, otro reino lacustre aymara-hablante, tenían posesiones en la costa del Pacífico, al parecer intercaladas con las de los *lupaqa*, (Jiménez de la Espada 1965: t. I, 338).

También vimos en Huánuco que los colonos establecidos en los asentamientos periféricos seguían siendo enumerados en los núcleos y no perdían sus derechos allí. Los datos *lupaqa* confirman este aspecto indispensable del modelo "vertical". Cuando Garcí Díez quiso saber las "causas por donde no hay ahora tantos yndios como en el tiempo del ynga",[21] Cutinbo, "gobernador que ha sido de los yndios de esta provincia" dijo:

---

19. Los factores etnográficos y ecológicos que primaron en los primeros "repartos" de encomiendas hechas por Pizarro, Vaca de Castro o La Gasca, basadas necesariamente en la información que recibieron de sus aliados andinos, merecen mucho más estudio. Véase Porras Barrenechea 1950: 136 y nota 36; Loredo 1958.

20. El uso contemporáneo de los recursos del litoral ha sido documentado por Jorge Flores Ochoa 1973 y Lautaro Núñez (comunicación personal).

> [...] que cuando se visito la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos yndios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban [...] en muchas otras partes [...] y que con todos estos eran los veinte mil yndios del quipo y que los dichos mitimaes como se encomendaron los repartimientos donde estaban se quedaron allí y nunca mas se contaron con los de esta provincia [...] (Garcí Díez 1964: 170).

Años antes de la visita de Díez, el licenciado Juan Polo de Ondegardo ya había comprendido lo que Cutinbo explicaba al visitador. Polo pertenecía a un grupo de administradores y clérigos europeos quienes muy temprano se dieron cuenta que lograrían mejor sus propósitos catequísticos y burocráticos si hacían el esfuerzo de comprender la cultura de los vencidos,[22] inclusive el patrón de "archipiélagos verticales".

Ya que las autoridades en la Ciudad de Los Reyes desconocían el hecho de que los oasis y sus habitantes eran parte integral del universo *lupaqa*, Polo trató de explicárselo:

> [...] e ansi fue [...] en quitarles los yndios e las tierras que tenyan en la costa de la mar de que se hicieron particulares encomyendas [...] no entendiendo los governadores la orden que los yndios tenyan e ansi gobernando estos rreynos el Marques de Cañete se trato esta materia y hallando verdadera esta ynformación que yo le hice [...] se hizo de esta manera que a la provincia de Chucuyto se le volvieron los yndios y las tierras que tenyan en la costa en el tiempo del ynga [...] y a Juan de San Juan vezino de Arequipa en quien estauan encomendados se le dieron otros que vacaron en aquella ciudad [...] (Polo 1916: 81).

Pero todo esto pasó antes de 1560. Tales esfuerzos quedaron sin resultado una vez que prevaleció la política del virrey Toledo de "rreducir" la gente.[23]

De hecho hubo iniciativas para disminuir o eliminar el alcance de la "verticalidad" aun antes de Toledo, (Iñigo Ortiz 1967: 115) pero éstas no

---

21. "Parece por el dicho quipo que todos los yndios que habia en el dicho tiempo del ynga son 16 151 yndios aymaraes y 4 119 uros que son por todos 20 270 yndios" (p. 66). Durante la visita de Garcí Díez, 35 años más tarde, se enumeraron "indios varones tributarios [...] 11 658 aymaraes y 3 782 uros" (p. 206). Véase el debate entre Lipschutz 1966 y Smith 1970.

22. Véase el último ensayo de este libro, Wachtel 1971.

23. En 1661, los pobladores del valle de Sama, a pesar de sus lazos y lealtades altiplánicas, eran gobernados desde Arica. Un siglo después de la visita de Garcí Díez seguían quejándose y declaraban ser "yndios mitimaes de Chucuito" y no pertenecer a Arica. Agradezco el acceso a esta fuente inédita a Franklin Pease.

prosperaron.[24] Sólo después de 1570, con la muerte de los últimos señores andinos que habían vivido el Tawantinsuyu, la desaparición de andinólogos como Polo o de andinófilos como Domingo de Santo Tomás, con la llegada de los jesuitas y Toledo, pudo tener éxito la campaña de reducciones. Al estudiar estas deportaciones en masa, los historiadores han tomado en cuenta el factor "despoblamiento", el deseo de facilitar la administración, la catequización y el reclutamiento de mitayos para las minas. Quisiera sugerir un factor más: el deseo tanto de los encomenderos como de la administración colonial de reducir y hasta eliminar la cantidad de "islas" y recursos periféricos, algunos de ellos muy lejanos,[25] que todavía quedaban bajo control de grupos étnicos andinos y les permitían alguna autosuficiencia económica y autonomía política.[26]

Mientras esperamos la verificación, por nuestros colegas historiadores de tal "versión de los vencidos", regresemos al reino *lupaqa*. He sugerido en otras ocasiones[27] cuán deseable es un estudio profundo, sobre el terreno, del acceso que tenían los reinos lacustres a los oasis o bosques, al mar y "los valles".

La riqueza y accesibilidad de los materiales arqueológicos, que relacionen los reinos del altiplano a sus posesiones en la costa, promete una aclaración de la sucesión cultural en los valles que van desde Ilo y Moquegua hasta Azapa y Camarones, y de sus lazos con la cuenca del Titicaca.[28] Dado el control simultáneo que ejercían varias etnias lacustres en

---

24. La campaña de reducciones ha sido estudiada por Pierre Duviols, 1971: 248-263.

25. O como dirían los burócratas de hoy: "ineficientes...".

26. Compárese el parecer de Garcí Díez (1568) con el de Gutiérrez Flores (1574). Sólo seis años los separan en el calendario, pero pertenecen a épocas distintas. Gutiérrez aumentó todos los tributos y a pesar de la despoblación dobló la mita anual a Potosí.

27. N. del E. Véase el ensayo "Un reino aymara en 1567".

28. Ya en 1887 Safford había encontrado papas, hondas de lana, cerámica y otros materiales altiplánicos en cementerios cercanos a Arica (1917). En 1957, Richard P. Schaedel y sus alumnos informaban que las excavaciones estratigráficas indicaban fuertes influencias del altiplano en los valles del norte de Chile, fechadas en el Horizonte Medio (Munizaga 1957: 115-118). Dauelsberg y sus colaboradores han confirmado y extendido estos datos (1963, 1969). Véase también Lautaro Núñez (1965) e Isabel Flores (1965). Algunas identidades entre materiales costeños y los de la cuenca del lago han sido hallados y estudiados por Gary Vescelius, Hernán Amat y Máximo Neira (comunicación personal). De paso, quizás vale anotar aquí que no todos los reinos serranos tuvieron control sobre los oasis costeños. Los *wanka* del valle que hoy se llama el Mantaro, un reino tan grande sino mayor en población que los *lupaqa*, aparentemente no tenían asentamientos en la costa, aunque sí controlaban cocales y otras zonas en la ceja de selva — véase *Relaciones Geográficas de Indias*, 1965: t. I, pp. 166-175 y materiales inéditos del Archivo General de Indias, Lima, legajo 205, que he podido consultar gracias a la cortesía de Waldemar Espinoza y Edmundo Guillén.

la costa, no hay razón para suponer que diferencias de contenido cultural representen necesariamente épocas diferentes. No me extrañaría si encontráramos en un solo valle asentamientos de diversos antecedentes *sin ninguna estratificación entre sí.* Serían simplemente colonias periféricas establecidas "en los llanos" por núcleos contemporáneos entre sí, pero diferentes en su equipo cultural. Si esto se confirma sobre el terreno, sugiero que la arqueología andina tendrá que modificar sus prioridades y tácticas, enfatizando mucho más su colaboración con la etnología contemporánea y la que se desprende de las fuentes escritas.

Entre tanto, es preciso no perder de vista que los reinos de aymara-hablantes del Titicaca extendían su control no sólo hacia el Pacífico, sino también en la ceja de selva y más allá.

Según el informe de Garcí Díez, los *lupaqa* cultivaban cocales y explotaban bosques en Larecaxa, en territorio hoy boliviano. En la lista de "islas" *lupaqa* ubicadas al este del altiplano —Capinota, Chicanuma— se mencionan otros recursos y "pueblezuelos" a grandes distancias del lago.[29] Si comparamos esta información con los detalles que tenemos para los asentamientos río-abajo de Huánuco, el papel de estas "islas" es mucho menos claro. En la visita de Chucuito, el visitador no inspeccionó casa por casa; la información que ofrece es mucho más superficial que la de Iñigo Ortiz. Un ejemplo:

> Provei que dentro de un año mudasen este pueblo [Chicanuma] una legua de alli que es parte sana y de buen temple que es donde ellos iban a hacer sus sementeras de maiz [...] desde alli podran ir a beneficiar con facilidad las chacras de coca [...] (p. 243).

Más allá de las colonias cuya ubicación fue de carácter netamente ecológico, es útil anotar que en el reino *lupaqa* ya hubo otra categoría de "islas": las que concentraban artesanos especializados pertenecientes a ambas "mitades".

Los olleros de la "parcialidad" de Martín Qhari vivían en Cupi, donde también residían los de la mitad de abajo, la de Martín Kusi. Los "plateros" de Qhari compartían Sunacaya con los de Kusi. No sabemos todavía si la ubicación de tales especialistas en los dos asentamientos se debe a la

---

29. La distancia entre el lago y estas colonias periféricas es tal, que al dibujarse el mapa en 1964, en el estudio del señor Félix Caycho, no nos atrevimos a afirmar que las poblaciones identificadas con estos nombres en los mapas modernos eran las mencionadas en la visita. Carlos Ponce Sanginés, director del Centro de Investigaciones Arqueológicas en Tiwanaku, con quien consultamos el asunto, opinó que tales indicaciones eran probablemente correctas a pesar de las distancias.

proximidad de la materia prima, pero una prospección etnológica y arqueológica podría aclararlo. El uso de la arcilla y del cobre (como el de la sal en Huánuco) podría caer dentro del patrón multiétnico; ninguno de los pueblos declarados por los dos señores *lupaqa* coinciden entre sí, con excepción de las "islas" artesanales (Díez de San Miguel 1964: 297-298).

Dado el hecho de que los *lupaqa* no fueron sino uno de varios reinos lacustres, cabe preguntarse ¿cuál fue el efecto, no sólo en la costa, sino en el interior del continente,[30] de este método para alcanzar múltiples ecologías a través de colonias permanentes a largas distancias de los núcleos?

Si todos los reinos altiplánicos tenían "sus" cocales, "sus" islas para *wanu*, "sus" bosques con sus *q'erukamayoq*, el mapa étnico de la región andina debe dibujarse con múltiples pinceles y con criterios distintos a los que se usan en otros continentes, donde etnias y territorios suelen coincidir. Los "archipiélagos verticales" y la interdigitación étnica necesitan verificación e identificación a lo largo de toda la cordillera andina, desde Carchi hasta Mendoza, desde Manabí y Piura hasta Cochabamba y Antofagasta. Nos damos cuenta de que urge elaborar un atlas ecológico y etnográfico del mundo andino.

En resumen, el segundo caso de "control vertical" nos presenta los contrastes siguientes:

a) Se trata de sociedades en otra escala que las de Huánuco —las estructuras políticas lacustres podían incorporar 100 000 y más habitantes bajo un solo dominio—.

b) Los núcleos de población y poder, que a la vez eran centros de cultivo y conservación de alimentos básicos y cercanos a zonas de pastoreo en gran escala, se ubicaban alrededor de los 4 000 msnm.

c) Sus zonas periféricas estaban pobladas, al igual que las de Huánuco, de manera permanente. Se ubicaban tanto al oeste, en los oasis e islas del Pacífico, como al este del altiplano. Estas colonias:

   — Podían estar ubicadas a distancias mayores del núcleo —hasta diez y más días de camino del Titicaca—.

   — Podían llegar a centenares de "casas" —mucha más gente que los asentamientos periféricos de Huánuco—.

30. En fechas muy recientes se han publicado materiales interesantísimos sobre etnias altiplánicas sin contacto con el Titicaca o el mar, pero con acceso a yungas hacia el norte y este. Se trata de los Pocona (Ramírez V. 1970) y de los "Charcas, Caracaras, Soras, Quillacas, Carangas, Chuis, Chichas [...] cada uno diferentes en la nación hábitos y traje [...] Todas las naciones [tenían además] tierras en el valle de Cochabamba [...] para que en ellos sembrásemos y cultivásemos [...] " (Espinoza Soriano 1969).

— Sus moradores se seguían considerando como pertenecientes al núcleo y se supone (aunque todavía no tenemos la evidencia) que conservaban sus derechos en la etnia de origen.

— Eran multiétnicas aunque en este caso, también, la evidencia no es satisfactoria.

— Podían dedicarse a tareas especializadas (cerámica, metalurgia) cuya ubicación era ecológica sólo en parte; tales "islas artesanales" pueden haber constituido una ampliación de funciones dentro del patrón multiétnico.

Introducción a los casos III y IV

Tanto los *chupaychu* como los *lupaqa* tenían su sede de población y poder en la sierra. En las páginas que siguen nos preguntamos: ¿es aplicable el modelo del "archipiélago vertical de un máximo de pisos ecológicos" a sociedades andinas cuyos centros políticos ejercían su influencia desde la costa?

María Rostworowski de Diez Canseco expresó sus dudas al respecto en el seminario organizado por el Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de San Marcos en enero de 1972. De hecho no hay razón alguna para aplicar mecánicamente a todo el universo andino un modelo que bien puede haber tenido limitaciones temporales o geográficas.

Después de un siglo de indagaciones arqueológicas,[31] sabemos que hubo en la costa andina sociedades que a través de los milenios abarcaron un solo valle y hasta menos territorio; pero también hubo reinos que controlaron hasta diez o doce valles paralelos (Larco Hoyle 1938-1939, 1948; Bennet 1948; Schaedel 1951, 1966; Kosok 1959, 1965; Lumbreras 1969): en este caso el control se ejercía longitudinalmente, a lo largo del mar. No hay por qué insistir en la importancia del riego en todos estos valles, cuyas aguas bajan de la sierra anualmente durante temporadas relativamente cortas (Reparaz 1958). Tales aguas necesitan administración, ya que desde muy temprano no se trataba simplemente de un aprovechamiento a nivel de aldeas; las acequias recibían limpieza ceremonial y colectiva; el reparto social y económico del agua implicaba minuciosidad en la medición (Mendizábal 1971) y métodos para resolver reclamos continuos y retos a las equivalencias.

Cuando queremos coordinar esta riqueza de conocimiento arqueológico con las preguntas de orden etnológico, nos damos cuenta de la in-

31. Consúltese por ejemplo la antología seleccionada por Ravines 1970.

suficiencia de las fuentes escritas europeas que tratan de la costa.[32] Muy poco de la importancia del riego y de las civilizaciones costeñas se refleja en las crónicas. La temprana desaparición física, genocídica, de las etnias costeñas hace más difícil todavía la tarea de aclarar si es que los "archipiélagos verticales" existieron o no en la costa.

Dos hechos nos dan esperanza:

a) La arqueología de la costa es mucho mejor conocida que la serrana y puede ocasionalmente compensar la falta de datos etnohistóricos.

b) en estos últimos años se ha hecho un esfuerzo nuevo para buscar fuentes escritas sobre las poblaciones costeñas.[33]

Ya que la coyuntura me parece favorable, me atrevo a incluir situaciones costeñas en este ensayo, no en el plan de insistir que los archipiélagos existieron, sino en busca de los límites del modelo.

III. Tercer caso: etnias pequeñas, con núcleos en la costa central

En 1961 tuve la suerte, gracias a la cortesía de Waldemar Espinoza, de conocer y estudiar un larguísimo expediente del año 1559, parte de un litigio en la Audiencia de Los Reyes.[34] El expediente recogía los alegatos de tres grupos étnicos de lo que hoy es el departamento de Lima. A través de este litigio se continuaban unas luchas iniciadas siglos atrás (antes de la conquista de la costa central por el Tawantinsuyu) con nuevas armas proporcionadas por el régimen colonial europeo.

En 1967-1968, María Rostworowski publicó en la *Revista del Museo Nacional*, Lima, parte de esta documentación.[35] Es un material riquísimo que merece toda la atención que le ha otorgado esta investigadora. Aquí me limitaré a comentar sólo las "relaciones costa-sierra" acerca de las cuales las "noticias del manuscrito son importantísimas" (p. 8).

---

32. Rowe 1948, Kosok 1965; Murra (N. del E. Véase el ensayo "Las Investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro").

33. Rostworowski 1961, 1967-1968, 1970, 1972; Pease, investigaciones en curso en el valle de Cañete; Deustua, investigaciones en curso en los valles de la costa norte. Algunas de estas investigaciones se hacen en colaboración con el Seminario de Arqueología de la Universidad Católica de Lima.

34. Archivo General de Indias, Justicia 413.

35. T. XXXV, pp. 7-61. "Etnohistoria de un valle costeño durante el Tahuantinsuyu".

Las partes en la disputa eran dos etnias serranas —"los de Canta" y una subdivisión de los *yauyu,*[36] "los de Chacalla"— y una costeña, "los de Collique".[37]

La meta de sus luchas era el control de un cocal[38] en los alrededores de Quivi, la actual Santa Rosa de Quives. Los tres núcleos en conflicto se habían esforzado a través de los siglos en utilizar unas hectáreas regadas con las aguas del río Chillón; en 1559 le decían "rrio de Quibi" o de Canta. Aunque la coca era el foco de la disputa, las tierras en litigio producían, además; ají, maní, yuca, camotes, guabas, guayabas y lúcumas; todo ello en la vertiente occidental de los Andes. "No siembran ni cojen maíz porque es tierra hecha e apropiada para coca".[39]

Los europeos, fueran ellos encomenderos, sacerdotes u oficiales de la Audiencia, tenían dificultad en comprender las pasiones que se reflejan en el expediente. Hubo asesinatos, *vendettas,* traiciones y, al final, costosos juicios "por tan poca cosa".

Ya en 1549, preocupados por la disminución demográfica, los encomenderos trataron de parar los conflictos obligando a los *yauyu* a "vender" su acceso al cocal por 200 auquénidos, cien de ellos alpacas machos, el resto llamas, la mitad hembras. Hubo resistencia a tal conversión tan poco andina; el señor mayor de los *yauyu* riñó a la víctima de esta "compra", el señor de Chacalla, y lo redujo a lágrimas.[40] Finalmente, en 1558, estalló en Lima un litigio que todavía seguía ventilándose en Madrid y en el Consejo de Indias en 1570. ¿Cómo explicar tanto apasionamiento?

La explicación debe empezar con la búsqueda de la ya mencionada "visión de los vencidos" (Wachtel 1971). Los litigios, mejor que las visitas usadas en los casos I y II, permiten acercarnos a la perspectiva andina, ya que los testigos de las dos, tres o más partes en la disputa tienen

---

36. Sería utilísimo usar este material para aclarar el alcance y grado de cohesión étnica de agrupaciones como yauyu o atauillu, particularmente de los primeros, donde la documentación es mejor. Véase, por ejemplo, Spalding 1967.

37. Ya en la época de Toledo los pocos Collique sobrevivientes radicaban reducidos en Carabayllo (Rostworowski 1967-1968: 14, nota 23). Según la autora, existe mucho más material sobre los Collique en los archivos (comunicación personal).

38. Rostworowski 1967-1968: 43. En su "parecer", el dominico Gaspar de Carbajal dice que se trataba de una chacara de "dos mil pasos de larga y trescientos de ancho". Es probable que los cocales de Quivi alcanzaran superficies mayores, ya que no todos estaban en litigio en 1559.

39. Testimonio de Antonio Calpa, de Quypa, f. 115r, y de Alonso Bilca, f. 118r, del mismo expediente.

40. F. 331r del mismo expediente.

oportunidad de contradecir y contradecirse, ampliar o enmendar sus argumentos.[41]

Es elemento fundamental de esta visión que las tres partes en litigio sobre los cocales de Quivi estaban de acuerdo entre sí sobre la situación preincaica. Aunque las tierras disputadas están ubicadas a unos 50 km de la costa y debajo de los mil metros de altura, todos los contrincantes afirmaron que "antes" habían sido de los señores de Collique.

1. Testimonio yunga. De la población Collique ya no había muchos sobrevivientes en 1559. Su "cacique principal", Yaui, declaró:

> [...] antiguamente antes que ubiese ynga heran y las thenyan y poseyan vn cacique que se llamaua Caxapoma que era yndio yunga que era parcialidad por sy sujeto a [Colli] Capa el qual tubo y poseyo hasta que vino a ser señor Tupa Inga Yupanqui / el qual las quito las dichas tierras [...] (Rostworowski 1967-68: 39 [o ff. 121r-v]).

Tauli Chumbi, "yunga de los naturales que rresyden [en 1559] en el pueblo de Quivi", confirmó lo afirmado por su señor:

> [...] sabe por cosa publica entre todos los viejos [...] antes que en ellas entrasen yngas las tubo y poseyo vn señor que llamauan Collicapa y hera señor de Collique e tenya señorio en todo este valle desde la mar hasta el asyento de Quibi el qual la tubo y poseyo cierto tiempo hasta que vino ynga [...] e mato al dicho Collicapa e se apodero de las dichas tierras [...] (f. 127r).

2. Testimonio yauyu. "Los de Chacalla" aceptaban esta versión: un tal Paucar, de Palli, "sujeto a don Christobal cacique principal del dicho repartimiento de Chacalla", de más de setenta años, "conoce a Guainacaua", dijo:

> [...] que en tiempo de antes que ubiese yngas mucho tiempo antes [...] [los] de Chacalla avian hecho mucha jente de guerra y que avian llegado con ella hasta zerca de Collique y se avian vuelto al rrio ariba hazia el pueblo de Quibi en el qual estaba un señor que se llamava Chaumecaxa que tributaba al señor de Collique que llamavan Collicapa que este dicho Chavmecaxa les avia salido de paz a los dichos indios yauyos de Chacalla y le traian camarico e chicha [...] y desta manera entraron los dichos yndios yauyos [...] en las dichas tierras de Quivi y despues venido que fue Topa Ynga Yupangue a conquistar [...] (f. 149r).

---

41. N. del E. Véase el ensayo "Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro".

Condor, de Chuya, testigo octogenario, que vivía en la región con sus nietos y bisnietos, aseveró que

> [...] las dichas tierras [...] las avian ganado peleando por guerra y antes que entrasen yngas [...] (f. 139r).

Finalmente, Yusco, de Chicamarca, quien "tiene noticia de las dichas tierras de Quibi [...] tiene en ellas tierras en que ha sembrado desde Topa Ynga Yupanqui" (f. 165v), declaró que

> [...] antes que entrasen los yngas en estas tierras los dichos yndios de Chacalla salieron a conquistar [...] las tierras de Quivi con mucha gente de guerra y llegaron hasta junto a Collique e despues tornaron a dar vuelta y se confederaron con los yndios que a la dicha sazon avia en las dichas tierras de Quivi que eran yndios yungas sujetos a vn señor que llamavan Collicapa que era señor de Collique e se concertaron con los [...] de Chacalla que no los conquistasen syno que se mojonasen las tierras e que lo que avia de ser de cada vno e que no rreñyesen e ansy dize que les señalaron en las [...] tierras de Quybi vn mojon [...] e que alli los [...] yndios yauyos habian hecho su poblacion e que las avian tenydo y poseydo bien dos vidas hasta que paso y vino Topa Ynga Yupangue" (ff. 169r-169v).

3. Testimonio canteño. Cuando pasamos a comparar las declaraciones de los *yauyu* con las de sus enemigos, descubrimos que a pesar de tantas matanzas, insultos y litigios, casi no hubo diferencias en su visión de lo que pasaba en Quivi antes del Tawantinsuyu.

Cuando les vino el turno de ser interrogados, "los gobernadores" y "don Sancho" de Canta enviaron en su lugar a "don Francisco Arcos", quien "se acuerda de Guaynacaba e del ynga". Arcos declaró:

> [...] antes que uiniesen los yndios yngas señores deste reyno las dichas tierras [...] de Quibi [...] estava en ellas vn señor por sy que no hera sujeto a los caciques de Canta el qual señor se llamava Chaumecaxa y este [...] era sujeto a otro señor que llamauan Collicapa señor de Collique [...] al qual serrvia e tributaba el dicho Chaumecaxa [...] (f. 210v).

De aquí en adelante su testimonio difiere de la versión *yauyu*:

> [...] pretendiendo los dichos yndios de Canta que [...] Quibi fuese suyu hizieron mucha jente de guerra para benir sobre el dicho Chaumecaxa y sobre el dicho Collicapa [...] sabiendo la gran fuerza de jente que trayan los [...] de Canta tubo temor y como estaua en medio no sabia a que acudirse y enbiaua secretamente chasques a los [...] de Canta y en que le daba a entender que el hera amigo [...] Collicapa junto mucho jente de guerra y vino con

> ella hazia los [...] de Canta los quales [...] se retruxeron y se hizieron fuertes en vnos cerros y de alli se enbiaron mensajeros los vnos a los otros [...] y se conzertaron [...] e ansy el dicho Collicapa se lo dio y amojono los terminos de Collique y de Canta e puso un mojon en un cerro [...] (ff. 210v-211r).

Arcos fue uno de los pocos "canteños" natos presentados por su parte. Otro fue "Ataco", a quien el expediente califica de "ynfiel": juró "en forma segun dixo acostumbrabanse en vna su ley". Afirmó que:

> [...] el dicho Collicapa pretendia de ir a conquistar hazia la syerra la tierra de Canta y los de Canta a la tierra de los yauyos y que ansy abian venydo y pasado por el dicho pueblo de Quibi [...] y que el señor que en el estaua les auia recibido muy bien e sacadoles el camarico e otras comydas [...] (f. 218v).

No debe ser nuestro propósito decidir aquí si esta versión canteña o la de Chacalla se acercaba más a la realidad histórica.[42] Es suficiente notar que los tres grupos en contienda estaban de acuerdo en que:

a) "Antes del ynga" había un señorío costeño, con su núcleo en Collique, regido por el "Collicapa".

b) Que tal señorío yunga controlaba recursos a unos 50 km del núcleo, valle arriba, en una zona de andenes bajo riego, donde se cultivaba coca,[43] ají y fruta.

c) Que su acceso a estas chácaras requería protección militar ya que eran objeto de presión serrana.

¿Es éste un caso de "archipiélago vertical"? Las tres proposiciones lo sugieren pero no faltan dudas. Los informantes estaban de acuerdo en que los de Quivi eran "yungas" viviendo por encima de los mil metros, pero no sabemos todavía si eran asentamientos periféricos de gente *enviada* desde Collique, quienes seguían manteniendo su participación social y sus derechos en la costa —condición que me parece indispensable para definir los archipiélagos—. El "Collicapa" puede haber ejercido un control externo, político (y no "vertical") sobre Quivi, ya que los infor-

---

42. Tampoco es éste el lugar para analizar las respectivas versiones de la conquista inkaica (que no hemos citado aquí, aunque el material en el expediente es copioso). Véase algunos detalles sobre la acción del Tawantinsuyu en el Chillón en Rostworowski 1967-1968: 21-24, 37, 39, 48, 56-59.

43. María Rostworowski ha enfatizado el valor de estos cocales por los costeños: "[...] si se toma en cuenta la distancia y el difícil acceso a las tierras de la selva alta [...]"(1967-1968: 8).

mantes describen a Chaumecaxa como "un señor por sy", quien "tributaba" al de Collique. Esta información equívoca, en un vocabulario foráneo, nos alcanza a través del doble filtro de la traducción y de la selección de lo declarado por el escribano. Por lo tanto, no podemos afirmar todavía que el acceso a los cocales de Quivi se lograba con gente enviada del litoral.

Para ayudar a resolver las dudas sobre archipiélagos verticales con núcleos costeños, quisiera sugerir para las investigaciones futuras, algunos procedimientos que parecen prometedores:

1. Arqueológico. Los cultivadores de los cocales y los señores del "caso III" vivieron en una zona donde las excavaciones, en esta última década, han sido numerosas y minuciosas, (Stumer 1954, 1958; Patterson y Lanning 1964; Matos Mendieta 1966; Engel 1966; Lanning 1967; Trimborn 1969-70; Patterson 1971c. Aunque en las páginas anteriores me he limitado a etnias que funcionaron entre 1460 y 1560, la nueva información arqueológica sobre la costa es tan instructiva que merece nuestra atención.

Tomás C. Patterson ha resumido (1971c) los cambios en los asentamientos humanos en la costa central, en los valles entre Chancay y Lurín, en épocas que van desde muy temprano hasta 1500 antes de nuestra era. La importancia de los productos cultivados en los valles, sierra arriba, creció a través del tiempo y entre 1900 y 1750 a.C. el consumo de plantas domesticadas llegó a ser un suplemento importante de la dieta tradicional, rica en proteínas marinas. Alrededor de 1800 a.C. cuando aparece la coca,[44] ésta se añade al maní, camote, ají, guaba, porotos y maíz conocidos y utilizados desde antes. En algunos valles costeños, como el de Lurín, la distancia entre los recursos marinos y los cultivados no era muy grande, permitiendo una múltiple explotación desde un solo centro poblado. Pero en la zona del "rrio de Quibi", el Chillón, "la proporción mayor de la población vivía en aldeas costeñas, de pescadores, y una menor cerca de sus chacras en el valle [...]", explotando recursos de hábitats que no eran contiguos entre sí.

¿Cómo adquirir tales productos de los valles? ¿Cómo hacer llegar allí los frutos del mar?

El trueque, el intercambio ceremonial, así como el comercio, ofrecen contestaciones a primera vista y es probable que, en ciertas coyunturas, cada uno de ellos haya ocurrido en los Andes. Pero las excavaciones que

---

44. El hecho de que se encuentre coca en la costa en esta fecha no implica que se cultivara bajo control costeño en época tan temprana; puede haber venido de la selva (véase Stumer 1958: 14-15). Fechar el establecimiento de cocales en la vertiente occidental de los Andes podría tener una importancia que va mucho más lejos del hecho mismo.

resume Patterson nos ofrecen una explicación nueva, basada en la comparación de conjuntos materiales (y no de elementos aislados) encontrados en los asentamientos tanto de los valles como del litoral. Constata Patterson:

> [...] la autosuficiencia comunal es una forma antigua de organización social en los Andes [...] La consecuencia más importante de tal forma de organización para adquirir los recursos que necesitan, consiste en que los miembros de una comunidad tienen que distribuirse eficientemente en el espacio, a través de su territorio. Las zonas donde se dan tales recursos pueden estar ubicadas a cercana proximidad una de la otra o a distancias considerables, según los patrones ecológicos que rijan en su territorio [...] (p. 317).

Es evidente que la tendencia hacia la "autosuficiencia", a pesar de "considerables distancias" hace 4 000 años, es comparable a lo que hemos llamado el "archipiélago vertical" en 1560. No quisiera insistir en que un modelo de utilización de múltiples pisos por una sola etnia durara sin modificaciones por 3 500 años,[45] hasta que lo encontramos en los litigios de Quivi. Pero aun admitiendo que hubo cambios de clima y de organización política (conquista *wari*, por ejemplo) que pudieron afectar la "autosuficiencia" o "los archipiélagos", sería interesante variar de rumbo en la investigación arqueológica: empezar desde lo confirmado por las fuentes escritas e ir atrás excavando en la zona de Quivi, para descubrir los antecedentes de lo afirmado por los señores de Collique o de Canta en 1559.

2. ***Etnohistórico.*** La mayor parte del material ya utilizado para proponer un "tercer caso" proviene de un ejemplo clásico de fuente etnohistórica, el litigio de 1559. Pero quedan otras posibilidades.

En el mismo litigio aparecen personajes, europeos y africanos, con intereses en el debate, aunque marginales o distintos a los de los contrincantes. Los testigos andinos no siempre pertenecen a las tres etnias en disputa. Finalmente, hay amplia documentación édita e inédita[46] que trata

---

45. Patterson y MacNeish tienen en preparación un artículo donde verifican con métodos arqueológicos una "esfera de interacción" que abarca los valles de la costa, el del Mantaro y la región de Huamanga. Es evidente que en diversas épocas y con estructuras económicas y políticas distintas, "la interacción" estará presente o ausente, tomará formas y valores distintos. Agradezco a los autores la oportunidad de consultar partes de esta obra antes de su publicación.

46. María Rostworowski ha reunido gran parte de esta información —véase el ensayo de 1967-1968—. Otro trabajo de la autora fue leído en el *Primer Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*, enero de 1972.

del valle del Chillón en las mismas décadas pero con los litigantes en posturas nuevas y a veces contradictorias.

Empecemos con el testimonio de un cuarto grupo étnico, los *guancayo* o *goancullo,*[47] residentes en el mismo valle de Quivi, a pocas leguas de los cocales en estudio. Uno de ellos, "don Diego" Chumbiquiby:

> [...] a oydo decir sus mayores y ancianos [...] que las dichas tierras ni heran de los yndios de Canta ny de los de Chacalla syno de los yungas [...] los quales las tobieron y poseyeron y siempre thenya diferencias con los yndios yauyos de Chacalla so las dichas tierras hasta que entro ynga [...] (ff. 119v, 119r).

Otro, Caxallauxe, cuyo testimonio ya ha sido publicado (Rostworowski 1967-1968: 40-42, 54-61), confirmó que:

> [...] antes que vynyesen [...] los yndios yungas que estan en los valles hacia la mar [...] y un cacique y señor que llamaban Chumbiquibi [no confundir con "don Diego"] eran todos unos e se llamaban yungas [...]
>
> [...] Chumbiquibi era yunga e de generaciones de yungas e que era señor por sy el qual daba de tributo algodon y coca y maiz y otras cosas a un cacique que llamaban Collicapa [...] e que este señor era señor desta tierra hasta la mar [...] (ff. 197v - 198v).

Finalmente, "don Luis" Zacalla o Chauquilla Chumbi, principal de Guaraui,[48] añadió que:

> La juresdeccion de los yungas la tenya apartada de los serranos de Canta y puesto sus dominios de yungas que llegaban mas arriba del pueblo que agora llaman Quybi dos leguas más alla hasta un pueblo que llaman Chuquicoto [...] (ff. 190r-190v).

---

47. La mención más temprana que tenemos de los *goancullo* aparece en el "depósito" que de ellos hizo Vaca de Castro en el contador Juan de Cáceres [1542]: "[...] porque no teneis yndios yungas en el valle de Lima para el servicio de vuestra cassa [...]". La información básica sobre los *guancayo*, independiente del litigio citado, proviene de una visita hecha en 1571 por Martínez Rengifo, publicada por Waldemar Espinoza (1963). Comparando los datos de esta visita con los del litigio, se observa que Martínez inspeccionó personajes y lugares en el valle del Chillón. Véase también Villar Córdova 1935; Trimborn 1969-1970; Rostworowski 1972: 283-284.

48. Este personaje aparece también en la visita de Martínez Rengifo, 1963 [1571]: 63-65. La visita nos ofrece también el nombre andino de "don Pedro", cacique principal de Guancayo, testigo en el litigio (ff. 181v - 188v.): se llamaba Carua Chumbi (1963: 61).

El control inicial de los cocales por los *yunga* de Collique queda confirmado por el testimonio etnohistórico de los informantes *guancayo* y sugerido por la arqueología. Pero la pregunta que nos envió a estos materiales —¿si hubo o no "control vertical" de Quivi desde la costa?— sigue en pie, ya que todavía no podemos afirmar que el "tributo" de algodón y coca que los Quivi entregaban a los señores de Collique no era sino el intercambio normal entre dos segmentos apartados de los que "eran todos unos", como diría Caxallauxe. Examinemos otra característica del archipiélago (véase resúmenes de los dos primeros casos), pp. 93 y 99.

Uno de los testigos no andinos entrevistados en la contienda, Rodrigo, ya era libre el 14 de octubre de 1559 cuando juró que "fue muchas veces a las dichas tierras de Quibi" siendo todavía esclavo de Francisco de Ampuero:

> [...] yendo a las dichas tierras poco despues que mataron al marques don Francisco Pizarro [...] vio en ellas yndios mytimaes de Chacalla e mitimaes de Canta que estauan revueltos los vnos con los otros [...] (f. 23v).

No tenemos que aceptar como hecho la falta de orden que implica lo "revuelto" que observó Rodrigo "de Ampuero". Lo que es valioso es su temprana observación que ambos grupos étnicos estaban presentes en el cocal. Las dos etnias mantenían colonias periféricas, lejos de su sede, las cuales compartían la productividad del "llano después de los andenes [...] que es Quivi". Tampoco eran las únicas. Según el ya citado Chauquilla Chumbi, de Guaraui:

> [...] aunque ynga mato a los indios deste señor que llamauan Quibi todavía quedaron algunos yndios [yungas] y estos se contavan y nombravan por yndios yauyos [...] por no desamparar sus tierras y perderlas [...] (f. 191r).

A un observador foráneo como don Rodrigo el uso simultáneo y abierto por dos etnias de unas chácaras relativamente pequeñas, más la presencia encubierta de una tercera, le debió parecer bastante "revuelto". Pero el caso es más complejo todavía: es muy probable que las tres etnias mencionadas tampoco acabaran la lista de los grupos étnicos presentes en Quivi. Caxallauxe lo explicó así:

> [...] [había] mytimaes yungas de los naturales destas tierras que se quedaron en ellas [...] que lindan con tierras de Guancayo y con tierras de los yndios de Martín Pizarro que se llama Secos y que los dichos yndios yauyos estan en las dichas tierras en comarca tras un zerro y los dichos yndios de Canta ansy mismo alindan con las dichas tierras de Quibi en otras tierras que eran de los dichos yndios yungas de Collicapa [...] (ff. 124v-125r).

¿En qué consistió este "deslinde"? ¿Cuándo y cuántas veces ocurrió? No es fácil establecerlo sin excavar minuciosamente las tierras y andenes en disputa, pero algunos de los detalles permiten desde ahora ciertas sugerencias. Suponiendo que los testimonios que citamos reflejen parte de una realidad histórica, al principio los cocales fueron "de" los Collique, los cuales antes del Horizonte Medio habrían construido las primeras obras de riego, utilizando las aguas del "rrio de Quibi", el Chillón.

Pero desde muy temprano debe haber sido obvio para todos que el río no era de los *yunga* solos:

> Quando no venya agua por el dicho rrio de Quivi que avia sequya se juntavan los yndios de Canta y los deste señor que dicho tiene y abrian unas lagunas que se hazen alla arriba en la syerra de la nieve que cae y las hazian venir el agua dellas por el dicho rrio de Quivi [...] (f. 206r).

Del estudio del primer caso (cocales del Chinchao, salinas de Yanacachi) y del segundo (oasis de Sama, Moquegua o Lluta) ya vimos que los recursos alejados del núcleo tuvieron a la larga que ser *compartidos* por razones ecológico-políticas con otros grupos étnicos, los cuales presionaban a los pobladores originales. Los testimonios de los señores *yunga* de Collique, citados arriba, coinciden con los de Canta y de Chacalla: los primeros tuvieron que ceder y compartir las tierras regadas de Quivi con los serranos.

Es preciso ver en todo esto algo más que una conquista cualquiera. Los *yunga* no pierden el acceso a los cocales y frutales, aún después de ceder. El llamado deslinde que ocurre *en el interior* de Quivi determina cuáles serán los surcos, andenes o bocatomas de cada uno de los grupos étnicos que comparten el nicho o el piso ecológico. De vez en cuando una de las etnias asumía una hegemonía temporal (los *yauyu* con respaldo incaico, los de Canta con ayuda europea); la tregua entre los que compartían la coca era siempre precaria y tensa, pero tal competencia y luchas no niegan que hubo orden e intento. Todos sabían en un momento dado, cuáles eran los derechos de cada cual en el interior de estas chácaras que "[...] sy fuesen suyas no las daría por ningún dinero ni otra cosa que le diesen [...]".

IV. Cuarto caso: grandes reinos costeños

Si el tercero tiene cierta semejanza con el primero, tratándose de pequeños grupos étnicos y de sus colonias en diversos pisos, el cuarto caso es análogo al segundo. Igual que los *lupaqa*, los grandes reinos de la costa norte eran etnias poderosas con cientos de miles de habitantes. Eran "ar-

chipiélagos" en otro sentido: sus valles regados, alineados a lo largo de la costa del Pacífico, separados uno del otro por desiertos, formaban conjuntos, "reinos y confederaciones", de origen local o serrano. No sabemos todavía si hubo archipiélagos en el primer sentido.

No se trata de averiguar si hubo o no guarniciones controlando las bocatomas o las gargantas de los ríos. No hay duda de que el riego, indispensable para la agricultura costeña, fomenta el establecimiento de defensas y avanzadas que protejen las fuentes y avenidas de agua —de hecho sabemos que el Tawantinsuyu dominó estados costeños al cortarles el suministro—. Pero tales guarniciones son parte de la tecnología hidráulica; su presencia no apoya ni debilita el modelo de "control vertical".

Lo que todavía no hemos comprobado, en 1972, es la existencia en la serranía de colonias permanentes a través de las cuales las sociedades costeñas tendrían acceso a pastos, a yacimientos de cobre, papacanchas para sus tubérculos, cocales en la montaña o en bolsones del lado occidental de la cordillera, miel o madera en la selva.[49] La evidencia que hoy tenemos no permite afirmarlo con energía y el cuarto caso por lo tanto queda todavía como hipotético.

No existe hasta ahora ninguna fuente escrita, como las visitas o los litigios sobre cocales, que nos permita examinar la economía costeña en pleno funcionamiento. Lo poco que traen las crónicas de Cieza, Cabello Valboa y Calancha ha sido resumido varias veces y no necesita elaboración, (Rowe 1948; Kosok 1965; Rostworowski 1961). Al expandirse el Tawantinsuyu hacia el norte, "hallo viva y alentada resistencia" en Cajamarca, cuyos señores:

> [...] hicieron con Chimo Capac [...] que les proveiesse de socorro [...] y Chimo Capac que de ordinario tenia gente en campaña le proveio de un mediano numero de soldados dándoles por capitan un animoso mancebo deudo suyo [...] mas al cabo fueron vencidos [...] (Cabello Valboa 1951: lib. III, cap. XVI, 317).

Esta resistencia y alianzas tampoco indican la presencia de archipiélagos verticales. Pero quizás separen una región, Chimú-Cajamarca, donde concentrar nuestra averiguación.

Según Julio C. Tello la relación entre la costa norte y su sierra adyacente fue unilateral. A pesar de que el sabio de Huarochirí admitió que

---

49. Waldemar Espinoza ha publicado un artículo (1969-1970) que trata de colonias de origen costeño, establecidas en tiempos incaicos en la región de Cajamarca. Las fuentes impresas, que siguen al artículo, tratan de otros asuntos y traen información muy limitada sobre el fenómeno que nos interesa. El material citado en el artículo, al cual todavía no tenemos acceso, es muy prometedor.

en la costa vemos "la culminación del desarrollo agrícola del país", afirmó que:

> [...] todas las culturas enfiladas a lo largo del Litoral son meras derivaciones de las [civilizaciones de los Andes orientales y occidentales] [...] Las artes Tallan, Chimú, Muchik son derivadas directas o indirectas de las culturas del Marañón y de Huaylas (Tello 1942: 712).

Tal "derivación" permite un paréntesis sobre posibles "islas" establecidas en los valles de la costa norte por núcleos serranos como Chavín. Esto añadiría una explicación más a las tantas que se han ofrecido para comprender el notable florecimiento y la no menos notable expansión del Horizonte Temprano (Lathrap 1971; Lumbreras 1971a; Patterson 1971a). Dejaré este campo de investigación en manos de los arqueólogos.

Pasando a épocas ya más tardías, tenemos la afirmación de Henry y Paule Reichlen (1949) que en las tres primeras etapas de la "civilización Cajamarca" no hay relación "aparente con las de la costa norte". Sólo cuando la costa fue invadida por los serranos del Horizonte Medio es que éstos penetraron en la región de Cajamarca introduciendo:

> [...] quizá como aliados —gente de la costa norte que llevaron consigo diversos productos del litoral [...] Es difícil determinar si se trata de una inmigración pacífica o de una conquista militar [...] Desde entonces se establecen relaciones más estrechas entre los Cajamarca y los Chimú [...] [50]

La presencia estratigráfica de estos materiales no permite dudar de su fecha preincaica.[51] Pero no conocemos su extensión, ni cómo funcionaban tales poblaciones costeñas en condiciones serranas.

Los Reichlen notaron también el fenómeno complementario, de colonias cajamarquinas, post Chavín pero preincaicas, en la costa:

> [...] no parecen haber tenido jamás una gran importancia y no representan en ningún caso una bajada masiva de población (pp. 481-482).

Esta observación merece mucha más atención: si el modelo de "islas" multiétnicas analizado en estas páginas prevaleció también en la región

---

50. Los Reichlen estudiaron estas relaciones en el cerro Chondorko. Allí encontraron "el material arqueológico más abundante y variado que pertenece a esta migración venida de la costa [...]" (p. 496).

51. "[...] el conjunto antes aludido sólo se rompe al final de la época Cajamarca III [...] por la intrusión brusca de un material Tiahuanaco y Chimú Medio, cuya llegada a Cajamarca se puede fechar perfectamente en esta manera" (p. 476).

Chimú-Cajamarca, colonias periféricas como las mencionadas por los Reichlen serían la forma esperable de asentamiento.

Más allá de la arqueología, cuando faltan las fuentes escritas, conviene utilizar materiales de carácter lingüístico o etnológico, incluso fragmentarios, si pueden contribuir al debate.

Los datos lingüísticos para la región han sido resumidos por Rowe (1948) y Rivet (1949). Aquí sólo atraeré la atención del lector a una observación de Fernando de la Carrera (1939) quien, al hacer una lista de pueblos donde se hablaba la lengua "yunga" en 1644, mencionó algunos en el corregimiento de Cajamarca: Santa Cruz, Ñepos, San Miguel de la Sierra y San Paulo; también la doctrina de las Balsas del Marañón, Cachen, "con otros pueblos que tiene la provincia de Guambos adonde la dicha legua se habla y otros muchos que hay en la sierra, como el valle de Condebamba [...]" (pp. 8-9).[52]

Basándose en la obra de Garcilaso, Carrera explica estas colonias como asentamientos de origen incaico:

> [...] los llevo a la sierra y repartio en pueblos diferentes teniendoles como rehenes [...] desde aquellos tiempos conservaron su lengua materna y aunque saben la serrana hablan la suya mas de ordinario que la otra [...].

La fecha que ofrece Carrera se podría verificar excavando en los lugares que él menciona, ya que no es imposible el asentamiento de yunga-hablantes en la sierra anteriores al Tawantinsuyu, como los encontrados por los Reichlen.

La etnología contemporánea y reciente ha sido utilizada por Antonio Rodríguez Suysuy (1969). Basándose en ferias que todavía existían hacia 1940 en Simbal (valle de Moche), Rodríguez ha sugerido que en el pasado hubo un "movimiento interregional a través de las vertientes de Sincicap y Otuzco" que permitía un intercambio de productos serranos y costeños. En su figura 2, p. 151, nos ofrece un "mapa ecológico", en el cual dibuja la extensión de una "posible relación socioeconómica andina controlada por el reino chimú", formando con la serranía adyacente una "zona simbiótica significativa" (p. 143). Tal "simbiosis" puede explicarse sobre la base del comercio y movimientos migratorios, como lo hace Antonio Rodríguez, pero si se habla de épocas preeuropeas no excluye una interpretación como la sostenida en este ensayo.

El probable tráfico entre sierra y costa en la zona del caso 4 ha atraído también la atención de Kosok (1965), cuya obra póstuma sobre la costa

---

52. Compárese la lista de Carrera con la de mitmas yungas en Espinoza (1969-1970: 21-23).

norte está llena de sugerencias para futuras investigaciones. Notando la observación de Cieza que los de Motupe "en algunos tiempos contratan con los de la serranía" (1853: I, cap. 1, LXVII, 418), Kosok formuló una pregunta que me parece inevitable para toda investigación de la economía andina, si las dos zonas geográficas:

> [...] producen materias primas y bienes artesanales tan distintos, esto conduciría sin duda a un sistema extenso de intercambios entre las dos regiones [...] ¿por qué no se describe tal comercio, ni se mencionan los mercaderes en la mayoría de los cronistas? (p. 99).

La contestación que ofrece Kosok es útil, ya que empieza separando el comercio de otras formas del tráfico de bienes. Sí, dice él, hubo tráfico, pero no todos los movimientos de bienes son "comerciales"; el tributo, por ejemplo, puede preceder, coexistir con el comercio o reemplazarlo. Personalmente, yo iría más lejos: en sinnúmero de sociedades precapitalistas, la mayor parte de los bienes se mueve de un segmento social a otro, a través de lazos de reciprocidad, redistribución o de tributo. Un observador foráneo a la cultura puede confundir cualquiera de estos procesos económicos con trueque o comercio.[53]

Kosok notó otro dato insólito, fechado en el siglo XVII, que se refiere a una tradición oral a la cual no tenemos acceso en fuentes más tempranas: Calancha (lib. III, cap. II), pretende que hubo seis mil "yndios" que "pagaban tributo" trayendo oro, plata, cobre y otros productos de la sierra. La cifra de seis mil bien puede ser exagerada, pero el dato suscita una pregunta incisiva de Kosok:

> [...] ningún cronista menciona el hecho que los chimú dominaron de manera permanente territorios en la sierra. Si así fue, ¿cómo pudieron obtener *tributo* de la sierra? [cursiva de Kosok].

La solución a este dilema del desaparecido historiador fue suponer que hubo "tratados comerciales" con los reinos serranos aliados; dentro de este marco se organizaban los intercambios interregionales.

Otra posible interpretación sería: hubo intercambio y tráfico entre la sierra y la costa norte, pero a partir de colonias periféricas permanentes establecidas por los centros de poder costeño en la sierra y viceversa. El vaivén entre las "islas" y los núcleos ocurría en el interior de una sola sociedad, un solo archipiélago. Dicha explicación contestaría la pregunta

53. He desarrollado este tema en mayor detalle en la tercera de las cuatro conferencias en honor a Lewis H. Morgan, 1969, en la Universidad de Rochester. Véase Hartmann (1968) para una interpretación distinta.

de Kosok, buscando la razón por la que los cronistas no describen ni mercados, ni mercaderes, a pesar del incesante tráfico.

V. Quinto caso: etnias pequeñas, con núcleos en la montaña, aparentemente sin archipiélagos

Los cuatro casos anteriores tienen un rasgo en común: en cada uno el archipiélago es una posible explicación de las regularidades observadas. En contraste, el quinto es un caso negativo; los moradores del lugar niegan todo acceso a recursos fuera de su región.

Se trata de unas 200 unidades domésticas, con sede en las yungas de La Paz, en los valles alrededor de Songo (N. del E.: o Sonqo).

La población visitada en 1568 era aymara-hablante y llega a ser conocida históricamente porque desde épocas anteriores a la invasión controlaba extensos cocales, además de cultivar su propio sustento.[54] Ya que la coca adquiere enorme importancia en la nueva economía colonial por su fácil convertibilidad y alto valor emotivo,[55] existe amplio papeleo en los archivos que examinan su cultivo, productividad, precios y usos. A diferencia del litigio sobre el cocal de Quivi, que aparentemente era entre grupos étnicos andinos, en Songo el debate fue entre europeos: el encomendero, el corregidor y la audiencia.

Formalmente, las visitas de Songo se parecen mucho a la de los *yacha*. El visitador fue de pueblo en pueblo y de casa en casa. Aunque los pueblezuelos eran pequeños y la gente poca, el protocolo es bien largo, en parte porque los detalles sobre la agricultura son más minuciosos que en Chaupiwaranqa, en parte porque la visita de 1568 fue tachada como incompleta, los señores y el visitador de los *charcas* ordenó otra inspección que se hizo en 1569, con personal nuevo y nuevos detalles. Por suerte, tenemos ambas visitas, muy comparables.[56]

---

54. Está documentado en un expediente de más de mil páginas, del Archivo General de Indias, Justicia 651. Agradezco la oportunidad de estudiar este expediente a Waldemar Espinoza. En el Congreso Internacional de Americanistas de Stuttgart (1968) Jürgen Golte presentó una ponencia basada en la misma fuente (1970).

55. Otros bienes andinos que temprano atrajeron la atención de mercachifles europeos, por su convertibilidad, fueron el tejido (N. del E. Véase el ensayo "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos") y el *mullu* (N. del E. Véase el ensayo "El tráfico de *mullu* en la costa del Pacífico").

56. A fines de 1964 Waldemar Espinoza propuso a la Casa de la Cultura en Lima, la publicación de esta fuente, lo que permitiría ésta y otras comparaciones. Dicha publicación se hizo en 1992, en Madrid, bajo el título *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1658-1670)*.

En cuanto a las fechas, estas visitas y las otras usadas en este ensayo (*chupaychu* y *yacha*, 1549 y 1562; *lupaqa* 1567; Quivi 1559) parecen coetáneas. Pero hay una diferencia: eran más profundos los cambios que se habían producido en las yungas de La Paz entre 1535, cuando los primeros europeos penetraron en la región, y 1568. Los cambios fueron drásticos en toda la región andina, y peores en la costa donde casi toda la población desapareció. La despoblación con la cual nos enfrentamos en los cocales de Chuquiabo no era tan desastrosa. Pero la convertibilidad de la coca tanto en la economía andina, como en la europea, hizo que las presiones de los encomenderos y de los corregidores, para aumentar la productividad, fueran mayores, a pesar de que la población había bajado. Un tal Juan de Zavaleta dijo haberlos visto:

> [...] tener mas chacaras de coca que nunca tubieron y las tienen mas labradas y cultivadas que jamas an tenido porque este testigo los conoce de 14 años [...] oy sacan mas coca que nunca (f. 235v).

Un compañero suyo, Francisco de Castañeda, declaró que:

> [...] no solian tratar entre ellos tantos españoles como de presente tratan y han tratado despues aca que los conoce este testigo [ha visto en los últimos cinco años] españoles y rescatadores que por su casa entran y les llevan ropa y maiz y chuño y ganado [...].

y todo esto hacían porque ahora [1569]:

> [...] se han dado y dan mas a poner las dichas chacaras [de coca] que no antes [...] (ff. 221v-222r).

Tales testimonios europeos fueron confirmados por "Pedro de Mendoza yndio alguacil de la iglesia ladino en nuestra lengua castellana" quien conocía la región de veinte años atrás, pero quien "ha estado en ellas rescatando puede haber cuatro cinco años" y:

> [...] saue que eran de antes muy pobres y que no tenian tantas chacaras como de presente tienen e que cogen de presente mas cantidad de coca que antes que entrasen los españoles en esta tierra [...] (f. 241v).

"Hernando" Titi, de los moradores del valle, declaró "que no entrauan entonces rescatadores que vendyesen rropa ni otra cosa [...]" (f. 307r).

A pesar de que sólo 33 años habían pasado desde la primera encomienda en Gabriel de Rojas, los *yunga* de Chuquiabo se vieron obligados ya a aumentar su producción para el mercado colonial:[57]

> [...] plantaron todos ellos en comun [...] chacaras en Pisbe [...] para pagar della su tasa al encomendero [...] y que abra diez años que se planto [...] (f. 316r).

Tal amplificación de la superficie plantada con coca se hizo, como dije, aunque la población autóctona de Songo, Chacapa, Challana y los demás valles había disminuido. La solución fue buscar mano de obra foránea y tuvo hondas consecuencias en la estructura social y económica. "Islas" de tal población existían en Songo desde antes de 1535, según el modelo altiplánico desarrollado en el caso 2: eran asentamientos *qolla*, parecidos a los que los *lupaqa* poblaron en Larecaxa. En la revisita detallada de 1569, el inspector encontró en Simaco:

> [...] mytimaes [...] que no estan sujetos a la tasa del encomendero [...] repartidas y amojonadas las tierras por sy [...] que estan sujetos a los caciques de donde ellos son naturales [...] (f. 565r).[58]

Es posible que la presencia de estas colonias serranas sirviera de puente cuando las presiones para aumentar la productividad fomentaron la importación de la mano de obra:

> [...] se ayudan de unos yndios que se llaman queros que entran a donde tienen la coca los quales se alquilan para ayudar a coxer y encestar y sacar y se lo paguen en coca [...] (f. 198r).

Otro observador europeo notó:

> [...] serranos [...] a visto que salen cargados con cargas muy grandes [...] y costales de coca asi en carneros como en sus personas [...] (f. 229r).

---

57. Los cocales de Songo eran "lo mejor" de la encomienda de los herederos del mariscal Alonso de Alvarado. En 1568 ellos recibían "sólo" 900 cestos de hoja al año, a pesar de que la producción había aumentado. Las visitas se hicieron porque el encomendero reclamaba a cantidad tasada: 2 700 cestos para Rojas, 2 000 por la tasa de 1549 y 1 700 por la retasa del marqués de Cañete en 1555.

58. Es notable este otro caso donde el régimen colonial respetó la "verticalidad". Ya que estas pequeñas "islas" altiplánicas, procedentes de Hatun Qolla y de Lampa, estaban sujetas a "sus" caciques, no fueron encomendadas ni en Rojas, ni en Alvarado, a pesar de que compartían el mismo nicho ecológico con los de Songo. Había entre ellos una "casa" poblada desde Zepita, en tierra *lupaqa*. Songo mismo tiene aspecto de colonia periférica, permanente y multiétnica.

No sabemos si tal movimiento migratorio y tal uso de una energía foránea a su propia etnia tenían antecedentes preeuropeos. Futuras indagaciones, como la de Jürgen Golte (1970: 473-474), tendrán que decidir si hubo tales alternativas al modelo de "archipiélago" en el tráfico de coca antes de 1535. Pero aun si lo hubo, es obvio que tal trueque y tal tráfico tuvieron consecuencias en la organización interna de Songo.

Sobre lo que no hay duda, es en las repetidas afirmaciones de los señores de Songo de que no tenían heredades en el altiplano.

En las yungas de La Paz se utilizaban aparentemente sólo dos pisos:

a) Alrededor de sus casas y pueblos cultivaban yuca, "comos", maíz, arracacha, frijoles, más árboles de fruta; en algunas aldeas se daban también papas.

b) A cierta distancia se ubicaban las chacras de coca, cada una con su nombre. Todos los moradores, inclusive los señores y sus *yana* tenían las suyas.[59]

No hubo acuerdo entre los informantes sobre la distancia entre los núcleos y los cocales. Según los testigos de los encomenderos:

> [...] estan cerca de sus pueblos que en un dia van a sus chacaras e a las que tienen mas lejos en dos dias de camino (f. 268r).

Los testigos del otro bando ofrecen otra versión: por ejemplo, Juan Bautista de Millares, quien dijo que desde hace ocho años conoce los pueblos pero no los cocales "porque estan muy lejos de los dichos pueblos" (f. 237v). A los moradores del lugar les parecía bastante lejos y además los consideraban peligrosos: los campos con arbustos de coca estaban cerca de grupos selváticos que atacaban y raptaban cultivadores aislados.[60] Pero lejos o no, es obvio que el cultivo de su alimentación y el beneficio de los cocales formaban un solo conjunto yunga, sin otras zonas periféricas.

Durante la visita los inspectores descubrieron que, a pesar de la insistente negativa de los señores de Songo, estos sí tenían algo en el altiplano. Los dos señores Ayla de Challana confesaron que:

---

59. Véase las consideraciones sobre las formas de tenencias de tierras en Songo que ofrece J. Golte 1970.

60. La tasa de Songo incluía muchos otros bienes, sin que hubiera coca —todos ellos: miel, cera, maderos y centenares de panizuellos o petaquillas de mandor, son de carácter tropical y confirman las quejas de los de Songo—.

> [...] tienen en Catacora que es un pueblo de Pucara 1700 cabezas de ganado de Castilla y que lo guardan yndios del dicho pueblo de Catacora y ellos le pagan en coca la guarda y que no tienen otro ganado ninguno de Castilla ni de la tierra [...] (ff. 75r-75v).

El señor Llulla Estaca, de Chacapa, aclaró que eran todos ellos de toda la región de Songo quienes "tienen" estas ovejas:

> [...] e que le tiene puesto alla un yndio para ayuda a la guarda dello el qual indio es de Pucara e le paga la guarda en coca [...] [y no tienen] ny yndios mytimaes en la sierra ni en otra parte [...] (ff. 146v-147r).

Mi explicación de este fenómeno sería la misma que ofrecí para la presencia de serranos ayudando a cosechar la coca en las yungas, pero sin establecerse en la región: las presiones de los europeos. Pero si en el caso de la mano de obra "golondrina" no lo puedo probar, en el caso de las ovejas de Catacora tenemos la declaración de un testigo hostil a los *yunga* aymara-hablantes:

> [...] los caciques de Songo y los demas pueblos [...] tienen 2 000 ovejas de Castilla que les mando dar doña Ana de Velasco [madre del encomendero] (f. 362v).[61]

Ya que el rebaño de Catacora no era una institución propia sino una inversión de doña Ana, aceptamos la declaración de los señores de Songo: fuera de su horticultura casera y sus cocales no tenían acceso a otros cultivos, ni a otros nichos ecológicos. Esta ausencia de "verticalidad" me hizo aceptarlos como un quinto caso, una limitación al modelo.

¿Cómo explicar la limitación, la negativa? Una observación preliminar: todos los núcleos del caso quinto estaban en el oriente, en el trópico; este piso ecológico era siempre controlado desde afuera en los cuatro casos anteriores. ¿Existe alguna razón por la que un núcleo de población yunga oriental no pudo o no tuvo interés en utilizar el modelo analizado en este ensayo?

La contestación o contestaciones a esta pregunta demorarán ya que el debate sobre la posición de la ceja de selva en el desarrollo de las civi-

---

61. La visita no explica con qué fines doña Ana "dio" las ovejas a sus encomendados. ¿Sería demasiado sugerir que lo hizo porque entre los invasores de la primera ola, como su finado marido el mariscal, el patrón de archipiélagos era reconocido como fuente de riqueza? El injerto, de inspiración andina, no prosperó ya que los pastores no eran una colonia periférica, de gente suya, sino foráneos, alquilados, etc.

lizaciones andinas está en sus primeras etapas (Meggers 1971; Lathrap 1970). Entre tanto quisiera ofrecer una posible y muy limitada explicación al quinto caso. Tiene una desventaja: elimina el caso de Songo de su posición excepcional, negativa y lo reintegra al modelo.

Durante el interminable debate sobre la capacidad de los moradores de Songo de entregar más o menos cestos de coca y hasta dónde los podían cargar, surge en la visita una pregunta sobre lo que "daban al ynga". Los informantes difieren en detalles, pero hay acuerdo en lo esencial:

> [...] que en tiempo del ynga heran muchos mas yndios los deste repartimiento de Songo y el tributo que daban al ynga era en cada un año diez guanacos de coca que serían cada guanaco como tres cestos de coca y mas treinta pacos de coca que es cada paco como cesto y medio de coca y mas 40 maltos de coca que hera como un cesto de los de aor y que esto daba al ynga en cada un año al tiempo que los enbiaba a pedir y tenyan de los juntar los padres de don Martín Coati cacique principal [...] y los ponian en Toone que es tres leguas de Chuquiabo y que los que tributaban en aquel tiempo heran de veinte a quarenta años [...] (f. 72r).[62]

No hay duda entonces de que, efectivamente, los moradores de los valles de La Paz entregaban grandes cantidades de coca al Tawantinsuyu. Pero sabemos también que no había "tributo" en la economía de aquel Estado. Los ingresos del Cuzco provenían:

a) De chacras y papacanchas, y rebaños estatales que el Tawantinsuyu tenía repartidos en todo su territorio, trabajados y cuidados con la mano de obra de las etnias locales conquistadas. Estas guardaron no sólo amplia autonomía administrativa sino el acceso a sus archipiélagos preincaicos;

b) Pero hubo también un esfuerzo de crear nuevos recursos estatales a través de obras de riego y de andenería, importación de rebaños y traslado de poblaciones.

Saliendo de estas premisas, mi explicación del caso quinto (y es una sugerencia que necesita verificación arqueológica y documental) es que los cocales de Songo eran unas chacras estatales; las 200 unidades do-

---

62. Los de Challana declararon que daban 20 guanacos, 20 pacos y 40 maltos (ff. 141r-v) pero no cargaban la coca sino a Hiqui, "que sera dos leguas de este pueblo". Los de Simaco dan los mismos nombres y equivalencias para pacos y maltos, pero en vez de "guanacos" el escribano apuntó "guacayas" y la equivalencia que registra era de dos cestos y medio (f. 195v). Miguel Sánchez, un testigo europeo ya citado, habla de "guayaccas y costales de coca" sin ofrecer equivalencia (f. 229r).

mésticas, una "isla" periférica *estatal*, instalada y favorecida *desde el Cuzco*, creando ingresos para el Tawantinsuyu, en las mismas condiciones que las 200 unidades domésticas de Huánuco descritas en el tomo II de la visita de Iñigo Ortiz.[63]

Con la decapitación del régimen panandino que fue el Tawantinsuyu, en 1568 habían desaparecido las trazas obvias de un archipiélago con su núcleo en el Cuzco, lejos del altiplano. Tales trazas desaparecen con más rapidez si nos damos cuenta cuán ávidos estaban los europeos de heredar los recursos que habían sido "del Sol o del ynga". Si esta explicación resultara verificada, el caso de Songo perdería su valor de caso negativo.

Los inka y el modelo del "archipiélago vertical"

En las páginas anteriores he hablado poco del Tawantinsuyu, su organización económica y política de la verticalidad, o los cambios que se produjeron en el sistema cuando se ampliaron la población y el territorio controlados desde el Cuzco. Sólo en el caso quinto tuve que referirme a la capital incaica como centro de poder y núcleo para los ingresos de la periferia.

Cabe preguntarse, ¿si el modelo de "archipiélagos verticales" fue preincaico, cuáles fueron las transformaciones que sufrió este ideal andino al ampliarse la unidad política y económica en una escala sin precedente, con tan hondas divisiones administrativas, étnicas y de clase como las del Tawantinsuyu?

Una de las contestaciones examinaría el supuesto cronológico que encabeza el párrafo precedente. En 1966, Fernando Fuenzalida sugirió que era condición indispensable para el funcionamiento de un sistema de control vertical el paraguas previo de una *pax incaica* o la de algún Estado anterior. Tal poder estatal protegería el tráfico de las caravanas que unían las islas periféricas con sus núcleos (Fuenzalida, comunicación personal). La coexistencia de colonias multiétnicas compartiendo un mismo valle o nicho ecológico también presupone para algunos investigadores la tregua previa impuesta por Wari, Tiwanaku o el Cuzco.

En los años que vienen los arqueólogos verificarán con sus excavaciones si tal paraguas estatal fue anterior o posterior a los archipiélagos. Tal cotejo ha empezado ya. Entre tanto, mi inclinación es considerar los archipiélagos como un método antiguo, elaborado por sucesivas poblacio-

63. Véase Murra 1956: cap. VIII y 1967: 399-406, sobre las funciones de las "islas" periféricas estatales.

nes andinas para la mejor percepción y utilización de los recursos en su extraordinario conjunto de ambientes geográficos.[64]

Regresando al periodo 1460-1560, diré que al expandirse el Tawantinsuyu, su elite (convertida en dinastía y clase dominante) llevó a los territorios y pueblos conquistados un modelo previo de control vertical que estos ya conocían y utilizaban. Al comparar el caso primero con el segundo, vimos que al ampliarse la escala se modificaba también el contenido de lo que se entiende por "archipiélago" —crecen las distancias factibles entre el núcleo y sus islas periféricas, aparece la especialización artesanal concentrada en pueblos de alfareros o de metalúrgicos (Díez de San Miguel 1964: 297-298), puede cambiar la situación social y económica de reciprocidad entre centro y periferia, y surgir la explotación de los pobladores en las islas alejadas— por ejemplo, los pastores de dedicación exclusiva a la puna (Murra 1964, 1966c). Pero a pesar de tales cambios, el conjunto de territorios, recursos y personas que llamamos el archipiélago *lupaqa* todavía mostraba una relativa "verticalidad" física: uno bajaba del altiplano al mar o a la miel de la selva, uno subía del maizal o la isla guanera a la *tola* de la alpaca.

Si contemplamos ahora el Tawantinsuyu y su utilización de colonias, veremos que la "verticalidad" física pierde su importancia y es reemplazada por otra estructural, por un archipiélago cuyas "islas" constituyentes ya no necesitan tener ninguna proximidad,[65] ya que sus nuevas funciones parecen independientes de toda consideración ecológica.

En el segundo tomo de Iñigo Ortiz se describen con mucho detalle los descendientes de las 200 unidades domésticas enviadas a Huánuco desde el Cuzco, unas tres o cuatro generaciones antes de 1562. Eran *ananquichuas mitimaes* y fueron asentados en la margen izquierda del Huallaga:

---

64. Si suponemos que los archipiélagos surgieron necesariamente durante un período de expansión estatal, como el Horizonte Medio o el Tardío, es notable que pudieran sobrevivir a su desaparición. Hay amplia evidencia de su existencia durante los siglos de la colonia a pesar de las presiones contrarias de encomenderos, hacendados, corregidores y sus reducciones, y composiciones de tierras. Hasta hoy hay poderosa continuidad y vida en el ideal "del archipiélago" a pesar de las presiones contrarias de los agrónomos, expertos internacionales y empleados de reforma agraria en las diversas repúblicas andinas (véase Fonseca 1972a).

65. Los etnólogos africanistas nos han acostumbrado a pensar en un "tiempo estructural", unas distancias estructurales que poco tienen que ver con leguas o años aritméticos. La calle de 5 metros que separa las viviendas de dos castas es la más ancha del mundo; una generación estructural dura los años que la tradición oral y la genealogía local pretenden.

> [...] desde el tiempo del ynga Topa Yupanqui padre de Guayna Capac [...] para guarda de esta tierra que nuevamente el dicho ynga habia sujetado a los chupacho y para que no se tornasen a alzar contra el [...] (ff. 143v, 175v).

Los cronistas y las visitas europeas llaman "mitimaes" tanto a estas guarniciones a mil y más kilómetros de sus núcleos, como a los que cultivaban los cocales de Quivi.[66] La pregunta que surge es: ¿hay alguna continuidad histórica y estructural entre las "islas" controladas por los *yacha*, los *lupaqa* o *yungas* de Collique y los establecimientos militares que el Tawantinsuyu instaló a través de su territorio?[67] ¿O simplemente una confusión semántica?

En Huánuco, las guarniciones del Cuzco no eran los únicos *mitmaq*. El territorio de los *chupaychu* era compartido con un grupo de cuatro "ovejeros guarda de ganado del dicho ynga" traídos desde Huaylas, a cuatro o cinco días de camino, "con sus mugeres". Otros, mencionados en la misma frase eran de Cayambe, en el extremo norte. También había chachapoyas y paltas —todos ellos de regiones al norte de Huánuco. Desconocemos las funciones que desempeñaban la mayoría de ellos (1967: 402); tampoco sabemos explicar las diferencias entre *mitmaq* traídos del norte de los del sur.

Pero aun cuando los "[...] treinta casados [...] no estaban allí para otra cosa mas de para guarda de estas fortalezas", no desaparece por completo el contexto ecológico (véase Iñigo Ortiz 1967: 400, y notas 5 y 6).

a) Las fortalezas estaban a "tres días de camino" hacia la selva. ¿Contra quién? Ya en 1967 preguntaba: ¿hasta qué punto eran estos asentamientos en la ceja de selva "fortalezas" en el sentido europeo?

---

66. El verbo *mitiy* es previo a los Estados organizados. En la única tradición oral quechua temprana que nos ha alcanzado, la de Huarochirí, en los Yauyos, hay una deidad yunga, Wallallu Qarwinchu, a la que derrota Pariaqaqa. *Manatahsi tuyllaqa mitikarkanchu,* "no se había escapado (o dejado su sitio) inmediatamente". O también *ñaqa qaqatapas t'unichispa ñatah chaymanta nitikachirqa* "por poco derrumbando casi lo sacaron (o causaron su ausencia) del cerro". Véase el capítulo 16 de *Runa yn. o ñiscap machoncuna ñaupa pacha quillacacta yachanman...*, traducido por José María Arguedas 1967. Agradezco el permiso de cotejar esta traducción con otra inédita de Jorge Urioste. Compárese con la etimología ofrecida por Luis E. Valcárcel (1937-1941: t. I, pp. 56, 93-94 y t. II, 44).

67. Waldemar Espinoza se ha dedicado desde hace varios años al estudio de la distribución y la demografía de los *mitmaq*. Véase, por ejemplo 1969-1970. No hemos consultado su tesis de bachillerato en la Universidad de San Marcos que trata del tema.

b) Ya que en las fortalezas "no tenian chacaras porque no las podian alli tener", "los guardas" recibieron tierras de cultivo enajenadas de los *chupaychu* en las alturas de Huarapa, más maizales y algodonales en Cascay y Chullqui donde "cogen comidas de llanos", más "chacaras de coca en los Andes". El Tawantinsuyu reprodujo en el nuevo territorio las condiciones que los colonos esperaban en lo ecológico, a pesar (de) sus nuevas funciones.

Además del control de una multiplicidad de "islas", vimos que la ideología detrás de los archipiélagos prometía que los colonos, aunque establecidos permanentemente en la periferia, no perdían acceso al núcleo. ¿Qué ocurre cuando la periferia quedaba tan lejos del núcleo como el Huallaga del Cuzco?

Los *ananquichuas* enviados a Huánuco habrían llegado a su nuevo asentamiento después de meses de camino. ¿Cómo mantenían estas colonias el contacto con su etnia de origen? ¿Cómo defendían sus derechos en las zonas nucleares dejadas miles de kilómetros atrás?

Todavía no tenemos respuestas a tales preguntas. Es preciso contemplar la posibilidad de que, al ampliarse el uso de los archipiélagos con fines estatales, se borraran características y se perdieran derechos que parecían indispensables.

Cieza y Garcilaso se han ocupado en clasificar diversas categorías de *mitmaq* y de distinguirlos de otros grupos humanos separados de su etnia de origen, como las *aqlla* o los *yana* (Cieza 1967: lib. II, cap. XXII, 73-78; Garcilaso 1960: lib. VII, cap. I, 246-247). He revisado este material en otros trabajos y aquí me limitaré a insistir en que los derechos mantenidos en las zonas nucleares,[68] a cualquier distancia y a pesar de los abusos, forman el criterio definitivo del *mitmaq*. A la vez, éste es el lazo ideológico entre los pequeños archipiélagos físicamente verticales y la red de colonias estatales con múltiples funciones que abarcan territorios a meses de camino

68. En la p. 96 al examinar el caso 2, citaba a don Pedro Cutinbo, el mejor informante de Garcí Díez. Al ser preguntado sobre las discrepancias demográficas entre 1531 y 1567, Cutinbo explicó que las enumeraciones de la población se hacían con diversos criterios en las dos fechas "[...] cuando se visito la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos yndios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban en el Cuzco y Ayaviri y Copacabana y en Chuquiabo y en otras muchas partes hasta Quito que es mas de trescientas leguas de esta provincia y hasta Chile porque los habia puesto el ynga por mitimaes [...]" (p. 170; véase también p. 298). Tal enumeración con los *lupaqa* que se quedaron en el núcleo debe tener alguna correspondencia funcional. Sugiero que el estudio de los *mitmaqkuna* que regresaron después de 1532 a su núcleo de origen y los que no lo hicieron, ayudaría a aclarar todo este tema.

del Cuzco. Esto no niega que "ser enumerado" con su grupo de origen pudiera, con los años, llegar a ser más una forma legal que real.

Cuando la invasión europea de 1532, el Tawantinsuyu era un Estado en el cual la previa concepción del archipiélago ecológico estaba en neta contradicción con su reutilización y proyección con fines militares en las nuevas condiciones que acompañan el cambio de escala. Había otros puntos de tensión en el Tawantinsuyu: el sistema de *mit'a* en lugar de tributo para crear los ingresos del Estado; el aumento en la proporción de la población total extraída de su contexto étnico para ser *mitmaq, yana, aqlla* o *kañari*, dedicada exclusivamente a propósitos estatales; el esfuerzo de concentrar y monopolizar en las instituciones redistributivas estatales el intercambio y otros tráficos de bienes.

Cada una de estas instituciones funcionaban en íntima relación con los archipiélagos verticales. No es difícil ver que, en 1532, la sociedad andina, su economía, sus aparatos administrativos y políticos, estaban en el umbral de profundas transformaciones que la invasión europea detuvo y desvió.

LOS LÍMITES Y LAS LIMITACIONES DEL "ARCHIPIÉLAGO VERTICAL" EN LOS ANDES *



I. Cuando se comparan las civilizaciones andinas con las mesoamericanas,[1] aparece un conjunto de diferencias que se puede resumir así:

1. En las mesoamericanas, los ingresos de los reyes y de los estados se basaban (aunque no exclusivamente) en los tributos extorsionados de las etnias conquistadas; paralelamente, existía un floreciente comercio trasladando los recursos de un piso ecológico a los demás; ferias y gigantescas plazas de mercado facilitaban el intercambio y la integración macroeconómica; un gremio de mercaderes profesionales, los *pochteca*, no sólo organizaban el tráfico interzonal sino que servían a los fines políticos del aparato estatal.

2. Por contraste, no hubo tributo en los reinos andinos; las autoridades políticas recibían sus ingresos en forma de energía humana invertida en el cultivo de las *papakancha* estatales, la ampliación de las obras de riego o la colonización de nuevos nichos ambientales. La utilización de tales ener-

---

* Este trabajo primero fue separata de un libro de homenaje al P. Le Paige, leído en 1973 y luego publicado en 1977.

1. Entre las obras que ofrecen una comparación seria de esta índole mencionaré el libro reciente de Friedrich Katz (1969). En julio de 1971, los colegas ecuatorianos organizaron en Salinas un *Simposio de correlaciones antropológicas andino-mesoamericanas*. En julio-agosto de 1972, por iniciativa de los colegas mexicanos, se organizó en la Universidad Ibero-Americana de México un Simposio comparativo de seis semanas sobre este mismo tema.

gías fue reglamentada a través de *mit'a* periódicas: [...] ligadas a las posibilidades demográficas y al sistema de división dual en "mitades" (*saya*) y de linajes.

Aunque sin duda hubo trueque ocasional de productos sierra arriba y valle abajo, el tráfico de recursos andinos desde un piso ecológico a los demás se realizaba, no a través del comercio, sino a través de mecanismos que maximizaban el uso recíproco de energías humanas. La *mit'a* precolombina y otros mecanismos de esta clase merecen un estudio detallado no sólo en el gabinete o laboratorio, sino también en el trabajo intensivo de campo de los arqueólogos, etnólogos e historiadores.

Empezando en 1964 con la descripción del reino *lupaqa* en las riberas del lago Titicaca,[2] he tratado en varias publicaciones de analizar y comprender los aspectos ecológicos de la organización económica andina, verificar su presencia en las diversas regiones del mundo andino y definir los límites temporales y geográficos más allá de los cuales dicho modo de producción fue reemplazado o será sustituido por otros. He ofrecido los resultados de mis investigaciones hasta junio de 1972 en un artículo[3] incluido en el segundo tomo de la visita de Huánuco, ensayo que algunos de ustedes han podido consultar.

Resumiendo aquí el modelo del "archipiélago vertical", diré que sus características esenciales fueron:

1. Cada etnia se esforzaba en controlar un máximo de pisos y nichos ecológicos para aprovechar los recursos que, en las condiciones andinas, se daban sólo allí. Las etnias más grandes, como los *lupaqa*, podían apoderarse simultáneamente de oasis en Ilo, Moquegua o Lluta[4] pero también de cocales en los yungas de La Paz, los cuales quedaban a muchos días de camino del núcleo de poder, de pastoreo y de producción de la alimentación básica, ubicado en las orillas del lago.

---

2. Díez de San Miguel 1964 [1567]. Véase también Murra 1964, 1968.

3. "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en Ortiz de Zúñiga, 1972 [1562]: II, 429-476.

4. Según Rómulo Cúneo Vidal: "[...] vemos a las gentes de Chucuito rebasar hacia las tierras de Moquegua, Azapa y Camarones; a los de Acora hacia Tacna, Lluta y Codpa; a las de Pomata hacia Tarata, Putina y Sama; y finalmente, a las de Ilave hacia Ilabaya, Ilo e Islay" (citado de la p. 139 del libro inédito *Historia de los antiguos cacicazgos hereditarios del sur del Perú, 1535-1825*, en posesión de la señora Enriqueta Cúneo de Santisteban). Las siete parcialidades del reino lupaqa fueron: Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita (Véase Cúneo Vidal, 1977: 429).

2. Aunque el grueso de la densa población quedaba en el altiplano, la autoridad étnica mantenía colonias *permanentes* asentadas en la periferia para controlar los recursos alejados. Estas "islas" étnicas, separadas físicamente de su núcleo pero manteniendo con él un contacto social y tráfico continuo, formaban un archipiélago, un patrón de asentamiento típicamente andino. A este tráfico, que permitía el acceso simultáneo por una misma población a recursos muy distantes entre sí, se le ha llamado "comercio", usando modelos de otras latitudes. Se le ha confundido también con migraciones estacionales o trashumancia. De hecho, hoy en día, en diversas partes del mundo andino, la economía colonial, y después la capitalista, han reducido los archipiélagos verticales a relaciones limitadas de trueque ritual o a intercambios estacionales.

3. Las relaciones que existían entre núcleo e isla periférica eran de aquellas que, en la antropología económica, se llaman de "reciprocidad y redistribución". Esto quiere decir que las unidades domésticas dedicadas exclusivamente al pastoreo de auquénidos en la puna, al cultivo de maíz o recolección de *wanu* en la costa, al trabajo de madera o cosecha de la coca en las *yungas* NO PERDÍAN sus derechos a terrenos productores de tubérculos y de quínoa en el núcleo. Tales derechos se reclamaban y ejercían a través de lazos de parentesco mantenidos y periódicamente reafirmados ceremonialmente en sus asentamientos de origen. Aunque vivían y trabajaban lejos del lago, los moradores en las "islas" periféricas formaban parte de un mismo universo con los del núcleo, compartiendo una sola organización social y económica.

Estos lazos se distinguen con claridad aun después de más de un siglo de coloniaje: en 1661 las autoridades españolas de Arica insistían en gobernar a los *lupaqa* del valle de Sama a pesar de sus quejas y sus declaraciones de que eran "indios mitimaes de chucuito".

4. Otra característica inesperada de las islas periféricas era que con frecuencia éstas eran compartidas por varios grupos altiplánicos. No es que hubo competencia, luchas o temporales hegemonías para controlar todo el nicho. Pero en muchas situaciones, diversos núcleos se vieron obligados a compartir los recursos de un valle, de un cocal o una "isla" durante treguas, en coexistencia tensa pero real.

5. En la medida en que los reinos crecieron y abarcaron poblaciones más y más numerosas, ocurrieron, por lo menos, dos fenómenos notables de cambio estructural:

a) Las islas periféricas fueron establecidas en zonas más y más lejanas. Donde los *lupaqa* mantenían colonias en la costa y en las yungas, el Tawantinsuyu empezó a trasladar miembros de estas etnias a distancias mucho mayores. Según Cutinbo, señor de todos los *lupaqa* entre 1550 y 1565, había:

> Muchos yndios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban en el Cuzco y Ayaviri y Copacauana y en Chuquiabo y en otra muchas partes hasta Quito que es más de trescientas leguas de esta provincia y hasta Chile porque los había puesto en ynga por mitimaes [...] (Díez de San Miguel 1964 [1564]: 170).

A tales distancias del núcleo, ¿cómo mantener sus derechos en *papakancha*, rebaños u otros recursos estratégicos? Creo que las dificultades en la actualización de tales derechos imponen una limitación o mejor dicho una modificación estructural del modelo. Las nuevas relaciones entre núcleo y la distante periferia parecen más difíciles de mantener a través de lazos de parentesco. Suponen que dentro de los mecanismos de reciprocidad y redistribución aparecieron elementos de asimetría y de explotación.

Tal suposición puede pecar de etnocéntrica, ya que jamás los antropólogos hemos podido precisar los límites a la elasticidad de los lazos de parentesco. Cada año la etnología de las sociedades precapitalistas nos ofrece nuevos datos y dimensiones de la versatilidad, polivalencia y capacidad sincrética de las redes de parentesco.

b) Las colonias periféricas no sólo se ubican a distancias mayores, sino que también cambian de funciones: donde sociedades pequeñas como los *chupaychu* de Huánuco controlaban "islas" productoras de *ch'uñu*, coca, algodón, maíz o lana, las colonias pueden ejercer otras funciones cuando la etnia es mayor. Por ejemplo, además de "islas" netamente ecológicas, los *lupaqa* tenían otras artesanales: en Cupi residían los olleros de la *maasaa* pero también los de la *alasaa* de todos los *lupaqa*; en Sunicaya, los metalúrgicos de ambas parcialidades también, repitiendo el patrón multiétnico ya observado en (4). El Tawantinsuyu usaba colonias periféricas con fines militares y estratégicos, descritos en la visita de Iñigo Ortiz.

II. En el ensayo aludido (1972) mencioné varias veces la necesidad de buscar los límites del modelo de "archipiélagos verticales", ya que sólo así podremos comprender sus alcances y funcionamiento.

Vimos (en el punto a), uno de estos límites: al ampliarse la población de la cual se disponía, al crecer el poder de los gobernantes, al hacer difícil el ejercicio efectivo de los derechos mantenidos en el núcleo por los moradores asentados en las "islas", el archipiélago cambia estructuralmente. Aparecen contradicciones entre los intereses de los gobernantes y los de los *mitmaqkuna*; decaen las relaciones de redistribución y reciprocidad.

Otro de estos límites y negaciones consiste en la amputación de nichos productivos a favor de encomenderos en la colonia temprana y de las haciendas. La pérdida de zonas ricas pero alejadas, por lo tanto difíciles de controlar, es frecuente. En los últimos decenios los organismos de reforma agraria de varias repúblicas con población andina han continuado el proceso de desbaratar los archipiélagos y empobrecer a sus habitantes ya que no se han dado cuenta de la existencia de patrones ANDINOS de poblamiento, de explotación SIMULTÁNEA de varios pisos ecológicos por una misma población.

A pesar de las pérdidas de funciones sufridas durante los últimos cuatro siglos, todavía quedan bastantes para sugerir que su estudio actual, sobre el terreno y con tácticas etnológicas, merece alta prioridad no sólo porque nos permitirá comprender mejor el modo de producción anterior, sino también porque puede sugerir soluciones para el futuro de la agricultura andina, un sistema de cultivos y de usos de energías humanas en condiciones sin paralelo en otras latitudes.

Hay otro límite histórico del modelo: ¿cuándo surgen los archipiélagos y bajo qué condiciones? Sólo la investigación arqueológica puede ofrecernos contestaciones fidedignas. Las investigaciones de Lynch en el Callejón de Huaylas (1971) y las de T. C. Patterson y R. S. MacNeish (comunicación personal) sugieren que miles de años atrás la trashumancia y otras migraciones estacionales pueden haber precedido la formación de conjuntos como los descritos en este documento de trabajo. Ya que los estudios mencionados se efectuaron en la zona central andina, es deseable que tales indagaciones se amplíen, tanto hacia el sur donde el altiplano y la puna forman parte importante del archipiélago, como hacia el norte donde en las alturas se dan páramos y no punas.

Finalmente, tenemos que enfrentar la posibilidad de que hubo condiciones en los Andes que favorecieron la formación de archipiélagos verticales y otras que la inhibieron. Es obvio que los reinos lacustres del Titicaca pudieron extender sus "islas" hacia el Pacífico ya que no hubo ni en la costa, ni en los territorios intermedios, ningún núcleo de poder de envergadura. Al contrario, el reino *wanka* del valle del Mantaro, con densidad demográfica y pujanza militar comparable o superior al de los

lupaqa (Espinoza, 1972), parece no haber controlado oasis en la orilla del mar, aunque si las tuvo en la ceja de selva (ya estaban de por medio los *yauyu*, y otra etnias costeñas y de la vertiente occidental de los Andes).

En el artículo de 1972 (pp. 444, 449 y 152-154), me he referido a las dudas de María Rostworowski de Diez Canseco, quien sugiere que en diversas zonas de la costa central andina el modelo de control vertical fue introducido tardíamente por conquistadores serranos (*wari* o anteriores), los cuales impusieron su ideal. Según Rostworowski, las etnias entre Piura e Ica podían abastecerse de lo necesario y aun de lo sobrante aprovechando los ricos recursos del mar y de la agricultura de riego, obteniendo lo ceremonial y exótico que les podía faltar a través del trueque con la selva oriental, la sierra u otras poblaciones del mismo litoral. En tal eventualidad, la presencia de las inevitables guarniciones en las bocatomas del agua de riego no apoya, ni debilita, nuestro argumento.

Las características y las variantes regionales, los límites y las limitaciones del modelo de archipiélago vertical están en debate.



EL "ARCHIPIÉLAGO VERTICAL"

Once años después *

La complementariedad ecológica como explicación del éxito andino antes de 1532 pertenece a una clase de sugerencias que con el tiempo se vuelven obvias; hay quien dice que la complementariedad era universal en regiones serranas. Sin embargo, insistiré en que el debate es otro: por raro que parezca, en los Andes, el asiento del poder y la alta densidad demográfica se ubicaban por encima de los 3 400 msnm; ¿cómo explicar la selección de tales asentamientos por sociedades preindustriales?

Algunas características de este piso ecológico deben haber ofrecido atractivos —por ejemplo, la eficiente capacidad de defensa en las cordilleras durante períodos de *awqa runa* (Guaman Poma 1980 [1615]: 63-65; Hyslop 1979), combinada con el hecho de que la puna es la única ecozona donde el *ch'uño* y el *ch'arki* pueden ser procesados y almacenados—. Próximos, además, quedaban los rebaños de camélidos.

Es difícil exagerar el significado del almacenamiento como aspecto de las economías de altura en los Andes, particularmente si recordamos que a diferencia de mesoamérica, nosotros no tenemos una tradición oral de hambruna. En épocas más recientes pero siempre preeuropeas, el almacenamiento como alta política de los estados andinos queda íntimamente ligado a la inexistencia, en los Andes, de mercados o mercaderes al estilo *pochteca*. Tampoco existió el tributo en especie. Si este simposio pretende ocuparse de los "archipiélagos" tendrá que tomar en cuenta o rechazar todas sus características. Los esfuerzos por reducir la complementariedad andina a movimientos "giratorios" entre núcleos y

---

* Este trabajo se publicó por primera vez con el título de "'El archipiélago vertical' Revisited", en Masuda, Shimada y Morris (eds.) *Andean Ecology and Civilizations*. Tokio: Universidad de Tokio, 1985. Posteriormente fue traducido por Freda Wolf.

asentamientos periféricos; u otros que tratan de percibirla en un contexto meramente actual, descuidando su especificidad histórica precolombina, sólo lograrán el propósito de desanimar la investigación.

Una tesis reciente sugiere que sólo la coacción podía confinar la población a estas alturas: la autora (Bradby 1982) considera que allí era más fácil prevenir el acceso del poblador a la coca, al ají o a la sal, obligándolos a conseguir estos condimentos o productos suntuarios por el intermedio de sus señores, los cuales, leímos, monopolizaban el tráfico complementario. La autora no toma en cuenta los demás productos de la complementariedad (madera, *qochayuyu*, *wanu*, maíz, pescado, fruta, carne) y el hecho de que siglos antes de que existieran señores muchos grupos étnicos andinos habían alcanzado ya su acceso a la complementariedad.

Sugiero que hubo una selección racional cuando la inmensa mayoría de la población escogió la puna como su hábitat preferido: tales asentamientos no creo que necesitan explicación vía el miedo a las hondas de los *mallku* o *kuraka*. Repito: el *ch'uño* y el *ch'arki*, más los depósitos como obra pública (Morris 1981) planeada a nivel del consejo real, más la ausencia de los mercados; me parecen más prometedoras como pistas de investigación, si es que queremos hurgar en los antecedentes de la complementariedad.

También quisiera sugerir que gran parte de los hechos relativos a la complementariedad antes de la invasión europea estaban a la mano antes de 1972, fecha en la cual preparé y publiqué el ensayo que les es familiar. Lo escribí para un seminario de seis semanas, convocado en México por nuestro irremplazable Angel Palerm, que tenía por objeto comparar las civilizaciones andinas y mesoamericanas.

Ya en 1923-1924 Hermann Trimborn y, en 1928, Louis Baudin, tenían accesible gran parte de la información (aunque la mayoría de las visitas de los años 1560 todavía no se habían publicado). Ambos estudiosos estaban al tanto de los intercambios entre las diversas zonas geográficas; de hecho, uno de ellos se refiere al "comercio vertical". Dicha caracterización no se trata de un error en el hecho sino en la interpretación: la confusión entre los intercambios más tempranos, ajenos al comercio, y los que vinieron después era frecuente en aquel momento histórico de la antropología y más común todavía entre los arqueólogos.

Más allá de Trimborn y de Baudin, se me ocurre por lo menos un análisis independiente más, anterior a 1972, que considera la importancia de la complementariedad en los Andes: el de Ramiro Condarco Morales en su *El escenario andino y el hombre* (Oruro 1967; La Paz 1970-1971). En el último capítulo, Condarco habla de "grandes zonas simbióticas", las cuales permitieron macroadaptaciones. La complementariedad se alcanzaba a través de ocupaciones físicas:

> [...] las zonas simbióticas estructuradas desde la altiplanicie o desde los valles microtérmicos con zonas de ocupación situadas a ambos lados de los Andes, es decir: en la costa y la montaña [...] fueron las más importantes de todas, puesto que crearon "zonas transversales de complementación" primariamente aisladas, en orden de sucesión longitudinal, pero contínuamente extendidas unas tras otras a lo largo de los Andes Centrales [...] En los factores de solidaridad creados por tales procesos de interrelación, radica en gran parte la base de la total unificación social centroandina.
> Así, a la macroadaptación predominante a lo largo de las zonas transversas de complementación, fiscalizadas desde las tierras altas [...] sobrevino a la postre, un proceso de sobre-macroadaptación [...] en sentido de las longitudes, proceso que tuvo la virtud de unir las zonas simbióticas transversas relativamente aisladas en un todo sociopolítico unificado, donde las bases ecológicas y económicas [...] fueron la base o el secreto de la constitución de las grandes estructuras políticas, especialmente encarnadas por Tiwanaku o el Imperio Incaico (Condarco 1970-1971: 554; 1978: 69).

Lamentablemente, me familiaricé con esta obra y las "zonas transversas de complementación" sólo en 1975, cuando investigaba en el Archivo Nacional de Sucre. Tampoco conocía Condarco Morales la inspección de Garcí Díez de San Miguel 1964 [1567], la cual le hubiese proporcionado excelente evidencia.

Regresaré ahora a la crónica secuencial de mis esfuerzos. Ya en 1964 me refería, por escrito, al uso simultáneo de diversos y alejados pisos por un solo grupo étnico. Un esfuerzo más formal, en inglés, acerca de los *lupaqa*, se publicó en la revista *Ethnohistory* en 1968. Pero sólo en 1972, cuando Angel Palerm nos invitó a participar en un seminario comparativo entre las civilizaciones mesoamericanas y andinas, decidí que el momento de apuntar mis intuiciones, con cierto detalle, había llegado. El equipo andino que participó en aquel seminario incluía a Jorge Flores Ochoa, Jorge Hidalgo, Luis G. Lumbreras, Agustín Llagostera, Udo Oberem, Franklin Pease G. Y., María Rostworowski y Nathan Wachtel.

Durante la primavera norteña, al contemplar el ensayo que me proponía, me di cuenta de que en México obtendría el doble beneficio de los comentarios de los colegas arriba mencionados, pero también aquel ofrecido por el equipo mesoamericano. A pesar de ser este el ensayo más extraño y más extenso que jamás he escrito, lo hice bastante rápido y llegué a México faltándome sólo la parte final: la que trata de la suerte del archipiélago bajo dominio cuzqueño. En la casa tan hospitalaria de Teresa Rojas y Arturo Warman traté de enumerar los cambios estructurales impuestos por el Cuzco durante el período anterior al cataclismo de 1532. Pero esta última parte del ensayo quedó corta e inadecuada, dada la

importancia del tema. En las dos versiones del trabajo que preparo ahora, tengo la intención de dedicar un análisis más detallado y más detenido de la suerte de complementariedad ecológica que el Tawantinsuyu desvirtuó, usándola para sus propios y nuevos propósitos.

Más allá del contexto inmediato, el ensayo que escribí en 1972, en castellano, era destinado a un público andino. No hubo versión en inglés hasta 1981, cuando lo tradujeron Gabriel y Chavín Escobar. Mi interés principal, en 1972 y después, ha sido ofrecer una contribución a los debates acerca del pasado y los posibles futuros de los pueblos andinos. Me es familiar la proposición acerca de que nuestras investigaciones pueden hacer, también, contribuciones a una antropología de carácter más general, más teórica; pero tal oportunidad (como vimos en el caso de mi tesis de 1955) no es lo que me mueve prioritariamente. Lo que más me satisface en el caso del artículo "archipielágico" ha sido su uso por los colegas de las repúblicas andinas, inclusive en aquellas donde todavía no existe una antropología académica. Arqueólogos, agrónomos, historiadores y, últimamente, grupos organizados de nacionalistas andinos (Albó 1979) lo han usado con sus propios fines y, en ciertos casos, han abusado. Cuando reescriba la nueva versión, tengo la intención de hacerla más accesible y estoy en tratativas para su traducción, por lo menos al quechua.

Después del seminario mexicano, tuvimos la suerte (gracias a los esfuerzos de Ana María Soldi) de convencer a la Universidad de Huánuco de seguir con la edición del tomo II de la inspección de Iñigo Ortiz de Zúñiga, obra que esperaba en la imprenta desde 1967. Aprovechando la demora, eliminé un ensayo que languidecía desde 1967 y lo reemplacé con el trabajo leído en México. Cambié sólo la primera página, para ubicar el ensayo en su nuevo contexto.

Los comentarios que empezaron a llegar ni bien apareció la publicación del ensayo indicaban que había dejado multitud de cabos sueltos al formular la hipótesis. Un año más tarde, para el Congreso Chileno del Hombre Andino convocado por Lautaro Núñez en Arica, leí un trabajo llamado "Los límites y las limitaciones del 'archipiélago vertical' en los Andes". Allí reiteraba mi intuición sobre que debían haber límites geográficos en la distribución y en las formas de la complementariedad; más allá de ciertas precondiciones, el archipiélago no funcionaba. Pero en Arica, ya distinguía también las limitaciones estructurales, por ejemplo, aquellas que surgían al ampliarse enormemente la escala territorial y demográfica durante el Horizonte Tardío. Esta ponencia ha sido impresa ya tres veces —en Antofagasta, en La Paz y en México—, pero mis clarificaciones de 1973 no han logrado alcanzar al texto de 1972. Es mi impresión que particularmente los estudiosos de EEUU lo han tratado como inexistente.

En 1981, al revisar la traducción al inglés de los Escobar, tuve la oportunidad de repensar mis racionalizaciones usadas anteriormente. No había tenido ningún reparo en compartir lo esencial de la "complementariedad ecológica" en inglés con los arqueólogos norteamericanos que frecuentaban mi taller de jirón Tarma, en Lima (1965-1966), y seguí compartiéndolo en seminarios con mis colegas en la Smithsonian (1966-1967). Finalmente, ofrecí el argumento, siempre en inglés, en la reunión primaveral del año 1967 de la Sociedad para la Arqueología Norteamericana, reunida en Ann Arbor, Michigan. Confieso cierta sorpresa con la cual, a finales de aquella década, empecé a leer exposiciones de las llamadas "esferas de interacción"; uno de los visitantes más asiduos en jirón Tarma vino a Ithaca a conferenciar y de paso me explicó cómo funcionaba la "esfera" en los Andes.

Cuando trato de explicarme por qué no me apuré en publicar el ensayo de 1972 en ambos idiomas, llego a la conclusión de que las razones eran parecidas a aquellas que afectaron la edición de mi tesis del año 1955. Puede ser que no exista compatibilidad entre mis propósitos andinos y los de la antropología, *sensu lato*; el hecho es que con frecuencia percibo las dos como vivencias separadas.

Como lo indico en la p. 61 de la versión incluida en *Formaciones* (N. DEL E.: p. 86 en este libro), el lente que sugería para contemplar el mundo andino ha resultado útil para una variedad de estudiosos. Quedé muy alentado por el análisis ofrecido por Ana María Lorandi (1980) en su "Arqueología y etnohistoria: hacia una visión totalizadora del mundo andino". Allí, ella sugiere, mucho más lejos de donde me atrevía a pisar en 1972, que en las tensiones y conflictos por la hegemonía inherentes al sistema de archipiélagos dispersos "pudo estar la raíz de la formación de los horizontes panandinos" (p. 29). Creo que la manera elaborada en la cual Lorandi ha aludido al texto de 1972 y la manera en que ha articulado todo ello con la "cotradicción" de Wendell C. Bennett merece la atención de los arqueólogos.

En enero de 1983, durante un simposio dedicado a la arqueología de Atacama, organizado por Agustín Llagostera, estudiosos de las cinco repúblicas andinas podían ya asumir la existencia de los "archipiélagos". Lo que se trataba de precisar, en Atacama, eran los indicadores que permitirían al arqueólogo distinguir las "islas" periféricas de asentamiento permanente, mantenidas por los señoríos altiplánicos, de otras modalidades de asentamiento serrano en la costa y el oriente. Por ejemplo, en los altos oasis (a 2 400 msnm), donde tuvo lugar nuestro certamen, los restos formativos, Tiwanaku e Inka son omnipresentes. Pero en esta región, al sur del trópico de Capricornio, las relaciones entre el altiplano y los oasis ya no eran, necesariamente, "archipielágicas".

Dedicamos varios días al esfuerzo de clarificación: ¿cómo reconocer las diferencias arqueológicas entre los diversos tipos de articulaciones y sus indicadores? Al escuchar el debate, aprendí qué distintas tenían que ser las fuentes escritas que nos tocaba buscar para facilitar la labor de los arqueólogos. Las referencias históricas para Lipes y Jujuy que pedían los arqueólogos no son tan frecuentes —como las de los *Q'araq'ara* o los *Killapa*, más al norte—, pero existen. Encuentro reconfortante el hecho de que hoy tenemos arqueólogos dispuestos a contemplar proyectos de investigación basados en sugerencias ofrecidas por fuentes escritas.

Mi invitación a la búsqueda de los límites geográficos del modelo ha recibido cierta atención. Udo Oberem (1978) y Frank Salomon (1980) han demostrado que al norte de Cajamarca, donde no hay puna, no existían antes de 1 500 "archipiélagos" permanentes y a larga distancia. Bajo condiciones de páramo —y aquí me parece útil recordar las distinciones formuladas por Troll (1931) y Reichel-Dolmatoff (1961)— sólo los burócratas del Tawantinsuyu insistieron en que haya macrocomplementariedad, y ésta, limitada al cultivo de la coca. En los Andes del norte, florecen otras formas de intercambio: el tráfico marítimo de larga distancia o las actividades de los *mindala*:

> La "verticalidad" no sería sino la expresión paisajista de un ideal más amplio y complejo que tiene por sustento la búsqueda de diversificación de la base de subsistencia en un medio ambiente impredecible e inestable (Camino Diez-Canseco, "Tiempo y espacio en la estrategia de subsistencia andina: un caso en las vertientes orientales sudperuanas", 1980: 29)

Aunque el título toynbesco del artículo de Camino promete una dimensión diacrónica como parte de toda una estrategia, no encontramos traza de algo temporal, más allá del título. El informe leído en Osaka, Japón, recopila las condiciones que prevalecen a finales del siglo veinte; lo que los investigadores logran fotografiar y dibujar sobre el terreno, en fecha tan tardía, son los varios *ayllu* clavados en una sola colina, la mayoría de ellos comunidades "reconocidas", cada una por separado, y por lo tanto con desconocimiento de las afiliaciones étnicas e históricas más amplias de CuyoCuyo. Todo ello como resultado de la fragmentación fomentada por la legislación antiandina de Leguía. Bajo circunstancias tan limitadas, "la búsqueda de diversificación" llega, sin duda, a ser todo lo que le queda al cultivador.

Pero en su formulación original de 1964, 1968 y 1972, la llamada "verticalidad" era una búsqueda mucho más ambiciosa. Buscábamos una explicación del éxito andino, del modo andino de alcanzar alta población y

productividad articulando en un solo macrosistema la puna, el desierto y el oriente. Nunca tuvimos la intención de aplicar tal formulación a los tristes, grises y pauperizados fragmentos étnicos tolerados por los legisladores limeños.

Afortunadamente, varios etnólogos sí han logrado ubicar lo esencial del logro andino aun bajo las condiciones actuales. En años recientes, y particularmente en repúblicas donde los seguidores de Leguía no han logrado penetrar, hay evidencia contemporánea de grupos étnicos de cierta envergadura (y no de las "comunidades" de tantos y cansados textos —véase el mapa dibujado por Olivia Harris y Tristan Platt en *Annales*, 1978: nn.° 5-6, p. 1086—) que han logrado mantener su conciencia étnica y también el acceso a sus posesiones en la periferia.

Nuestra tarea etnológica ha sido facilitada por el hecho de que ya no tenemos que saltar el precipicio entre 1532 y la vida contemporánea. El espacio histórico entre las dos fechas se va llenando paulatinamente. La promesa de una historia andina (Pease 1978, 1980), más allá de lo que temporalmente conocimos como la etnohistoria, me parece ser un genuino progreso. Los efectos de la encomienda y más tarde de las reducciones; la temprana aparición de las haciendas en las *yungas* de coca; la legislación boliviana buscando la comercialización de tierras ha recibido atención monográfica. Estas investigaciones documentan una erosión gradual pero continua; durante cuatro siglos y medio, el patrón de múltiples y simultáneos asentamientos, controlados desde la puna, ha recibido golpes que lo han astillado al punto de que en muchas regiones éste ha desaparecido o sus remanentes se encuentran derretidos en un "reconocimiento" legal.

Sin embargo, es notable con que frecuencia los intercambios modernos siguen las rutas de las caravanas que unían los componentes de los antiguos "archipiélagos". César Fonseca ha documentado cómo los de Cauri, a 3900 msnm en el alto Marañón, todavía cruzan la cordillera para llegar al valle denominado *Chaupi Waranga*. Cada año llegan a Yacán, el lugar donde, hasta más o menos el año 1900, los caurinos controlaban sus propios maizales. A pesar de la pérdida de control directo, los intercambios entablados, aun ahora, se guían por *unay*-precios; y siguen fuera de la economía de mercado.

Sería psicológicamente tranquilizante el catalogar los lugares y las poblaciones donde los esfuerzos coloniales y republicanos de crear "reducciones" o "comunidades" no han tenido éxito. Vivimos con hechos como la ley de reforma agraria del año 1952, de Bolivia, que proclama como "haciendas" a las heredades de valle o de *yunga* de los grupos de puna; esto permitió en muchos casos su enajenación. Sin embargo, como lo han demostrado Harris (1978) y Platt (1982), siguen existiendo regiones donde

los grupos étnicos del altiplano practican "doble domicilio". Lo han hecho durante todo el siglo XIX y han logrado defender tal patrón de asentamiento hasta hoy en día. Harris ha indicado que ciertos grupos de edad son más activos que otros en la defensa de sus huertas alejadas. Platt ha reunido la evidencia que documenta las maniobras tributarias y legales a las cuales han recurrido los habitantes del norte de Potosí para proteger sus "valladas".

La complementariedad ecológica sigue siendo un ideal andino, no siempre actualizado. Su realización ha sido amenazada por el Tawantinsuyu, por el régimen colonial europeo, por las repúblicas del siglo XIX y por las leyes de la reforma agraria de nuestra época. No tengo duda de que las complementariedades cíclicas en la agricultura andina, de las cuales nos habla Golte (1980), facilitaron su surgimiento en el pasado remoto. La arqueología ha documentado la trashumancia aun antes de que haya agricultura en los Andes; cuando surge el cultivo, el ciclo agrario facilitó la complementarización de recursos apartados y diversos. Sin embargo, al establecerse, todavía en tiempos preincaicos, el sistema de "islas" habitadas permanentemente, el ciclo estacional pierde importancia y puede ser descuidado. Cuando la invasión europea hace imposible la continuación de asentamientos periféricos ocupados todo el año, el ciclo agrario se afirma como un pálido esfuerzo —rudimentario— por sostener los rasgos de lo que constituían las fuentes de la riqueza andina.

Si lo contemplamos desapasionadamente, la complementariedad ecológica puede ser descrita como una serie de mecanismos que prevalecieron en la agricultura andina en aquellas ocasiones en las que no hubo plazas de mercado, pero sí muchos depósitos. Los arqueólogos podrían fechar su surgimiento y decadencia. Su funcionamiento inmediatamente antes del Horizonte Tardío puede ser delineado con ayuda de las fuentes escritas; y las modificaciones y reutilizaciones ordenadas por el Cuzco están en proceso de convertirse en objeto de investigación. Comprendemos mucho mejor el proceso de su erosión y desestructuración que el de su florecimiento.

Pero tenemos disponible otra percepción: la complementariedad ecológica fue un logro humano notable que las civilizaciones andinas forjaron para lograr alta productividad y así atender a vastas poblaciones en un ambiente múltiple. La complementariedad nos ayuda a comprender la posición única del logro andino en el repertorio de historias humanas; y es posible que hasta indique posibilidades futuras.

IV

Ritos e intercambios

MAÍZ, TUBÉRCULOS Y RITOS AGRÍCOLAS *

AL LEER lo que las fuentes europeas del siglo XVI dicen acerca de las ceremonias incaicas, se comprueba una discordancia curiosa e inesperada: el calendario de los ritos de las cosechas de que dan cuenta constituye sólo una versión parcial de las realidades agrícolas. Los cronistas de la invasión europea llenan muchas páginas con la descripción de las ceremonias y sacrificios, campesinos y estatales, que acompañan la plantación, escarda y cosecha del maíz; pero dicen poco, o nada, sobre ritos relacionados con el cultivo de los numerosos tubérculos andinos.

Esta discrepancia de las fuentes europeas hace prestar atención a las diferencias botánicas y ecológicas de las dos clases de cultivos: por una parte el grupo de los tubérculos de altura, resistentes a las heladas, domesticados localmente, "de los cuales la papa no es sino el más celebrado"; del otro, el maíz, cereal de clima templado, cultivado en toda América. El propósito de este artículo es mostrar que dicha discrepancia en las informaciones de los cronistas, nos permite una mejor comprensión de importantes diferencias culturales y sociales.

En los pisos ecológicos "altos", los únicos cultivos nativos son la quinua y los tubérculos (papa, maca, olluco, mashua, oca). Juzepczuk encontró una especie silvestre de papa floreciendo a más de 5 000 msnm

---

* Este trabajo se publicó por primera vez en *Culture in History*, libro-homenaje al etnólogo Paul Radin (Stanley Diamond 1960). Fue republicado, en castellano, en *Amaru*, Revista de artes y ciencias de la Universidad Nacional de Ingeniería, n.° 8, 1968, con ciertas correcciones que se mantienen en esta versión. Emilio Adolfo Westphalen hizo la traducción. José María Arguedas tradujo los textos en quechua. Apareció luego en *Formaciones* (1975); ha sido revisado para esta edición.

en zonas heladas (La Barre 1957: 102), y muchas de las variedades cultivadas producen tubérculos a 4 000 msnm y más. Sin los tubérculos la ocupación humana de la zona sería imposible, como lo notaba ya Bernabé Cobo en 1653: "la mitad de los indios del [Perú] no tienen otro pan".[1] Eran tan comunes en la dieta andina que una de las unidades de tiempo empleada antes de 1532 equivalía al tiempo necesario para cocer una olla con papas.

En la puna, los cronistas se sorprendieron al no encontrar grano alguno; informan que la zona dependía de cultivos de altura (Pizarro 1844 [1571]: 279-280; Cieza 1862 [1550]: I, XCIX, 442; RGI 1881-1897: II, 14, 21, 59; Polo 1916b [1571]: 63; Garcilaso 1943 [1609]: V, I, IV, 226, 233-234). A pesar de depender de los tubérculos, el mundo altoandino no estuvo, sin embargo, condenado a marginalidad histórica; aun antes de las expansiones del Tiwanaku y del Tawantinsuyu, se debieron a los habitantes del Qollao las contribuciones que permitieron el desarrollo de la civilización andina mediante la domesticación de camelidos y tubérculos, y la elaboración del chuño y charqui.

En nuestra época, Cárdenas y La Barre en Bolivia y Carlos Ochoa en el Perú, han coleccionado centenares, si no miles, de variedades de papa. La mayoría de sus nombres, aun después de cuatro siglos de presión lingüística, están exentos de toda traza de influencia europea.[2] Aunque algunas variedades diploides, consideradas por los botánicos como las más primitivas, se dan en la *qhishwa* ("quebrada", zona templada), la mayoría de las variedades domésticas es de altura: resistente a las heladas y, paradójicamente, muy dependiente de la protección humana.[3] De hecho, las variedades más resistentes al hielo, las amargas *luki* o *ruki*, son triploides estériles que no se reproducen por sí solas; son un artefacto humano, casi tanto como una *chakitaqlla*. El gran número de tales variedades híbridas y de altura, que sirven para fabricar chuño, indica que en el curso de la ocupación humana de los Andes la presión demográfica estuvo dirigida hacia arriba. Se trataba de domesticar la altura y la puna. Aun

---

1. Cobo 1956 [1653]: IV, XIII, I, 168.
Acosta reporta una variedad adaptada al calor de la costa (1940 [1590]: IV, XVII, 270), y Salaman citó a los botánicos rusos que hallaron variedades silvestres en las tierras bajas (1949: 34). Aquellas papas producidas en la costa fueron reproducidas en el arte costeño (Salaman 1949: 15, 19; Yacovleff y Herrera 1934: 299), aunque ello no indica que tuvieran una importancia especial en la alimentación o la economía.

2. La Barre 1947. Para detalles adicionales sobre el cultivo de papa, véase Muelle 1935: 137-139.

3. Latcham 1936: 81-82; La Barre 1947; Salaman 1949: 54-55.

antes de conocerse enteramente esa historia de la agricultura andina, el geógrafo alemán Carl Troll pudo anticipar, sobre la base de criterios botánicos, la expansión moderna de las cronologías arqueológicas; ya en 1931 notó que las cronologías entonces en uso no permitían un espacio de tiempo suficiente para el desenvolvimiento de la agricultura en los Andes (Troll 1931: 268).

Aunque en la papa hay esa nítida distribución regional, el maíz se encuentra tanto en la sierra como en la costa, lo que ha disimulado una característica esencial del maíz: su necesidad de clima templado y húmedo. Pero en las condiciones andinas, las zonas muy húmedas son precisamente las más amenazadas por las heladas. Las quebradas empinadas más bajas, que a primera vista parecerían más apropiadas, sólo pueden ser utilizadas si se hacen obras públicas en gran escala, como andenes y canales de riego. Es en esos terrenos, en la *quishwa*, que abundan los cultivos de maíz. Desde luego que, al igual que cualquier otra planta, el maíz puede lograrse a mucho más altura para fines ceremoniales, pero cultivado como una rosa en un jardín casero. En tiempos preeuropeos, los sacerdotes solían cultivar maíz a casi 4 000 msnm, y en nuestra época, José Matos ha encontrado choclos destinados al ceremonial y a la hospitalidad madurando en la isla Taquile del lago Titicaca. No hay que confudir sin embargo los límites de los cultivos ceremoniales con las alturas máximas de los cultivos campestres.

Todavía no tenemos para los Andes un estudio tan minucioso acerca del cultivo del maíz como el que permitió a R. S. MacNeish establecer que en mesoamérica había sido domesticado varios milenios antes que en Sudamérica. Las investigaciones de A. Grobman y sus colaboradores en la Universidad Nacional Agraria deberían ser ampliadas, aprovechando procedimientos arqueológicos y etnobotánicos, a fin de determinar si la domesticación del maíz ocurrió una sola vez, en Mesoamérica, o si fueron varios los focos de domesticación.

Entre tanto, lo evidente es que el maíz en la sierra es una planta vulnerable; no puede crecer en las hondonadas de los valles cálidos en que el desierto trepa a veces más allá de los 2 000 msnm (en el Apurímac, por ejemplo), y tampoco se logra en muchos lugares de los Andes en los que las heladas nocturnas tengan una ocurrencia de ocho o nueve meses, cuando no durante todo el año. Hubo desde luego variedades de maíz y condiciones ecológicas excepcionales, como las del Callejón de Huaylas, la quebrada de Chaupi Waranqa o el valle del Urubamba, donde algunos maíces se producen sin riego. Pero se ha considerado siempre muy deseable, tanto en el tiempo de los *inka* como en la actualidad, que donde se siembre maíz haya sistemas de riego, aun cuando no escaseen las precipitaciones pluvia-

les. "No sembraban grano de maíz sin agua de riego", nos dice Garcilaso (1960: lib. V, cap. I, 149-150). Aun tratándose de una exageración, creo que el cuzqueño expresaba una profunda preferencia cultural andina. Según todos los indicios, los famosos andenes estatales construidos tan trabajosamente en sitios como Yucay estaban destinados principalmente a incrementar la producción de maíz. El andén de Collcampata, el huerto del Sol, estaba sembrado de maíz y en su juventud Garcilaso vio cómo lo labraban. También es explícito cuando se refiere a andenes en general: "[...] tan aplicados como esto fueron los incas en lo que era aumentar tierras para sembrar el maíz" (Garcilaso 1960: lib. III, cap. XXV, 120). Pedro Pizarro, testigo de la invasión de 1532, quien todavía vivía en 1572, lo confirma: "esta orden tenían en estos andenes porque en todos sembraban maíz" (Pizarro 1965: 203). En los campos de riego y los andenes no era necesario rotar los cultivos y tampoco dejarlos en barbecho.

Las diferencias botánicas y ecológicas entre las dos clases de agricultura también tenían correlaciones económicas: los sistemas de pesos y medidas y la tenencia de tierras eran diferentes para las dos especies de cultivos. María Rostworowski de Diez Canseco, pionera de los estudios sobre pesos y medidas en los Andes, ha publicado recientemente un importante artículo que merece que se le preste mayor atención (Rostworowski 1964). Don Guillermo Gato, medidor oficial de tierras en el Cuzco, declaró en 1713 que la *papacancha* era una medida que sólo:

> [...] se usa en tierra fría de papas donde a reconocido que un topo que se reparte a un yndio se supone a ser por siete en tierras frías [...] y a ueces por diez. Y que la razón de esto es que como las papas no se siembran cada año en un mesmo parexe porque no le permite la tierra sino al cauo de cinco años [...] o al cauo de siete en tierras más frígidas y al cauo de nuebe en las punas mas bravas. Si se diere solo un topo [...] a un yndio para su sustento anual [...] solo en un año lo pudiera hacer porque los otros cinco siguientes no tubiera donde sembrar [...] Todas las medidas de puna de yndios deuen ser quanto menos sextuplicadas (Rostworowski 1964: 23-24).

Es igualmente probable que algún día se pueda fundamentar la proposición según la cual el designar con el término *chacra* a un campo plantado con cualquier clase de cultivo ha sido una confusión poscolombina. Tengo la impresión de que, antes de 1532, *chacra* se aplicaba a los cultivos de zona templada: maíz, algodón, ají, quizás coca. Todavía no se han estudiado adecuadamente las fuentes del siglo XVI relativas a la agricultura, pero podría predecir que a los dos sistemas agrícolas corresponderán vocabularios completamente distintos en lo que respecta tanto a campos, surcos, aperos, pesos y medidas, como a tenencia de tierras.

Una última observación antes de volver a los ritos. La existencia de dos agriculturas separadas conforme a un eje ecológico vertical no significa que un mismo grupo étnico no practicara ambas. Todo lo contrario: cada grupo étnico, ya fuera pequeño como los *chupaychu* de Huánuco o poderoso como el reino aymara de los *lupaqa,* trataba de controlar y abarcar con la gente a su disposición, la mayor cantidad de pisos ecológicos. Grandes o pequeños, los grupos étnicos tenían una percepción similar de los recursos y la manera de obtenerlos. El deseo de controlar zonas climáticas alejadas mediante colonos permanentes determinó un patrón de asentamiento y de control vertical cuya distribución fue probablemente panandina. Ya señalamos al comienzo que en los cronistas del siglo XVI hay muy poca información acerca de ritos de la papa o la quinua, y que los calendarios de las ceremonias se limitan casi exclusivamente al maíz.

En contraste con los calendarios, encontramos que en los tiempos modernos los tubérculos andinos son protegidos y estimulados mediante ceremonias complicadas; éstas han sido descritas en detalle por observadores como M. Rigoberto Paredes (1936) en Bolivia y Harry Tschopik (1968) en el Perú. Podría pensarse que tales prácticas son poscolombinas, en cuyo caso, la ausencia en las fuentes del siglo XVI de ritos de los cultivos indicaría una ausencia de ansiedad respecto de un cultivo local bien adaptado, conforme a la interpretación de Malinowski que vincula estrechamente rito y ansiedad.

Esta interpretación, sin embargo, no es conveniente, ya que los sacerdotes, "extirpadores de idolatrías", como Ávila, Arriaga, Pérez Bocanegra y otros, que describieron la religión andina en el siglo XVII, citan muchos casos[4] de interés ritual en los cultivos de la sierra muy semejantes a las ceremonias modernas presenciadas por Paredes y Tschopik. Tales informes, además, frecuentes en el siglo XVII, no eran desconocidos en el XVI: a sólo quince años de la invasión, Cieza de León (1947: lib. I, cap. CXVIII,

---

4. Sería pertinente recordar aquí los textos quechuas que utilizó el bachiller Juan Pérez de Bocanegra, cura primero de Andahuaylas y párroco luego de la iglesia de Belén en el Cuzco y examinador de quechua y aymara por más de treinta años en su "Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales con advertencias muy necesarias" (publicado en 1631). Por ejemplo: "Chuqlluta mikuyta tukuychaspa quruntanman samaykuspa, may nispa, wischuqchu sallay ñispa kain, qamñiqman umanta mana kutirimuptin, kañaqchu, pakiqchu, tuqaqchu kanki, piñakuqchu kanki, yayayniyuq, kausachwan, rimanakuq hina?".
(Acabando de comer el choclo ¿sueles echarle tu aliento a la coronta y, diciendo ¡may! sueles arrojarlo, para adivinar con él haciendo de cuenta que es tu amada? Y, entonces, si la coronta cae con la punta hacia ti ¿la quemas, la rompes, la escupes, te enfureces, como si la coronta tuviera conocimiento, como si tuviera vida y pudiera hablar? [Trad. de J. M. Arguedas]).

454) conversó con un sacerdote europeo que a instancias de sus feligreses había cedido y permitido en su aldea una ceremonia en la siembra de la papa. Hubo música y danzas con instrumentos agrícolas y cierta actitud competitiva entre las dos parcialidades. Se sacrificó una llama y semillas grandes y escogidas de papa fueron bañadas en su sangre. En este punto, el sacerdote español intervino y detuvo lo que aparentemente había sido llevado demasiado lejos. Gracias a la curiosidad del cronista más sensible al fenómeno etnográfico andino, sabemos, pues, que las ceremonias dedicadas a los cultivos altoandinos no son modernas sino antiquísimas.

Otra explicación, más razonable, a falta de referencias en las fuentes del siglo XVI a ritos de la papa, es que, pese a ser éste un cultivo primario, su prestigio como alimento era más bien bajo. En las leyendas de Huarochirí recogidas a fines del siglo XVI y traducidas por J. M. Arguedas (1966: cap. 5), comer papas era prueba de nivel social bajo; un pordiosero andrajoso era conocido como Huatyacuri, "el que come papas asadas, no más". En otra leyenda contada por Cabello Valboa (1951: lib. III, cap. XXX, 451), el héroe se esconde de sus enemigos entre "pastores muy pobres" que cultivaban "papas, ullucos, otras raíces y hierbas". Describiendo a los *qolla,* habitantes de la puna, Waman Puma (N. DEL E. Guaman Poma) dice que son "yndios que tienen muy poca fuerza y animo y gran cuerpo y gordo seboso porque comen todo chuño y ueuen chicha de chuño", y los opone a los *chinchaysuyus*, del norte y la costa, los cuales "aunque son yndios pequeños de cuerpo animoso porque le sustenta mays y ueue chicha de mays que es de fuerza" (Guaman Poma 1936: 336).

Pero, ¿basta el poco prestigio de determinado cultivo para que los primeros observadores europeos pasaran por alto las ceremonias necesarias para asegurar una buena cosecha?

Los cronistas del siglo XVI, que habían sido en su país consumidores de granos, estaban familiarizados, además, con el maíz en el Caribe y México mucho antes de llegar a los Andes. Algunos creían que el maíz tenía la misma importancia en la Audiencia de Lima que en Mesoamérica, evidentemente un error dada la situación ecológica andina. Como ha observado Carl Sauer, "en ninguna parte al sur de Honduras tiene el maíz la importancia que como alimento principal tiene más al norte" (Sauer 1950: 495). De hecho, en toda la América del Sur serrana, el maíz fue cultivado, sobre todo, para elaborar chicha con fines ceremoniales y de hospitalidad.

Los cronistas dan la impresión de que en la sierra el maíz era un alimento codiciado, festivo, en contraste con la papa y el chuño.[5] En los

5. Pérez de Bocanegra (1631) cita: "Kolka taqikukykunaman, saraiqta, ima munaikitapas apaykuspa, wirawan, yawar sankuwan ¿qusñichiqchu, qawichiqchu kanki, mana

santuarios se ofrecía maíz. Al tiempo de la cosecha, el maíz era llevado a casa con gran festejo; hombres y mujeres cantaban, rogaban al maíz que durara mucho tiempo. Bebían, comían y cantaban, y durante tres noches velaban a *mama zara*, envueltos los choclos mejores en las mejores mantas de la familia.

En las aldeas, el maíz, aun cuando no fuera cultivado localmente, era parte integrante de los ritos del ciclo vital. En la ceremonia de iniciación de un joven campesino, cuando se le cortaba el pelo y se le cambiaba de nombre, entre los obsequios de sus parientes figuraban maíz, llamas y ropa. En el matrimonio, las familias intercambiaban "semillas" junto con ropa y husos.[6] Cuando una persona moría, se esparcía harina de maíz alrededor del cadáver.

Se nota un contraste mayor entre las dos clases de cultivos y las ceremonias a ellos asociadas al pasar de la comunidad campesina, en que las dos eran conocidas aunque apreciadas diferentemente, al nivel estatal, incaico. Considerable esfuerzo, tanto tecnológico como mágico, dedicaban el Estado y sus distintos agentes a asegurar la propagación y cosecha del maíz. El mito de origen dinástico atribuía al linaje real la introducción de este cereal en el valle del Cuzco y se refería a él como "la semilla de la cueva", es decir, del lugar [Paqaritampu] de donde se suponía habían salido los gobernantes. Se decía que la esposa y hermana del primer Inka legendario enseñó al pueblo a plantarlo; posteriormente un terreno cerca del Cuzco, llamado Sausero, servía para producir el maíz con que se alimentaba la momia de la reina y sus servidores. El ciclo de su cultivo anual era inaugurado ceremonialmente por el mismo Inka.

La iglesia nacional y su sacerdocio, cuyos grados más elevados correspondían al mismo linaje real, tenían muchos deberes en relación con la agricultura del maíz. Cada año se preguntaba a los dioses si se sembraría ese año; la respuesta era siempre afirmativa. Se daba a los sacerdotes la tarea de observar los movimientos de las sombras en el *intiwatana* a fin

---

tukukunampaq, mana tatianqanpaqpas? Kayrí ¿michka sarata churaqchu kanki, sarata michkanqa nispa?".
(En cuanto llevas tu maíz a los trojes, o cualquier otra cosa de guardar, ¿sueles sahumarlos o batirlos con sebo quemado, con sanku* de sangre, para que lo guardado no se pasme, no se acabe? ¿Sueles poner (en el troje) maíz temprano diciendo: "Ha de hacer producir temprano al maíz?" [*Sanku: masa de cualquier tipo de harina]. Pérez de Bocanegra, *op. cit.*).

6. "Papa chakraykipi, uqa chakraikipiwanpas, ichuta kipurkallaspa, sasaqchu kanki "rantiq sasanqa" ñispa. Kayri ¿manam?".
(En tus chacras de papa y también en tus chacras de oca ¿sueles ayunar, mientras haces nudos de paja, diciendo "en vez de mí han de ayunar"? Y esto ¿por qué?) Pérez de Bocanegra, *op. cit.*

de determinar el momento correcto para el barbecho, el riego o la siembra. El tiempo correcto en la región del Cuzco no lo sería en otras altitudes y latitudes, pero era el tiempo "correcto" estatal y asumía por tanto el carácter de un suceso nacional, del mismo modo como las semillas y tubérculos del Cuzco gozaban de prestigio especial en las provincias. Los sacerdotes también llevaban los quipos de las temporadas pasadas mostrando la sucesión de años secos y de lluvia. Un grupo de sacerdotes ayunaba desde el momento en que se sembraba el maíz hasta que el brote tenía el alto de un dedo: "pidiéndole [al Sol] que llegase allí al tiempo". Se organizaban procesiones en que los participantes armados tocaban tambores y lanzaban gritos de guerra para espantar la sequía y la helada que amenazaban más al maíz que a los demás cultivos. Sacrificio de llamas, ayuno, ofrendas de agradecimiento y demandas de favores futuros eran parte de la cosecha.

Un observador agudo, Polo de Ondegardo (1916: 36-37) anotó que había más usos y ritos ansiosos en las regiones "adelantadas", en que la población era numerosa y abundantes las exacciones estatales, que en los territorios marginales, como los de los chiriguanas o diaguitas. En el centro simbólico del Estado, el *intiwasi* del Cuzco, los sacerdotes habían colocado entre las plantas de maíz reproducciones en oro, completas con hojas y mazorcas, para "estimular" el maíz. La cosecha del templo era guardada en pesados cántaros de plata. Con un cuidado y atención de vivero, fue posible cosechar maíz en los templos cerca del lago Titicaca.

La existencia y supervivencia de una estructura sociopolítica como la del Tawantinsuyu dependía tecnológicamente de una agricultura capaz de producir en forma sistemática, excedentes que sobrepasaran en mucho las necesidades del campesinado. En las condiciones ecológicas andinas era comprensible la ansiedad del Estado, y las soluciones ideadas no fueron siempre ceremoniales. La costa, con su agricultura de riego, era la mayor productora de maíz y hemos visto ya que aun antes de emerger el Tawantinsuyu, reinos serranos, como el *lupaqa*, habían instalado *mitmaqkuna* propios en los valles de la costa con el propósito de controlar el suministro de maíz. Cuando toda la costa fue incorporada al Tawantinsuyu, el Cuzco pudo obtener allí un cupo con menos problemas que en el resto del reino. Desgraciadamente todavía es muy poco lo que sabemos acerca de la manera como los *inkas* enajenaron las tierras costeñas. El terraplenado de las escarpadas quebradas *qhishwa*, el mantenimiento de las obras de riego y la entrega de fertilizantes costeños para los campos serranos, eran medidas tecnológicas que proporcionaban entradas al Estado pero en las que se hacía hincapié en el maíz. La papa y otros tubérculos podían haber producido una parte cuantitativamente más impor-

tante de los excedentes necesarios, conforme lo ha comprobado Craig Morris (1967) en su estudio sobre depósitos andinos. El chuño puede haber permitido su almacenamiento prolongado. De todas maneras, el maíz se conserva mejor que la papa. Aún más, el maíz goza de mayor prestigio. Los cereales y su almacenamiento y redistribución son preocupaciones estatales fundamentales en cualquier parte del mundo, pero en el Tawantinsuyu hay muchos factores específicos que convierten el almacenamiento en una necesidad primordial: la falta de grandes mercados, una corte creciente y sus miles de servidores, una jerarquía burocrática y eclesiástica, las necesidades militares de numerosas campañas, etc. Y el ejército también "prefería" maíz a las demás raciones.

Lo que sostengo en este artículo es que, al estudiar los Andes en la época *inka,* encontramos no sólo dos clases de cultivos en diversas zonas climáticas, sino en realidad dos sistemas de agricultura. Una clase, la principal y básica para la alimentación, es autóctona y se desarrolló en la sierra; consiste en plantas domesticadas localmente, adaptadas trabajosamente a las condiciones andinas, sembradas en tierras de barbecho y de temporal. La otra, importada, es más reciente; tiene significado ceremonial y gira alrededor del maíz, planta esencialmente de clima templado, que pega bien en las zonas bajas y protegidas de la sierra y que, a pesar de las dificultades para lograrla, es muy apreciada a lo largo de los Andes.

Sostengo, además, que el cultivo de tubérculos fue esencialmente una agricultura de subsistencia practicada en la sierra por grupos étnicos que se convirtieron en *campesinos* después de la conquista incaica. Sin duda utilizaron el maíz en ceremonias y actos de hospitalidad siglos antes de la llegada de los cuzqueños, pero en la sierra fue posible el cultivo del maíz, en gran escala, únicamente cuando el surgimiento de un Estado permitió realizar obras públicas de envergadura (como andenes de riego), emplear abonos procedentes de la costa lejana y contar con la preocupación constante de un casta sacerdotal. En contraste con el cultivo por los campesinos de tubérculos para el sustento, el maíz en tiempo de los *inka* fue un cultivo *estatal.*

La mayoría de los autores que describen la vida andina en el siglo XVI escogió a sus informantes entre los sobrevivientes de las guerras dinásticas, la burocracia y la elite cuzqueña. Tales informantes hicieron hincapié inevitablemente en las glorias de un pasado recién destruido, en particular del mecanismo estatal; pero ignoraron la aldea andina y la gran cantidad de grupos étnicos diferentes, cada uno viviendo a su manera; esa falta de interés iba a la par de la de muchos cronistas. Únicamente los más inquisitivos, hombres como Cieza y Polo, trataron de ir más allá de esta presentación idealizada de cuño burocrático.

Sólo posteriormente, cuando escritores andinos como Guaman Poma o los informantes de Ávila en Huarochirí hacen comentarios directos de su propio pasado o cuando empieza a disponerse de material descriptivo sobre la vida aldeana, podemos vislumbrar lo que nos revelan los ritos agrícolas: no sólo dos sistemas de agricultura sino también diferencias importantes entre dos modos de vida, cuya integración en un sistema económico único aún no había sido lograda cuando la invasión europea detuvo su curso.

LA FUNCIÓN DEL TEJIDO EN VARIOS CONTEXTOS SOCIALES Y POLÍTICOS *

Al estudiar la formación de organismos políticos y de Estados en la región andina, el etnólogo tienen que enfrentarse con uno de los requisitos indispensables para el funcionamiento de todo Estado: las rentas públicas que permiten la existencia del ejército, la burocracia, una corte y demás funciones estatales.

Todos sabemos que en el Tawantinsuyu la entrada principal del presupuesto estatal tuvo como base el esfuerzo productivo agrícola del campesino. Pero es importante recordar la ausencia no sólo del dinero sino también del tributo. El esfuerzo productivo del agricultor tenía dos dimensiones económicas: por un lado continuar su vida casi autosuficiente dentro del *ayllu* y, por otro lado, contribuir al Estado con tiempo, energía y trabajo.

El primer vínculo económico entre el ciudadano y el Tawantinsuyu consistía entonces:

1. En la obligación de trabajar las tierras del Estado y de la iglesia oficial.
2. En la continuidad de sus derechos a cosechar sus propios cultivos en tierras del *ayllu*, sin deber nada de lo cultivado en tales tierras y manteniendo los patrones de la tradicional reciprocidad andina.

---

* Este trabajo fue leído por primera vez en el Segundo Congreso de Historia del Perú, en Lima, 1958 y publicado en el Tomo II de sus *Actas* (1962). Fue reproducido ulteriormente en la revista cuzqueña *Wayka* y en la antología *100 años de arqueología peruana*, preparada por Roger Ravines, ambas de 1970. La traducción fue hecha con la generosa ayuda de Raquel Chocano Bryce.

Quiero aquí sugerir la existencia de un segundo vínculo, menos obvio al observador europeo del siglo XVI, pero que sí parece tener importancia no sólo en el pensamiento económico incaico, sino dentro de los hondos valores andinos de todas las épocas, pre y postincaicas.

Todos conocemos la excelencia, tanto técnica como estética, del tejido andino. Como lo ha indicado Junius B. Bird, "algunos de ellos ocupan alto lugar entre los más finos tejidos jamás hechos" (Bennett y Bird 1949: 256). La arqueología demuestra que el intenso interés y la obvia preocupación por lo textil perduraron milenios, y se inició mucho antes del surgimiento de los *inka*. El estudio de las fuentes etnohistóricas revela que en la cultura andina la *mit'a* textil casi igualaba al trabajo agrícola, creando así un segundo vínculo económico: toda unidad doméstica entregaba tiempo y energía tejiendo para el Estado, en forma regular, anual y repetida. Esto se ve más claramente en los cronistas de origen andino como Guaman Poma y Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua. Este último al referirse al Inka dice: "fue gran amigo de chacaras y de hacer ropa" (Santa Cruz Pachacuti 1968: 287).

Dejando de lado los aspectos técnicos o artísticos del tejido, objetos de una rica bibliografía,[1] las preguntas que se suscitan en este ensayo son: ¿cuáles son las asociaciones, los elementos de organización social de esta enorme producción textil? ¿quién tejía? ¿con qué fines? ¿cómo se integraba el tejido en tantos e inesperados contextos políticos y religiosos?

Las fibras básicas hiladas y tejidas en la región andina fueron el algodón en la costa y la lana de los auquénidos en la sierra. El algodón se encuentra en algunas de las capas arqueológicas más antiguas, anteriores a la llegada del maíz a la costa. Su uso textil desde épocas muy tempranas alcanzó gran perfección (Carrión Cachot 1931; Bennet 1946: 29) y a lo largo de toda la historia costeña quedó como la fibra básica, hasta el punto de que Bird llega a decir que "el arte textil peruano se basa en el uso del algodón y no en el de la lana o cualquier otra fibra" (Bennet y Bird 1949: 258).[2] Es lamentable que nuestras fuentes del siglo XVI hablen tan poco del cultivo del algodón y es curioso que en la cerámica costeña, que tan frecuentemente representa plantas cultivadas, casi nunca se le encuentre representado (Yacovleff y Herrera 1934: 257).

En la sierra, la arqueología nos enseña poco, ya que los tejidos no se conservan; por esta razón algunos han menospreciado la importancia cul-

---

1. Las mejores introducciones a esta bibliografía son las obras de Junius B. Bird (Bennett y Bird 1949: 256-293 y 304-306) y de Ann Gayton (1962).

2. La obra de Bird, basada en datos arqueológicos, trata mayormente de tejidos costeños; el presente trabajo, basado en los cronistas, se fija más en los serranos.

tural y la excelencia técnica de los tejidos serranos, ambas evidentes en las crónicas. Aunque el trabajo de Augusto Cardich indica que los auquénidos han sido cazados desde hace muchos miles de años, todavía no hemos podido fechar su domesticación. Como se encuentran entierros de llamas sacrificadas en capas Cupisnique —período de influencia serrana en la costa norte, primer milenio antes de nuestra era— presumimos que éstas ya eran domésticas.

El uso del tejido de lana se extendió con la expansión incaica [3] pero en 1532 todavía no había llegado a todas partes. Santillán nos habla de "algunos" serranos que cargaban en sus hombros ya que no tenían llamas; aunque vivían en tierra fría sus ropas eran "como una red", hechas de fibra de cabuya (Santillán 1968: cap. LXIV, p. 124). Garcilaso también indica que hubo regiones donde se desconocía tanto la lana como el algodón (1960: lib. VIII, cap. XIII, p. 310). Desgraciadamente, ninguna de estas fuentes localiza tales regiones. La tradición oral recopilada por Ángeles Caballero indica que uno de los apodos de los antiguos habitantes del Callejón de Huaylas fue *karapishtu*, personas que se visten con fibras de maguey (Ángeles Caballero 1955: 44-45).

Hablando etnohistóricamente, la clasificación más sistemática de telares y tejidos la encontramos en Cobo (Cobo 1956: lib. XIV, cap. XI, pp. 258-59).[4] Aunque cada tipo de tejido y técnica de tejer u ornamentar tenía su propio nombre, los europeos se contentaron con una sencilla clasificación: 1. la *ahuasca*, un producto casero, y 2. el *cumbi*, un tejido fino, fabricado en un telar especial. Todos los observadores de la invasión europea están de acuerdo en que la ropa de *cumbi* era maravillosamente suave, "como la seda", de colores vivos o con ornamentos de plumas, "cosa de espanto ver su hechura, sin parecer hilo alguno" (Pizarro 1571). Las comparaciones desfavorables a los tejidos europeos resultan corrientes entre los cronistas (Xerez 1947: 326; Estete 1918: 11; Pizarro 1571) y sólo dieciocho años después de la invasión, Cieza lamentaba ya la pérdida de este tesoro artesanal (Cieza 1947: 439).[5] Es probable que haya habido clases de *cumbi*: algunos de uso más amplio entre los *kuraka* o la bu-

3. Véase, por ejemplo, en Pachacamac, donde el algodón es seis u ocho veces más frecuente que la lana; ésta se encuentra concentrada en las capas con alfarería inka (Bennet y Bird 1949: 275). En otra parte, Bird utiliza proporciones de lana en un conjunto textil como indicio de antigüedad; por ello supone que Paracas-Necrópolis fue más antiguo que Nazca A o B, por contener menos lana (Bird 1952: 21).

4. Véase también la descripción técnica e ilustrada de Bird en Bennett y Bird 1949. Otros estudios detallados son: O'Neale y Kroeber 1930; O'Neale y Clark 1948; y Bird 1954.

5. Véase también la observación de González Holguín: al hablar de los tejedores de *cumbi* los llama, ya en esa temprana fecha, "los biejos que saben texerla assi" (1952: 67).

rocracia, y otros restringidos al uso privilegiado del Inka (Murúa 1946: 91, 332; Garcilaso 1960: 155; Cobo 1956: 259). Según Cieza no había distinciones de rango en la hechura del vestido, pero sí en la calidad de la tela y la ornamentación (Cieza 1967: lib. II, cap. XIX, p. 64). El vestido campesino encuentra su más detallada descripción en Cobo (Cobo 1956: 238-239).[6] Las fuentes descuidan diferencias regionales y étnicas, con la excepción de los *llautos*, el cabello y algunas veces los tipos de deformación craneana.

Todos estamos familiarizados con la tantas veces citada imagen de la mujer andina: nunca desocupada, hilando sin cesar, de pie, sentada y hasta caminando (Murúa 1946: 233; Garcilaso 1960: 202; Cobo 1956: 258). Ella hilaba la fibra y tejía gran parte de la ropa que vestía su familia y el huso lo llevaba a la tumba, como símbolo de su condición femenina. En la práctica, la división sexual del trabajo era menos rígida. La destreza en el hilado y tejido la adquirían en la niñez tanto los muchachos como las niñas. Los varones "reservados" de la *mit'a* —viejos, inválidos y niños— ayudaban hilando y torciendo sogas, tejiendo costales y "obra basta", según su fuerza y capacidad (Xerez 1947: 330; Santillán 1968: 117; Polo 1916: 131).

Es asombroso que, contando con tanta información sobre llamas y tejidos, el estudio de la economía *inka* no pueda aclarar todavía la procedencia de las materias primas textiles que la mujer campesina usaba en la costa. Hay poca información acerca de las prácticas antiguas del cultivo del algodón; ¿qué acceso tuvo la unidad doméstica a esa fibra? Es posible que hubiera algodonales de comunidad, correspondientes al hato serrano de alpacas, ya que Iñigo Ortiz nos habla de: "[...] las chacaras de algodon que tiene en el dicho Machque que es de todos estos indios [...]" y del "pueblo de Huanacaura [...] que se hizo de comunidad para el beneficio de los algodonales que estan ahi cerca [...]" (Ortiz de Zúñiga 1967: 243; 1972: 24).

Pero es menester recordar que Ortiz describe una zona serrana donde el cultivo del algodón era más precario y, además, influenciado en 1532 por la extorsión europea de ropa. ¿Cuáles habrían sido en la costa las formas de tenencia de tierras dedicadas al algodón?

Dadas las posibilidades de control social y económico ofrecidas por el riego, es posible que en la costa haya habido un nivel de complejidad, en las formas de tenencia y de derechos a las fibras, ausentes en la sierra, pero es imposible afirmarlo hasta la fecha.

En la zona andina todas las familias podían aspirar a su parte de las fibras:

---

6. Véase también la exposición sistemática del vestuario *inka* en Rowe 1946: 233-235.

> [...] esta lana que se repartia de la comunydad a cada vno lo que havia menester para su vestido e de sus mujeres e hijos [...] (Polo 1916: 66).

Sin embargo, como había grupos étnicos que no tenían hatos ni algodonales, las fibras se conseguían también por trueque. Iñigo Ortiz menciona varias transacciones: papas y charqui por algodón, *uchu* por lana (Ortiz 1967: 40; 1972: 102, 108).[7] Es probable que tales intercambios sobrevivieran al establecimiento *inka* de hatos y algodonales estatales, ya que el esfuerzo de la comunidad para mantener su autosuficiencia nos llega insistentemente en los materiales de Huánuco.

Sería un error dar por supuesto los usos a los que estaban sujetos los tejidos en la familia campesina andina. Es indudable que la gente necesita vestirse a los tres mil y más metros sobre el nivel del mar y que en toda sociedad el vestido siempre tiene su lado psicológico y ornamental. Pero en la región andina las funciones del tejido iban mucho más allá de tales denominadores comunes. Por ejemplo, las prendas de vestir aparecen como el regalo principal y preferido en todo momento de crisis del ciclo vital: los parientes regalaban ropa en el primer corte de pelo y en el *warachikuy* (Polo 1940: 181; 1916: 200-201).[8] El uso de precauciones mágicas en el hilar y el vestir ceremonial de ropa nueva sigue siendo aspecto integral del cambio de status hasta nuestros días: en Quiquijana, en los años veinte de este siglo todavía había carreras ceremoniales entre pares de jóvenes cuando estrenaban su ropa de adultos (Muñiz 1926: 15; Matos 1958: 201). Aunque la mayoría de los cronistas y de los estudiosos modernos han aceptado la leyenda de que no hubo matrimonio sin sanción real, Murúa y Guaman Poma traen fuertes indicios de la existencia, a nivel local, de ofrendas matrimoniales institucionalizadas, que siempre incluían tejidos. "Labrar mejor mantas" era fuente de prestigio y envidia entre las esposas de un mismo varón (Murúa 1946: lib. III, cap. XXXIII, p. 240; Guaman Poma 1936: 87).

De todas las etapas vitales, la muerte tenía la más íntima relación con el tejido y está bien documentada en la arqueología, las crónicas y la etnología. Polo notó que los muertos eran adornados con ropa nueva y varios vestidos sin estrenar se colocaban en la tumba (Polo 1916b: 194;

---

7. Estas líneas fueron escritas antes de elaborarse el modelo de "archipiélago vertical". Véase el ensayo "Control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" de este libro.

8. Copiado por Murúa 1946: lib. III, cap. LVIII, 307; y por Cobo 1956: lib. XIV, cap. VI, 246. Véase también Garcilaso 1960: lib. IV, cap. XI, pp. 160-161; y Arriaga 1968: cap. VI, p. 215.

1916a: 6).[9] En la costa la arqueología indica que tal costumbre no fue sólo incaica sino panandina y que su antigüedad es de miles de años. Fueron tan bellas y tan amplias las ofrendas mortuorias en las varias épocas que han sido objeto de estudio, no sólo técnico o estético, sino también cuantitativo. Yacovleff y sus colaboradores hicieron un cálculo aproximado de la cantidad de algodón necesaria para tejer el fardo funerario de una sola momia de Paracas; medía 300 metros cuadrados y se utilizaría la producción de más de una hectárea de tierra ¡para una sola tumba! La cantidad de horas empleadas por una mujer en hilar, tejer y bordar es incalculable (Yacovleff y Muelle 1932: 48; 1933: 73, 78; O'Neale 1935: 247).

Es interesante comparar el papel desempeñado por el tejido en los velorios descritos por los cronistas (Polo 1916: 8, 194; Murúa 1946: lib. III, cap. LI, 387; Guaman Poma 1936: 25, 70, 186, 290, 296, 197; Arriaga 1968: cap. VI y IX, pp. 216 y 225; Hernández Príncipe 1923: 41), con los que hoy se celebran en la sierra. Los trabajos etnológicos modernos de Óscar Núñez del Prado (1952: 9) y de Efraín Morote Best (1951: 151), en la zona del Cuzco, no sólo confirman la utilidad de tales comparaciones sino que sirven también para aclarar la identificación simbólica de persona y prenda. Dentro de los ocho días después de la muerte, los parientes y amigos celebran el *p'accha-t'aqsay*, es decir, el lavado ceremonial de toda la ropa del finado, para salvar el peligro de que el muerto regrese si alguna se queda sin lavar. En la hacienda Sallaq el lavado lo hacen personas que no son parientes y la ceremonia se lleva a cabo al día siguiente después del entierro. En esa zona el octavo día se dedica a la apertura pública del bulto de prendas de vestir.

Una importancia semejante tuvo el tejido en la vida religiosa de la comunidad campesina preeuropea, pero los cronistas en su gran mayoría se limitan a describir los ritos y ceremonias del culto estatal. Sólo a principios del siglo XVII, cuando los destructores de huacas locales como Ávila, Arriaga, Teruel o Albornoz nos informan sobre su vandálica actividad, se nos hace posible discernir las religiones étnicas y regionales de la jerarquía eclesiástica cuzqueña. Arriaga, por ejemplo, se vanagloria de haber quemado 600 "ídolos", "muchos de ellos con sus vestiduras y ornamentos de mantillas de cumbi muy curiosos [...]" También nos habla de los:

> [...] malquis [...] huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles [...] adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o cumbi [...] (Arriaga 1968: cap. I, II y IX, pp. 196, 203, 225-226).

---

9. Estas líneas han sido copiadas nada menos que tres veces: por Acosta, Murúa y Cobo. Véase también Guaman Poma 1936: 290 y 194.

Lo que una civilización escoge como objeto de sacrificio es siempre un buen indicio de los valores de tal civilización. Las culturas andinas siempre consideraron las prendas de vestir como uno de los sacrificios más preciados. Garcilaso, quien cita la preferencia por las llamas, puede compararse con Cobo:

> No era menos comun y estima [...] la ofrenda de ropa fina pues apenas había sacrificio principal en que no entrase [...] [Además de las prendas colocadas en tumbas] era mucho mayor sin comparación la cantidad que quemaba [...] (Garcilaso 1960: lib. II, cap. VIII, p. 53; Cobo 1956: lib. XIII, cap. XXII, p. 203).

Antes de pasar a consideraciones netamente estatales, es útil detenernos unos momentos para considerar el papel intermediario de los *kuraka,* ya que las últimas investigaciones han indicado la insuficiencia de los estudios que sólo consideran el contraste entre campesinos y Estado. Muy a menudo, en particular en los escalones menores, el *kuraka* era miembro del grupo de parentesco. Su autoridad y sus reclamos eran forzados por tantos lazos y obligaciones de reciprocidad que las contribuciones de tejidos al *kuraka* participaban de las medidas redistributivas y de reciprocidad que hemos visto funcionar en otros sectores de la economía campesina. El tejido se menciona, frecuentemente, entre los privilegios del *kuraka.*

La mejor fuente para estudiar esos "privilegios" es la visita que recoge las respuestas de los informantes de Iñigo Ortiz. En la región de Huánuco, un *kuraka* tenía acceso automático a la lana y al algodón de la comunidad, pero el informante supone tal derecho y no lo aclara. La visita enfatiza las pretensiones del señor al esfuerzo de los demás, enumerando las camisetas y ojotas que "recibía", tejidas por "sus indios" (Ortiz 1967: 28, 48-49; Ortiz 1972: 35, 56, 218). Se le hacían, según los informantes de Ortiz, "por ruegos", dando por supuesto que los tejedores eran aldeanos regulares cuyos lazos con el *kuraka* eran recíprocos o bien mujeres "de servicio" o "criados", como un tal Riquira, quien dedicaba todo su tiempo al servicio de don Juan Chuchuyauri, el *kuraka* de los *yacha* (Ortiz 1972: 56, 102).

Tales obligaciones se aclaran con los testimonios de Polo y Falcón. Es cierto, dice el primero, que los señores "recibían" mucha ropa, pero las tejedoras eran las mismas mujeres del beneficiado (Polo 1940: 141). Independientemente, el licenciado Falcón recogió dos testimonios contradictorios, treinta y cinco años después de la invasión: los *kuraka* aseveraban que antes de 1532 recibían tejidos y los campesinos lo niegan; dicen que sólo proporcionaban la gente. Falcón consideró que ambos decían la

verdad: la ropa, que los *kuraka* necesitaban para tantos propósitos, se la tejían principalmente las múltiples esposas del dirigente étnico; pero como los invasores habían prohibido la poliginia, en la época de Falcón había falta de "mano de obra" (Falcón 1918: 154). En todo caso, las fuentes concuerdan en que el trabajo se hacía con fibras proporcionadas por el señor.

Ya hemos notado que cuando se llega al Estado hay poca ambigüedad. En la ideología *inka*, el Estado necesitaba de gran cantidad de tejidos y en todos los hogares se cumplía con la obligación de tejer.

Hay debate sobre la cuota señalada a cada unidad doméstica. Cieza supone que era de una manta al año por cada "casa" y una camisa por persona (Cieza 1967: lib. II, cap. XVIII, pp. 59-60). Otras tres de nuestras fuentes, al contrario, insisten en que no hubo límite, ni cuenta —tejían lo que se les mandaba y estaban siempre tejiendo (Castro y Ortega 1934: 146-147; Polo 1940: 165; Polo 1916: 66 y 127; Santillán 1968: 115)—. Es curioso que dos de estas mismas fuentes digan lo mismo que Cieza pero en otras páginas: cada hogar debía dar una sola prenda al año (Castro y Ortega 1934: 146-147).[10] Es posible que haya aquí confusión entre dos clases de obligaciones, entre las que el Estado exigía y las debidas al *kuraka*, ya que la contradicción aparece en la misma página de la relación de Castro y Ortega.[11] La obligación de tejer para el Estado recaía principalmente sobre las mujeres; si no había esposa en la casa, no se esperaba el cumplimiento de la *mit'a* textil (Santillán 1968: 126; Guaman Poma 1936: 896).

Para asegurar la amplia existencia de materias primas, el Estado Inka había formulado una política textil, de la que sólo fragmentos han llegado hasta nosotros. Hemos visto (en el ensayo "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu") que los *inka* crearon hatos estatales, promulgando también una ficción legal según la cual *todos* los auquénidos pasaban a ser del Estado. Probablemente hubo medidas equivalentes en la costa algodonera, pero las fuentes que tratan del litoral Pacífico son hasta ahora tan pocas que es mejor posponer la especulación. Las fibras textiles eran tan altamente cotizadas que hasta las silvestres fueron objeto de reglamentación estatal. No es necesario aceptar literalmente las palabras de Cieza sobre la prohibición de matar guanacos hembras, o las de Guaman Poma, de que entre las obligaciones de los muchachos entre nueve y doce años figuraba la entrega de plumas para los tejedores del Inka (Cieza 1967: lib. II, cap. XVI, pp. 50-51; Guaman Poma 1936: 207),

10. Compárese con Santillán 1968: cap. LII con cap. LXXIII, p. 116 con p. 127.

11. Véase también la protesta indignada de Guaman Poma 1936: 495, 497, 526, 896 y las ilustraciones en las pp. 564 y 645.

para apreciar el hecho de que tal esfuerzo reglamentario refleja las hondas preferencias de la elite *inka*, aun si no se cumplía la legislación.

De la misma manera que el *kuraka* daba fibras a sus "criados", el Estado Inka no esperaba que el campesino proporcionara las materias primas para la *mit'a* textil. Como bien lo dice Polo: "nyngun indio contribuya de la ropa que hazia para su vestir" (Polo 1916: 127).[12]

Treinta años después de la invasión, los *chupaychu* todavía recordaban que el Inka les proporcionaba la lana con que tejían para los depósitos reales y comparaban esto con las extorsiones europeas, ya que en el régimen colonial muchas veces tenían que proporcionar el algodón, que no cultivaban, y que obligadamente conseguían mediante el trueque (Ortiz 1967: 29, 37-39).

Al buscar una mejor compresión de tanto interés, y hasta de la obsesión, por lo textil (evidente tanto en los restos arqueológicos como en las crónicas), es útil equiparar nuestro estudio de los aspectos funcionales del tejido campesino con un examen de las utilidades que el Estado obtenía de la ropa.

En este nivel son útiles ciertas apreciaciones cuantitativas. Los cronistas de la invasión vieron depósitos estatales en todo el reino; casi todos expresaron su asombro ante el número y tamaño de estas instalaciones. Algunas contenían alimentos, otras armas o herramientas, pero el aspecto más típicamente andino, y por lo tanto extraño al observador europeo, fueron los depósitos llenos de lana y algodón, tejidos y diversas prendas.

Entre los testigos de la invasión, Xerez nos informa que en Cajamarca había "casas llenas de ropa liada en fardos arrimados hasta los techos". Aun después que "los cristianos tomaron lo que quisieron [...] parecia no haber hecho falta la que fue tomada [...]" (Xerez 1947: 334). Y dice Estete con inconsciente ironía: "Todas estas cosas de tiendas y ropa de lana y algodón eran tantas que a mi parecer fueron menester muchos navios en que cupieran [...]" (Estete 1918: f. 8v).

Al avanzar el ejército de Pizarro a lo largo del Tawantinsuyu encontró depósitos semejantes en Xauxa[13] y en el Cuzco. En esa capital era "increíble" ver la cantidad de depósitos llenos de lana, soga, ropa, tanto fina como tosca, prendas de toda clase, plumas y ojotas. Pedro Pizarro, al describir cuarenta años más tarde lo que vio de mozo, decía:

---

12. Véase también Polo 1940: 136 y 178.

13. Véase el ensayo "Las etnocategorías de un *khipu* estatal" de este libro, donde se habla de los depósitos de Xauxa en ese período.

> [...] no podre decir los depositos vide de ropas y de todos generos de ropas y vestidos que en este reino se hacian y usaban que faltaba tiempo para vello y entendimiento para comprender tanta cosa [...] (Pizarro 1965: 195).[14]

Entre los consumidores de las reservas textiles del Estado es obvio que el ejército y la guerra ocupaban el primer lugar. Un ejército en campaña contaba con encontrar en su camino mantas, ropa y equipo para acampar. Los informantes de Román y Zamora le indicaron que tales almacenes eran más frecuentes en las fronteras, "donde se daban las batallas" (Román 1897: lib. III, cap. XII, p. 203). Guaman Poma nos habla de los jóvenes de dieciocho a veinte años que servían de mensajeros y cargadores militares:

> [...] por gran regalo le daua un poco de mote, una camiseta y manta gruesa. Aquello le bastaua [...] (Guaman Poma 1936: 203).

Los soldados que se distinguían en la batalla recibían prendas de vestir. Estete fue informado en Cajamarca que las enormes cantidades de "ropa nueva" encontradas en el campamento de Atawallpa eran para repartir a sus ejércitos el día que por primera vez formaban filas (Estete 1918: f. 8).

Para animar los ánimos decaídos de algún regimiento, el mando cuzqueño hacía promesas de repartir el botín, que siempre incluía tejidos. Betanzos nos informa que en el sitio del Cuzco por los *chanka*, Wiraqucha prometió a sus guerreros llamas, ropa, oro y plata, mujeres y *yanas*, en este orden (Betanzos 1968: cap. VI, p. 16). En un momento posterior, durante la reconquista de los *cayambe* y *cañari*, Wayna Qhapaq se enfrentó con una rebelión de los parientes reales. Sarmiento relata que el Inka apaciguó a su parentela con ropa y comida, también en este orden (Sarmiento 1943: 126). El informe independiente de Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua sobre el mismo incidente menciona "gran cantidad de ropas y comidas [...] echando a la rebatiña [...]" (Santa Cruz 1968: 310).[15] Es posible que las dinastías de Montesinos sean imaginarias pero la tradición oral que él recopiló referente a que durante el reino de un tal Titu Yupanqui los soldados se rebelaron porque tenían hambre y porque no habían recibido los dos vestidos que se les debían anualmente, tiene un auténtico timbre andino. "Hizo el rey reparar los trojes y avivar las mitas de los vestidos" y los soldados quedaron satisfechos (Montesinos 1957: lib. II, cap. X, p. 40).

---

14. Véase también Polo 1940: 156.

15. Véase también Cabello Valboa 1951: lib. III, cap. XXI: 375-376.

Hay otros modos para indicar el apego extraordinario a los tejidos exhibido por el ejército. Al describir la ocupación de Xauxa por los europeos, Sancho dice que, en su reiterada, el ejército de Quizquiz quemó por lo menos uno y posiblemente varios almacenes llenos de "muchas ropas y maiz", en este orden (Sancho 1917: cap. IV, p. 141).[16] Al relatar los mismos acontecimientos, Zárate cuenta que, al retroceder repentinamente, Quizquiz dejó atrás 15 000 llamas y 4 000 prisioneros pero que quemó "toda la ropa que los indios no pudieron subir a la sierra" (Zárate 1947: lib. II, cap. XII, p. 483).[17] El enemigo no fue privado de llamas o de gente (quienes según tanto Zárate como Garcilaso se unieron a la tropa europea), sino de tejidos. Más al norte, el partidario de Atawallpa, Rumiñahui, al retroceder frente a Benalcázar, también puso fuego "a una sala llena de muy rica ropa que alli tenian desde el tiempo de Huayna Capac [...]" (Zárate 1947: lib. II, cap. IX, p. 481).

Cuando Valdivia invadió Chile, en 1541, encontró que la población local había recibido órdenes del mando de la resistencia *inka*:

> [...] que escondiesen el oro que no veniamos a otra cosa [...] que asimismo quemasen las comidas ropas y lo que tenian. Cumplieronle tan al pie de la letra que las [llamas] que tenian se comieron y arrancaron todos los algodonales y quemaron la lana [...] se quedaron desnudos quemando la propia ropa dellas [...] (Valdivia 1970: 55).

Casi dos mil años atrás, en la época Mochica, encontramos otras pruebas de la importancia mágica y militar del tejido. Escenas de batallas dibujadas en la cerámica retratan prisioneros desnudos cuyas "ropas y armas despojadas las llevaba al vencedor" (Muelle 1936: 76). Tan arraigada era esta preferencia que la encontramos vigente durante la conquista incaica y aun en la invasión europea: durante las guerras llamadas "civiles", las tropas andinas que acompañaban tanto a un bando como al otro tenían la creencia de que era posible perjudicar o matar al enemigo quitándole su ropa y vistiendo con ella una imagen a la que ahorcaban (Murúa 1946: lib. II, cap. LVII, p. 306). Cuando los almagristas perdieron la batalla de Salinas, los aliados de ambos bandos desvistieron a los muertos y aun a los heridos (Zárate 1947: lib. II, cap. IX, p. 491).[18] Después de 250 años, los muertos fueron desnudados durante las rebeliones que culminaron con los sitios del Cuzco y de La Paz (Villanueva 1948: 75).

---

16. Véase también la carta del cabildo de Xauxa al rey, 1941: 135.
17. Véase también Garcilaso 1960: lib. II, cap. XIV, t. III, p. 102.
18. Véase la versión de Garcilaso 1960: lib. III, cap. XVIII, t. III, p. 208.

Parte de la explicación de la importancia militar del tejido reside en su significado mágico-religioso. Hemos notado arriba el interés por lo textil de las huacas locales y la frecuencia de sacrificios que incluían tejidos. La iglesia estatal compartía tal orientación: algunas de las imágenes del Sol o del Trueno eran hechas con mantas gruesas, tan firmemente enfardeladas que el "ídolo" quedaba parado por sí mismo; otras eran de oro, ataviadas con mantas de lana ensartadas de oro. Gran parte del tiempo las estatuas ceremoniales quedaban escondidas tras cortinas muy finas y "sutiles" de *cumbi*. En los días de fiesta las imágenes eran sacadas por los sacerdotes que las cargaban en hombros y las colocaban en la plaza en un escaño bajo, cubiertas con mantas de plumas (Betanzos 1968: cap. XI, p. 33; Pedro Pizarro 1965: 192; Polo 1940: 154; Cobo 1965: lib. XIII, caps. IV y V, pp. 156-157).

La iglesia, como el ejército, era gran consumidora de tejidos, ya que los quemaba en los continuos sacrificios necesarios para la protección mágica del Estado y del Inka. El calendario estatal de sacrificios, que se puede recopilar de los cronistas, indica que sólo las llamas rivalizaban con los tejidos como ofrenda favorita. Durante la *citua*, en el mes de setiembre, cuando las enfermedades eran echadas del Cuzco, los sacerdotes las arrojaban al río junto con sacrificios de llamas, mucha ropa de todos los colores, coca y flores. En diciembre y enero, cuando inmolaban diez llamas para salvaguardar la salud del Inka, cada *panaka* real contribuía con diez prendas de tela blanca y roja, muy fina, que se quemaban en honor del Sol, la Luna, el Trueno, Viracocha y la Pachamama. En Mayocati, el decimonoveno día del mismo mes, otros tejidos de colores, plumas, llamas y las cenizas de todos los sacrificios del año eran arrojados al río (Betanzos 1968: cap. XV, pp. 45-46; Molina 1943: 46, 64-65; Cobo 1956: lib. XIII, cap. XXVI, p. 213). El *qhapaq hucha*, un sacrificio variamente descrito como excepcional ya que se ofrendaban vidas humanas, también incluía tejidos. Cuando el Inka Waskar cayó en manos del ejército de su hermano, los sacerdotes practicaron un *qhapaq hucha* en el cual sacrificaron niños, llamas y mucha ropa (Betanzos 1968: cap. XI, p. 33; Polo 1940: 154; Molina 1943: 69).

Muchas de tales ofrendas provenían de los almacenes de la iglesia y de las varias huacas dinásticas, pero algunas veces de los depósitos del Estado. Hasta la fecha es imposible determinar qué sacrificios se hacían de cuáles depósitos; deidades como el Trueno parecen haber tenido los suyos propios (Guaman Poma 1936: 265).

Un artículo altamente valorado inevitablemente adquiere connotaciones de rango en una sociedad estratificada. Puede ser que Cieza tenga razón cuando dice que no hubo diferencias en el corte entre las prendas

de vestir, pero muchos datos, a través de los siglos, indican diferencias cuantitativas en los tejidos usados y en su ornamentación (Cieza 1967: lib. II, cap. XIX, p. 64).

Había tejidos que se hacían para el uso privilegiado del Inka. Su ropa era muy fina, adornada con hilos de metales preciosos, plumas, conchas y bordados.[19] Murúa y Garcilaso nos informan que los reyes "regalaban" sus trajes usados, pero Pedro Pizarro pretende haber visto cestos llenos de ropa vieja de Atawallpa. La contradicción no es muy seria: era parte de la política y la economía *inka* "regalar" lo que había pertenecido al Inka, pero es cierto también que todo lo tocado por el soberano, por este mismo hecho, quedaba impregnado por un potencial mágico peligroso. No sólo los Inkas, sino también sus momias "guardaban todo" —no sólo indumentaria y vasijas, sino también uñas, pelos y restos de alimentos. ¿Cómo evitar que lo "obsequiado" no fuera usado con fines maléficos contra el "benefactor"? Fue un problema que los sacerdotes incaicos resolvieron, sin duda, pero las fuentes europeas no lo captaron.

La corte y las *panaka* reales participaban en el consumo fastuoso y privilegiado del tejido. El caso concreto más interesante de que sabemos es el de la iniciación de los jóvenes cuzqueños pertenecientes a los linajes reales. Por suerte tenemos la descripción detallada de Cristóbal de Molina: en una ceremonia que duraban más de un mes, el tejido y las obligaciones de reciprocidad textil, asumidas por los parientes del candidato, formaban un elemento interesantísimo que no ha recibido todavía el estudio detenido que merece (Molina 1943; Betanzos 1968). A cada paso de este *rite de passage* el candidato cambiaba de ropa, y cada prenda era regalo de determinado pariente, una obligación ceremonial que expresaba y reforzaba los lazos de parentesco. Los colores, las telas usadas, la ornamentación, todo tenía alguna relación con la tradición oral dinástica; el uso simbólico del tejido acompaña no sólo la transición de muchacho a varón, sino también otros momentos de crisis en el ciclo vital, como el matrimonio o la muerte.

El tono afectivo extraordinario que caracteriza el uso del tejido y el hecho simultáneo de que las sociedades andinas estuvieran divididas en clases, permitió el uso interesado y el manejo de los tejidos en una va-

19. Véanse los pintorescos detalles de Guaman Poma 1936: pp. 87, 89, 97, 99, 103, 105, 123, 127 y 131, que no son necesariamente del dominio de la fantasía: en la época que Guaman Poma escribía e ilustraba su manuscrito, hubo una procesión en Lima (1610), en la cual cada uno de los reyes de la tradición oral *inka* fueron llevados en andas, galanamente ataviados. Un "sobrino" de los últimos Inkas estaba encargado de la procesión y es posible que Guaman Poma la viera. Cobo 1956: lib. XII, cap. II, 61. Entre los autores modernos, consúltese Pardo 1953.

riedad de situaciones sociales y políticas. El simple hecho de que el tejido fino era, por definición, un privilegio real, significaba que una dádiva de este material fuera muy estimada por el recibidor. Así pues, por un lado, el uso desautorizado de las prendas de vicuña se castigaba, según los informantes, con la pena de muerte; y, por el otro, era un regalo al que aspiraban los parientes del Inka y hasta los *kuraka* (Garcilaso 1960: lib. VI, cap. VI, p. 201). En ocasiones estatales importantes como la muerte del Inka o cuando ceñía la *mascaipacha,* y grandes muchedumbres se reunían en el Cuzco, el Estado repartía ente los presentes miles de llamas, mujeres, el derecho de usar andas e, inevitablemente, tejidos en grandes cantidades.[20]

Cualquiera, desde un humilde campesino, *mit'ayoq* de su *kuraka,* hasta un altivo *awki,* en proceso de ser eliminado en una intriga de sucesión:

> [...] se dava por bien gratificado de su cacique o rey con una camisa de las que tal señor usaba por vil y desecha que fuesse [...] (Cabello Valboa 1951: lib. II, cap. XX, p. 197).

A todos aquellos que habían cargado "tributos" o una imagen sagrada o llegaban al Cuzco en misión oficial, se les ofrecía algo "en cambio", según su estatus, pero concluyendo siempre algunos tejidos (Falcón 1918: 153-154).[21] A los hijos de los *kuraka* rehenes en el Cuzco, se les mitigaba el exilio con dádivas de prendas del vestuario imperial, que podían enviar a su hogar como signo de la benevolencia real (Garcilaso 1960: lib. VII, cap. II, p. 248). No hay nada extraño en el uso político de objetos de prestigio; lo novedoso es descubrir que en la región andina el objeto de mayor prestigio, y por lo tanto el más útil, en el manejo del poder, era el tejido.

La política de redistribución textil, que consistía en obligar a todos a tejer en favor del Estado y a su vez a "regalar generosamente" tejidos a los distinguidos, se burocratizó fácilmente. Los administradores que salían del Cuzco a las provincias y los *kuraka* locales que se consideraban acreedores del favor real esperaban concesiones de diversas índoles, hasta

---

20. Cabello Valboa 1951: lib. III, cap. XX, p. 359; Murúa 1946: lib. III, cap. XLIV, p. 266; Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua 1968: p. 302; Cobo 1956: lib. XII, cap. VI, p. 69. Los europeos del siglo XVI aprendieron temprano el valor especial del tejido en los Andes: parte de los regalos con los cuales tentaron al Inka Sayri Thupa para que abandonara el núcleo de resistencia en Vilcabamba incluía piezas de terciopelo y damasco, además de vasijas doradas (Garcilaso 1960: lib. VIII, cap. IX, t. III, 141, citando a Diego Fernández, el Palentino).

21. Véase también la excelente descripción en Cobo 1956: lib. XII, cap. XXX, p. 125.

"mujeres y criados", pero siempre incluyendo ropa (Molina 1943: 46): uno de los hijos de Wayna Qhapaq, Waman, que se había distinguido en alguna tarea administrativa, recibió "como un gran favor" una camisa enhilada de oro. La misma fuente dice que un *hunu*, el mayor administrador regional, recibía como parte de su cargo, "tierra", dos camisas "ricas" y trescientas telas de *cumbi* y *lipi* (Murúa 1946: lib. III, caps. V, XXIX, pp. 171, 172, 233). Hasta los oficiales encargados del vestuario real eran recompensados con tejidos. Inversamente, los burócratas culpables de "crímenes" contra el Estado perdían su "hazienda", sus criados y sus tejidos (Castro y Ortega Morejón 1934: 143).

El intercambio de prendas de vestir era parte integral del protocolo y negociaciones diplomáticas y militares. Cuando un joven rey estuvo cautivo en tierras de los Anta, su padre mandó tejidos a sus raptores, además de ofrecerles parentesco ritual. En los primeros días de su lucha fratricida, Atawallpa le mandó a Waskar una delegación con regalos de ropa, "de los más ricos dones que pudieron hallarse":

> [...] tomando las ropas que su hermano le embiaba [...] [Waskar] las arrojo en el fuego y dijo debe pensar mi hermano que aca no ay desta ropa o quiere con ella cubrir su engaño[...] (Cabello de Valboa 1951: lib. III, cap. XXVI, pp. 408, 413).

Cuando una región era conquistada por los *inka*, según Blas Valera, a los nuevos ciudadanos "les davan muchas dadivas [...] de ropa de vestir [...] que entre ellos eran muy estimadas" (citado por Garcilaso 1960: lib. V, cap. XII, p. 163). Las deidades locales estaban incluidas entre los beneficiarios: en Huarochirí, Pariaqaqa, recibió del Inka prendas de toda clase. Los señores étnicos derrotados, al igual que los campesinos o huacas aceptaban regalos del Cuzco, inclusive prendas de vestir. En este aspecto había incluso hasta cierta reciprocidad: una vez vencido, el rey de los Chimú, después de recibir sus "regalos", mandó a su vencedor tejidos, conchas del mar y veinte "doncellas" (Vaca de Castro 1920: 16). Algunas veces, después de concluida la campaña, el mismo Inka se aparecía a los vencidos "poniéndose en cada pueblo del traje que usaban los naturales, cosa de gran placer para ellos" (Cieza 1967: lib. II, caps. LII, LVII, pp. 175, 187).

Comprender el papel del tejido en un contexto militar podría llevarnos a una nueva dimensión de la organización económica y política de los *inka*. Las varias fuentes insinúan que los llamados regalos o dádivas de ropa a los grupos étnicos vencidos tenían un carácter obligatorio, pero la mayoría, y particularmente Garcilaso, se interesaron más por otro aspec-

to: la paradoja del conquistador cargado de obsequios, que ellos perciben como parte de una penetración pacífica (y lenta) en toda la extensión del Tawantinsuyu. El cronista cuzqueño y varios de sus seguidores modernos ven aquí un ejemplo más de la preocupación del Estado Inka por el bienestar público.

Sin embargo, hay otras maneras de explicar tales dádivas ceremoniales ofrecidas a los vencidos. En el momento formal de su derrota, el otorgamiento obligatorio del artículo más preciado por ambos bandos puede ser visto también como el paso inicial en un sistema de relaciones dependientes. La "generosidad" obliga, compromete al otro a la reciprocidad. Dentro de un sistema de poder como el incaico, esto quiere decir que se ha creado una nueva obligación: la de entregar de manera regular y periódica los productos de su esfuerzo y de su arte a los depósitos del Cuzco. En tales condiciones, el "obsequio" de tejido sería percibido más apropiadamente como la emisión de un certificado de ciudadanía incaica, la divisa de la nueva servidumbre.

Aunque hasta la fecha esta hipótesis no está cabalmente documentada, es menester no descuidar otro aspecto de la generosidad institucionalizada que nuestras fuentes mencionan en otro contexto. Ya vimos como Polo afirmaba que, para cubrir sus propias necesidades, los campesinos tenían acceso a las fibras de su comunidad, mientras que recibían las materias primas de afuera cuando tejían para el gobierno central. Pero hay una sugerencia más en el texto de Polo, una insistencia en la distribución obligatoria de lana y algodón:

> [...] a cada vno lo que habia menester para su vestido e de sus mujeres e hijos que nunca se tubo consideracion si tal persona a quien se daba tenya lana de su ganado [...]
>
> e visitavanlos para ver si lo avian hecho rropa e castigauan al que se descuidaua e ansi todos andauan vestidos [...] (Polo 1916: 65-66).

¿Por qué sería menester inspeccionar y castigar para que la gente cumpliera con tejer su propia ropa de lanas de la comunidad? Polo contesta: para que anden vestidos. Pero esto no es más que la perenne preocupación de los europeos ante la desnudez de los "salvajes". Todos los grupos étnicos andinos andaban vestidos por la sencilla razón que hacía frío y la arqueología nos enseña que lo habían hecho miles de años antes que los *inka*. También es difícil imaginar un aparato burocrático de tamaño suficiente para tanta "inspección y castigo".

Una de las explicaciones posibles sería que Polo hablaba de lanas del Estado otorgadas a los campesinos para manufacturar *sus propias* pren-

das. Esto explicaría también el texto antes mencionado: "que nunca se tubo consideración si la tal persona a quien se daba tenya lana de su ganado [...]", expresión que reaparece en la página 128 del informe de Polo:

> [...] ny por tenerlos se les dexaua de dar su racion de lana y carne como los demas [...]

Cronistas como Blas Valera transforman tales entregas de lana en actos de beneficencia hechos por un "diligente padre de familia". Sin embargo, si consideramos el carácter obligatorio de la distribución y de la amenaza de inspección, una interpretación más probable sería que la referencia de Polo concierne a las asignaciones de lana que el Estado hacía rutinariamente a las tejedoras, o amas de casa, con el fin de conseguir tejidos para sus propios fines.[22]

Pero supongamos ahora que la remota suposición fue cierta y que hubo entregas obligatorias de lanas estatales para tejer la *propia ropa de uno*, seguidas por la inspección y castigo. En tal caso, sería muy tentador pensar que estamos frente a otro caso, paralelo al patrón antes mencionado de otorgamiento de tejidos a los reyes vencidos y a los nuevos "tributarios". La distribución obligatoria, particularmente de artículos culturalmente estimados, en una sociedad sin moneda y con mercados relativamente poco desarrollados, es un mecanismo de gobierno, una reiteración coactiva y, a la vez simbólica, de las obligaciones del campesino hacia el Estado, de su estatus de conquistado. Tal regalo puede hacerse muy bien independientemente a la previa posesión de lana, como lo sugieren Polo y los demás cronistas. Quien recibe tal asignación la puede encontrar doblemente preciosa: como tejido y como dádiva real. El Estado también queda servido doblemente: por un lado queda asegurada la existencia de textiles; por otro la naturaleza gravosa de la *mit'a* textil puede formularse en términos ideológicamente más aceptables.

Hemos estudiado el tejido andino sin preocuparnos de su excelencia técnica, ni estética. Si nos hemos detenido un tanto es porque, en la región andina y en la civilización *inka* en particular, los tejidos integran muchos e inesperados contextos. En ésta representó un ingreso básico en el presupuesto estatal, una tarea anual entre las obligaciones campesinas, una ofrenda común en los sacrificios; en varias ocasiones funcionó igualmente

---

22. Blas Valera en Garcilaso 1960: lib. V, cap. XII, p. 164. Unas páginas antes Garcilaso suponía que "[...] lo habia para dar lana de dos a dos años a todos los vasallos y a los curacas en general para que hiciesen de vestir para si y para sus mujeres e hijos y los decuriones tenian cuidado de mirar si se vestían [...]" (cap. IX, 159).

como símbolo de estatus personal o como carta forzosa de ciudadanía, como obsequio mortuorio, dote matrimonial o pacto de armisticio. Ningún acontecimiento político o militar, social o religioso era completo sin que se ofrecieran o confirieran géneros de cualquier naturaleza o sin que fueran quemados, permutados o sacrificados. A través de los años, tejer llegó a ser un gravamen creciente sobre el hogar campesino, una especialidad artesanal de importancia y, eventualmente, un factor en la emergencia de grupos gremiales, como el de las *aqlla*, categoría sin precedente en la estructura social andina.



EL TRÁFICO DE *MULLU* EN LA COSTA DEL PACÍFICO *

El próximo mes de agosto se cumplen treinta años desde que Donald Collier y yo iniciáramos nuestros estudios en la zona austral del Ecuador. El impulso básico que por entonces nos animó es el mismo que hoy mueve a los organizadores de este simposio: averiguar hasta qué punto y en qué épocas hubo contactos entre las civilizaciones andinas y las mesoamericanas. Hace treinta años las excavaciones en Cerro Narrío (1943) no nos permitieron reconocer lo que hoy parece mucho más probable: que existieron tales contactos y que éstos se dieron en más de un momento histórico.

En nuestras conclusiones de 1943 nos detuvimos demasiado literalmente en la terminología empleada por Max Uhle (Collier y Murra 1943: 86-90; Uhle 1922a, 1922b, 1923a 1923b, 1928). Ahora lo "mayoide" está ausente. Pero si en vez de mirar solamente lo "mayoide" ampliamos el campo visual y miramos lo mesoamericano como lo hizo Jijón (1930) y lo hacen los organizadores de este certamen, veremos que el tema sigue vigente y que la hipótesis es tan merecedora de verificación como lo era en 1941.

En el curso de estos treinta años, mis propias investigaciones se han orientado hacia otros temas andinos. Es una razón más para agradecer la generosa invitación de acompañarlos aquí en Salinas, no obstante ese cambio. La meta de mis investigaciones en años recientes ha sido comprender el logro del hombre andino: su organización económica, política y social. Aunque he creído siempre en la utilidad de las comparaciones estructurales entre las altas civilizaciones de América (Murra 1970a: 143),

---

* Este trabajo fue leído por primera vez en el Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericanas, reunido en julio de 1971 en Salinas, Ecuador. Posteriormente fue incluido en *Formaciones* (1975).

de hecho, lo andino ha copado mi atención. Muy tempranamente, cuando preparaba el artículo-resumen sobre los grupos étnicos del Ecuador (1946), me di cuenta de que los procedimientos arqueológicos no eran suficientes para comprender, cabalmente, lo que el hombre andino logró. Como lo habían intuido González Suárez (1878, 1904) y Jijón (1941) era menester combinar las tácticas: el estudio de la etnología contemporánea y de la lingüística debía complementarse con los resultados de las excavaciones y con el examen crítico de las fuentes escritas. Pero si bien es cierto que entre nosotros son muy pocos los que dominan todas estas tácticas; también es verdad que si no nos integramos en equipos que sí las puedan controlar, nuestros esfuerzos seguirán siendo marginales e inadecuados en relación al gran tema del desarrollo de las civilizaciones americanas.

Como ejemplo de los estudios que sugeriría y que tendrían prioridad hay uno cuyo centro de investigación se ubica en la zona del golfo del Guayas y la península de Santa Elena. Mi interés hacia esta zona se debe al hecho de que en las aguas cálidas de esta parte de la costa del Pacífico vive un molusco, el *spondylus*, cuyo nombre quechua es *mullu*. Esta concha, en parte escarlata o rosada, fue objeto de enorme interés económico y ceremonial por parte de las poblaciones sureñas, donde las aguas frías que vienen del Antártico limitan la cría y la recolección del *mullu*.[1]

En la zona central andina y en el altiplano el *mullu* era considerado indispensable para hacer llover. Millones de seres humanos, agricultores andinos, necesitaban cantidades que podríamos considerar industriales, ya que en forma de pedazos triturados o en polvo lo ofrecían a sus dioses para evitar la sequía que siempre amenazaba a los cultivos altoandinos. Como informa Cobo:

> Usaban asimismo [...] sacrificar conchas de la mar especialmente cuando ofrecian a las fuentes diciendo que era sacrificio muy a proposito por ser las fuentes hijas de la mar que es madre de las aguas y conforme tenian el color las ofrecian para diferentes intentos unas veces enteras otras muy molidas; otras solamente quebrantadas y partidas y tambien formadas de sus polvos y masa algunas figuras [...] Ofrecian estos sacrificios a las dichas fuentes en

1. Quizás cabría distinguir aquí el sentido limitado que tiene en la actualidad la palabra *mullu* (cuenta de collar) de aquél más amplio que tenía en el siglo XVI. Cuando en este artículo me refiero al *mullu* hablo del animal y de su concha que, antes de 1532, se usaban para muchos otros fines que no eran necesariamente las cuentas talladas. Sin embargo, este último sentido también es antiguo: Pedro Pizarro relata que en los depósitos estatales *inka* de la sierra había "unas conchas de la mar [...] [que] traian de Tumbez para hacer las cuentecitas muy delicadas [...]" (Pizarro 1965 [1571] : 191).

> acabado de sembrar para que no se secasen aquel año sino que corriese abundantemente y regasen sus sembraduras [...] (Cobo 1956 [1653]: lib. XIII, cap. XXII; véase también capítulos XIII-XVI).

Además el *mullu* era el alimento favorito de los dioses. En el primer texto literario quechua (las tradiciones orales de Huarochirí)[2] leemos que Macahuisa, hijo del dios Pariacaca, rechazó la comida que le ofrecía el Inka: "yo no me alimento de estas cosas. *¡Mulluqta apamuy!*" dijo, (¡manda que me traigan *mullu*!). Y cuando le trajeron lo deseado, lo devoró al instante: "cap, cap, rechinaban sus dientes mientras masticaba".[3]

Considerando la importancia económico-ceremonial del molusco, surgen preguntas que las fuentes escritas europeas no contestan y que la arqueología sí podría aclarar. ¿De dónde proviene el *mullu* consumido pero no producido en los Andes Centrales? ¿Qué organización político-económica manejaba la extracción, transformación, transporte y distribución del *spondylus* hacia el sur?

Tan pronto formulamos estas preguntas encontramos que su respuesta sugiere nuevas tácticas de estudio. Si aceptamos darle cierta prioridad vemos que la zona occidental del Ecuador y su mar adquieren una importancia fundamental. Si el *mullu* vive en grandes cantidades en estas aguas, deben haber lugares preferidos donde, en diversas épocas pre-europeas, se pescaban millones de ejemplares, no sólo para el consumo local sino para la exportación. Desde el comienzo de nuestra reunión he sido informado por los colegas Carlos Zevallos y Jorge Marcos que aquí se encuentran talleres arqueológicos en los que se recortaban y preparaban tales conchas, ya que era sólo la parte rosada la que interesaba a los consumidores sureños. Tales talleres merecen una excavación minuciosa, no sólo porque nos informarán sobre el patrón de asentamiento y la organización social de los recolectores y de los artesanos que trabajaban dichos moluscos, sino también porque existe la esperanza de que en los conchales, talleres y viviendas asociadas encontraremos huellas de los "clientes", los consumidores foráneos que necesitaban y solicitaban el *mullu*. Sabemos que las distancias que separaban al productor del consumidor eran grandes: ¿cuál era el radio de acción de un centro productor

---

2. Estas tradiciones fueron recogidas por iniciativa de Francisco de Ávila, cura de Huarochirí, natural del Cuzco. La fecha de la recolección oscila entre 1598 y 1608. Las publicó por primera vez Hermann Trimborn (1939, 1967).

3. Citamos aquí la primera traducción al castellano, hecha por José María Arguedas (1966: cap. 23). Una nueva traducción filológica, hecha por Jorge Urioste, llamada *Los hijos de Pariacaca*, está en preparación.

en Guayas? ¿Cuáles eran las rutas por las cuales llegaba el molusco a su destino final?

Revisemos lo poco que se conoce de la pesca, transformación, tráfico y distribución del *mullu*. La primera noticia que tenemos sobre el caso data del año 1525, cuando el piloto Bartolomé Ruiz se topó en la costa de lo que hoy es el Ecuador con el "navío", tan conocido en la historia tradicional, de cuya tripulación se dice que salieron Felipillo y los demás intérpretes utilizados en la ulterior invasión europea. Al descubrir la balsa, Ruiz dijo que en ella "venian asta veynte hombres [...]" y que "tenya parecer de cavida de asta treynta toneles [...]".[4]

No reproduciré aquí la descripción que hace Ruiz de los tejidos, objetos de metal y la romana con la cual pesaban y que es bien conocida. Pero quiero recordar su parecer de que:

> [...] todo esto trayan para rescatar por unas conchas de pescado de que ellos hazen quentas coloradas como corales y blancas que trayan casi el navio cargado dellas [...] (Sámano 1937 [1525]: 66).

Casi cien años más tarde, a pesar de la dominación europea y la labor de los frailes, el tráfico continuaba. El jesuita Arriaga relata que:

> [...] todos tienen pedacillos de estas conchas y vn indio me dio un pedacillo menor que vna uña que avia comprado en quatro reales y los yndios de la costa y aun españoles tenian grangerias de estas conchas con los de la sierra [...] Otras veces hazen una cuentecillas y las ponen a las huacas [...] (Arriaga 1968 [1621]: cap. IV, p. 211).

Quizás esta participación europea en los beneficios del tráfico de *mullu* durante la época colonial es lo que nos permite esperar que, combinando las excavaciones con el examen de las fuentes escritas, se pueda aclarar en un futuro próximo el tipo de tráfico y su transformación bajo la influencia europea. Algunos estudiosos creen que el tráfico era comercial; otros, tomando el hecho de que no todo tráfico e intercambio es necesariamente comercial, buscan otra interpretación. En el mundo precapitalista existen muchos tipos de economías con intercambio que tienen características redistributivas o bien que están en manos del Estado o del rey. Como etnólogo enfatizo tales comparaciones. Creo que el estudio del

---

4. Ver la relación llamada Sámano-Xérez en Porras Barrenechea (1937: 65-66). El término *tonel*, según el diccionario de Corominas (1961: 557) viene del francés antiguo, hoy sería *tonneau*. En 1494 *tonelada* era el "espacio necesario para acomodar en un buque dos toneles grandes". Pero Corominas no nos ofrece una equivalencia más exacta.

mullu podría ofrecernos luces no sólo sobre los acontecimientos históricos de esta zona, sino también ayudarnos a aclarar unas interrogantes decisivas sobre la naturaleza de las economías andinas.

Con la esperanza de que las próximas excavaciones en los talleres y viviendas de los recolectores y traficantes de *mullu* nos permitirán aportar nuevos elementos al debate, examinemos brevemente lo que se ha sugerido hasta ahora sobre el asunto.

En 1941, Jacinto Jijón y Caamaño resumía sus investigaciones con las siguientes conclusiones:

a) A lo largo de la costa ecuatoriana existía, al tiempo del Descubrimiento, un tráfico comercial organizado.

b) Ciertas poblaciones del litoral formaban una unidad política, una liga o confederación de mercaderes.

c) Al sur de San Mateo y al norte del río Chira, parece que los conquistadores tuvieron la impresión de que los diferentes pueblos tenían casi una misma cultura.

d) La confederación de mercaderes se extendía posiblemente hasta Puná:

> Base fundamental de la existencia de la Liga de mercaderes, era la posesión de medios de navegación superiores a los que por lo general tenían los indios suramericanos. Consistían éstos en balsas de madera con vela latina, y en la canoa de una sola pieza, de grandes dimensiones [...] (Jijón 1941: 387).

Aun aceptando estas conclusiones quedan en pie las siguientes preguntas: ¿cuáles eran los bienes con los cuales traficaban los mercaderes de la "confederación"?, ¿cuál era la organización económica, social y política en la que se incrustaba este tráfico?

En 1953 retoma el tema Olaf Holm, quien sistemáticamente ha tratado de combinar el estudio arqueológico con el uso de fuentes escritas y la evidencia etnológica. Este investigador anota que, además de "adornarse los dientes con incrustaciones de oro", que Jijón indicaba como uno de "los elementos culturales comunes a toda la costa ecuatoriana"(Jijón 1941: 388-389), usaban el tatuaje. Hablando de los pobladores de la península de Santa Elena y de sus "caras labradas", comenta:

> La intimidad obligada con el mar hace lógico pensar que los pobladores de la Península han sido participantes naturales de la navegación comercial precolombina [...] y aparte de haber contribuido a esta actividad marina con sus conocimientos de navegación, han contribuido probablemente con un artículo de comercio, muy solicitado, o sea los mullos, que se encuentran en

> cantidades verdaderamente asombrosas en esta zona y que fueron elaborados de conchas, con una técnica maestra, en tamaños desde más o menos un milímetro de diámetro hasta un centímetro [...] Todos los conquistadores y los cronistas están de acuerdo en que los mullos eran muy apreciados por los primitivos pobladores y que los mullos se estimaban más que el oro y las piedras preciosas. Con cierta justificación se pueden llamar una especie de monedas preciosas precolombinas [...] (Holm 1953: 78).

Lamentablemente las sugerencias para futuras investigaciones contenidas en la obra de Holm no han sido desarrolladas, aunque él mismo ha regresado al tema de posibles símbolos de equivalencia en su artículo sobre las hachas-monedas (Holm 1966-1967).

Si nos preguntamos la época de que data este contacto, encontraremos que hay evidencias arqueológicas que se remontan a épocas preincaicas, en las que se han hallado moluscos provenientes de las cálidas aguas del golfo de Guayaquil. Uno de estos sitios, cuidadosamente excavado por Richard P. Schaedel en las afueras de Chanchán, se conoce con el nombre de "Huaca El Dragón". Su fecha no es sólo preincaica, sino prechimú. Schaedel encontró unos 1563 pedazos de *spondylus* y *strombus* (el *pututu*), la mayoría de ellos en tumbas o debajo del piso de un cuarto pequeño. Hay desde adornos terminados hasta fragmentos sin labrar. La concentración del material y su estado sugieren a Schaedel la posibilidad de un taller donde se labraba la materia prima ecuatoriana, con fines religiosos. Ya que en la Huaca El Dragón se encuentran también indicios de contactos aun más sureños, con las islas guaneras, Schaedel concluye que éstas:

> [...] fueron estaciones intermedias para un comercio costanero que puede haber conectado las culturas del Ecuador con las del Perú [...] Hay bases para identificar con el Ecuador algunos de los datos de la iconografía de la Huaca El Dragón que parecen ajenos en el norte del Perú [...] (Schaedel 1966a: 434, 436, 455 y 458).

Últimamente María Rostworowski de Diez Canseco ha abordado el tema del comercio marítimo precolombino. Nos proporciona muy sugestivos datos, antes inéditos. En su artículo "Mercaderes del valle de Chincha" (1970), Rostworowski reproduce un "aviso" donde se describen los treinta mil tributarios que se dice había en el dicho valle cuando la invasión europea. De estos treinta mil, doce mil eran "labradores que no entendian sino en sembrar [...]" y "diez mil pescadores que cada dia o lo mas de la semana entraban al mar cada uno con balsa y redes [...]" (Rostworowski 1970: 170).

Además había:

> [...] seis mil mercaderes y cada uno de ellos tenia razonable caudal [...] con sus compras y ventas iban desde Chincha al Cuzco por todo el Collao y otros iban a Quito y a Puerto Viejo de donde traian mucha chaquira de oro y muchas esmeraldas ricas y las vendian a los caciques de Ica que eran muy amigos de ellos y eran sus vecinos mas cercanos [...] Podemos decir que solo ellos en este reyno trataban con moneda porque entre ellos compraban y vendian con cobre lo que avian de comer y vestir y tenia puesto [que] valia cada marco de cobre [...] (Rostworowski 1970: 171).

La anónima fuente no menciona el *mullu* como objeto de tráfico, pero si tomamos en cuenta la fecha relativamente tardía del manuscrito[5] y la obsesión tan europea por esmeraldas y oro, tal omisión no nos extraña. Lo importante de la fuente consiste en la confirmación independiente de la sugerencia de Holm (1966-1967) respecto de que el cobre se usaba como medio de intercambio y en la ubicación de uno de los puertos de destino del tráfico que se iniciaba en las aguas templadas del norte. Sabiendo que Chincha era uno de los terminales del intercambio, los futuros excavadores en aquel valle podrán dedicarse a la búsqueda de las viviendas y de los posibles barrios de los "mercaderes". De tales investigaciones podemos esperar sustantiva información sobre el alcance del tráfico con el norte y con la sierra hacia el sur. Pero el "aviso" que nos ofrece Rostworowski sugiere también a quienes excavan en la península de Santa Elena y en Manabí que deben prestar atención a cualquier manifestación de contacto con Chincha, ya que por primera vez tenemos información concreta sobre el destino del *mullu*.

No quisiera abandonar el tema sin incidir una vez más en que la importancia de este aviso no termina con la confirmación histórica de que efectivamente hubo tráfico costanero del golfo hacia el sur. La fuente indica también que la quinta parte de la población (una fuerte proporción) de un reino costeño se dedicaba al intercambio tanto marítimo como terrestre.

¿Quién organizaba este tráfico? ¿Hay antecedentes de su existencia antes del régimen incaico? ¿Por qué Chincha era el terminal de tanto movimiento? ¿Es mera coincidencia que de todo el "rreyno del Pirú" le tocaran a Carlos V sólo la isla Puná, el valle de Chincha y el reino *lupaqa*?

---

5. La fuente habla del buen conocedor del valle de Chincha, Domingo de Santo Tomás, como quien "fue" obispo de Charcas. Su muerte ocurrió a principios de 1570. Al prepararse el "aviso" la población de Chincha había bajado de 30 000 "tributarios" a 600.

Finalmente, ¿debemos aceptar la sugerencia de la fuente europea en el sentido de que estas seis mil unidades domésticas eran de "mercaderes", en el sentido comercial que evoca el término en lectores nacidos y criados en sociedades occidentales?

Quisiera sugerir una necesidad futura: además de las investigaciones arqueológicas tanto en Chincha como en las costas que sirven de hábitat al *spondylus*, necesitaremos estudios comparativos sobre los modos económicos andinos para averiguar la *proporción* en el tráfico de bienes que había antes de la invasión europea. Eran estos:

a) ¿De hecho, intercambios comerciales?

b) ¿Traslados de bienes producidos en diversos pisos ecológicos por colonos permanentes de una sola unidad política?

c) ¿Parte de un tráfico dirigido por estados como el Tawantinsuyu, aunque también por otros anteriores, para proveerse de materiales económico-ceremoniales como el *mullu*,[6] considerados indispensables pero inalcanzables por medio del "control vertical"?

Como ya lo indicáramos antes, existen amplias evidencias etnológicas y arqueológicas de reinos precapitalistas, donde el rey o el Estado dirigen el tráfico de bienes suntuarios para redistribuirlos más tarde donde más conviene (Polanyi 1957, 1966).

Tampoco quiero terminar este tema sin regresar a la comparación con las estructuras sociales, económicas y políticas mesoamericanas que nos ocupan en este simposio. Es obvio que, además del tema de los contactos históricos como los que nos llevaron a Cerro Narrío en 1941-1942, existe una problemática que más allá de lo histórico estudia comparativamente las estructuras de las sociedades.

Las fuentes europeas recopiladas en Mesoamérica describen con gran detalle a los *pochteca*, comerciantes mayoristas a gran distancia, así como a las plazas de mercado especializadas que existieron tanto en la sociedad azteca como en las anteriores.[7] Es notorio que en Mesoamérica los "comerciantes" se dedicaron al intercambio en gran escala, que es-

---

6. Otros bienes de prestigio en las economías andinas, que en la época colonial atrajeron el interés de mercachifles europeos, fueron el tejido, la coca y los auquénidos. ¿De qué manera penetraron los europeos en el tráfico de estos bienes producidos por poblaciones andinas para consumidores también andinos? La historia de esta penetración queda por hacer.

7. Véase, por ejemplo, Garibay 1961.

tuvieron subdivididos en grupos de diversas jerarquías y que, además, fueron utilizados como espías por el Estado.

No hay grupos que se parezcan a los *pochteca* en ninguna parte de la zona serrana andina, aunque los observadores europeos que describen ambas sociedades tenían idénticos antecedentes culturales en la península ibérica y en algunos casos habían vivido personalmente en ambas regiones (Díez de San Miguel, Acosta, Cobo).

El debate de si hubo "comercio" o no en los Andes no se puede resolver definitivamente [8] hasta que no tengamos muchos más estudios arqueológicos, etnohistóricos y ecológicos de diversas partes del Tawantinsuyu. Dada la importancia de los "archipiélagos" y la ausencia de tributo, personalmente creo que la redistribución y lo que Polanyi denomina *administered trade* (tráfico oficial) tenía más importancia económica en los Andes que el trueque ocasional y local. Pero tal aseveración debe ser verificada sistemáticamente en el campo.

Entre tanto queda en pie la sugerencia de que la región de Salinas, cuyos habitantes nos han acogido tan generosamente, es una zona excelente donde fomentar las investigaciones que prometen aclarar tanto las mutuas influencias históricas como las comparaciones estructurales de las altas civilizaciones de América.

8. Para un punto de vista distinto del expresado aquí, véase Hartmann 1968.

V

Autoridades étnicas tradicionales

UN REINO AYMARA EN 1567 *

En 1964, José María Arguedas inauguraba la colección de *Documentos Regionales para la Etnología y Etnohistoria Andinas* publicando una visita, hecha en 1567, al reino aymara-hablante de los *lupaqa* por Garcí Díez de San Miguel. En su prólogo a la visita decía:

> Su lectura parecerá menos amena que la de los grandes cronistas como Garcilaso o Cieza, pero estos documentos tienen la gran ventaja de describir en mucho detalle —pueblo por pueblo y algunas veces hasta casa por casa— un grupo étnico local, un valle en particular, una agrupación humana específica. Sus autores no tienen pretensiones literarias; son oficiales del rey, burócratas mandados por las autoridades de Los Reyes, Los Charcas o Quito a investigar y dar su parecer sobre tal o cual situación humana y social inmediata: el subir o bajar de tributos, la "conservación" de la población amenazada a desaparecer, los pretendientes a la sucesión de cacicazgos, quejas contra los abusos de los encomenderos, litigios entre comunidades sobre aguas y tierras [...] La etnología e historia modernas, que estudian funcionalmente las culturas e instituciones, no pueden prescindir de tales detalles vividos (Arguedas 1946: VIII).

---

* La primera versión de este artículo se publicó en *Ethnohistory*, tomo XV, n.º 2, 1968: pp. 115-151. El texto se ha beneficiado con las críticas y comentarios de Patricia Bard, Jennifer Brown y Freda Wolf. La versión castellana fue elaborada con ayuda de Ana María Castañeda, Pilar Fernández Cañadas de Greenwood, Franklin Pease y Ana María Soldi. También se ha utilizado material de un artículo posterior, "Información etnológica e histórica adicional sobre el reino *lupaqa*", publicado en *Historia y Cultura*, n.º 4, 1970, Lima.

Desde la publicación de la visita de Garcí Díez, el interés por su contenido ha crecido entre los estudiosos. Antes de 1964, al referirse a la zona aymara, era frecuente encontrar entre los investigadores expresiones de desilusión ante la escasa mención que de estas etnias hacían las crónicas europeas (véase Tschopik 1964; La Barre 1948). El área ocupada por los grupos de habla aymara en tiempos preeuropeos era mucho más extensa de lo que es hoy; sus habitantes podían contarse en cientos de miles y, acaso, en millones (Rowe 1947). Aunque no se encuentra documentación etnohistórica sobre una cohesión política panaymara, ha quedado constancia de la presencia de reinos de una extensión considerable. Los *lupaqa*, tema del presente artículo, contaban con más de 20 000 unidades domésticas —una población de más de 100 000 habitantes— según se afirmaba en, lo que se dijo era, el último *khipu* incaico (véase cuadro I). Más allá de su centro de habitación a orillas del Titicaca, el territorio *lupaqa* estaba diseminado a lo largo de diversos microclimas distantes entre sí y situados en lo que hoy son las repúblicas de Bolivia, Perú y Chile.

Hasta antes de la publicación de esta visita, Tschopik tenía razón al señalar que los "textos importantes que tengan que ver con los aymara son sorprendentemente pobres" (Tschopik 1946: 512). Esto se debe en parte a la orientación Cuzco-céntrica de los informantes usados por los autores europeos: la mayoría de los entrevistados eran miembros de la dinastía real incaica, quienes proporcionaron a los cronistas una mitología oficial, cuando no la de linajes específicos. No obstante ello, mi argumento es que aún queda mucha más información (disponible), sobre los varios grupos étnicos andinos de la que los etnólogos y arqueólogos han querido utilizar.

La nueva información sobre el Qollasuyu se encuentra en los protocolos de las entrevistas recopiladas en 1567 por Garcí Díez de San Miguel, visitador enviado a la región aymara por el gobernador Lope García de Castro. Díez de San Miguel había servido ya en territorio *lupaqa*, antes de encargársele la visita de 1567. Allí había desempeñado el cargo de corregidor, siendo uno de los primeros funcionarios en ejercer este cargo en la administración de poblaciones andinas. Waldemar Espinoza Soriano, de la Universidad Nacional del Centro de Huancayo, ha preparado una biografía de Garcí Díez (1964), basada mayormente en documentos inéditos que encontró en archivos españoles y peruanos. Si bien la carrera de Díez en Mesoamérica y en los Andes fue enteramente convencional, sus informes sobre los *lupaqa* nos lo revelan como un hombre sensible a las diferencias étnicas y de clase de aquellos a quienes tenía que inspeccionar. Aunque casi todos los testigos eran descendientes de los señores tradicionales, el visitador registró también información con respecto al campesinado aymara y a los pescadores *uru*. Lamentablemente esta visita no incluye

CUADRO I

Composición étnica de las siete parcialidades del reino *lupaqa*, según "unos hilos de lana con unos nudos en ellos que dijo ser el quipo y cuenta de los indios tributarios que en tiempo del ynga había en esta provincia [...]" (Díez 1964 [1567]: 64).

	Mitad alasaa		Mitad maasaa		Total unidades domésticas		Total unidades domésticas
	Unidades domésticas		Unidades domésticas				
	uru	aymara	uru	aymara	uru	aymara	
CHUCUITO	500	1 233	347	1 384	847	2 617	3 464
ACORA	440	1 221	378	1 207	818	2 428	3 246
ILAVE	no hay cifras por mitades		—	—	1 070	1 470	2 540
JULI	158	1 438	256	1 804	414	3 242	3 809*
POMATA	110	1 663	183	1 341	293	3 004	3 317**
YUNGUYO	no hay cifras por mitades		—	—	387	1 039	1 420
ZEPITA	186	1 112	120	866	306	1 978	2 284

Total de unidades domésticas	20 080
Total de unidades domésticas uru	4 129
Total de unidades domésticas aymara	15 778

* Incluye 153 unidades domésticas de *mitmaqkuna* de Chinchaysuyu.
** Incluye 20 unidades domésticas de *mitmaqkuna* de Canas.

entrevistas casa por casa, que sí pueden encontrarse en otras relaciones de la misma época.[1]

La fecha de la visita, 1567, es un momento crítico en la historia del régimen colonial en los Andes (Lohmann Villena 1966). En Los Reyes no había virrey. Domingo de Santo Tomás y Juan Polo de Ondegardo vivían aún y contaban con veinticinco y más años de experiencia andina. Ambos, con profundos conocimientos de la organización social del Altiplano, eran hombres influyentes, antiguos consejeros de audiencias y virreyes. Estaban convencidos de que la causa europea estaría más segura si en la inevitable transculturación, se tomara más en cuenta lo andino.[2] Esta visión de la viabilidad de lo andino tiene su eco en la visita y en el "parecer" de Garcí Díez. Era una visión aparentemente destinada al fracaso. Mientras tanto, en la península ya se preparaba el viaje de Francisco de Toledo y de los jesuitas.

En la historia de los *lupaqa*, 1567 parece ser una fecha temprana, pero de hecho es muy tardía. El reino se había consolidado en tiempos preincaicos y constituía uno de los tantos existentes en la cuenca del Titicaca. Los arqueólogos están a punto de distinguir esos reinos entre sí, según la arquitectura, cerámica y otros criterios.[3] En los años venideros esperamos poder desentrañar cómo se daban las relaciones de los reinos lacustres con el Tawantinsuyu, del cual formaban parte en 1532. Los cronistas mencionan frecuentes rebeliones de la gente del Qollasuyu contra la autoridad *inka*, movimientos que merecen más estudio. Incluso a sólo treinta años de la caída del Cuzco, los informantes de Garcí Díez, que habían vivido bajo el régimen incaico, se enorgullecían de haber participado en estos movimientos. Según Willkakutipa, señor centenario de Ilave, el rey de los *lupaqa* había sido "gran señor como segunda persona del ynga y mandaba desde el Cuzco hasta Chile" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 107).

Este Willkakutipa "es cacique desde antes que muriese Guayna Caua y que fue con Guayna Caua quando fue a pelear con los yndios de Tomebamba [...] y que la guerra duro veynte años [...]" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 105).

---

1. Es importante tener en cuenta que el manuscrito a nuestro alcance no es el texto completo registrado sobre el terreno por el escribano de Díez de San Miguel, sino una selección preparada en 1568 para informar al Consejo de Indias.

2. Una caracterización más detallada de estos dos personajes y su importancia para una futura investigación andina se encontrará en el último ensayo de este libro.

3. El trabajo de campo empezó en 1973, como parte de un seminario sobre "los reinos lacustres" codirigido por Luis G. Lumbreras y el autor; continuará en 1974-1975, con un estudio de la arqueología *lupaqa* a realizarse por John Hyslop y Elías Mujica.

Durante los treinta y tres años que mediaron entre la primera "ojeada al Titicaca" por un europeo (véase del Busto 1969) y la visita de Garcí Díez, la presencia e influencias peninsulares en el altiplano fueron profundas. De sólo tres regiones andinas, el reino *lupaqa* fue una de las seleccionadas y reservadas, primero a Carlos V y después a Felipe II.[4] Puestas "en cabeza de Su Majestad", estas tres regiones y sus pobladores lograron escapar del sistema de la encomienda. Según la Audiencia, nadie que no fuese oficial del rey o religioso dominico podía asentarse en la región, pero a pesar de tales disposiciones la "riqueza" de los *lupaqa* atrajo buen número de mercaderes y pobladores ilegales. Las guerras civiles de la década de 1540-1550 causaron muchos estragos en la población, reduciéndola de 20 000 a 15 000 unidades domésticas y diezmando los hatos de alpacas y llamas, infraestructura de su riqueza.[5]

La estructura de poder se vio también afectada por las presiones europeas. Aunque la tradición política de los reinos lacustres suponía la coexistencia de dos señores gobernando cada provincia y dos reyes reinando en la capital, durante dieciséis años (aproximadamente 1550-1565) don Pedro Cutinbo fue el único "gobernador" de todo el reino. Unos años antes de la visita de Garcí Díez, Cutinbo se retiró del mando en condiciones que desconocemos y fue reemplazado por Qhari y Kusi, dos jóvenes de Alasaa y Maasaa, respectivamente.[6] Cuando el visitador llegó a Chucuito, los primeros entrevistados fueron Qhari y Kusi, Cutinbo lo sería en tercer lugar. Varias veces, durante la visita, Cutinbo intervino para aclarar la situación, particularmente en asuntos delicados como las discrepancias demográficas.

Además de los señores *lupaqa*, Garcí Díez entrevistó también a los funcionarios europeos de la región, a los mercaderes y a los colonos ilegales pero tolerados. Recogió opiniones sobre una variedad de temas: la capacidad económica de la población local para pagar el tributo a Su Majestad, la eficacia de la catequización o de la medicina europea, la conveniencia de ofrecer vino a los naturales a crédito o la de mantener presos

---

4. García de Castro, en carta a Felipe II del 1.° de octubre de 1566, decía: "es vna muy gran provincia y de los tres rrepartimientos que a V. Magestad cupieron al tiempo questa tierra se gano los dos que son Chincha y La Puna balen harto poco y este es muy bueno [...]" (en Levillier 1921: 198).

5. Tanto los partidarios de Gonzalo Pizarro como los del rey tuvieron sus cuarteles en Chucuito. Véase la probanza de servicios de Diego Centeno, en Maúrtua 1906: t. VIII, pp. 8-9.

6. *Alasaa* y *Maasaa* son los equivalentes aymara de las *hanansaya* y *urinsaya* del *runasimi*. Según Bertonio, quien preparó su gramática y diccionario del aymara en tierra *lupaqa*, "suele auerlas en todos los pueblos" (Bertonio 1956 [1612]: t. II, 9).

a los sacerdotes nativos. No se conservan los registros de las entrevistas con los dieciséis dominicos residentes en el repartimiento, a excepción de una hecha a un fraile, que declaró en calidad de testigo presentado por los *lupaqa*. Sea cual fuere la condición de los informantes, Díez de San Miguel no se limitó en la recopilación de sus testimonios:

> [...] la cual dicha información [...] recibí por mandarse asi por la cédula de Su Majestad aunque entendí no ser necesaria ni tuve intento a regirme por ella para dar mi parecer porque los unos testigos pueden deponer aficionadamente y los demás no han visitado la tierra como yo ni han vista la posibilidad y necesidad de los yndios ni pueden deponer sino lo que ven en los siete pueblos de las cabeceras donde ellos residen que es donde esta la gente más principal y rica porque a los demás nunca a ellos van [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 254).

En un sentido más amplio, el árido relato de un viaje de inspección administrativa a la región *lupaqa* es también un testimonio de la lucha sostenida por más de cuarenta años en la corte española y en el Nuevo Mundo entre aquellos que abogaban por la continuidad de la encomienda y entre los que se oponían a que se perpetuase la estructura socioeconómica surgida con la invasión. En 1567 la capacidad productiva de los *lupaqa* no era un asunto de interés puramente local o de poca importancia para sus contrincantes. En ambos bandos el debate era un esfuerzo para sentar un precedente. Los *lupaqa* pagaban su tributo directamente a Felipe II, ya que tanto ellos como sus tierras eran "suyas".[7] Personajes influyentes como el obispo de Charcas, abogaban en favor de este modelo para gobernar y tasar a toda la población andina.[8] A lo largo de todo el virreinato los señores étnicos ansiaron alcanzar lo que parecía ser la condición privilegiada de Qhari y Kusi; públicamente indicaban su disposición para asumir fuertes tasas a favor de Su Majestad, con tal de que se acabara con la encomienda.[9]

---

7. "Yo yndio a hazer la uisita de Chucuito como VM manda todos me dicen que podran dar muy descansadamente doblado de lo que dan", escribe al rey García de Castro (Levillier 1921: 198).

8. A su regreso de España donde fue a terminar su gramática y diccionario del quechua, Domingo de Santo Tomás fue enviado a La Plata como obispo. Durante su estadía en la península trató de convencer a Felipe II de que le convenía entregar la región andina a sus "señores naturales".

9. Pocos años antes de la visita, Domingo de Santo Tomás había atravesado el país debatiendo esta solución con Polo de Ondegardo (Bard 1967). Véase los detalles del debate en Ugarte 1966; Porras Barrenechea 1951: XVIII; Rowe 1957: 161.

Durante sus veinte años de residencia en el Perú, Garcí Díez se identificó siempre con quienes se oponían a la perpetuidad de las encomiendas [10] y, por consiguiente, en favor del control directo de la Corona. A su "parecer", las autoridades de Lima rechazaban cualquier aumento en el tributo que pagaban los *lupaqa* y añadía diversas cláusulas que podían ser consideradas favorables a Qhari y Kusi. Esto no quiere decir que fuese renuente a una alteración en la estructura social y económica aymara: sin consultar a la Audiencia abolió públicamente la condición servil en que se encontraban los *yana* de los señores *lupaqa*. De esta manera, sin embargo, aumentaba el número de tributarios al rey español.

También abogó Garcí Díez porque Qhari y Kusi consiguieran la administración de los rebaños de comunidad (estimados en 80 000 cabezas), lo cual probablemente facilitó a ambos jóvenes nuevas oportunidades para explotar y sobornar, oportunidades que no habían disfrutado sus predecesores. Los derechos y privilegios de los linajes y etnias que conformaron el reino de los *lupaqa* antes de 1532 eran todavía efectivos y visibles en 1567. El régimen colonial trató de centralizar el poder *lupaqa* reduciendo el fuero de las etnias locales, a la vez que corroía la influencia de los señores, pidiéndoles entregas tributarias sin precedentes en los Andes (Murra 1964). La impresión general que se obtiene de esta visita y de sus recomendaciones es que, al igual que otros funcionarios de su generación, Díez de San Miguel consideraba útil el comprender y hacer uso de las instituciones andinas, aunque fuese sólo con miras colonialistas.[11]

La visita de 1567 también resulta insólita en otro aspecto: los *lupaqa* no sólo habían evitado ser encomendados sino que aparecían a los ojos de los europeos como gente inmensamente rica. Las iglesias del culto europeo de cada una de las siete villas eran grandes y estaban repletas de costosas imágenes, vasos y ornamentos sagrados. Obviamente, de un modo u otro, desde épocas muy tempranas en el régimen colonial los *lupaqa* tuvieron acceso a dinero en efectivo. Esto, por supuesto, en una economía en que el circulante andaba escaso, causaba no poca envidia, tanto entre los europeos como entre los naturales. Ruiz Estrada, el corregidor de Chucuito en 1567, así como el licenciado Castro, estaban convencidos de que "podrán dar muy descansadamente doblado de lo que dan". Ruiz declaraba con cierto asombro:

---

10. Lo cual no fue obstáculo para siempre pedir y eventualmente recibir una encomienda (véase Espinoza 1964: 398-399, 414-415).

11. Pienso en hombres como Polo de Ondegardo, Damián de la Bandera, Hernando de Santillán, el licenciado Falcón, entre otros.

> [...] he oido decir de indio que no es cacique sino principal que es don Juan Alanoca de Chucuito que tiene mas de cincuenta mil cabezas de ganado [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 50).

Tales cifras puede que sean exageradas,[12] pero no cabe duda de que el secreto de la riqueza *lupaqa* estaba en los cientos de miles de llamas y alpacas que aún pacían bajo su control. Cutinbo, uno de los señores mejor informados, dijo:

> [...] en el tiempo del ynga habia muy gran cantidad de ganado de comunidad tanto que con haber mucha tierra en esta provincia no habia pasto para tanto ganado como entonces habia [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 40).

Desde los tiempos preincaicos los auquénidos habían sido utilizados como "bancos", es decir reservas reproductoras para temporadas de heladas, sequías u otras calamidades.[13] Después de la invasión tal uso se extendió para afrontar las extorsiones europeas, puesto que la carne, pieles, lana y energía de los auquénidos eran fácilmente convertibles tanto en la economía andina como en la colonial, mientras que no sucedía lo mismo con los otros recursos agrícolas y lacustres de los *lupaqa*. Cutinbo, que intervenía durante la interrogación cada vez que los jóvenes señores no podían explicar algo satisfactoriamente , explicó que "[...] esta es [toda] la hazienda que tienen [...]" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 39).

Pocos años después, el jesuita Bertonio, autor del mejor de los primeros diccionarios andinos, confirmó lo aseverado por Cutinbo: "Los yndios solamente a los carneros [de la tierra] suelen llamar hazienda [...]" (Bertonio 1956 [1612]: t. I, p. 261). Aún después de 35 años de ocupación europea y guerras civiles, quedaban animales que fácilmente podían ser

---

12. En la misma edición de 1964 incluimos un censo del ganado *lupaqa*, hecho en 1574, sólo siete años después de la visita de Díez. Como el texto de la visita, este "padrón" nos fue cortésmente proporcionado por Waldemar Espinoza. Indica el número de los animales según las divisiones duales, los linajes o los individuos a los cuales pertenecían. Nadie informó que "poseía" más de 1700 cabezas, pero el criterio de "propiedad" difería probablemente de una fuente a la otra. El visitador estuvo sobre aviso de una fuerte evasión y subvaluación de los hatos (véase Díez de San Miguel 1964 [1567]: 303-363).

13. Los *lupaqa* estuvieron bien informados de la utilización de los auquénidos como ahorro y rechazaron sugerencias de guardar su hacienda en una "caja de tres llaves". Declararon: "[...] los multiplicos del ganado de la comunidad se gastan como tiene declarado de manera que no tiene que meter ni sacar en la caja de la comunidad y que cuando algunas ueces no bastan los jornales que los indios ganan en Potosí para pagar los dieciocho mil pesos lo que falta se saca del dicho ganado de comunidad [...]" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 24).

vendidos o trocados, en tiempos en que la mita anual en las minas se hacía insostenible.[14]

El ecosistema *lupaqa*

Ya en el ensayo de este libro "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" hemos indicado (caso II) que además de los recursos convertibles había muchos otros recursos que formaban parte de la economía *lupaqa*. El universo andino fue concebido por sus habitantes como un conjunto de pisos ordenados "verticalmente", uno encima del otro, formando una macroadaptación, un sistema de relaciones ecológicas netamente andinas. Al ascender el asentamiento a alturas más y más elevadas, los habitantes tenían que enfrentarse con cambios continuos de clima, fauna y flora.

A lo largo de la cordillera, las aldeas y etnias habían procurado siempre controlar el mayor número posible de microclimas. Las regiones a las cuales no era posible llegar en un día de camino, o mediante migraciones estacionales, fueron pobladas por grupos de colonos permanentes, dedicados al pastoreo, a recoger sal o *wanu*, y al cultivo de coca, maíz o ají.

Cuando la escala del control político cambiaba de una reducida etnia a reinos tan grandes como el de los *lupaqa*, la *percepción de lo asequible* se expandió enormemente. Donde una comunidad rural o un enclave étnico percibían los microclimas ordenados de manera vertical, en un sentido casi literal, las unidades políticas en gran escala ampliaron esta noción de "verticalidad" hasta incluir territorios deseables tan alejados del lago Titicaca como lo son la costa de Ilo a Arica o las cálidas *yungas* de Larecaxa o Capinota, más allá de Cochabamba.

El ecosistema *lupaqa* era un archipiélago que incluía, además del núcleo que rodeaba Chucuito, una serie de remotos valles sembrados de maíz y algodón, de bosques y coca. El vecino reino de los *pacaxe* tenía sus valles en la misma área, entremezclándose, al parecer, con los de los *lupaqa*. Este patrón de control a larga distancia no había pasado desapercibido a los europeos: aproximadamente un decenio antes de la visita de Garcí Díez, el licenciado Juan Polo de Ondegardo (nuestra mejor fuente en

14. Esto es bastante similar a la independencia de la interferencia diaria que disfrutaban, a comienzos del presente siglo, etnias africanas como los *fulani* o los *ankole* dedicadas a la ganadería. A diferencia de etnias de agricultores, los ganaderos siempre tenían opción de vender algunas cabezas de vacunos para pagar los impuestos en efectivo reclamados por la administración colonial. De esta manera evitaron durante decenios las peores consecuencias del régimen europeo en África.

asuntos económicos y en el arte de gobernar *inka*) hizo ver en la Ciudad de Los Reyes que los aymara del altiplano sufrieron grandes pérdidas:

> [...] en quitarles los yndios e las tierras que tenyan en la costa de la mar de que se hicieron particulares encomyendas [...] no entendiendo los gobernadores la orden que los yndios tenyan e ansi gobernando estos rreynos el Marques de Cañete se trato esta materia y hallando verdadera esta ynformacion que yo le hice [...] se hizo de esta manera que a la provincia de Chucuyto se le volvieron los yndios y las tierras que tenyan en la costa en el tiempo del ynga [...] y a Juan de San Juan vezino de Arequipa en quien estauan encomendados se le dieron otros que vacaron en aquella ciudad [...] (Polo 1916b: 81).

En 1567, Garcí Díez, dando por supuesta la condición de "archipiélago" del dominio *lupaqa*, viajó a la costa para inspeccionar los asentamientos allí ubicados, como parte ineludible de su tarea. Por desgracia, el testimonio de las entrevistas que han llegado hasta nosotros es incompleto y ambiguo.[15] Esto es aún más lamentable puesto que nuestras fuentes escritas relativas a la costa, en donde la arqueología está mucho más adelantada, son todavía muy limitadas.

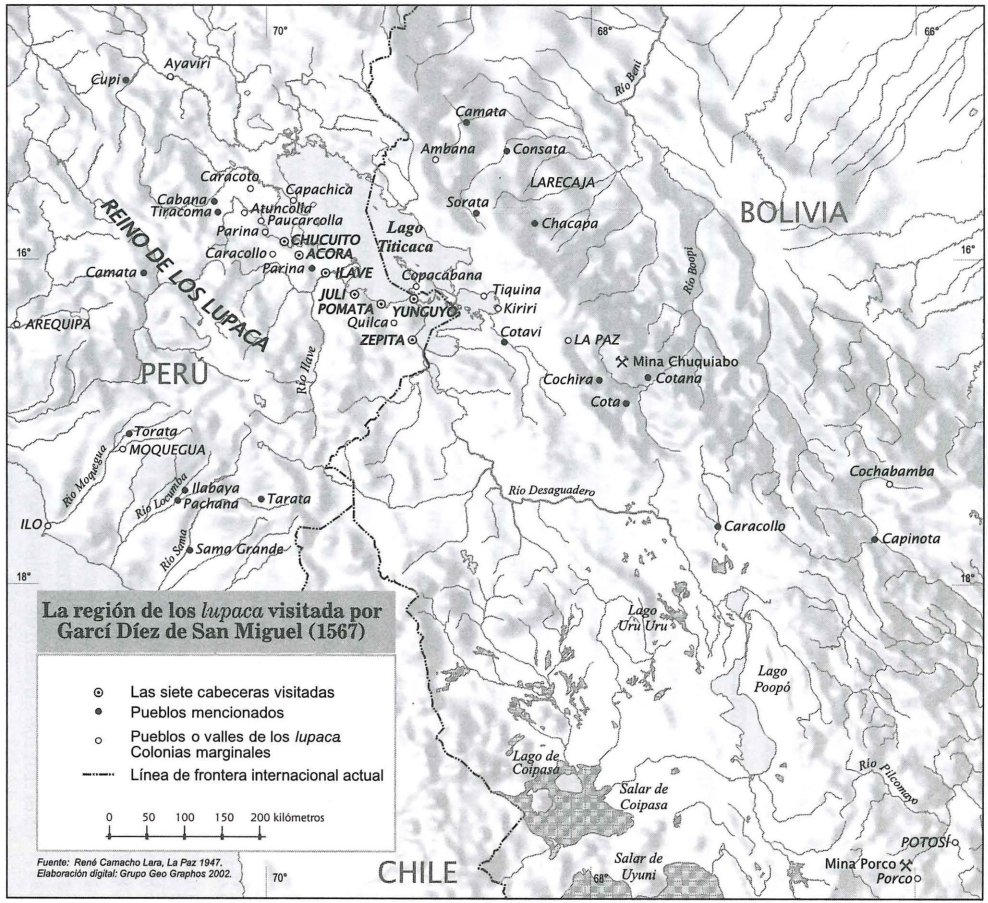
Los oasis costeños en sí eran puestos altiplánicos de avanzada. ¿Cómo pudieron ser defendidos y cómo fueron administrados antes de la *pax inkaica*? ¿Cuántos de los agricultores ocupados en los maizales y algodonales de Sama o Lluta eran serranos trasplantados? ¿Cuántos fueron nativos de la costa conquistada? Dadas las enormes diferencias ecológicas entre la vida a 4 000 metros de altura y la del nivel del mar ¿cómo se convenció u obligó a una unidad doméstica a trasladarse y cuánto tiempo se quedaba en su nuevo asentamiento?

Ninguna de las fuentes que tenemos a mano puede contestar satisfactoriamente estas preguntas.[16] Sin embargo vale la pena hacerlas, ya

---

15. El manuscrito utilizado para la edición de 1964 proviene del Archivo de Indias, por cortesía de Waldemar Espinoza. Antes ya había sido mencionado por la historiadora Marie Helmer (1951). Como indicamos en la nota 1, éste no es el texto original recopilado por Garcí Díez; el original no se ha localizado todavía. Puede estimarse que esta versión incluye aproximadamente entre la mitad y las dos terceras partes del texto original.

16. La publicación en 1970 de fragmentos de la visita ulterior de Pedro Gutiérrez Flores y Juan Ramírez Segarra [1574], nos permite enfocar por lo menos una de ellas: ¿eran costeños, etnias incorporadas por los *lupaqa*, o serranos, los pobladores de las "islas" controladas desde Chucuito? Ya en 1964 abrigamos la sospecha de que muchos, sino todos ellos, eran serranos. Los nombres de los *mallku* en la costa eran Francisco Poma y Diego Pacaxa de Moquegua; y Francisco Catari, Alonso Guancachuca y Martín Ninaca, del valle de Sama. Pero la información no es tan firme como desearíamos.


70°
68°
66°
16°
18°
Ayaviri
Cupi
Camata
Río Beni
Ambana
Consata
LARECAJA
Caracoto
Capachica
Cabana
Tinacoma
Atuncolla
Paucarcolla
Parina
CHUCUITO
Caracollo
ACORA
Parina
ILAVE
Sorata
Chacapa
BOLIVIA
Lago Titicaca
REINO DE LOS LUPACA
Camata
Copacabana
Tiquina
JULI
POMATA
YUNGUYO
Kiriri
Quilca
ZEPITA
Cotavi
LA PAZ
Río Beni
AREQUIPA
PERU
Río Ilave
Mina Chuquiabo
Cotana
Cochira
Cota
Torata
MOQUEGUA
Río Moquegua
Río Locumba
Ilabaya
Pachana
Tarata
Río Desaguadero
Cochabamba
ILO
Río Sama
Sama Grande
Caracollo
Capinota
Lago Uru Uru
Lago Poopó
Lago de Coipasa
Salar de Coipasa
Río Pilcomayo
POTOSI
Salar de Uyuni
Mina Porco
Porco
CHILE
La región de los lupaca visitada por Garcí Díez de San Miguel (1567)
Las siete cabeceras visitadas
Pueblos mencionados
Pueblos o valles de los lupaca
Colonias marginales
Línea de frontera internacional actual
0 50 100 150 200 kilómetros
Fuente: René Camacho Lara, La Paz 1947.
Elaboración digital: Grupo Geo Graphos 2002.

que ofrecen una excelente oportunidad para buscar la colaboración entre arqueólogos, historiadores y etnólogos (Murra 1966).[17] Mucho antes de la publicación de la visita, los arqueólogos ya se habían percatado de las semejanzas, por no decir de la identidad, entre los materiales encontrados en la costa y el altiplano.

La contribución etnohistórica de las visitas, como la de Garcí Díez, complementa las manifestaciones arqueológicas con su contenido económico y político; por ejemplo, ahora sabemos que los aymara del altiplano consideraban ciertas zonas de la costa occidental o de la selva del interior del continente como parte de su propio universo. También sabemos ahora que tales colonias se establecieron mucho antes del Tawantinsuyu. No me sorprendería que la colaboración entre arqueólogos y etnólogos, en pos de delimitar y comprender el dominio *lupaqa*, diera nuevas luces, no sólo sobre tales manifestaciones tardías sino que incluso reanudara el debate sobre la naturaleza del mismo Horizonte Medio (Menzel 1958; 1964).

La división dual y la estratificación social de los grupos étnicos entre los *lupaqa*

La relación de Garcí Díez de San Miguel es la fuente temprana más detallada que sobre el Qollasuyu que hemos encontrado hasta la fecha. En el ensayo "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu" de este libro, se menciona los minuciosos detalles que trae sobre los pastores y rebaños. Además, aunque Cieza de León había recorrido el mismo territorio unos veinte años antes, sus notas sobre el Qollasuyu comparativamente resultan mínimas.

En su *Señorío de los Incas* Cieza menciona una dinastía "Cari" de Chucuito y también refiere una leyenda según la cual los *lupaqa* fueron puestos bajo control incaico durante el reinado de Wiraqocha. Garcilaso, a su vez, había escuchado el relato y explica el uso del nombre Qhari (como escribiríamos fonéticamente hoy en día):

> [...] los mismos nombres tuvieron sus antepasados desde los primeros; querían los sucesores conservar la memoria con sus nombres, heredándolos de uno a otro [...] (Garcilaso 1960 [1609]: lib. III, cap. XIV-XV, p. 103).

Gutiérrez Flores confirma, en parte, esta sospecha: "por tenerlo ellos de costumbre e ir y venir a los dichos valles por aver mucha suma de indios desta provincia poblados en ella que sirven de hazer chacaras a los caciques y principales desta provincia" (Gutiérrez Flores 1970 [1572]: 45).

17. Véase también, en este libro, la nota 28 del ensayo "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas".

Muchas otras fuentes también mencionan a los qhari, algunas denunciándolos como rebeldes a los que el *inka* había tenido que reducir una y otra vez; mientras que otras califican a estos *qhari* como leales al Cuzco, habiendo sido allí donde recibieron las responsabilidades administrativas que abarcaron más allá de su dominio étnico tradicional.

Lo que estas fuentes contradictorias tienen en común es la percepción, muy occidental, de Qhari como rey o *mallku* exclusivo de los *lupaqa*. Es solamente gracias al texto de Garcí Díez que alcanzamos una visión propiamente andina de la organización política de los aymara: dos reyes, reinando simultáneamente.[18] Como se verá a continuación, en el cuadro II donde contrastamos las rentas de Qhari y Kusi, los dos reyes tenían equivalente acceso a los recursos y servicios, a pesar de que el estatus y los ingresos de los *mallku* de *alasaa* eran algo mayores.[19] Aunque su acceso a las tierras y a la energía humana eran mayores que el de su par de *maasaa* (60 *mit'ani* contra 47),[20] este último controlaba rebaños más grandes, ya que tenía 17 pastores contra 10 de la parcialidad "de arriba".

Cada una de las siete "provincias" de la jurisdicción *lupaqa*, y el reino en general, estaban divididas siguiendo el mismo criterio dual.[21] Parejas de señores, subordinados a Qhari y Kusi, gobernaban a nivel provincial. Incluso poblaciones serviles o de forasteros fueron incorporadas a este patrón dual. La mayoría de la gente en todas las siete provincias era de habla aymara, a quienes los europeos consideraban "la mejor gente que hay en este pueblo". Pero en todo el Qollasuyu había además una minoría *uru*, que por lo menos en Ilave llegaba casi a la mitad de la población. Estos también se dividían en *uru* de "arriba" y *uru* de "abajo".

Los datos aportados por Garcí Díez ponen en tela de juicio la imagen tradicional del *uru* como: "yndios pescadores [...] que es gente pobre y no

---

18. "En cada repartimiento prouincia hay dos parcialidades [...] Cada parcialidad tiene un cacique principal que manda a los prencipales e indios de su parcialidad y no se entremete a mandar a los de la otra excepto que el curaca de la parcialidad de hanansaya es el principal de toda la provincia y a quien el otro curaca de hurinsaya obedece en las cosas que dice el. Tiene el de hanansaya el mexor lugar de los asientos [...] llama y hace juntas y gobierna en general, aunque no manda en particular [...]" (Matienzo 1967: parte I, cap. VI, p. 20).

19. Véase más adelante un análisis de los ingresos y privilegios de los señores *lupaqa*.

20. *Mit'ani*: "El indio o india y qualquiera que haze o guarda algo por el tiempo y vez que le cabe" (Bertonio 1956 [1612]: t. II, p. 224).

21. En una de las siete, el sector "de abajo" se había dividido en dos, resultando en tres fratrías, cada una con sus rebaños y sus señores. Las diferencias entre Juli y las otras "provincias" son numerosas y merecen atención. Posiblemente hubo alguna razón andina por la cual los jesuitas seleccionaron a Juli como sede.

hacen chacaras sino que se mantienen de solo pescado y andar por la laguna [...]" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 14).

En la visita no se incluyen entrevistas a los *uru*, a pesar de que por entonces (1567) vivían todavía entre los *lupaqa* más de tres mil unidades domésticas. Sin embargo, la visita dio también oportunidad de declarar a Melchor de Alarcón, buen conocedor de la región lacustre, ya que arribó a ella como escribano real y se quedó de colono ilegal.[22] En sus declaraciones, Alarcón nos ofrece un reto a los lugares comunes que han caracterizado, hasta ahora, la cultura *uru*:

> [...] los uru es gente de no menos entendimiento y capacidad que los demas aymaraes salvo que al tenerlos los caciques en tanta subjeccion y tener tanto señorio sobre ellos y el no querer sea gente mas noble [...] los ha visto [este testigo] ponerse muy bien al trabajo y que ningunas sementeras se hacen en la provincia que no sean los primeros a trabajar o en la de los caciques y en estas siempre o en las de otros yndios que les dan coca y de beber o otro genero de paga y sabe y ha visto por vista de ojos que en la chacara que trabajan haran mucho mas y son para mas que los aymaraes [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 140).

Dadas estas circunstancias de subordinación, todavía no podemos afirmar lo que funcionalmente pudo significar la división dual en la vida de los *uru*. No hay que descartar, sin embargo, la posibilidad de que el término *uru* tuviera no sólo connotación étnica sino incluso referencia a poblaciones de estatus inferiores, y de variados antecedentes culturales. Entre los *lupaqa*, los *uru* vivían en linajes separados,[23] y asentamientos propios. Así, en el mismo Chucuito, por ejemplo, por cada diez linajes aymara en cada una de las dos parcialidades había cinco *uru*. No comprendemos todavía el contenido vital que pudieron tener estas proporciones.

Mas allá de la subordinación étnica de los *uru*, que ha llamado tanto la atención, notamos además la dimensión ecológica del Titicaca. Aun en el caso que Alarcón no hubiera exagerado y los *uru* fueran hábiles cultivadores, en la mentalidad aymara estaban identificados con el lago. Los recursos de esta gran masa de agua pueden haber sido de importancia para los *uru*, pero fueron también parte significativa de la ecología y política

---

22. Las declaraciones de Alarcón merecen confianza si recordamos que una de sus intervenciones fue como testigo presentado por los señores de Chucuito.

23. "Linaje" se usa aquí con el significado de *hatha*. Bertonio anota: "ayllu: parcialidad de indios mas propio es hatha" (1956 [1612]: t. II, 28). Del testimonio de Qhari y Kusi, y del censo de auquénidos hecho por Pedro Gutiérrez Flores es obvio que los *hatha* no eran asentamientos territoriales, sino grupos de parentesco.

aymara y *lupaqa*. Es obvio que tanto los *uru* como los aymara hacían uso constante de las raíces lacustres comestibles, los patos migratorios y sus huevos, los peces y la totora para sus balsas. Sin embargo, en una sociedad estratificada, los subordinados que han logrado dominar un microclima se convierten de hecho en un recurso mayor, no sólo como cazadores y tejedores de balsas sino también como cargadores y personal naval, si es que consideramos que el mar altiplánico podía ser a la vez una frontera por defender contra otros *qolla*, o un lazo acuático entre reinos aliados.

Ingresos y privilegios de los señores *lupaqa*

Desde el punto de vista europeo, la finalidad de la visita fue determinar si los *lupaqa* podían "dar muy descansadamente doblado de lo que dan". Por eso, gran parte del informe se ocupa de negocios coloniales: el precio de las llamas, el número de mitayos por enviar a Potosí o el destino de los beneficios obtenidos en los remates de tejidos producidos en el telar aymara. Sin embargo, ya que el cuestionario usado por Garcí Díez (1964 [1567]: 8-10) incluía una serie de preguntas acerca del pasado, se hace mención constante a las condiciones existentes antes de 1532. Puesto que varios de los testigos al tiempo de la invasión eran ya adultos, sus comparaciones y explicaciones son muy reveladoras, a pesar de los errores de los intérpretes y de los esfuerzos conscientes para eludir las preguntas del interrogatorio como medio de proteger sus recursos.

Considerando las preguntas de la entrevista, se aprende mucho acerca de los ingresos que obtenían los señores *lupaqa*, pero absolutamente nada de la red de relaciones políticas que debió existir entre ellos, o del funcionamiento del núcleo de poder en Chucuito. Los ingresos de los señores provenían esencialmente del acceso que tenían al trabajo de los campesinos y a sus tierras y rebaños.

Se nos dice que Qhari y Kusi gobernaban a todos los *lupaqa*. Sin embargo, de acuerdo con el cuadro II, un alto porcentaje de la energía humana y la mayor parte de la tierra a su disposición proviene del mismo Chucuito, pese a que su población y riqueza no eran nada excepcionales con respecto a las seis "provincias" restantes. De hecho, Juli y Pomata tenían poblaciones más densas; Ilave disponía del mayor número de *uru*; los de Juli pastaban hatos más numerosos. Sin embargo, de acuerdo con el cuadro II, Chucuito, con solamente 3 464 unidades domésticas de las 20 000 que conformaban el reino, proporcionaba a Qhari y Kusi más de 100 *mit'ani* anuales, o sea, más que las otras seis juntas. Por el momento no podemos afirmar hasta qué punto tal asimetría en la distribución de las rentas no refleja limitaciones en el ejercicio del poder o si era simple-

CUADRO II

Los reyes de la dinastía QHARI de la mitad Alasaa, de arriba, recibían:	CHUCUITO	ACORA
TEJIDOS	"Le hacen cada año 5 piezas de ropa dando él la lana..." f. 9r. p. 20. "cuando tiene necesidad de algún vestido de cumbi bueno para su persona ruega a los caciques... que se le hagan y se le hacen..." f. 9r. p.21.	1-2 piezas de cumbi 6-7 piezas de auasca
TIERRAS (en *tupu*)	"70 a 100 tupu de tierra" f. 9r. p. 20	20 tupu f. 9r. p.20
y además tenían acceso a tres clases de energía		
1) de la comunidad	"le siembran y cogen y benefician lo cual hacen entre todos los indios de la parcialidad demás de los que da de servicio".	"entre todos"
2) de los *mit'ani*	60 indios de servicio que se ocupan en las cosas siguientes: 10 pastores 25 en la costa (Moquegua) 15 cultivando en el altiplano. 10 en su casa. más 2 yerva y leña f. 9v. p.21	3 "indios de servicio"
3) de los *yana*	?	"y que a su abuelo de don Martín Cari le dieron diez indios para anaconas, que le sirviesen y los llevó a sus chacaras y para guarda de ganados" f. 45 v. p.93.
Los reyes de la dinastía KUSI de la mitad Maasaa, de abajo recibían:	12 piezas de "vestido"	1 de cumbi 2 de auasca
TEJIDOS		
TIERRAS (en *tupu*)	50 tupu	5 tupu
y además tenían acceso a tres clases de energía		
1) de la comunidad	"hacen entre todos"	
2) de los *mit'ani*	47 indios de servicio 17 pastores 15 en la costa 11 cultivando sus campos en el altiplano 2 en su casa mas 2 para yerva y leña.	7 "de servicio"
3) de los *yana*		"y que a sus antepasados del dicho don Martín Cari le dieron ciertos indios para anaconas" f.48 v. p. 99-100.

ILAVE	¿JULI?	POMATA	YUNGUYO	ZEPITA
igual	igual	igual	igual	igual
20 tupu	20	20	20	20
entre todos	entre todos	entre todos	entre todos	entre todos
	?	?	?	?
?	"y que a su abuelo de dicho don Martín Cari le dieron ciertos indios servicio por una vez y que ahora hay alguno de ellos del multiplico de estos sirven ahora" f.58 r., p. 117.	?	?	
4 piezas	6 piezas	3-6 piezas	3-4 piezas	3 piezas
2 tupu	6 tupu	10 tupu	7 tupu	7 tupu
3 "de servicio"	11 "de servicio"	10 "de servicio"	11 de servicio	11 de servicio
?	?	?	?	?

(Elaborado a base de los datos de Garcí Díez de San Miguel 1964 [1567]).

mente una deficiente interpretación, que hiciera el visitador, de los mecanismos que generaban los ingresos de las autoridades.

En una sociedad donde no existió una moneda omnivalente, en la que el mercado era limitado[24] y en donde las únicas oportunidades de inversión consistían en la creación de nuevas formas de reciprocidad, una parte importante del señorío de los *mallku* provenía de la capacidad de exteriorizar su "generosidad" ofreciendo constantemente "hospitalidad" institucionalizada. Para poder cumplir con sus obligaciones de hospitalidad y fausto, los dos reyes necesitaban grandes cantidades de alimentos, chicha y lana (véase cuadros II y III) que repartían entre "sus " cultivadores, esposas y soldados, y entre los demás *mallku*. De este modo el rey aumentaba su poder y extendía esta red de obligaciones "mutuas" a sus nuevas esposas, nuevos tejedores, nuevos pastores o nuevos *uru*. Todo ello, a su vez, le permitía, lógicamente, aumentar el tamaño de sus hatos o el de sus chacras dispersas.

El altiplano que rodea la laguna del Titicaca a primera vista parece el lugar menos apropiado para una agricultura intensiva y una población tan densa. Sin embargo, todo esto fue posible gracias a la aclimatación de una gran variedad de cultivos resistentes a las heladas, adaptadas minuciosamente incluso a pequeñas variaciones de los microclimas y gracias, además, al descubrimiento de técnicas locales de conservación y almacenamiento como la domesticación de llamas y alpacas o como el *ch'uñu* y *charqui*. En un momento temprano de la historia del altiplano surgió la autoridad política que reclamaba una fracción siempre creciente de las energías y productividad de sus pobladores, rebaños y tierras. El estudio arqueológico de este surgimiento atraerá, me imagino, considerable atención hacia esta zona en las décadas venideras.

Los datos más valiosos sobre los ingresos de los señores corresponden a los provenientes de la tierra, por la sencilla razón de que los testigos se mostraron menos resistentes a tocar este tema. Para los europeos, la agricultura en el altiplano tenía un atractivo limitado, puesto que los tubérculos (que constituyen el producto de subsistencia básico a los 3 800 msnm) apenas si eran considerados como comida. Tampoco se podía comerciar con ellos, como lo hacían los mercachifles españoles con la coca o los tejidos.

Según la visita, el señor *alasaa*, Qhari, sostenía tener acceso anual a unos setenta a cien *tupu* de tierra en Chucuito y veinte más en cada una de otras seis parcialidades. Kusi reclamaba sólo cincuenta *tupu* en Chucuito y

---

24. Para un detallado análisis del amplio tema de mercados, plazas de mercado y moneda omnivalente. Véase Polanyi *et al.* 1957; Bohannon y Dalton 1962.

de dos a diez en el resto del área. Tal cuantificación crea una impresión de exactitud poco probable. Antes de 1532, el *tupu* se refería más bien a extensiones de cultivo que podían suplir el mínimo vital de una unidad doméstica, bajo determinadas condiciones ecológicas y dentro de una tradición agrícola local (Rostworowski 1962, 1964).

Tal elasticidad en las medidas supone una inseparable relación con la organización social que se beneficia de la extensión cultivada. Si queremos evaluar el testimonio de Qhari tendríamos que saber si él se refería a las tierras que debían cultivarse durante el año en curso, o si en éstas se incluía también a las chacras "en descanso". Además deberíamos saber en qué nicho ecológico se localizaban y cuáles eran los sembríos que allí se hacían, de acuerdo con el orden rotativo en uso, ya que todas estas consideraciones se tomaban en cuenta siempre que se trataba de determinar el tamaño del *tupu*. Los españoles trataron y con el tiempo lograron hacer del *tupu* una unidad fija en la medición de tierras. En este aspecto sería útil, como parte del estudio de la estructura económica y social, reconsiderar todo este tema de pesos y medidas andinas en relación con sus equivalencias (Rostworowski 1962).

Hacia 1567, según el cuadro II, sólo se trabajaba una parte de las tierras pretendidas por los dos reyes. Testigos del mismo Chucuito admitieron que ese año habían labrado para Qhari únicamente cincuenta *tupu* y unos veinte o treinta para Kusi, aunque no rechazaban la reclamación en sí:

> [...] le hacian chacras en toda esta provincia porque era gran señor como segunda persona del ynga [...] [su nieto] tenia muchas chacaras en este pueblo del dicho abuelo [...] (Díez 1964 [1567]: 107).

En un caso, sin embargo, los testigos locales afirmaron que habían cultivado extensiones aun mayores de las reclamadas por el *mallku*: donde Kusi había pretendido sólo seis *tupu* en la demarcación de Juli, los dirigentes locales aseguraron que fueron diez "sembrados y beneficiados [...] todavia tienen los dichos caciques la tierra en que sus antepasados se les sembraban los dichos topos [...]" (Díez 1964 [1567]: 122).

En Ilave, donde el testigo principal fue el centenario don Francisco Willkakutipa, hombre de honda raigambre andina, dijo que:

> [...] de tres años a esta parte por haber sido malos años le han hecho poca sementera aunque todavía le han hecho alguna [...] este año le tienen arada tierra para hacerle sementera [...] (Díez 1964 [1567]: 107).

En otras comunidades, testigos más jóvenes admitieron sin reparo que "las tierras tienen señaladas" pero cuando llegó el momento de

labrarlas, "no le han hecho sementera porque el no lo ha pedido" (Díez 1964 [1567]: 117). Los informantes de la mitad *maasaa* de Ilave dijeron algo parecido:

> [...] lo mismo han hecho al dicho don Martin Cari desde que es cacique sino es de dos años a esta parte [...] no ha enviado sus criados a mandar que se hagan y que si les hubiera enviado también le hubiera hecho la dicha sementera [...] (Díez 1964 [1567]: 111).

Me atrevo a sugerir que "no le han hecho sementera porque el no lo ha pedido" no era simplemente una disculpa: en las fuentes que disponemos hay insinuaciones de que en la economía andina ninguna prestación de servicios se facilitaba automáticamente. Las prestaciones debían ser solicitadas formal y hasta ceremoniosamente, ya que el trabajo agrícola se concebía como parte de un intercambio de esfuerzos, un sistema de reciprocidades, inclusive si las partes eran de capacidad económica desigual.[25] Este primer paso, la solicitud formal, que inicia una cadena de relaciones recíprocas, en los estudios andinos merece aún mucha mayor atención de la que ha recibido. Incluso a la fecha pueden estudiarse todavía etnológicamente diversos tipos de peticiones ceremoniales para obtener acceso a la energía de los demás (Fonseca 1966).

De hecho, en los Andes, tanto para el campesino como para el señor, la "tenencia de la tierra" es un concepto inseparable del acceso a la gente. La tierra y quienes la cultivan formaban una sola unidad que podría subdividirse con fines analíticos, pero que debe considerarse como una totalidad si queremos entenderla con criterio andino. Los *kuraka* de Chucuito, al ser señores de todos los *lupaqa*, tenían una gran variedad de pretensiones sobre la energía de los habitantes locales; algunos de estos reclamos ya no eran válidos en 1567, sin embargo, muchos todavía seguían funcionando. Vale la pena tratar de aclarar la maraña de las múltiples y simultáneas pretensiones hacia la gente, así como también las obligaciones que éstas creaban. La visita de Garcí Díez nos ayuda a distinguir con toda claridad entre los servicios que toda la etnia prestaba a los señores, de aquellos que se requerían a los *mit'ani* rotativos o a los *yana* permanentes.[26]

---

25. El verbo aymara es *maysitha*: "pedir según justicia" (Bertonio 1956 [1612]: t. I, p. 355). En quechua el verbo es *mañay* o *manay*. El padre Lira traduce *mañana*: "lo que hay que prestar. Aquello que se debe pedir [...]" (Lira 1944: 628).

26. Sobre los *yana* véase el ensayo "Nueva información sobre las poblaciones *yana*" de este libro.

Así como la mayor parte de las tierras accesibles a Qhari y Kusi provenían de su suelo natal, Chucuito, la mayoría de los labradores a su disposición procedían también de esa localidad. Los 50, 70 ó 100 *tupu* reclamados por Qhari fueron sembrados con semillas que él aportó y cultivados por "todos los yndios", de todas edades, en el momento apropiado y a petición formal; todo ello acompañado de música, actos rituales y en medio de una festiva sociabilidad. *Haymatha*, en el aymara de 1612, significaba:

> [...] ir a trabajar en las chacras que se hacen de comunidad como son las del cacique [...] [o los] pobres; bailar al modo antiguo especialmente cuando van a las chacras de sus principales (Bertonio 1956 [1612]: t. II, p. 127-128).

Fuera de Chucuito, las tierras controladas por Qhari y Kusi habían sido trabajadas, de manera parecida, por los habitantes de la localidad:

> [...] toda esta sementera asi de los antepasados del dicho don Martin Cari como la del dicho don Martin Cusi la hacian todos los yndios de este pueblo de comunidad.

Lo mismo se puede decir de las tierras de los señores provinciales: "siempre le ha hecho sus chacras [...] entre todos los ayllos" (Bertonio 1956 [1612]: t. II, p. 118).

Además de tales prestaciones temporales y festivas de "toda la gente", ambos reyes reclamaban la *mit'a*, de duración más prolongada, que les debía cada *hatha* de Chucuito. Cada una de estas *hatha* proporcionaba un número de jóvenes "por sus turnos", cuya duración variaba generalmente entre un año, si se cumplía localmente, o un poco menos si "el turno" incluía un viaje a la costa. De acuerdo a las circunstancias, debió haber también una fórmula que estableciera el número de hombres a proveer por cada *hatha*. En este caso la visita sugiere cómo funcionaba dicho arreglo. Según uno de los cálculos, en Chucuito, por cada división dual había 15 *hatha*. Si comparamos esto con el hecho de que había 60 *mit'ani* sirviendo a Qhari, hay que concluir que anualmente serían 4 por cada *hatha*.[27] Según otro cálculo, cada mitad se componía de diecisiete *hatha*; sabemos que Kusi reclamaba diecisiete pastores y también hay una noticia independiente que agrega que los pastores de Kusi eran uno

---

27. Vale la pena anotar que entre los *chupaychu* los colonos enviados a "islas" periféricas iban también en múltiplos de cuatro (Murra 1967: 385, nota 3).

por cada *hatha*.[28] En ambos casos los grupos de parentesco son la unidad que suministra la fuerza de trabajo al señor.

¿Qué quedaba entonces de la "relación recíproca" entre las *hatha* y sus señores? En el caso del trabajo de temporada, aportado por toda la etnia, se puede presumir que el señor contribuía con la hospitalidad, redistribuyendo y creando un ambiente festivo. Pero cuando se trata de los 60 *mit'ani*, enviados anualmente por las *hatha*, la reciprocidad es menos evidente y merece un análisis más detenido.

Estas relaciones dejaban un tanto perplejo al mismo Garcí Díez. A lo largo de toda la encuesta no cesó de preguntar qué era lo que los señores "pagaban" a su gente. Generalmente le contestaban: "a todos estos yndios le da de comer y lana para que hagan vestidos" (Díez 1964 [1567]: 86), o más explícitamente:

> [...] les da coca y papas y quinua y cañagua y chicha y carne y que no les da otra cosa [...] les da bien de comer porque cuando no se lo dan se enojan [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 82, 86).

A Garcí Díez de San Miguel esto le parecía una compensación inadecuada. ¿Cómo conseguían los *mallku* que sus súbditos les tejieran tantos paños como les exigían los mercachifles? Los campesinos se quejaban de que para cumplir con las nuevas exigencias de paños convertibles, descuidaban sus sementeras y rebaños. Los colonos y funcionarios peninsulares entrevistados por Garcí Díez coincidían en su apreciación de que sin la "influencia" de los *mallku* estos paños no se habrían tejido, puesto que el precio pagado por los negociantes no guardaba relación económica con el tiempo que requería el trabajo en el telar, ni proporción alguna con el precio que los mismos negociantes cobraban a los mineros de Potosí.

Esta "influencia" de la que se aprovechaba el señor, le parecía a Díez de San Miguel un abuso de confianza basado en la superstición. Ya que los señores argumentaban que el dinero recibido por la ropa se dedicaba a satisfacer las extorsiones de los dominicos en su afán de levantar y adornar iglesias, Díez pensó que el "abuso" podría ser corregido decretando que cada tejedor hiciera su propio trato con el mercader, sin pasar por el *mallku* (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 216-218).

Hablando etnológicamente, podemos ver que la "influencia" del *mallku* era efectiva puesto que la coacción y el poder conformaban, solamente, una de las fuerzas que vinculaban al tejedor con su señor. Un

---

28. Compárese la página 14 con la 88, en Díez de San Miguel 1964.

factor más importante era el continuo y cotidiano funcionamiento de una antigua estructura social andina y una ideología, las cuales envolvían tanto al campesino como al *mallku* en una red infinita de mutuos "favores" que seguía, en condiciones asimétricas, un patrón de reciprocidad que se iniciaba en el plano de la aldea y de *hatha*.

Lo que el señor ofrecía a "sus" campesinos en este sistema de reciprocidad y redistribución necesita más estudio. Sabemos que él organizaba y encabezaba las tropas en campaña. Decidía cuándo enviar las recuas de llamas a la costa para subir el maíz y el *wanu*. Dirigía los ritos anuales en los cuales se le confirmaba públicamente a la unidad doméstica, la *uta*, el aprovechamiento continuo de las chacras bajo su control, empezando por las tierras que volvían ceremonialmente al cultivo después de haber descansado (Díez 1964 [1567]: 25, 35). Tenían Qhari y Kusi probablemente otras funciones administrativas, rituales y hospitalarias; la atmósfera que impregnaba el "intercambio", y que justificaba la idea del visitador que se trataba no de negocios sino de herejía y superstición, se entiende mejor si recordamos que en el aymara, de 1612, la llamita servida en asado a un *mallku* visitante se llamaba *angru caura*, nombre también del animal sacrificado a los dioses (Bertonio 1956 [1612]: t. I, p. 119; t. II, p. 20).

Los *lupaqa* bajo dominio colonial

Debemos considerar que la antedicha definición de las obligaciones señor-campesino podría perdurar sólo mientras se percibiera la relación como más o menos equivalente. Hacia 1567, después de los acontecimientos descritos al comienzo de este artículo, la "influencia" de Qhari y Kusi había sido seriamente socavada. Estos ya no podían obligar a la gente de "sus" parcialidades a cumplir con su parte. Al hablar de Juli, Pomata y Zepita, se quejaron que los pobladores "eran obligados a sembrarlo [...] y no lo hacen aunque está allí la tierra" (Díez 1964 [1567]: 20). Sin embargo, en un caso por lo menos, en Acora, cerca de Chucuito, habían hallado una nueva solución:

> Cari tiene en este pueblo chacaras pero que el las siembra con sus anaconas e yndios y que no se las siembran los de este pueblo [...] (Díez 1964 [1567]: 94).

El traer a sus propios *yana*, en vez de valerse de *mit'ani*, debió significar un drástico alejamiento del sistema andino de reciprocidad. El hacerlo en fecha tan temprana, como 1567, indica que la autoridad del *mallku* y con ella sus rentas, estaban en peligro:

> [...] a su abuelo [...] hacian una chacara y que ya muchos años que no la hacen y entre ellos repartieron la tierra [...] (Díez 1964 [1567]: 100).

A pesar de que hasta el momento (1968) la visita es la única fuente de que disponemos, podemos sugerir que con la instalación de las nuevas órdenes religiosas; de las nuevas actividades económicas, como el comercio y la minería; o de las nuevas autoridades, como el corregidor; la influencia y el poder de los *mallku* disminuyeron. En este aspecto, un factor muy importante debió constituirlo las minas de Potosí, a las cuales los *lupaqa* tenían que enviar, en 1567, quinientos mineros anuales. Muy pronto, en el período colonial, la villa de Potosí se convirtió en una alternativa al sistema social *lupaqa*: muchos de los mineros "desaparecían", negándose a regresar a sus *hatha*.

Los primeros en sufrir el efecto de tales cambios fueron Qhari y Kusi, los señores de todos los *lupaqa*. Los europeos utilizaron ello como medio para obtener tejidos que no eran para vestir sino para el mercader, proporcionar arrieraje al Cuzco y Charcas, a más de otras tareas penosas, ninguna de las cuales era fácil de justificar dentro de las normas de reciprocidad. Ya la mera presencia en el poder de hombres tan jóvenes e inexpertos como los dos Martín, hace evidente este deterioro del poder. Aun descontando la posibilidad de que su nombramiento fuera impuesto por el corregidor y los dominicos, queda la alternativa de que su selección fuera el resultado de una maniobra de la propia elite *lupaqa* para parapetarse detrás de dirigentes más aceptables y "ladinos". En contraste con estos jóvenes titubeantes, en 1567, los *mallku* provinciales de Acora, Ilave o Juli mantenían todavía bajo control muy firme el acceso a la gente local, y a las tierras (véase cuadro III).

CUADRO III
(Díez de San Miguel [1567] 1964:105-14)

Ingresos de los dos señores de Ilave, del reino *lupaqa*

Población : 1 070 unidades domésticas uru
1470 " " aymara

Rebaños : 693 animales de comunidad, mitad alasaa
1 428 " " " " maasaa
más : 5 206 otras alpacas y llamas controladas por linajes y unidades domésticas, de la mitad alasaa.
12 711 animales de la otra mitad.

WILLKAKUTIPA, mallku centenario de la mitad alasaa, tenía acceso a:

20 tupu sembrados para él por los "de arriba"
20 tupu " " " " "de abajo"
En turno, él ofrece semilla, alimentación, hospitalidad, cuando le trabajan los 40 tupu.

WILLKAKUTIPA, "recibe" 2 a 3 "piezas" de ropa de kumpi, cada mitad.
" 10 - 20 " " " " awasqa, cada mitad.
de los 20 yana uru que "tenía" su padre, de las
" dos mitades, le quedan 15. También "tenía" 10 aymara; "los otros se han muerto"
" siempre ha tenido estos ingresos "porque siempre lo dieron a su padre y abuelo y bisabuelos de este que declara y a todos sus antepasados".

CALCOMAQUERA, mallku de los maasaa, tenía acceso a:
10 tupu de papas, sembrados por los aymara
5 tupu de " " " " uru
" 10 tupu de luki, " " " unos y otros.
" "también le dan a este que declara indios cuando los ha menester para enviar comida a la costa..."
" "tiene ocho indios de servicio aymaraes que le han quedado de sus antepasados y otros siete indios uros los cuales estan en sus casas aunque sirven a este que declara en todo lo que les manda..."

LAS AUTORIDADES ÉTNICAS TRADICIONALES EN EL ALTO HUALLAGA*

El interés etnológico que animó la publicación tanto de la visita de los *lupaqa* (1964) como de las de los *chupaychu* y *yacha* (1967, 1972) se inicia con el deseo de ir más allá de las informaciones otorgadas por las crónicas.

A pesar de que las visitas fueron compiladas por europeos para sus propios fines, con frecuencia recogieron el testimonio de personajes andinos, información inalcanzable por otros medios. Aun si se hubiese amedrentado a los testigos (con lo que muchos detalles se hubieran perdido), a través del doble filtro del intérprete y del escribano queda el suficiente contenido etnológico para proveernos, no sólo una verificación de las crónicas, sino también de puntos de partida para la investigación de temas que las fuentes europeas dejaron de explorar.

Uno de los temas de mayor interés que emerge del estudio de las visitas es el de los *kuraka* o *mallku*, los señores étnicos tradicionales en el plano local. Antes de la publicación de las visitas nuestra información sobre estos personajes era contradictoria e incompleta. Los términos "caciques" y "principales", usados para denominarlos, eran imprecisos; describían autoridades que diferían enormemente entre sí, tanto en poder como en responsabilidad. Bajo estos términos se identificaban desde mandones de un pequeño valle, con tres o cuatro aldeas, hasta el rey chimú.

La información que necesitamos incluye los deberes, derechos y privilegios de los señores dentro de la etnia. Después de la conquista incaica,

---

* Estas páginas son un fragmento del artículo "La visita de los *chupaychu* como fuente etnológica", publicado en 1967 como comentario al primer tomo de la Recopilación hecha en 1562 por Iñigo Ortiz de Zúñiga, en la zona de Huánuco. Fue incluido en *Formaciones* (1975).

estos señores fueron incorporados al sistema administrativo del Estado. ¿Qué cambios hubo en sus funciones, estatus e ingresos después de la victoria del Tawantinsuyu?

Las visitas de Huánuco fueron realizadas diecisiete y treinta años después de la invasión europea, cuando vivían todavía muchos de los *kuraqkakuna* que en 1532 ya eran adultos. La autoridad es casi siempre, sino siempre, dual. Aunque el escribano de la visita de 1549 apuntó sólo un "cacique" para cada una de las cuatro *waranqa* de los *chupaychu*,[1] Nina Paucar, Capari y Guacachi, tres líderes de la banda derecha del Pillkumayu (nombre andino de lo que hoy se llama el Huallaga), informaron a Iñigo Ortiz que "cada guaranga tenia dos caciques principales" (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 70, 81, 88). En el ensayo que acompaña la visita de Chucuito comenté algunos de los problemas que surgen al estudiarse la división dual en los Andes: ¿De qué modo se repartió la autoridad política entre Guamán Naupa y Capari, que juntos gobernaron Ichu después de la muerte de Paucar Guaman en 1560?

Ninguno de los dos se refirió al otro al dar su testimonio, pero nos imaginamos que durante su cogobierno hubo tanto complementariedad como tensión. En el caso de los *yacha*, la división dual era distinta: Chuchuyauri mandaba desde Paucar, su equivalente, Guayna Capcha, vivía al otro extremo del dominio *yacha*, en Cauri. El segundo se expresa en términos respetuosos del primero, quien lo aventajaba en años y experiencia; pero en la revisión de los pueblos que cada uno gobernaba directamente, nos damos cuenta de que sus responsabilidades eran semejantes (Ortiz de Zúñiga 1972: 53, 62, 248). ¿Cómo se podría comparar el mando de dos *kuraka* que residen en el mismo centro con el de los que se encuentran separados espacialmente? Muchas de estas preguntas no se pueden contestar todavía, pero el mero hecho de que podamos plantearlas es una revelación de lo novedoso que resulta el material.

Las visitas confirman la importancia de no presumir la uniformidad de obligaciones y derechos para las diferentes autoridades andinas. No sólo debe tomarse en cuenta la existencia de hondas diferencias culturales entre costa y sierra; entre los líderes de pastores en el altiplano y los que controlaban el riego en los valles; sino también el salto de escala, ya mencionado, en el tamaño de las sociedades comparadas. Es obvio que un *kuraka* local como don Diego Masco de Chupa, de la banda derecha del Pillkumayu, o Chuchupaucar de Queros, de la margen izquierda, estaban ligados a los campesinos que mandaban por una telaraña interminable de lealtades y obligaciones de parentesco. Esto, inevitablemente, les hacía

1. Véase la p. 290 de la edición de 1967.

percibir su papel de mando y les daba acceso a los recursos de modo muy diferente a la percepción y control que ejercía don Pedro Cutinbo, quien gobernó solo a todos los *lupaqa* durante dieciséis turbulentos años.

Los datos *chupaychu* no son tan detallados, ni se pueden cuantificar como aquellos que estudiamos en el artículo "Un reino aymara en 1567". Sin embargo, para ayudarnos a comprender cómo podían encajar en un sistema recíproco los privilegios del señorío, los informantes de Iñigo Ortiz ofrecen mucho. El *kuraka* intervenía en litigios sobre tierras, asignaba chacras "nuevas" y expresaba públicamente los reclamos del grupo étnico:

> [...] las tierras nuevas que habia la repartian los caciques [...] cuando en un pueblo multiplicaban mucho los indios y por ser muchos hijos tenian pocas tierras otros a quienes les sobraba les decia el cacique que pues tenia tierras sobradas y estaban perdidas que partiese de ellas con los que tenian pocas y esto era con su voluntad porque si decia que no queria no le hacian fuerza en ella y esta misma costumbre tienen y guardan al presente [...] (Ortiz de Zúñiga 1967: 42).

Las actividades dirigidas a cuidar el bienestar, arriba citadas, son generalmente atribuidas por los cronistas europeos a los soberanos cuzqueños. Las visitas nos ayudan a ubicar la responsabilidad sobre el bienestar de la población agrícola, allí donde creo que debió colocarse, en las manos de la etnia y del grupo de parentesco. Catalina Quillay, una *yacha* de Paucar, fue descrita en la visita como "muy vieja no es para trabajo no tiene mas gente ni paga tributo porque no puede y que su principal le manda a hacer su chacara y le da de comer cuando le falta" (Ortiz de Zúñiga 1972: 108-109).

Don Diego Xagua declaró "que cuando algun indio moria sin hijos ni herederos no se entrometia el ynga ni el cacique mas de que las tales tierras de aquellos muertos las daban a los pobres" (Ortiz de Zúñiga 1967: 42).

Los "pobres" en el mundo andino eran, como se sabe, una categoría social y económica muy distinta de lo que son en una economía capitalista. Los *waqcha*, tanto en *runasimi* como en aymara,[2] eran las viudas y huérfanos "sin padre ni madre", aquellos que carecían de los parientes necesarios para respaldar su reclamo de los recursos de la etnia, aquellos que tenían que recurrir al respaldo público de los *kuraqkakuna*. En este contexto es interesante notar un dato ya mencionado en el ensayo "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu": la "dádiva" incluía bienes es-

2. Para los vocablos en *runasimi*, véase González Holguín 1952: 167, 198. Para el aymara, Bertonio 1956: t. I, 270; t. II, 144, 194.

tratégicos reproducibles como las llamas. Cochachi, el *kuraka* de Rondo, que vivía en la casa 197, declaró que:

> [...] tenia siete ovejas [de la tierra] y dos carneros [...] y que de las dichas ovejas cuando ve a algun yndio pobre da entre tres yndios una cabeza [...] (Ortiz de Zúñiga 1967: t. I, p. 178).

Se trata aquí de una generosidad institucionalizada, estructural. En cambio, en lo que se refiere a tierras y rebaños, las autoridades se beneficiaban de la reciprocidad tradicional: tenían acceso a varios "servicios" de parte de las unidades domésticas, inclusive de los artesanos. Este acceso no era automático: la autoridad tenía que exponer su necesidad cada vez que reclamaba el cumplimiento de los servicios (Murra 1964: 433 y nota 62). Xulca Condor, el *kuraka* de los *quero*, que prestó testimonio tanto en la visita de 1549 como en la de 1562, explicó a Iñigo Ortiz que:

> [...] por ruegos le hacen sus chacaras y sus casas [...] cuando quieren que le hagan los yndios alguna casa junta los indios y les habla y ellos se la hacen y les da de comer y beber en todo el tiempo que en ello trabajan y no les da otra paga [...] y la misma orden tienen en el labrar de las chacaras [...] (Ortiz de Zúñiga 1967: 38, 44).

Diego Xagua añadió: "el no tiene cosa cierta que la hayan de dar por via de obligación" (Ortiz de Zúñiga 1967: 28).

Además del trabajo de barbecho y construcción de casas, algunos *kuraka* como Cochachi, indicaron que tenían acceso a energías campesinas dedicadas a producir tejidos: "en tiempo del ynga los indios hacian a los caciques ropa de cumbi dandoles el cacique lana para ellas" (Ortiz de Zúñiga 1967: 92). Parte de este trabajo se hacía dentro de la unidad doméstica del *kuraka*: "sus indias de servicio [3] le hilan la ropa y despues de hilada ruega a los indios que se la tejan [...]" (Ortiz de Zúñiga 1967: 28).

Complementando estos servicios ocasionales o por turnos proporcionados por "ruegos", los *kuraqkakuna* tenían acceso a otras energías que no entraban en el cuadro de reciprocidades. Por ejemplo, don Diego Masco tenía "nueve cabras y le dan un yndio que se las guarda y otro yndio que le guarda las chacaras que solia ser de su padre [...]" (Ortiz de Zúñiga 1967: 67),[4] privilegio análogo al que podemos estudiar entre los *lupaqa*.

---

3. Las fuentes europeas llaman "indias de servicio" a las esposas plurales. La mayoría de los *kuraqkakuna* eran poliginios.

4. Véase también el ensayo "Nueva información sobre las poblaciones *yana*", en este libro.

En el ensayo "Nueva información sobre las poblaciones *yana*" examinamos el origen de los *yanapaqkuna*. En Huánuco, la visita de 1549 sugiere que varios son forasteros y, además, parecen ser del sur. En los cocales de Pomaguaci, ya mencionados, encontramos un cultivador descrito como "mitima ynga que sirve a Paucar Guaman" y otro "mitima guanca y una viuda que sirven a Marca Pari" (Ortiz 1967: 302).

Dado lo temprano de la fecha de esta visita, no es probable que fueran refugiados, víctimas de las guerras y dislocaciones de población que siguieron a la invasión europea, pero tal posibilidad no debe ser descartada. Otros cuatro "yngas [...] yndios orejones del Cuzco" servían personalmente a Javan en Chaglla (Ortiz 1967: 298). Si nuestra identificación de este personaje con don Diego Xagua de Chaglla —el de la visita de 1562— es correcta, surge la posibilidad de que la presencia de estos cuatro cuzqueños esté relacionada con la estadía de Xagua en el Cuzco antes de 1532. Si algún día encontráramos la visita perdida de los pueblos del lado derecho del Pillkumayu, podríamos verificar el origen y funciones de estos cuatro "orejones".

Tal expectativa no es exagerada si consideramos los datos que Iñigo Ortiz de Zúñiga proporciona a través de su visita ocular de los *yacha*. El señor de éstos, don Juan Chuchuyauri, declaró que además de sus cuatro esposas tenía cuatro hombres "de servicio", dos jóvenes y dos casados. Los solteros andaban en las "islas" fuera de la región nuclear (uno en las alturas con las llamas y el otro en tierra caliente) y no se enumeraron; los casados aparecen en el censo, casas 73 y 81 del tomo II. Aun después de veinte años de control europeo, Riquira y Juan Condormamba aparecen exentos de tributo a su encomendero, ya que formaban parte del personal a "dedicación exclusiva" de Chuchuyauri, el cual también sigue "reservado" de obligaciones como los demás *kuraka* de importancia (Rowe 1957).

Tanto Riquira como Condormamba tienen una característica más que merece atención: ambos formaban hogares poliginios en una sociedad donde la norma era la monogamia. Uno se pregunta si su asociación con la autoridad no les ofrece un estatus bastante elevado, aun cuando la visita los denomine "criados". Sus funciones eran hacerle a Chuchuyauri su:

> [...] chacara de maiz y papas y de lo que coge da al cacique y va a rescatar a Chinchacocha lana para los vestidos del cacique y otras va a Huanuco a rescatar algodon para el dicho cacique y no da ni atiende en otra cosa y teje este yndio y sus mancebas del algodon y hilado que le da el cacique vestidos para los indios de servicio del dicho cacique y sus hijos y les sirve en todo lo que le manda [...] (Ortiz de Zúñiga 1972: 102).

El informe no lleva ninguna indicación sobre la procedencia de Riquira, ni de cómo llegó a ser criado del *kuraka*. Vivía en Guapia, a pocos kilómetros de Paucar donde residía su señor; el que fuera tejedor puede relacionarse con el hecho de que Guapia habría sido un centro textil en época incaica:

> [...] estos cuatro yndios sus pasados fueron naturales de Tunsucancha puestos aqui [...] por cumbicamayos y el ynga les dio aqui tierras que al presente poseen (Ortiz 1972: 101).

Como toda autoridad local, en una situación de poder multiétnico, los *kuraka* en el Tawantinsuyu tenían que mirar en dos direcciones: hacia las relaciones con su propio grupo étnico y, a la vez, hacia el Estado que los había conquistado. Los *inka* gobernaban a través de lo que en la etnología africana se llama el "mando indirecto": los asuntos locales quedaban en manos de la gente del lugar. Pero tales autoridades adquirieron nuevas obligaciones, reflejo de sus nuevas y más amplias afiliaciones. Fueron ellos los que tuvieron que encontrar la nueva aritmética que permitiría la asignación más equitativa, sino del todo bienvenida, de las nuevas tareas entre los linajes y unidades domésticas bajo su mando. Había que formar cuadrillas para la construcción y mantenimiento de los caminos incaicos, encontrar cargadores que lleven a cuestas la coca o el maíz para los soldados que pasaban por Pumpu o Huánuco Pampa, conseguir jóvenes tejedoras para los *aqllawasi*. Las nuevas obligaciones iban aparejadas con la pérdida de algunos privilegios y, probablemente, algunos de sus ingresos; ya no podían iniciar guerras o acceder al mando sin requerir confirmación exterior. Por último, como todas las autoridades con cara de Jano, en cuanto el *kuraka* cumplía eficientemente su nueva labor, se creaban situaciones de tirantez en las relaciones recíprocas con su propia gente.

La visita de Huánuco, como ya se ha indicado, es mejor que la de los *lupaqa* en cuanto a la descripción de las relaciones de los grupos étnicos locales con el Tawantinsuyu. El hecho de ser los *chupaychu* y los *yacha* grupos pequeños que no podían compararse con los *inka*, les permitió informar al visitador, quizás, en forma menos defensiva. Los *inka* llegaron, conquistaron, y administraron desde Huánuco Pampa donde vivía "un señor ynga que gobernaba diez mil yndios y mas o menos el cual los visitaba cada año una vez [...]" (Ortiz de Zúñiga 1967: 45).

El Estado asentó *mitmaqkuna* entre ellos, en la banda izquierda; los depósitos de Pumpu o Huánuco Pampa, y hasta el Cuzco o Quito, tuvieron que ser llenados; los *tampu* en el camino real, en la *puna*, recibieron los turnos de sus *kamayoq*; y las tierras enajenadas por el Estado se barbe-

charon. También "tenia las minas de Chuquibamba de donde se sacaba oro para el ynga sin dejar para si ninguno" (Ortiz 1967: 39). A los *kuraqkakuna* se les hizo responsables del cumplimiento de esos trabajos.

Antes de la conquista incaica, la sucesión en el poder era asunto de fuerza:

> [...] antes que el ynga viniese a esta tierra cuando algun cacique moria daban los yndios sujetos al muerto el señorío a otro que fuese valiente y no lo daban al hijo [...] (Ortiz 1967: 65-66).

La presencia incaica subrayó, sólo aparentemente, la continuidad familiar en el poder: "despues que reino el ynga oyo decir que sucedian de padre a hijo los señorios". Esta aparente continuidad de parentesco en el poder era frágil ya que el candidato, según Xagua:

> [...] no se osaba de su autoridad entrar en el señorío hasta ir al Cuzco personalmente al ynga para que le diese licencia y silla de su cacicazgo [...] y si el hijo del cacique era muchacho y no para mandar lo llevaban al Cuzco y el ynga nombraba un deudo o pariente mas cercano del cacique muerto que fuese cacique en su lugar y este lo era en tanto que vivia y no lo quitaba [...] (Ortiz 1967: 25).

Se afirma que los líderes de todas las categorías necesitaban tal sanción estatal. Considerando el tamaño y la reciente formación del Tawantinsuyu es difícil imaginar esta omnisciencia central. Al respecto es reconfortante leer lo que declaró uno de los informantes: era el "gobernador ynga" —el inspector y representante de la autoridad central[5]— quien confirmaba a los *kuraka*. Don Andrés Auquilluco, principal de los *mitmaqkuna* cuzqueños habitantes de Ñauça, Pillao, Pachacoto, Quillcay y Coramarca, declaró que el hijo del cacique muerto:

> [...] iba al dicho ynga señor principal el cual se hallaba al hijo habil para mandar le daba la tiana y lo nombraba por señor y no lo siendo nombraba a otro de los que con el andaban que le servian que fuese para ello [...] (Ortiz 1972: 34).

Este grado de descentralización nos parece más probable que la idea de una confirmación de todas las autoridades por el Cuzco, pero esta descentralización no había sido verificada en el nivel local hasta la visita

5. Ya que las palabras de los informantes nos llegan deformadas, no podemos verificar aquí las diferencias sugeridas por Rowe entre el "gobernador provincial" o *t'oqrikoq* y el "inspector" o *tukuyrikoq*. Véase Rowe 1946: 264; Rowe 1958: 500-501; y Guillén 1962: 157-203.

de Ortiz. En el mismo contexto se dice que los hijos del *kuraka* en función, pasaban uno o dos años en casa del gobernador y no necesariamente en el Cuzco.

Aunque el documento insiste en que las visitas del inspector *inka* eran frecuentes, nuestros informantes dan la impresión de que rara vez los *kuraqkakuna* eran destituidos. Uno de ellos, Chuchuyauri, a quien ya hemos citado, declaró:

> [...] que este gobernador que llamaban tucuyrico cuando venia a visitar los pueblos si hallaba que los caciques y principales habian hecho algunas cosas mal hechas con sus yndios los castiga porque no era parte para desquitar el señorío sino era el mismo ynga señor principal y esto era por muy graves delitos [...] (Ortiz 1972: 54).

Juan Xulca, de Auquimarca, aclara en qué consisten los graves delitos: sólo si el *kuraka* quedaba "culpado en cinco culpas muy principales" perdía el dominio. Las cinco eran:

> [...] no haber obedecido lo que el ynga señor principal habia enviado a mandar o haberse querido rebelar contra el o haber tenido negligencia en recoger o llevar los tributos y como era no haber hecho los sacrificios que tres veces al año eran obligados a hacer y como era haber ocupado los yndios en su servicio haciendo ropa u otras cosas para el dejando de hacer lo que tocaba [...] (Ortiz 1967: 46).

Las primeras tres ya nos eran conocidas a través de otras fuentes. La cuarta es una novedad y abre una línea de investigación para quienes quieren comprender mejor las relaciones entre la religión estatal y los cultos étnicos preincaicos. La quinta es la más sugestiva: indica una posible intervención del Estado, limitando los arreglos tradicionales que permitían al *kuraka* acceso a la energía campesina. Xulca es nuestra única fuente en esta versión de las relaciones entre el Tawantinsuyu y los señores locales.

No cabe exagerar lo novedoso que en este campo nos ofrece la visita. Lo aseverado necesita verificación de otras fuentes, pero estas entrevistas con los señores *chupaychu* y *yacha* prometen alejarnos de las versiones europeizantes que han dominado el debate en lo que se refiere a la organización social incaica.

El sistema decimal

Un aspecto de la administración cuzqueña que repercute en el mundo campesino es la introducción del sistema decimal. Las instrucciones de la

Audiencia suponen que este sistema era universal en los Andes. A Garcí Díez de San Miguel, enviado por la Audiencia a la laguna de Chucuito le dijeron: "os informareis particularmente que guarangas y pachacas y ayllos y parcialidades hay en cada pueblo" (Díez de San Miguel 1964: 9), pero el escribano no apuntó contestación alguna a esta pregunta. Todos los informantes contestaron en términos territoriales (Díez de San Miguel 1964: 14 o 27). Afortunadamente, el censo de rebaños realizado en 1574 [6] nos proporciona datos enumerados para cada una de las dos *saya*, subdivididas por *ayllu* o, como dirían los *lupaqa*, por *hatha*. En el altiplano del Qollasuyu no hay evidencias del funcionamiento del sistema decimal con las *waranqa* y las *pachaka*.

R. T. Zuidema ha sugerido que el sistema decimal fue tomado en préstamo por el Tawantinsuyu de los *chimú* y que fue utilizado principalmente en el norte del imperio (Zuidema 1964: 240-244; Rowe 1948). Ake Wedin cree que su uso fue mayormente militar (Wedin 1965), pero tal hecho no aclararía su ausencia en el sur. En las visitas de Huánuco los informantes mencionaron con frecuencia el sistema decimal y en contextos civiles más que militares. En la visita de 1549 las menciones más frecuentes se refieren a las *waranqa*; en la de 1562 se habla de las responsabilidades asumidas por las *pachaka*.

No creo que ninguna de estas divisiones cuantitativas deba ser tomada literalmente. Es poco probable que las *waranka* contuvieran siempre diez *pachaka*, o que una de éstas estuviera siempre compuesta de cien unidades domésticas (independientemente de las realidades étnicas locales).[7] Las cuatro *waranka* mencionadas por Paucar Guaman, el señor más notable de los *chupaychu* en los primeros años de dominación europea, estaban conformadas por 1 202 unidades domésticas declaradas en 1549. ¿Qué probabilidades hay de que fueran cuatro mil en 1532? Es cierto que los *chupaychu* sufrieron muchas bajas durante su resistencia a la invasión:

> [...] estaba el dicho Xagua [predecesor de Paucar Guaman] cacique de ellos con Ylla Topa un ynga que alli estaba alzado (Ortiz de Zúñiga 1967: 312).

También es cierto que sufrieron pérdidas en los lavaderos de oro de sus encomenderos (Ortiz 1967: 32) y otras más durante las guerras civiles entre europeos, que precedieron a la visita general de 1549. El estudio

---

6. Este censo se hizo como parte de la visita general del virrey Toledo; véase Díez de San Miguel 1964: 306-363.

7. Gordon J. Hadden ha comparado los datos demográficos de estas dos visitas (Ortiz de Zúñiga 1967: 371-380).

demográfico de estos primeros años posteriores a la invasión europea podría determinar no sólo los cambios de población, sino aclarar los alcances del sistema decimal incaico y sería un bello tema de colaboración entre historiadores y etnólogos.

Si todavía no podemos afirmar mucho sobre las *waranqa*, la visita de Iñigo Ortiz sí nos proporciona, por vez primera, datos funcionales sobre las *pachaka*. La unidad base de éstas sería un grupo de aldeas o asentamientos comarcanos, que obviamente podían variar en población según las circunstancias. Entre los *quero*, Rondo, Guancayo, Chaulla, Pecta y Achinga formaban una *pachaka*, dirigida por el mencionado Xulca Condor, quien vivía en Guancayo. En 1562, estas cinco aldeas informaron tener 75 unidades domésticas; en 1549 eran un poco menos (Hadden 1967: cuadro II). Xulca Condor, además, era *kuraka* de otras dos *pachaka* conformadas por tres asentamientos comarcanos *yacha* entre los *chupaychu*. Las fuentes europeas no reconocen la existencia de unidades formadas de tres *pachaka*, ni sus razones étnicas o políticas de ser, pero es obvio que existieron diversas agrupaciones étnicas, de mayor o menor población, que al incorporarse al Tawantinsuyu fueron integradas al sistema decimal, en el cual cabían más o menos nítidamente.[8]

Uno de estos conjuntos serían las cuatro *waranka* de los *chupaychu*. Tanto los cronistas como los informantes de Iñigo Ortiz repiten que el Inca "los envió a visitar y puso en cada guaranga cacique y sobre diez guarangas puso uno de los mismos naturales" (Ortiz 1967: 91).[9] Sin embargo, en las visitas no encontramos indicio alguno de que en Huánuco haya funcionado un grupo de diez *waranqa*. Lo que dicen las fuentes es que en el señorío de Paucar Guaman estaban unidas cuatro *waranqa*. En este caso cabe preguntar si tal agrupamiento existía antes de la invasión europea. Gonzalo Cochachi, de Rondo, sujeto a Xulca Condor, informó a Iñigo Ortiz que:

> [...] don Gómez [Paucar Guaman] era cacique sobre las cuatro guarangas pero no sabe como lo fue mas de que Pedro de Puelles lo hizo cacique principal [...] (Ortiz 1967: 91-92).

---

8. Los *mitmaqkuna* cuzqueños asentados por el Tawantinsuyu en tierra de los *chupaychu* eran en teoría doscientas unidades domésticas. Francisco Coñapariaguana "era principal de una pachaca y que despues que murio Canagoa su cacique [...] los principales de los dichos mitimaes nombraron juntamente [...] al dicho don Francisco" (Ortiz 1972: 47). Se trata aquí de otra entidad étnica, que era más de una *pachaka* y menos de una *waranqa*.

9. Juan Xulca, de Auquimarca, declaró que las diez *waranqa* estaban mandadas por "el dicho ynga gobernador".

Nina Paucar, señor de Auquimarca, fue más explícito:

> [...] sobre todos no había cabeza ni cacique principal sino que de cada uno de ellos mandaba su guaranga y cuando querían hacer alguna cosa se juntaban todos cuatro al proveer y mandar [...] y que don Gomez cacique principal difunto lo vino a ser porque se murieron los caciques de las guarangas y sus hijos quedaron muchachos y el de su autoridad despues que entraron los españoles en esta tierra se hizo cacique principal y todos consintieron en ello [...] y que no sabe si su hijo sera cacique de todas cuatro guarangas [...] porque en cada guaranga hay hijos de caciques que lo podrían ser [...] (Ortiz 1967: 70-71).

Por otro lado, esta incorporación tardía de distintas etnias puede haber ocurrido antes o después de la invasión europea. Un ejemplo de la primera eventualidad es el caso que explicó Xulca Condor:

> [...] en tiempo del ynga Guayna Capa eran de la guaranga que se decia los yachas que eran mil yndios y despues Guascar ynga los dividio y junto estas tres pachacas con los chupachos [...] (Ortiz 1967: 41).

Un ejemplo de creación de agrupaciones andinas nuevas, después de los acontecimientos de Cajamarca, sería la unificación que según Cochachi y Nina Paucar consiguió Paucar Guaman. Como hemos visto arriba, el predecesor de éste, el primer Xagua, participó en la resistencia con Illa Thupa. La fecha en que acabó la resistencia (1542)[10] coincide con el establecimiento de la ciudad de León de los Caballeros de Huánuco, en tierra de los *chupaychu*, y la encomienda de éstos en Pedro de Puelles (Ortiz 1967: 275). Coincide también con la aparición de Paucar Guaman, a quien en la provisión de la encomienda hecha por Vaca de Castro se le llama "hijo del cacique Xagua" (Ortiz 1967: 276) y "señor de los chupachos" (p. 279). Como las fuentes a nuestro alcance enfatizan las actividades europeas, no tenemos hasta ahora mayores detalles de cómo Paucar Guaman logró unir las varias etnias que integraron su dominio, ni podemos confirmar que lo haya conseguido sin tener un precedente preeuropeo.

---

10. Según Herrera, citado por Varallanos 1959: 139-140, Illa Thupa fue prendido por Juan de Vargas. Pero, según un pleito entre Inés Muñoz, viuda de Martín de Alcántara (primer encomendero de los *chupaychu*), y Gómez Arias de Ávila: "[...] se tornase a fundar en la dicha provincia de Huánuco la ciudad de León que al presente esta fundada con estar poblada la dicha ciudad ha venido de paz el capitan Ylla Topa principal caudillo y capitan de Mango Ynga Yupangue señor natural de estos reinos que esta alzado y rebelado este a la continua y hacia guerra en toda la dicha provincia y comarca y nunca con el tenian quietud y sosiego los naturales ni los pobladores ni lo tuviesen si el dicho capitan Illa Topa no viniera [...]" (Archivo General de Indias, Justicia, legajo 397, f. 121v.).

La sugerencia de que la incorporación fue tardía y forzosa tiene alguna confirmación no sólo en las declaraciones de Nina Paucar, sino también en los datos arqueológicos. Donald E. Thompson al excavar en Ichu, donde tenía su residencia Paucar Guaman, ha observado que tanto la cerámica como la arquitectura de este centro *chupaychu* difiere de la encontrada en Auquimarca, capital de la *waranqa* de la margen derecha del río. Esta falta de homogeneidad se explicaría si aceptamos la incorporación tardía y quizás posteuropea de Auquimarca al conjunto *chupaychu*. Me parece que la manera más directa de aclarar estas relaciones entre lo étnico y el sistema decimal es estudiándolas con procedimientos arqueológicos.

En el ensayo que forma parte de este libro "En torno a la estructura política de los *inka*", escrito en 1958, me pregunté si el sistema decimal correspondía a alguna realidad más allá de un artificio del censo estatal. La revelación que los "cien casados" convencionales correspondieron, de hecho, a cinco aldeas concretas, y que tres *pachaka*, en un caso, o cuatro *waranqa*, en el otro, fueran subdivisiones de un grupo étnico específico, representa una ampliación notable de nuestra información.

Las visitas permiten también formular otras preguntas sobre las funciones de las unidades decimales. Por ejemplo, Martín Arcay, de la aldea de Uchec, declaró que uno de sus comarcanos, Yapori:

> [...] no es cristiano [...] esta en Muchque que es chacara de aji del tiempo del ynga que se quedo ahi hasta ahora no trabaja en mas de en las chacaras de algodon que tienen en el dicho Muchque que es de todos estos yndios [...] y estas tierras son de su pachaca [...] (Ortiz 1967: 243).[11]

Tales recursos en tierra caliente pueden haber pertenecido a unidades étnicas no decimales, encajadas eventualmente en el sistema administrativo del Tawantinsuyu, sin perder su control anterior sobre lejanas chacras en la montaña.

Una de las razones por las que ha sido difícil separar las verdaderas funciones de los grupos decimales es que, hacia 1562, éstos eran usados por los encomenderos como unidades tributarias. Leemos que a Gómez Arias se le "da mas dos cinchas que son las que caben a esta pachaca de Rondo" (Ortiz 1967 [1562]: 162), que "toda la pachaca pone un carpintero" (p. 171), o que "tiene esta pachaca un indio que es oficial de ello en cada

---

11. Hay alguna duda de si Arcay habla sobre su *pachaka* inmediata o sobre la *waranqa* de don Felipe Nasco, a la cual estaba afiliado Uchec (véase también Ortiz de Zúñiga 1976: 237).

pueblo" (p. 192). No podemos determinar todavía hasta qué punto estas obligaciones reflejan funciones preeuropeas del sistema decimal.

La división dual

Otro rasgo de la organización social andina que merece atención es la división dual, que mencionáramos al hablar de la doble autoridad. En los cuadros publicados en el primer tomo de la visita de Iñigo Ortiz, he tratado de organizar la información proporcionada por las visitas de manera que nos permita descubrir qué pueblos o asientos pertenecían a qué *waranqa* y quiénes eran sus líderes. El propósito de confeccionarlos no ha sido estrictamente histórico. Como etnólogo, me interesó comprender las relaciones que existían entre los grupos étnicos, las *waranqa* y la división dual, más que los detalles personales o anecdóticos. Con los años, los historiadores de Huánuco mejorarán y verificarán los cuadros publicados en 1967.

Empezaré con la *waranqa* que llamo un tanto arbitrariamente *allauqa 1*,[12] donde se centralizaba el poder en tierra *chupaychu*. Paucar Guaman aparece entre 1542 y 1560 como "cacique principal de todas las [cuatro] parcialidades". A pesar de tal título, por la visita de 1549 sabemos que sus relaciones más estrechas eran con ciertos asentamientos de *allauqa*, como Ichu, Malcunga o Chunamarca. Cabe preguntar entonces ¿con quién compartía Paucar Guaman su autoridad en Ichu?, ¿con quién el mando de la *waranqa*?

En el plano local, en Ichu, al morir Paucar Guaman fue reemplazado por dos personajes: Capari y Guaman Naupa, ninguno de los cuales parece haber heredado sus responsabilidades de alto nivel.

Al respecto, en 1967 sugerí que el Java o Jaban de Chacalla, mencionado en la visita de 1549, era el mismo señor que en 1562 aparece como "don Diego Xagua de Chaglla". Podría haber sido la "segunda persona" que buscamos; en todo caso sucede a Paucar Guaman como *kuraka* principal.

Tales identificaciones, sin embargo, merecen ser verificadas ya que conocemos varias clases de división dual. Además de los dos niveles arriba mencionados parece que hubo un tercero, a nivel de *waranqa*. En la lista de las autoridades recopilada en 1549, el segundo de los cuatro líderes de *waranqa* era un tal Quirin, residente en Chupa. Aparentemente parece pertenecer a la *allauqa 2*, cuya capital era Auquimarca.[13] La cercanía de Chupa a Ichu y su distancia de Auquimarca nos hizo pensar en la posi-

12. *Allauqa* es la margen derecha del río; *ichoq*, la izquierda.

13. Véase el mapa detallado del territorio *chupaychu* en la cartera que acompaña el tomo I de la visita de Iñigo Ortiz (1967).

bilidad de lograr mayores datos a través de la investigación arqueológica. Los arqueólogos, al estudiar la alfarería de Chupa, encontraron que se parece notablemente a la de Ichu. La información etnohistórica, que más tarde conseguimos, confirmó la información arqueológica: el señor de Auquimarca en este período era un tal Cayas y no Quirin. En la visita de 1549, los informantes al nombrarlo inmediatamente después de Paucar Guaman quisieron probablemente indicar que era la "segunda persona" del señor de Ichu.

La posición equívoca de la *allauqa 2* dentro del conjunto *chupaychu* explicaría el por qué no aparece Cayas, su señor, ni en la lista de 1549 (p. 290), ni en la lista de 1552 (p. 313). Al morir Cayas, es reemplazado por dos señores, críticos del régimen de Paucar Guaman, una vez muerto éste.[14]

Cruzando el Pillkumayu llegamos a *ichoq 2*, una *waranqa* que sabemos que era multiétnica ya que "Guascar Ynga los dividió [...] a los yachas y juntó estas tres pachacas con los chupachos" (Ortiz de Zúñiga 1967: 41). El segmento autóctono era el de Chinchay Poma. ¿Era el mencionado Xulca Condor, señor de los *quero*, su segunda persona? En esta zona no se ha realizado todavía ningún trabajo arqueológico; creemos, sin embargo, que sería útil poder distinguir a los *quero* de los *chupaychu* para confirmar la tradición oral.

Finalmente llegamos a *ichoq 1*, la *waranqa* más alterada de las cuatro. Los *chupaychu* sufrieron aquí dos invasiones: la de los *mitmaqkuna* cuzqueños asentados en su territorio por los *inka*, y después la de los europeos, que escogieron la orilla izquierda del Pillkumayu para fundar la ciudad de León. En 1549, a siete años de la fundación, mandaba esta *waranqa* Marca Pari, cuya residencia, Cazaca, no ha sido ubicada todavía. En 1562, su sucesor era don Felipe Mazco, de Marcaguasi, quien informa que su "guaranga de Cocheguanca" estaba compuesta de 85 aldeas, ninguna de las cuales parece haber sido muy grande. No es claro si hubo o no autoridad dual en la zona; el establecimiento de tantos forasteros trastornó la organización y muchos asentamientos tradicionales quedaron despoblados.

La división dual, como el sistema decimal, parece tener distribución regional. La complementariedad *hanan-urin*, propia del sur, se encuentra sólo raras veces en la toponimia de Huánuco, y casi siempre relacionada a colonias cuzqueñas,[15] por ejemplo, Hanan Pillao, donde vivían los que "guardaban las puertas del ynga". La división dual más común en la zona es la de derecha-izquierda, *allauqa-ichoq*: Allauca Rumar o Ichoq Guari (Thompson y Murra 1966: 85-87).

14. Véase las declaraciones de Xulca y Nina Paucar en Ortiz de Zúñiga 1967: tomo I.

15. Una excepción en la visita de 1562 sería *Ananicho* (Ortiz de Zúñiga 1967: 23).

En vista de que la división dual es uno de los aspectos más debatidos en los estudios modernos de organización social (Levi-Strauss 1958; Zuidema 1964), sería instructivo incorporar a dicha discusión los datos andinos. Dichos datos tienen cierta ventaja en el debate teórico: en los Andes la división dual estaba asociada a estructuras de poder muy claras, lo que no ocurre siempre en las otras zonas estudiadas. La dualidad tiene importancia en la arquitectura y la urbanística antiguas, lo que permite su estudio con tácticas arqueológicas. Finalmente, la moderna etnología de campo también puede alcanzar a las *saya* en el terreno mismo (Bonilla y Fonseca 1963). Considerando la minuciosidad de los detalles de carácter etnohistórico que nos ofrecen las visitas de Huánuco, existe la posibilidad de que, al combinar estas tres tácticas antropológicas, se aclarará no sólo el alcance de la división dual sino los pormenores de la organización sociopolítica andina.

LA CORRESPONDENCIA ENTRE "UN CAPITÁN DE LA MITA" Y SU APODERADO EN POTOSÍ *

Ya en 1970 Alberto Crespo R. indicaba que:

> [...] sólo por la magnitud de los grupos humanos que desarraigó y movilizó, la "mita" merecería un profundo y serio examen documental, el cual debería extenderse al conocimiento de las implicaciones económicas, demográficas, sociales y técnicas que tuvo la explotación del Cerro de Potosí (p. 477).

Entre los temas de alta prioridad para tal historia, Crespo mencionaba el de los señores andinos cuyas etnias proporcionaban los mitayos. En este informe quisiera examinar los lazos económicos y sociales que mantenía en la villa, aun en años cuando no le tocaba su turno de capitán enterador, el señor *hanansaya de Pomaata,*[1] don Diego Chambilla.

La organización interna de las siete provincias de los *lupaqa*, un grupo étnico aymara-hablante, es relativamente bien conocida desde 1964 cuando José María Arguedas publicó en Lima la visita de Garcí Díez de San Miguel.[2] Enviado por la Audiencia de Los Reyes en 1567, el visitador proporciona buena información etnográfica,[3] pero también ofrece datos

---

* Esta correspondencia forma parte del expediente Minas 730 del Archivo Nacional de Bolivia, Sucre. Agradezco a los doctores Gunnar Mendoza y Nathan Wachtel el acceso a estos materiales. Este artículo fue publicado en la revista *Historia y Cultura*, n.° 3, pp. 45-58, en el año 1978 en la ciudad de La Paz.

1. Las fuentes primarias usan un vocabulario administrativo quechua (dicen *hanansaya* en vez de *alasaa*). El nombre actual del pueblo es Pomata.

2. Archivo General de Indias, Sevilla, Justicia, legajo 479.

3. Murra 1968, reproducido en Murra 1975.

importantes sobre la mita de Potosí, antes de la llegada al país del Virrey Toledo.

En 1567, los *lupaqa* enviaban al "cerro rrico" una mita anual de 500 unidades domésticas; el virrey la aumentó a 1 100, doblándola pocos años después a 2 200.[4] Ya que la población había sufrido bajas notables en 35-40 años desde el último *khipu* incaico que arrojaba un total de más de 20 000 unidades domésticas,[5] la imposición de mitas tan altas implicaba que a un poblador promedio de Chucuito o de Pomaata le tocaba "la boca del infierno" más de una vez en la vida.

A don Diego Chambilla le tocó su turno de capitanear la mita de todos los *lupaqa* por lo menos dos veces, en 1618 y en 1626. Entre los turnos residía en su tierra, rodeado de su parentela, menos un hijo Fernando, a quien había dejado en Potosí cuando terminó su turno en 1618. El mismo, "ladino en la lengua española", quería que a "Hernandillo [...] lo enseñen bien leer y escriuir y contar". El maestro contratado declaró más tarde que:

> [...] quando leya le daua un peso por cada mes y quando escriuia a dos y quando contaua a tres pesos y estaria en la dicha escuela de este testigo como 8 años [...] (f. 607r).

En Potosí el hijo andaba vestido a la española y recibía pensión en casa de Pedro Mateos o Matheos, "vecino en la uilla [...] y escribano de Su Majestad", el cual era apoderado de Chambilla, cuyos intereses cuidaba entre las dos mitas. La correspondencia entre los dos personajes[6] permite estudiar la articulación entre las dos realidades: la étnica, andina y la comercial, minera.

Así, en 1619, el primer año después de su regreso del Cerro, Chambilla enviaba a su agente "una poco de agi de Sama para que alli vuestra merced venda [...]" (f. 741r). De hecho eran 96 cestos, dos por cada llama. En años ulteriores las remesas crecieron: 120 o 150 en 1620, 158 en 1622, 128 en 1623 y 288 en 1624. Este ají provenía de las tierras en la vertiente occidental que los señores *lupaqa* habían controlado desde tiempo inmemorial;[7] habían sido inspeccionadas cuando la visita de Garcí Díez

---

4. Véase el cuadro, pp. 104-105 del artículo de Thérese Bouysse 1976, donde el número de mitayos *lupaqa* parece haber sido más alto.

5. Murra 1975: cuadro I, 195.

6. La parte del expediente usada aquí no es sino un fragmento de un litigio entre Chambilla y los herederos de Matheos.

7. Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 81.

en 1567.[8] Pero la remesa de 1619 no incluía sólo cosechas de tierra cálida. La misma caravana que llevó el ají, transportó también un producto serrano, "40 piecas de rropa de auascas", 15 de ellas "para muger" y 25 de hombre. Tanto el ají como la ropa pararon en Oruro antes de seguir a Potosí ya sea para combinar las dos recuas u otra razón ligada a las bestias de carga (f. 740r).

Los productos llegaban a la casa de Pedro Matheos, quien los contaba, algunas veces con la ayuda del joven Fernando: "[...] y lo rreciuio todo enteramente como lo traxo este testigo por su quipo y quenta como lo tiene oy dia [...]" (f. 254 bis v). En el trayecto, los bienes estaban a cargo de gente de confianza de Chambilla, con frecuencia ligados a él por lazos de parentesco. Uno cuyo nombre aparece con frecuencia en la correspondencia recibió una carta de Pomaata que decía:

> Hijo Pedro Guacoto abreuiareys vuestra benida [...] para que os despachen con la brevedad [...] porque en esta provincia tengo munchos enemigos y vellacos [...]
>
> [...] y acusaran que nos trayo plata y assi en todo casso llegareis a una estancia mia [...] para vos de orden de como auis de entrar [...] y confio en todo acudireis como buen hijo. Vuestra muger queda con salud y de toda esta cassa de Chambilla [...] vuestro cacique don Diego Chambilla (f. 739r).

De hecho Guacoto frecuentemente traía dinero, producto de las ventas realizadas por Matheos; también se ocupaba de otros menesteres, como pagar "para su comida a quien guardaba el ganado que es Lucas Arpa en la estancia de Querani cerca de Pacaxa [...]" (f. 21).

Generalmente los camélidos de carga no regresaban al lago: "y si pudiera vender los carneros vendela vuestra merced que ay lleuan 40 cestos [...]" (f. 741r). Eran animales "muy buenos sacados y escogidos de las estancias del dicho don Diego [...]" (f. 258r), según uno de los testigos, pero en los libros de P. Matheos hay ocasiones cuando:

> [...] se tardaron en el camino mas tiempo del que deuian rrespeto de auerse cansado el ganado y muerteselo algunos que a esta uilla entraron con ganado fletado y alquilado por mi quenta (f. 121r).

En este caso el viaje duró 2 meses y medio, pero hay casos de mensajeros que llegaban a Potosí de Pomaata en poco más de un mes.

---

8. García Díez 1964 [1567]: 124-130, 245-251.

No había dificultad en vender los camélidos a los "mañacos" en el Cerro, no sólo llamas, sino también "carneros pacos buenos y lanudos y gordos [...] por ser su lana muy buena para hacer rropa [...]" (f. 280v). El precio de tal paco era de 4 pesos; el de una llama "buena y escogida" siete. Estos precios parecen fluctuar menos que los de víveres; en una carta que empieza "mi señor", dirigida a Chambilla, Matheos explica que si el ají:

> [...] entrara 25 dias antes se vendiera a 16 [pesos] aunque que con una partidilla que llego fue bajando y ay ya tiendas auiertas de axi a 10 y el que no esta a 9 [...]" (f. 121r).

Y en otra ocasión llegó:

> [...] a cassa [...] del sobrino de Valladares [una partida] de mas de 200 cestos y a se vendido a seis pesos que me a degollado a mi y a otros que tiene axi [...] (f. 126r).

Aunque Matheos recibía estos productos en cantidades importantes, las vendía a menudeo: "hoy miercoles 19 de agosto de 1620 vendi un cesto de contado a una yndia que vino con la palla que tiene su lliclla de paño azul en nueue pesos"; también "oy miercoles 26 de agosto [...] Catalina Higuama vieja ura caranga [...] uno de contado [...] en 8 pesos" (ff. 3 y 8).

Pero no siempre podía cobrar de contado: "el lunes 5 de octubre [...] María Llacachi colla y su marido Baltasar Acoachi llevo un cesto fiado en 8 pesos dexo 2 topos de plata por prenda [...]" (f. 18), los cuales no recuperó sino el 9 de enero de 1621. Isabel Cano de Hatun Carangas "lleuo 4 cestos" el 3 de octubre de 1620, "los 3 de contado que pago y el uno fiado", el cual su hija no logró pagar hasta el 9 de marzo de 1623, ya que la deudora había fallecido entre tanto.

Generalmente, los clientes de Matheos eran mujeres "fruteras", o "pallas [...] que bendian rropa de la tierra en la plaza" (f. 293r). Setentaicinco años antes, a poco tiempo del descubrimiento de las vetas de plata, Cieza de León notaba que "asi muchos españoles enriquecieron en este asentamiento de Potosí con solamente tener dos o tres yndias que les contrataban [...]".[9] En la época de Chambilla y Matheos, las mujeres en el *q'atu* contrataban ya por su cuenta. El apoderado se queja que muchas eran "gateras conocidas y anme negado a fieros y como veo se salen con ello y se ban a otra parte [...] que son temerarias rregatonas [...]" (f. 121r).

La fuente no aclara las condiciones bajo las cuales Matheos prefería tratar con las "gateras" y cuando con intermediarios europeos. La ventaja

9. Cieza 1947 [1553]: lib. 1, cap. XC, 449.

de las transacciones con estos últimos era que compraban por mayoreo, aunque a precios mucho más bajos. Había otros problemas:

> [...] el 6 de diciembre (1623) [...] vendi el dicho agi al [...] Bartolome de Salas a precio de 5 pesos 4 tomines de contado lleuo a boca de noche y hallaron que auia 155 cestos de axi y hasta hoy jueves bispera de la limpia y pura concepcion de la madre de Dios no a pagado siendo ello de contado. O Virgen pura madre de Dios del Berbo Santo passe esta [...] y se me pague (f. 31).

El mes próximo las cuentas de Matheos anotan que:

> [...] oy [...] escriui a don Diego Chambilla como de noche auia vendido el axi i que de noche le auian concertado de palabra a 5 pesos 4 tomines i que se llamo a engaño [...]

Finalmente, Salas pagó 100 pesos "y quedo debiendo 694 pesos y 3 tomines"; después "pago 200 pesos miercoles de ceniza [...]".

Las cuentas no incluyen información sobre las comisiones que puede haber cobrado el apoderado. En algunos casos Chambilla le favorecía directamente:

> [...] el portador desta en Pedro Uacoto mi criado el qual lleva para vuestra merced 2 botijas de manteca y 2 quartos de tocinos y 3 cargas de chuño mora y otras tres de comunes y 2 sarrones de charque.
>
> Mande vuestra merced rrecibir el pequeño seruicio.

Con excepción del chuño común, estos bienes como también el *cochuchi* y las chinchillas, no entraban en la red de transacciones comerciales entre Pomaata y Potosí; son casi idénticas a otras remesas enviadas por Chambilla a su hijo.

Es notable que la carga enviada al Cerro no incluye coca, ni otro producto de los yungas orientales. Sabemos que los *lupaqa* tenían acceso a cocales, maizales y bosques en la vertiente amazónica a través de asentamientos periféricos permanentes, pero las cosechas de esta zona no aparecen en la contabilidad examinada. Es posible que no todas las 14 o 15 mitades de las siete provincias *lupaqa* tenían valladas orientales.[10] En el caso de Pomaata sabemos que Chambilla invirtió 2000 pesos ensayados de

10. Garcí Díez 1964 [1567]: 241-245. El mejor informante en aquella visita, don Pedro Cutinbo, declaró "que la coca [...] que se coge en Chicanuma es solamente para que coman los caciques y algunos yndios y no para vender porque es muy poco lo que se coge" (p. 39).

la dote que le trajo doña Ysauel Camachun Colla, hermana del señor de Acora, para comprar "en Larecaxa la chacara nombrada Soque" (f. 76v).[11] No sabemos si tales compras a principio del siglo XVII eran recuperaciones de chacras perdidas en años anteriores o si eran utilizaciones de las nuevas oportunidades comerciales aprovechando antiguas modalidades andinas.

Los bienes enviados al mercado del Potosí se dividían en dos categorías: los productos de los valles occidentales y los del altiplano. Ya hemos mencionado el ají de Sama; las botijas de vino del valle de Locumba no rendían tanto como el *wayk'a*, ni llegaban todos los años. En el asiento minero, el vino de Chambilla competía con el de otras regiones. En una de sus declaraciones el señor de Pomaata insiste:

> [...] porque el bino es lo mejor que ay por aquí que es blanco y anejo [...] de Locumba el de la fama de bueno mejor que de Arequipa [...] (f. 239r).

Matheos le contestaba que:

> [...] el de La Nasca se vende en 13 pesos y de barata uno menos y el de Arequipa a 9 y a 10 en las canchas y el de los valles a 8 pesos y a 8 y medio. Plega a Dios que el de vuestra merced se vende como deseamos le an juzgado por de Moquegua [...] (f. 126r).

Entre los dos, vino y ají, los productos de los asentamientos *lupaqa* en los valles occidentales sumaban la mayor parte de las transacciones en efectivo de Chambilla: de 15 041 pesos que él esperaba recibir de su representante, 11 236 se le debían por ají y vino. Todo lo demás que enviaba a las minas —"chuño bueno hecho en la dicha prouincia", ropa, "pescado de boga secas", más las llamas y pacos— todo junto no llegaba a 4 000 pesos.

El lector habrá observado la ausencia del maíz de todas estas listas, aunque el grano se produce tanto en los yungas húmedos como los secos; los *lupaqa* tenían maizales en ambas regiones. No podemos todavía explicar tal ausencia de las partidas remitidas por Chambilla a Matheos. Una mención marginal de "40 cargas de harina de mays que le dexo al tiempo de su yda (1618) para que lo bendiesse [...]" (f. 149v) aparece en el inventario de las casas y pulperías que Chambilla encomendaba a su apoderado para arrendarlas durante su ausencia.

---

11. Hasta qué punto tales inversiones eran una participación personal en las nuevas actividades comerciales o si se hacían a nombre de la colectividad, no es claro. La compra se hizo "en fabor de don Diego [...] digo su muger y aun de don Pedro Cutipa", quien era "segunda persona de Pomaata" (f. 76v).

Matheos tuvo dificultad en encontrar inquilinos y más todavía en cobrarles el alquiler. Eran "[...] 2 tiendas de pulperias en esta uilla y 2 pares de casas de biuienda las mas dellas en la parrochia de San Martin y las otras en la de San Sebastian [...]" (f. 149r).

Según un testigo favorable a la causa de Chambilla "estan las dichas tiendas arrendado a españoles [...] y biuian en ellos mineros [...] y la casa [...] de San Martin tambien la tuvo arrendada a una yndias pallas fruteras [...]" (f. 290r-v). Pero según otros:

> [...] siempre estuvieron cerradas [...] porque estas casas estan en medio de la rancheria y muchas cuadras apartadas de la plaza y comercio de los españoles y que no uiue español ni española ninguna en la dicha rancheria ni mestizo [...] y porque estas no son casas sino una sala que tiene dos aposentos a los lados que cerrando el uno es agora la pulperia referida [...] y estaba cercado de rancheria de sus yndios pomatas que la guardaban porque no se hurtassen las puertas [...] (f. 482r).

Cuando se acercaba su segunda capitanía, la de 1626, don Diego Chambilla envió decir a Pedro Matheos:

> [...] vuestra merced me haga merced de que adereca la casa de la comunidad para mi y me haga merced de buscarme un pabillon de grana con su manga de terciopelo de color llano y las scillas y bofete [...] vuestra merced mandara a esos mis principales que me tenga la cassa [...] (ff. 733r - 734r).

Y en diciembre del mismo año, "lo que gastara en el rreparo de las casas doy muy bien empleados [...]".

El papel de intermediario del escribano europeo no se limitaba a transacciones comerciales. Como se ve de la cita de arriba, el apoderado recibía instrucciones para transmitirlas a los originarios de Pomaata establecidos permanentemente en Potosí. Ya en 1567, los señores *lupaqa* se quejaban de que algunos de los mitayos enviados a las minas no regresaban a su tierra y se establecían en el Cerro.[12] Para 1620 tales migrantes eran muchos.

Los europeos tratan de recusar el testimonio favorable a Chambilla de los originarios de Pomaata:

> [...] porque demas de ser yndios borrachos [...] son sujetos al dicho don Diego Chambilla al qual obedecen en todo lo que les manda y le estan mas sujetos

12. Díez de San Miguel 1964 [1567]: 19: "que de ir a Potosí se les pierden muchos yndios porque se quedan por alla [...]".

> que si fueron sus esclauos y qualquier cosa que les dijesse que declarassen lo declararian y declararon por darle gusto [...] (f. 483r).

El señor de Pomaata estaba menos convencido. En privado le escribía a Pedro Matheos, "ya yo tubo ymajinado que aquellos yndios no auia de acudir en el rreparo de las cassas segun son descuydados y para pocos [...]" (f. 737r). Y en público declaró:

> [...] no admito la comparacion que de contrario se hace de que los dichos yndios son como esclauos y que estan subjetos a sus caciques [...] porque ni es assi cierto ni conviene al proposito supuesto pues son libres y que sobre ellos no tienen mas poder los caciques que cobran dellos sus tassas y repartirlos a las mitas y señores a que tienen obligacion de acudir y rrecogerlos quando se huyen porque para lo demas son tan libres como nosotros [...] (f. 355r).

Y continuó:

> [...] especialmente los que tratan con españoles y entran y salen en esta uilla de Potosí son muy ladinos y sauen que sus capitanes no tienen mas poder sobre ellos [...] (f. 368r).

Existe una confirmación independiente de tal falta de autoridad del señor étnico sobre los migrantes en otra carta a Matheos:

> [...] vuestra merced me hara merced de que si ay algunos yndios en essa uilla de mi parcialidad que querian obligarse para la mita nueua me hara merced de solicitar conforme la memoria [...] (f. 744r).

Algunas de las cartas de Chambilla fueron dirigidas directamente a tales residentes en el asiento minero, particularmente si eran sus parientes. En 1622 escribía a Martín Copaca:

> Señor hermano reciui la de vuestra merced que se firma en Sicasica y en el qual me embio vuestra merced 50 pesos que dize cobro de un yndio casador llamado Pedro Churata[13] [...] vuestra merced cobre lo de la tassa en essa uilla porque el señor corregidor me apura muncho y las demas quentas de los yndios deste año tomara [...] a Grauiel Cutipa y Agostin Catacora principales [...] y embiarme testimonio / del entero de la mita presente porque aca

13. En la visita de Gutiérrez Flores de 1574, aparece un Pedro Churata, de la saya de Chambilla, del linaje Collana Guanaconi (p. 358). No es probable que sea la misma persona, ya que han pasado 48 años.

> me apuran por los faltos que embiaron de essa uilla al gouernador [...] en el chasque que escribo carta para el capitán [...] que yra a manos del señor Pedro Matheos que siempre acudira a su merced del señor Pedro Matheos nomas [...] (ff. 735r-v).

Mayormente las comunicaciones eran dirigidas al apoderado:

> [...] y asi despacho 2 principales a essa cobranca aunque en el chasque se despacho otra memoria como esta que ua. Vuestra merced dara orden y traza a estos principales [...] para que con ello vaya a la ciudad de Chuquisaca y a sus balles a cobrar tassa (f. 736r).

La confianza muy grande que tenía Chambilla con Pedro Matheos se percibe mejor todavía en la segunda mitad de 1625:

> Por mis grandes pecados se acordo el señor gouernador [...] de nombrarme por capitan de la mitha [sic] nueba que sale desta provincia y de mi parte he hecho todo lo posible para que vaya entera para cumplir en essa uilla [...] salio la mitha a 1 dia del mes de agosto y ba mui quebrada y faltha con munchos menos yndios que el año pasado con mas de 300 yndios menos [...].[14]

> [...] yo voy caminando y hare toda la diligencia posible. Vuestra Merced se sirua de detener a buen rrecaudo todos los caciques / y principales y segundas personas y gouernadores de las parcialidades de nuestra prouincia de Chucuito que se arraigan al cumplimiento de esta presente mita [...]" (ff. 738r-v).

Como lo han observado otros estudiosos, el esfuerzo de los capitanes de "enterar" la mita se enfrentaba no sólo con la resistencia de los mitayos que huían y se escondían, sino también con el esfuerzo contrario de los hacendados europeos. Asentados desde muy temprano en la colonia en los yungas, se negaban a dejar ir a la mita a sus peones originarios de las etnias del altiplano.[15] Pero como la cuota que tenía que "enterar" Chambilla se basaba en un censo que seguía enumerando a tales *mitmaq* con su etnia de origen, surgían problemas:

> E determinado de enterar con un español que lleuo conmigo a mi costo en los valles de la ciudad de La Plata y Sicasica para sacar todos los yndios que

---

14. En 1625, a pesar de la disminución de la población, la cuota que les tocaba a los *lupaqa* seguía siendo de 2200 mitayos.

15. Véase Silvia Rivera Cusicanqui: "Pacajes y el control vertical de la ecología: historia y proyecciones actuales de un modo de utilización del espacio" (trabajo todavía inédito).

> pudiere para poder mejor cumplir con la obligacion de ella sino es que los chacareros y otras personas que los tienen agregados nos queran quitar la uida [...] (f. 738r).

La influencia de los chacareros tanto en La Plata y Potosí como en La Paz era fuerte. El Archivo Nacional, en Sucre, guarda muchos expedientes que indican que las dificultades de Chambilla en alcanzar a su propia gente asentada o escondida en los *yungas* eran compartidas por los demás capitanes de la mita *lupaqa*:

> Tambien doy quenta a vuestra merced como los frailes religiosos dotrineros de el pueblo de Pomata de la horden de señor Santo Domingo no solo lo son señores de lo espiritual sino tanbien lo son de lo temporal y todo lo quieren gobernar [...]
>
> [...] y me quitaron mas de ocho yndios de los que estauan nombrados y auiados y con sus hatos ganados [...] y ya bisitados y para pasar la puente (del Desaguadero) me los quitaron y de alli los bolbieron [...] (f. 738v).

Había también presiones contrarias. Por un lado decaía el acceso de Chambilla a la energía de la gente de su etnia; por otro, la presión europea crecía:

> [...] es que gouernador nueuo a llegado a esta prouincia y nos manda a todos los caciques que tengamos la mita entera y que no hagamos falta ninguna porque los ahorcarian [...] (f. 744r).

Y en otra ocasión:

> [...] en esta provincia a passado y hecho el gobierno cosas muy nuebas cossa que se aya oido en todo el mundo que an hecho tormentas a los caciques [...] a don Juan Cussi cacique y segunda persona de la ciudad de Chucuito [...] y tambien en el pueblo de Pomata dieron tormentas a don Martin Charapasse y a otros principales los quales están en la cama quebrados los brazos [...]
>
> [...] y todo esto a hecho a que entere el acresentamiento de la nueba tasa y es impusible poderlos enterar tanta plata como es el crecimiento y assi aora estan los caciques en la carcel [...] siruase Dios con todos los trabajos destos pobres yndios y caciques y assi todos los caciques quieren yr a los chunepas huyendo pues no ay rremedio [...] (fragmento suelto, sin paginación).

La correspondencia del señor de Pomaata con su apoderado no nos permite comprender mejor los cambios en la organización política interna

de los *lupaqa*, consecuencia inevitable de las presiones y de las nuevas obligaciones. Cuando las visitas de Garcí Díez (1567) y de Gutiérrez Flores (1574) y aún en 1577,[16] los *mallku* de todos los *lupaqa*, Qhari y Kusi, seguían en sus posiciones de mando, desde Chucuito al Desaguadero. En algún momento entre 1577 y 1618 perdieron este poder, en condiciones que todavía no se han aclarado. Como se percibe de la cita de arriba, hacia 1620, don Juan Cussi no es sino "cacique y segunda persona de la ciudad de Chucuito", y no de toda la provincia. Una erosión del poder de Qhari y Kusi se observaba ya en la visita de 1567 (Murra 1964: 434), pero de allí a quedarse como señores de sólo una de las siete provincias, es un paso grande en la "desestructuración" del mundo andino, una merma en la experiencia de administrar formaciones políticas y económicas complejas, la cual merece mucha más atención de los estudiosos.

La correspondencia que revisamos ofrece alguna información fugaz sobre las relaciones de los de Pomaata con los demás *lupaqa* y con las otras etnias lacustres.

Ya que la capitanía de la mita a Potosí se turnaba entre los 14 o 15 señores de las siete provincias, es útil saber que en 1618 la "segunda persona" de Chambilla era Lucas Lina Cutipa de Yunguyo y no el señor *hurinsaya* de Pomaata. El que sucede a Chambilla en 1619 era don Pedro Cutipa, señor hurinsaya de Acora, y no Catacora, el señor *hanansaya*. Es tentador comparar los nombres de los personajes que aparecen en *Minas 730* con las listas que ofrece Gutiérrez Flores en 1574; aunque sabemos que en la época los nombres andinos todavía no son apellidos, la distribución de los nombres personales por provincia, "parcialidad" y linaje podría[17] indicar líneas para futuras investigaciones del uso político del parentesco.

Hubo contactos entre Chambilla y capitanes de la mita procedentes de otras etnias, pero no sabemos hasta qué punto colaboraban o eran rivales. Entre los testigos declarando a su favor encontramos a don Cristóbal Ynga Sucsu, de Copacabana, quien "siruio el oficio de capitan de los

16. Agradezco al doctor Nathan Wachtel esta información. Procede de un expediente en el Archivo de Indias, en Sevilla.

17. Qhari y Kusi eran nombres de carácter netamente dinástico (Garcilaso 1960 [1609]: lib. III, caps. XIV-XV, 103.) No es claro hasta qué punto los nombres aymara de los demás señores se acercaban también a esta condición. Según el ya mencionado Cutinbo: "el cacicazgo de Pomata que al presente [1567] tiene don Francisco Tinta no le viene por vía de sucesión sino a don Felipe Chambilla porque es hijo de Lupaca cacique que fue del dicho pueblo de Pomata al cual vio tener y poseer el dicho cacicazgo y antes del el oyo decir que lo tuvieron sus antepasados [...]" (1964: 42). En 1660 era señor *hanansaya* de Pomaata don Pablo Chambilla (comunicación personal de Ana María Soldi).

yndios pacajes de Omasuyo provincia distinta de la de Chucuito [...]" (f. 639v). Otro amigo era Guillermo Gonzalo, cacique principal de Calamarca y "capitan de los dichos yndios pacaxes de Omasuyo [...] este testigo es de nacion pacaxe y el dicho don Diego de otra prouincia de lupacas [...] conoce al dicho don Diego [...] desde su niñez" (f. 375r-v).

Tampoco sabemos si entre 1618 y 1625 el acceso de Diego Chambilla a la riqueza de los *lupaqa* era más amplio que el de los demás señores. Es obvio que la visión que tenían de él tanto los europeos como sus propios compatriotas no difiere mucho de aquella ofrecida por sus antepasados, censados en 1574 como "yndios rricos".[18]

Interrogados por la Audiencia, unos naturales de Pomaata declararon que "en sus pastos y tierras [Chambilla] tiene 15 o 20 estancias de obexas de la tierra porque es cossa de grandisima riqueza [...]"; pero que también tiene "en el balle de Locumba una heredad donde coxe mucho bino y axi en el valle de Sama".

Otro testigo creía:

> [...] que bale su hazienda mas de 50 o 60 mil pesos y es uno de los caciques mas descansados que ay en la provincia y muy hacendoso y aplicado [...] (ff. 307bis r, 307r y 339r).

Si nos preguntamos cuál era el secreto de esta riqueza, la mejor contestación la ofrece don Grauiel Cutipa: "sus estancias de ganado ocupan cerca de 20 leguas desde su tierra hasta Locumba [...]" (f. 378r-v). Aunque no eran contiguas, las tierras de Chambilla abarcaban desde el lago hasta el mar.

Cumplir con la mita a Potosí involucraba no sólo reclutar y administrar a los mitayos e ir a "rrecogerlos" en otros microclimas lejos del altiplano. Ya que la mita era casi siempre imposible de "enterar" solamente en base a la labor de los mitayos; el señor étnico tenía que completar las obligaciones de su capitanía aprovechando tanto la economía andina como la europea. La correspondencia que hemos examinado ofrece algunos detalles de la articulación entre los diversos ingresos del *mallku*.

18. Gutiérrez Flores [1574] en Garcí Díez 1964 [1567].

VI

Economía andina

¿EXISTIERON EL TRIBUTO Y LOS MERCADOS EN LOS ANDES ANTES DE LA INVASIÓN EUROPEA? *

EN MUCHAS SOCIEDADES precapitalistas, los bienes sí se mueven de región a región aún cuando el tributo y el comercio se desconozcan o no lleguen a ser mecanismos significativos en el intercambio. Confundir los movimientos de bienes y servicios andinos con las instituciones que conocemos en el Occidente contemporáneo es más frecuente hoy de lo que fue hace sesenta años, cuando Marcel Mauss escribió su *Ensayo sobre el Don* (1924), inspirado en parte por los descubrimientos de Bronislaw Malinowski acerca de los movimientos circulares de bienes e intercambios conocidos como el *kula* (Leach y Leach 1983).

Las autoridades étnicas y eventualmente los estados necesitan ingresos, que difieren de una sociedad a otra. Pero en todas partes, éstos deben ser extraídos de los grupos étnicos incorporados si se espera que los ejércitos, las cortes, los burócratas y los sacerdotes cumplan con sus faenas. En el caso de los estudios andinos, la pregunta a hacer es la siguiente: ¿cómo fue posible que el Tawantinsuyu, un estado que se organizó tardíamente en la historia andina, lograse esquilmar la capacidad productiva de los grupos étnicos asentados en el altiplano o en el desierto costeño?

Ya que todavía no tenemos acceso a la contabilidad o a fuentes escritas andinas, nuestra comprensión de las instituciones sigue siendo in-

---

* El artículo aquí publicado corresponde a la traducción que apareció en *Arqueología, antropología e historia en los Andes: homenaje a María Rostworowski.* Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza (eds.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú, 1997.

completa y probablemente errónea. Igual que Prescott (1847) o Cunow (1891), en el siglo XIX, confiamos en las impresiones y conjeturas del raro invasor extranjero que era lo suficientemente curioso como para anotar sus tempranas impresiones o en las razones que más tarde ofreció en su testamento para justificar sus actividades o sus remordimientos.

Entre los testigos oculares europeos mejor informados, ninguno se puede comparar con el Licenciado Polo de Ondegardo[1] —que hasta ahora no ha sido tema de tesis erudita alguna—. Llegó a los Andes hacia 1540, teniendo poco más de veinte años de edad durante la primera década del régimen europeo. Fue muy apreciado por los virreyes, quienes lo consultaban sobre temas andinos pertinentes para el gobierno colonial: la coca, las minas, los incas o los señores étnicos. Sirvió varios años como corregidor en las minas de Potosí y en la región del Cuzco. Murió en 1575.

Polo llegó a los Andes como parte del séquito de Agustín de Zárate, quien era su tío, tesorero del Emperador y enviado por Carlos V para vigilar los intereses de la Corona en el Perú. Unos años antes el Emperador ya había comunicado su desagrado con la parte del botín que le tocase (Zavala 1978-1979). Los hermanos Pizarro habían prometido a la Corte una inspección o visita de todo el país recién conquistado para determinar su aporte potencial a los ingresos de la Corona y en 1540, poco antes de la llegada de Ondegardo, se llevó a cabo una visita general. Ésta se basó en los *khipu* estatales que se guardaban en el Cuzco. El encargado de tal contabilidad en los Charcas (la actual Bolivia) fue Gabriel de Rojas, un antiguo funcionario experto en asuntos "de indios" en Guatemala y más tarde en los Andes. Cuando el Cuzco fue sitiado por los *inka*, Rojas logró salir a buscar alimentos en los depósitos de los sitiadores. Unos años más tarde, durante la rebelión de Gonzalo Pizarro, el licenciado Polo aprovechó sus conocimientos del régimen cuzqueño para alimentar durante siete semanas hasta dos mil soldados del bando realista que estaban destacados en Jauja, utilizando las reservas incaicas almacenadas en aquel centro administrativo —un milagro que Polo describiría al Emperador—.

Una vez derrotados los Pizarro, tanto Polo como Rojas se establecieron en Charcas. Don Gabriel recibió la mejor encomienda en los nuevos territorios, la de Sonqo, productora de hojas de coca[2] que tenía fama de

1. Todavía no hay una buena edición de la obra de Juan Polo de Ondegardo. La doctora Laura Gonzales Pujana está preparando una con los informes que el licenciado hiciese para una serie de virreyes. Veáse por ejemplo el "Informe al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas..." (1940) y también la "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta..." (1916b).

2. Véase una visita casa por casa de una etnia de cultivadores de coca en Sonqo (las *yungas* de la Paz) publicada por John V. Murra (1992).

rendir una renta de 25 000 pesos al año. En Potosí, Polo había sido encargado por la audiencia de Lima de la administración del centro minero y se esperaba que resolviese los conflictos entre los encomenderos locales, algunos de ellos parientes suyos. Además supervisaba las actividades de los mineros indígenas, antes de imponerse la mita potosina.

Estas actividades facilitaron su íntima familiaridad con las instituciones andinas y con los múltiples reclamos de los grupos étnicos, quienes insistían en que antes había existido un patrón disperso de territorio y de energías. Polo y otros observadores coinciden en que en los Andes no hubo tributo, en el sentido de que ninguna unidad doméstica debía darle a su señor étnico o al Estado cuzqueño, bien alguno que procediera de la despensa o del telar del campesino. Francisco Falcón, un abogado activo en la audiencia de Lima, con una clientela mayormente indígena, informaba a los obispos reunidos en Concilio que en tiempos pasados el único "tributo" era *en trabajo* que se utilizaba para el cultivo, la construcción de caminos, los tejidos, el transporte o la minería. Lo mismo aseveraba el jesuita mestizo Blas Valera (citado por Garcilaso 1960-1963: 242).

No tenemos evidencia de que el licenciado Polo haya participado en la compilación de la segunda visita "general" (1548-1549); hasta ahora solamente se han ubicado fragmentos sumamente parciales. Pero sí contamos con un capítulo de este documento, protocolizado más al norte, en el valle del Huallaga (Ortiz de Zúñiga 1967-1972). En otra ocasión (Murra 1982b: 237-262) he analizado los detalles de dicho censo, publicado por vez primera por la historiadora francesa Marie Helmer. Para 1549 ya habían pasado diecisiete años de la invasión pero el tiempo transcurrido fue menos en el valle del Huallaga y en Huánuco. La población local había resistido a la invasión europea y sus instituciones no llegaron a la zona sino hasta 1542. Los datos de esta inspección fueron anudados en el *khipu* sólo seis o siete años después de la ocupación.

Los informantes entrevistados en el valle del Huallaga como parte de la visita, seguían sin ser bautizados pero ya percibían las diferencias entre su propio sistema y los tributos en especie impuestos por los invasores. Cuando se les preguntó sobre las obligaciones para con el Tawantinsuyu, leyeron lo que decían unas veinticinco cuerdas de su *khipu*: debían a su corona, *energía*, parte de la cual era entregada en la capital, el Cuzco, y parte en Huánuco Pampa, el centro administrativo regional ubicado en el cápac ñan; por último, otras obligaciones eran cumplidas en su propio valle, el Huallaga. De las veinticinco cuerdas del *khipu*, veintitrés enumeraban la cantidad de gente que debía servicios en construcción, agricultura, transporte, confección de tejidos y otros. *Sólo dos cuerdas* mencionaban bienes que se entregaban en especie, la miel de abeja y las

plumas, ambos bienes sin cultivar, silvestres, normalmente recogidos por jóvenes (Ortiz de Zúñiga 1967-1972: I, 305-307). En otra ocasión he sugerido que estos bienes "crudos" (para usar el contraste ofrecido por Claude Lévi-Strauss) estaban regidos por un reglamento distinto del que afectaba a los bienes "cocidos" o elaborados por los ciudadanos adultos (Murra 1975: 243-254).

Aunque el asentamiento europeo en el Huallaga era tan reciente, los testigos demostraban ya su comprensión de las diferencias estructurales entre lo que contaba para el Tawantinsuyu y lo que ahora pedían los recién llegados. Ya que el tejido era un bien de alto valor tanto en el mundo andino como en el europeo (Murra 1975: cap. 5), quizás sea útil comparar lo que los testigos declararon sobre el tema: el Inka proporcionaba las fibras con que se le tejía, las que procedían de los hatos estatales y de sus chacras de algodón; ahora, en 1548, el encomendero esperaba que el campesino suministrase no sólo la mano de obra sino también los hilos. El *khipu* transcrito en 1549 expresaba el deseo de que el encomendero entregara la fibra.[3]

Los ingresos en mano de obra de los señores y del Estado nos ayudan a comprender otros intercambios. En un territorio con tantas diferencias de altura, sequedad y bruscas alternancias de temperatura —desde el calor tropical diurno hasta 275 noches anuales de heladas—, es de esperar que haya grandes diferencias entre las zonas ecológicas o de producción. Si a eso añadimos la dimensión de una densa población asentada (según los arqueólogos) tanto en la costa irrigada como en el altiplano, desde el mar hasta Chavín y Chuquisaca, el acceso a la productividad de zonas contrastantes se vuelve indispensable. Esta complementaridad se podría haber logrado estableciendo una serie de mercados a distintas alturas, cada uno de ellos en manos de distintos grupos, los cuales controlarían su propio nicho geográfico. Resulta que esta no fue la solución andina.

Allí se optó por el acceso simultáneo de un grupo étnico dado, a la productividad de varios microclimas: desde los oasis costeños hasta la puna y también hacia el oriente, hasta la selva. Tal distribución se logró intentando establecer su propia gente en un máximo de pisos dispersos unidos por caravanas y usando lazos de parentesco, religiosos y militares. Aunque este acceso complementario se encuentra bien documentado, también es útil tener en cuenta la posibilidad de que hubiesen incursiones de piratas contra las caravanas. Todavía quedan por elucidar la variedad y

3. El testimonio de los habitantes del Huallaga expresaba su reclamo de que el encomendero proveyera las fibras (Ortiz 1967-1972: I, 307-308).

los detalles de los lazos sociales y económicos que ligaban a zonas geográficas y de producción tan diversas como los reinos lupaca y los charcas en un solo sistema.

El licenciado Polo fue uno de los primeros observadores del panorama andino que notó la existencia de estas complementaridades (Murra 1975: cap. 3; véanse ampliaciones ulteriores en Masuda, Shimada y Morris (eds.) 1985). Al terminar su turno como justicia mayor (equivalente a corregidor) de Potosí se le envió al Cuzco, en donde ubicó las sepulturas de los reyes inka, rastreando los linajes con la información proporcionada por sus guardianes vivos. Mientras estaba en esta ciudad influyó en los virreyes de Lima, en especial en el Marqués de Cañete. Es probable que Polo fuese el autor de las ordenanzas —firmadas por ese virrey— que reglamentaban el cultivo, la cosecha y el transporte de la hoja de coca desde las yungas de Paucartambo hasta las minas de Potosí. Polo también logró llamar la atención del virrey sobre que las encomiendas otorgadas a los europeos durante las primeras décadas del régimen colonial, no habían tenido en cuenta la distribución complementaria de la tierra y de sus habitantes en los Andes. La posesión simultánea de archipiélago fue ignorada por el régimen colonial:[4] una misma etnía que ocupaba territorios dispersos había sido disgregada por los virreyes cuando otorgaron las encomiendas. De esta manera se vieron separadas las chacras de maíz de los potreros de *uchu* y ambos, de los cultivos de tubérculos. En algunos casos, Polo logró que estas separaciones fuesen revocadas.

Es un hecho notable que los muchos memoriales e informes del licenciado Polo nunca mencionan ni mercados ni mercaderes. Ya en 1955 —y con frecuencia después— documenté esta observación y no voy a repetir aquí dichas evidencias pero no pretendo que el tema esté agotado. En 1968 la doctora Roswith Hartmann, de la Universidad de Bonn, publicó una severa crítica de mi posición indicando que en el norte, en lo que después pasó a ser la Audiencia de Quito, sí habían evidencias de mercaderes. El tema ha sido revisado posteriormente por Udo Oberem (1978) y por Frank Salomon (1986), quienes documentan la muy tardía aparición —en el norte del Tawantinsuyu— de los "archipiélagos ecológicos" descritos en las páginas anteriores; indican, además, la presencia de unos traficantes llamados *mindala*, que enlazaban varios pisos geográficos. Incluso hay algunas evidencias de un mercado precolonial en Quito, al que los observadores europeos describen con la palabra nahuatl de *tianguis* (Hartmann 1971; Oberem 1978; Salomon 1986).

---

4. Una *ordenanza de la coca* promulgada por el virrey Cañete, siendo Polo corregidor del Cuzco, que sigue sin publicar en la Biblioteca Nacional (Madrid).

Los límites septentrionales del Tahuantinsuyu nos acercan a nuevas zonas del Pacífico y a cierta clase de tráfico marítimo de larga distancia. La más temprana confrontación europea con las altas civilizaciones de la América meridional se debió a la decisión de un piloto de los Pizarro, llamado Bartolomé Ruiz, quien fue el primero en aventurarse en mar abierto frente a la costa de Manabí, hoy Ecuador (Szaszdi 1981; Norton 1986).

Ya en alta mar, Ruiz se topó con una balsa de troncos de una madera fofa que usaba vela y quilla, llevaba una tripulación como de veinte marineros y tenía una cabina. Ruiz estimó que tenía una capacidad de unos treinta toneles, en comparación con los cuarenta de su propia embarcación.

El piloto no nos ofrece sino una descripción somera de la carga: menciona tejidos, metales y una romana. Pero lo que más atrajo su atención fue que todo esto servía para intercambiar unas conchas coloradas y blancas; casi toda la embarcación parecía estar cubierta con ellas (Szaszdi 1981: foto 3 que sigue a la p. 146).

Se trata de las conchas del *spondylus*, un molusco de aguas calientes que no vive en la corriente fría de la costa peruana. Al sur del golfo de Guayaquil, los habitantes consideraban que estas conchas eran indispensables para hacer llover. Hay amplias evidencias arqueológicas de su uso temprano y muy difundido en la sierra, llegando hasta Chile y Argentina (Burger 1984).

Existe una tradición según la cual la población de Atico, en la costa sur del Perú, se había especializado en labrar las conchas de este molusco, que venían del norte. Sus artesanos iban anualmente hasta la corte incaica en el Cuzco para cumplir con sus obligaciones (Galdós Rodríguez 1977). Vale la pena anotar que estas obras de arte no se "vendían" en la capital ni se entregaban como "tributo" por los de Atico. La gente que llevaba el *spondylus*, por tierra y por mar, cubría miles de kilómetros.

La pregunta que enfrentamos es: ¿qué clase de tráfico era el que llevaba literalmente toneladas de conchas marinas hacia el sur, durante varios siglos, tan lejos de su hábitat en el mar caliente?

Este tráfico, tanto marítimo como terrestre, merece un estudio muy cuidadoso usando las evidencias tanto arqueológicas como documentales y separándolas de las explicaciones ofrecidas en la Colonia, que son plausibles pero eurocéntricas (por ejemplo, Hartmann 1971; Oberem 1978; Salomon 1986). Ya en 1930, don Jacinto Jijón y Caamaño hablaba de una *liga de mercaderes* (Szaszdi 1981; Norton 1986) que viajaban a lo largo de la costa del Pacífico, al norte de la línea ecuatorial. Tanto Jijón como Uhle hablaban de una influencia maya en los Andes del Norte (Jijón y Caamaño 1930).

En 1953, Olaf Holm volvió al tema para describir el tráfico del *mullu*, el nombre andino del *spondylus*:

> [...] se trata de un objeto de mucha demanda en el comercio [...] todos los observadores están de acuerdo en que el mullu era muy apreciado, más que el oro o las piedras preciosas [...] con cierta justificación podemos considerar [la concha] como una especie de joya precolombina (Holm 1953: 7-8).

Las evidencias históricas y arqueológicas acerca de cómo se pescaba y se labraba el *mullu* frente a la costa de Manabí han sido ubicadas recientemente por Jorge Marcos y Presley Norton (1986).

La información histórica con la cual completar los datos arqueológicos acerca del *spondylus* en los Andes centrales es limitada. El texto más detallado es el que nos ofrece María Rostworowski en su *Costa peruana prehispánica* (1989a: 224-228). Empieza con un "Aviso", un memorándum que ella ubicó en un archivo madrileño, preparado por mano anónima unos cuarenta años después de la invasión. Ya que para 1570 la población casi había desaparecido, su autor se basaba en una relación más temprana a la cual no tenemos acceso. Según este documento, en Chincha[5] había treinta mil hogares en el momento de la invasión europea. Se decía que de éstos unos doce mil cultivaban las tierras de riego del valle, unos diez mil eran "pescadores" asentados en una larga "calle" de unas cinco leguas frente al mar, mientras que seis más eran descritos como "mercaderes":

> [...] y cada uno de ellos tenia razonable caudal, porque el que menos trato tenia trataba con 500 pesos de oro ... y con sus compras y ventas iban desde Chincha al Cuzco y por todo el Collao y otros iban a Quito y Puerto Viejo [...] de donde traían mucha chaquira de oro y muchas esmeraldas ricas [...]
>
> Era la gente de Chincha muy atrevida y de mucha razon y policia porque podemos decir que solo ellos en este reyno trataban con moneda porque entre ellos compraban y vendian con cobre [...] tenian puesto lo [que] valia cada marco[6] de cobre (Rostworowski 1989a: 224-228).

Sugiero que la lista de objetos traídos desde Puerto Viejo podría incluir al *mullu*, las conchas capturadas en la misma zona y que llenaban la balsa de Bartolomé Ruiz (Szaszdi 1981; Norton 1986).

---

5. En sus memorias, Pedro Pizarro, testigo ocular de la invasión, recordaba que unos cuarenta años antes, en Cajamarca, había notado la presencia de un solo señor étnico que acompañaba a Atahualpa e iba cargado en andas. En aquella ocasión había preguntado quien era este personaje, recibiendo como respuesta que era el señor de Chincha, señor de cien mil balsas en el mar.

6. *Marco*, "un peso de plata que vale 16 reales" en Covarrubias (1987 [1611]: II, 789).

Aunque extremadamente corta, ésta es la referencia más específica que tenemos acerca del "comercio" en estas fuentes. Observaré que la fuente dice que "eran los únicos" que participaban en tales intercambios. ¿Qué hacían los demás grupos étnicos para acceder a bienes exóticos? Notemos que el autor del "Aviso" habla de oídas; en ninguna otra parte de los Andes tenemos una confirmación independiente de que hubiesen personas que se dedicaban a intercambiar alimentos o ropa "con cobre". Ahora bien, sí hay amplias evidencias del movimiento entre valles y punas de turquesas y otras joyas, de pescado, algas o lana de camélidos (Alva 1988: 4). Algunos grupos tenían fama de tejedores, otros eran metalurgos o labraban el mullu.

Para comprender cabalmente el movimiento de bienes en los Andes tenemos que considerar el hecho de que este tráfico era inseparable de la continua movilización física, tanto de unidades domésticas como de etnias. Estos *mitmaqkuna*[7] cumplían con sus obligaciones como pescadores, agricultores, olleros y metalurgos, cosechando coca y recogiendo guano, cuidando camélidos y llenando depósitos. A cambio recibían (y en algunos casos se les garantizaba que así sería) no sólo bienes sino parejas, acceso a templos y quizás a una migaja de poder. Hubo un movimiento continuo hacia arriba y hacia abajo.

Queda por estudiar cómo era que los grupos étnicos de algún nicho en particular soportaban el continuo movimiento y cómo evitaban a los piratas que atacaban las caravanas. Podemos imaginar treguas temporales o de larga duración, basadas en expectativas complementarias. Hubo épocas en que tales treguas se disolvían, como aquellas que Waman Puma[8] llama *awqaruna*, épocas de "guerras de todos contra todos". Sabemos que los artesanos también eran incorporados a estos patrones de complementaridad pero los detalles siguen sin ser aclarados. Es obvio que la instalación del Tawantinsuyu implicó modificaciones en los intercambios preexistentes; muchos *mitmaq* estatales se encontraban lejos de sus casas, algunos asignados a deberes de guarnición sin funciones recíprocas aparentes. Una característica notable de estos cambios es que la caída del Tawantinsuyu no estimuló el regreso masivo de los *mitmaqkuna* estatales a sus lugares de origen.[9] Ya que muchos arqueólogos prefieren

---

7. *Mitmaq* en quechua, plural *mitmaqkuna*, gente reubicada lejos de su grupo étnico originario. El verbo *mitiy* quiere decir "partir", "ser enviado".

8. N.DEL E. Guaman Poma.

9. Un hecho notable: después de la derrota del Tawantinsuyu sería de esperar una repatriación masiva de los muchos grupos étnicos que el Cuzco había reubicado. Las fuentes no mencionan estas repatriaciones. Francisco de Carvajal, uno de los invasores

trabajar en la costa y que la balsa que Ruiz capturase es hasta ahora nuestra más temprana fuente de la presencia andina, muchos investigadores se han centrado en los movimientos longitudinales por el mar (Shimada 1985). Volvamos al tráfico costeño y al intercambio.

El alcance de los movimientos marítimos, estudiados en su época por Jijón y por Olaf Holm, se ha ampliado en ambas direcciones. En 1971, Carlos Zevallos Menéndez convocó un seminario para considerar este tráfico (Marcos y Norton (eds.) 1982); Donald Lathrap sugirió una dirección hacia el sur en la fase tardía del mismo periodo (1982). En Madrid, los alumnos de José Alcina Franch coincidieron con esto. En 1986, Jorge Marcos reunió los datos en ese entonces disponibles sobre un tráfico a larga distancia y ofreció una explicación de dicho flujo cultural en base a una demanda ilimitada de estas conchas exóticas, indispensables para estimular las lluvias en los Andes centrales y que además servían como ofrendas funerarias. La gente tuvo que ir mucho más lejos en busca de mullu, ya no sólo frente a Manabí sino hasta México.

Recientes estudios analíticos de laboratorio, practicados por Dorothy Hosler (1988) en aleaciones de cobre procedentes de los Andes y de México occidental, indican que algunos componentes de la tecnología metalúrgica andina fueron llevados directamente a dicha zona mexicana. Hosler logró distinguir dos periodos para estos traslados, uno temprano (hacia 800-1200 d.C.), cuando aparecen en México occidental una serie de artefactos-tipo hechos de cobre que son idénticos a los objetos andinos en su técnica de fabricación, tipo de metal y diseño.

Durante un periodo posterior (desde 1200 de nuestra era hasta un poco antes de la invasión europea) se introdujeron tres sistemas de aleación típicamente andinos: dos de bronce (cobre con estaño y cobre con arsénico) más una aleación de cobre-plata.

Dice la doctora Hosler:

> Lo que se movió de los Andes a Mesoamérica no fueron objetos acabados (salvo por algunas excepciones) ni tampoco el metal crudo. De hecho, lo que se movió fueron los conocimientos y la destreza técnica implícita en la minería, la fundición y el manejo del metal; se manifiesta un interés por producir unas clases de objetos como agujas, pinzas, anillos "abiertos" y las llamadas hachas-monedas. Más bien se trasladaron ciertas actitudes hacia

---

notables por su sentido etnográfico, intentó reclamar "sus indios" que habían sido reubicados en Pocona pero estas "repatriaciones" aparecen raras veces en las fuentes. En Huánuco, las fuentes reconocen dos grupos distintos y originarios del Cuzco que abandonaron sus puestos en las fronteras pero no hicieron esfuerzo alguno por regresar a esa región.

> las características de los metales —su color por ejemplo—. Lo más importante fue la aplicación del nuevo material en México occidental; estas fueron las cualidades que los pobladores de dichas zonas tomaron en préstamo de sus lejanos vecinos del su" (Hosler 1988; traducción mía).

Hosler sugiere que el comercio podría ser una explicación de estas transferencias pero me pregunto si dicha conclusión resulta indispensable. Hemos comentado ya el traslado a larga distancia del *mullu,* de reconocido estatus, cuyas conchas eran capaces de llevar lluvias hacia el sur. Sugiero que:

> [...] hubo semejanzas fundamentales en el uso de los metales en las tres zonas metalúrgicas (los Andes, América Central y México occidental). Se trata de objetos que proyectan estatus, poder y jerarquía (Hosler 1988; traducción mía).

No me siento obligado a incluir estos intercambios dentro de una matriz comercial. Ocurre que incluso hoy en día, el *spondylus* y los collares fabricados con su concha son objeto de gran interés para los habitantes del Pacífico tropical. En Melanesia, estas conchas labradas eran y son objeto de mucha demanda. Algunos de los collares tienen nombre y se mueven de mano en mano siguiendo un patrón predecible.

Ya durante la Primera Guerra Mundial, el antropólogo Bronislaw Malinowski se dio cuenta de la existencia de un circuito *kula* en Melanesia. A través de los años, los estudiosos han vuelto a considerar cómo funcionaban tales intercambios circulares y algunos han tratado de establecer si ellos suponían consideraciones económicas.

En 1983, dos estudiosos británicos, E.R. Leach y J.W. Leach, editaron los trabajos de un seminario que se dedicó a reanalizar los datos de Malinowski, además de aquellos reunidos por un grupo de investigadores jóvenes. Reexaminaron tanto el contexto etnográfico como el histórico de una amplia zona de Melanesia (Leach y Leach 1983).

Éstas son algunas de sus conclusiones:

a) En ciertos archipiélagos melanesios, el *kula* consiste en el intercambio ceremonial por mar, lo mismo que el *spondylus* o *mullu* en los Andes.

b) Los objetos de valor, labrados en la misma concha, circulan en direcciones contrarias: pulseras por collares pero nunca pulseras por pulseras o collares por collares.

c) Los objetos de valor son de propiedad colectiva y no pueden quedarse largo tiempo en manos de un solo beneficiario.

d) Estos objetos valiosos derivan su valor social principalmente del hecho de que son objeto de *kula*, ya que no tienen sino pocos otros usos.

e) Los intercambios *kula* ocurren entre socios *kula*, individuos ligados por relaciones recíprocas, fijas y duraderas, que no se interrumpen a menos que se presenten serias rupturas.

f) Cuando llega a la edad adulta, un varón es presentado para entrar en un *kula*, generalmente por su padre o el hermano de su madre.

g) Los participantes no regatean con sus socios acerca de los valores implícitos en el intercambio.

h) Los varones ganan bastante prestigio al participar.

i) Los socios en el *kula* no comercian ni trocan entre sí en un sentido utilitario.

Firth nos recuerda que su maestro Malinowski tomaba en cuenta la "magnitud y valor" en los intercambios *kula* en donde, según Firth, cualquier collar *kula* tiene su "precio" si se le reconoce como equivalente. La mayoría de tales intercambios no son acontecimientos aislados sino parte de un *flujo* (subrayado en el texto original de B. Malinowski) que puede durar una vida y hasta se puede heredar.

Sugiero que en los Andes hubo un intercambio marítimo, de larga distancia, de objetos preciosos (conchas *spondylus* o *mullu* que traen lluvia; tejidos elegantes que tomaron años en ser preparados y que se enterraban sin ser usados; metales preciosos que imitaban el oro) cuyo contexto todavía no captamos cabalmente pero cuyo significado todavía queda por aclarar, sin hablar de "comercio", "tributo" o "mercados" que no existieron en los Andes.

LAS ETNOCATEGORÍAS DE UN *KHIPU* ESTATAL *



> *Los yndios desta tierra tienen cuenta y razon de las cosas que dan a sus señores [...] por quipos que ellos llaman y todo lo que han dado de mucho tiempo atras lo tienen asimismo en sus quipos. E saue este testigo que los dichos sus quipos son muy ciertos e verdaderos porque este testigo muchas y diversas veces ha cotejado algunas cuentas que ha tenido con yndios de las cosas que le han dado e le han debido e les ha dado e ha hallado que los quipos que tienen los dichos yndios eran muy ciertos [...].*
>
> [Declaración de Pedro de Alconchel, quien "entro en este reino con el dicho marques Pizarro" y "fue trompeta del dicho marques"][1]

En los últimos años ha revivido el interés por el *khipu*, después de varias décadas en las cuales museos y coleccionistas particulares han ido acumulando más y más ejemplares arqueológicos pero sin que, desde los ensayos de Leland Locke (1923, 1928), se hicieran mayores progresos en su interpretación.

Los recientes estudios del *khipu* como objeto seriable (Radicati 1965) o como sistema de numeración y de relaciones matemáticas (Asher y Asher 1969, 1972), indican que nos encontramos en condiciones de usar nuevos procedimientos para la explicación de sus múltiples funciones.

---

* Este ensayo fue escrito en 1973 para un libro de homenaje al doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, que fue director del Instituto Indigenista Interamericano y de su revista *América indígena*. Durante su dirección, el doctor Aguirre animó la edición de dos series de publicaciones antropológicas, inclusive de obras andinas antes inéditas. Su interés por la dimensión diacrónica en los estudios antropológicos ha sido una inspiración para todos sus colegas. Apareció en *Formaciones* (1975).

1. Espinoza Soriano 1971-1972: 365-367.

En este ensayo ofrezco los primeros resultados del estudio etnológico de un *khipu* presentado en 1561 por los señores de Hatun Xauxa a la Audiencia de Los Reyes, como parte de un largo reclamo publicado recientemente por Waldemar Espinoza (1971-1972). Los *khipu kamayoq* leyeron la información contenida en sus nudos y la traducción fue transcrita por los escribanos de la Audiencia. No hubo ningún inconveniente en recibir tal información como parte de la evidencia en el pleito.

La información jaujina, publicada en los *Anales científicos* de la Universidad del Centro (1961-1972: 201-387), indica que los *khipu kamayoq* continuaron anudando lo que sus señores entregaban a las autoridades coloniales durante las primeras décadas después de la invasión. Esto supone que también registraban lo que seguía recibiéndose en los depósitos, tanto estatales, como en aquellos de los señores y de los de *sapsi*.[2]

Como se verá en el cuadro IV, que no trata sino de los primeros 15 años después del desastre de Cajamarca, el *khipu* como instrumento de contabilidad reflejó, desde muy temprano, las presiones foráneas sobre la economía andina. Los guardas de los depósitos estatales de Xauxa enumeraban en hilos separados lo que estos soldados "rancheaban". Además, desde 1537 hay evidencia de entregas de objetos de uso o inspiración europea: "sillas de caderas", plomo para la artillería, gallinas "de Castilla", picas o alpargatas. La etnoclasificación usada por los *kamayoq* se amplía para dar cabida, en las cuentas, a bienes desconocidos antes de 1532. Lo interesante es observar la ubicación de los nuevos hilos de contabilidad en la jerarquía de las etnocategorías andinas.

Hay poca duda de la existencia de tal jerarquía etnográfica; se refleja en la ordenación sistemática en la cual aparece la información. El cuadro IV reproduce fielmente este ordenamiento: las papas aparecen siempre después de las llamas;[3] las ojotas preceden siempre a los porongos y éstos al carbón o al pescado. Las líneas verticales sugieren mi separación de las categorías;[4] futuras investigaciones rechazarán o explicarán mejor estas separaciones.

En el eje vertical se consigna la secuencia cronológica de 19 acontecimientos recordados por los informantes (líneas *a-q*). La lista leída en Lima estaba incompleta, como ya lo ha indicado Espinoza (1971-1972: 29-30): varios choques y derrotas han sido ocultados o subestimados, pero las

2. Craig Morris ha estudiado arqueológicamente los depósitos estatales en Huánuco Pampa y los de *sapsi*, "de comunidad", campesinos, en el valle del Huallaga.

3. Las excepciones son muy pocas y aparecen indicadas como notas marginales al cuadro.

4. Las categorías del *khipu* han sido numeradas por orden con cifras arábigas. Las mías llevan números romanos.

19 situaciones que he escogido para el cuadro incluyen casi todos los momentos críticos de la historia colonial más temprana.

La primera categoría (I: 1 y 2) de riquezas entregadas al invasor comprende los seres humanos. Algunas veces el *khipu* distingue el número de varones "para su servicio" del de las mujeres "para su proveimiento"; en otras ocasiones la distinción no es clara. El cuadro refleja también las situaciones donde las cuerdas separan a los hombres "armados" de los "de carga". Estos últimos aparecen varias veces no sólo en las primeras cuerdas, sino también al final del *khipu*, donde se anudaba lo que se entregaba "a la salida" o lo que "llevaron consigo para el camino".[5]

El número 266, su mitad 133 y sus múltiplos jugaban en la organización social *wanka* un papel que todavía no hemos descifrado. Aparecen muchas veces en el expediente, particularmente en el contexto militar (Espinoza 1971-1972: 31), pero es probable que su importancia se ampliará cuando conozcamos mejor la estructura social y demográfica de las tres fratrías *wanka*. En la línea *g* del cuadro se ve que Pizarro recibió 266 cargadores y 266 soldados cuando fue al Cuzco, después de levantarse el sitio de Lima. Alonso de Alvarado (final de la línea *f*) llevó 532 de sus aliados "en cadenas".

La mayoría de estos "llevados" no regresaron jamás,[6] sea porque fueron convertidos en yanaconas de los europeos, sea porque murieron en campaña. Si aceptamos las cifras proporcionadas por una fuente más tardía (Vega 1965: t. I, 167) en cuanto a que la población *wanka* había sido de una magnitud de alrededor de 27 000 unidades domésticas, antes de 1532, la pérdida para la etnia de tantas veces 266 jóvenes en sólo quince años debe haber sido catastrófica (Espinoza 1971-1972: 174). El debate que se ha iniciado recientemente sobre la población en los Andes, deberá tomar en cuenta el *khipu* jaujino (Lipschutz 1966; Dobyns 1966; Smith 1970).

El segundo renglón del *khipu* trata de auquénidos (II; hilos 3, 4 y 5) y parece formar, con el primero, una etnocategoría mayor: la de los seres vivientes.

El *khipu* enumera en cordones separados las "obejas" y los "carneros de la tierra para su comida". Espinoza acepta que esta división se

5. No he podido encontrar una explicación de por qué estos datos se anudaban algunas veces en la cabeza del *khipu* y otras al final. Mucho depende de si tal separación es pre o posteuropea.

6. Felipe Guacra Paucar, hijo del señor *urin wanka*, logró convencer a Felipe II para que en Barcelona emitiera una cédula real que ordenaba a la Audiencia en Lima "[...] que vos mandasedes y compelais a tales indios ausentados y huidos del Valle que regresen a el [...]" (Espinoza 1971-1972: 396).

refiere al sexo de los animales y anota que, en 1533, Francisco Pizarro recibió casi diez veces más machos que hembras, lo que se puede interpretar como una medida prudente de conservación (1971-1972: 94-95). Pero si seguimos comparando los hilos 3 y 4, notamos que no sólo las cantidades de ambos animales decrecen rápidamente, sino que la proporción cambia, siendo mayor el número de "obejas" entregadas. Esto podría explicarse por las preferencias gastronómicas europeas, particularmente si notamos que en las horizontales *b* y *ch*, los carneros han sido reemplazados por "corderos".

Existe otra explicación posible. En el siglo XVI, "obejas de la tierra" (cuerda 3) era el término que se usaba con frecuencia para referirse a las llamas de ambos sexos.[7] Explícitamente, en el hilo 4, se trata de animales "para su comida"; ¿dónde se enumeraban las bestias de carga? Sugiero que la cuerda 3 podría referirse a los animales de carga, en contraste con los de carne, en la cuarta. Tal explicación recibe alguna confirmación comparando las cuerdas XI, 39 con 40, donde se enumeran los camélidos entregados "a la salida" de Xauxa: allí las "obejas" predominan sobre los "corderos".[8]

Tal inseguridad en la traducción del término castellano usado por el escribano, para encabezar lo enumerado, se repite con frecuencia y hace difícil la interpretación de las categorías usadas por el *khipukamayoq*. El análisis resulta tentativo ya que la enumeración llega hasta nosotros tamizada por diversos filtros: los intereses de los señores *wanka*, la traducción del "ladino" y los eventuales errores del escribano. Los cambios que con ello se producen tergiversan y ocultan con frecuencia el significado verdadero de lo enumerado y particularmente las equivalencias, ya que los pesos y medidas registrados son europeos.[9] Cuando en contados casos el escribano transcribe la palabra andina original (*azua, yzanga*), ésta aparece como tal en el cuadro.

Ya en 1547, Cieza de León había observado, durante su paso por el valle del Mantaro (1967: lib. II, cap. XII, p. 36), que los *khipu kamayoq* contabilizaban aparte lo que se había entregado al ejército invasor y lo que

7. Domingo de Santo Tomás (1951: f. 81v; 1951: 180) dice: "oueja —animal conocido— llama o paco o guaca o guanaco o vicuña".

8. El doctor Arturo del Pozo, antes de la Universidad del Cuzco y ahora de la Católica de Lima, ha sugerido en comunicación personal que el hilo 4 se refiere a alpacas, cuya carne se usa en la alimentación humana con mayor frecuencia que la de llama.

9. La única medida que aparece sin traducir es la *yzanga*, un cestillo usado para frutas y legumbres (véase la nota 16). Espinoza menciona también el *putre* (1971-1972: 31) que se usaba para "pacaes secos y maní". Véase también el uso de la *yzanga* en la visita de Iñigo Ortiz 1967 y 1972, índice de palabras quechuas al final de cada tomo.

éste "rancheaba" de los depósitos. El *khipu* de 1561 confirma tal separación. ¿Cuándo se añadieron tales hilos de lo "rancheado" al ramal principal? ¿Tuvieron antecedentes prepizarrinos? Se observará en el cuadro que las cantidades saqueadas eran más grandes que las "entregadas". Es obvio que tal contabilización, aparte, permite exageración y hasta encubrimiento de recursos. Pero si hubo tal oportunidad de falsificación sin verificación, es notable que las cuerdas de las cosas o animales rancheados reciban tan poca atención después del primer impacto.[10]

Una interpretación que merece verificarse, podría considerar la posibilidad de que los hilos tres y cuatro o seis y siete enumeraban recursos sacados de los depósitos estatales, allí donde las cuerdas cinco y ocho registraban lo extraído de la hacienda étnica local. Es obvio que a pesar de la decapitación política y administrativa del Tawantinsuyu, los depósitos estatales siguieron llenándose con la *mit'a* por lo menos durante los primeros 15 años de la conquista, ya que Polo con lo que encontró almacenado en Xauxa logró abastecer a los dos mil soldados de La Gasca durante siete semanas.[11] Los mecanismos que después de 1532 se usaron para asegurar tal entrega de recursos a los depósitos son desconocidos, pero existe la posibilidad de que los señores *wanka* aseguraran las entregas para proteger sus recursos personales.

Cuando pasamos de los seres vivientes a las cosas (III, IV, V y VI) no resulta extraño encontrar en primer lugar a los tejidos.[12] Siguen los alimentos cultivados en los que la cuerda del maíz precede a todos los demás cultivos andinos. Las cantidades expresan, a la vez, las preferencias europeas por los cereales, como también la alta valorización que se tenía del maíz. No se explica fácilmente, sin embargo, el hecho de que alimentos básicos —los tubérculos— ocupen el último lugar y aparezcan en cantidades relativamente modestas. Aun aceptando el hecho de que el ejército europeo prefería los granos, sabemos que el grueso de las tropas estaba conformado por aliados andinos, ¿es ésta una confirmación de las aseveraciones de los cronistas de que el ejército incaico esperaba alimentarse con el prestigioso maíz? [13]

La categoría V reúne objetos confeccionados con fibras de cabuya e incluye desde 1537 un artefacto europeo, la alpargata. Las jáquimas, sueltas y demás aderezos del caballo aparecieron años más tarde.

10. Quizás los 25 mil y más animales llevados por Almagro el Mozo deberían anudarse a las cuerdas 3 y 4, ya que el informante separa los "corderos" de las "obejas".

11. Polo estimaba que había todavía 15000 "hanegas" de alimentos en los depósitos reales (1917b: 77).

12. Véase en este libro "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos".

13. Véase en este libro el ensayo "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas".

La cerámica se enumeraba en sexto lugar. Los arqueólogos quizás encuentren útil la diferenciación que hace el *khipu* entre la etnocategoría 22, "chamelicos, porongos, escudillas", y la cuerda 21, "cantaros, puños, tinajas, ollas". Las excavaciones de los depósitos estatales de Huánuco Pampa (Morris 1967) han indicado que la cerámica se usaba para almacenar productos que en otras latitudes se guardan en cajas, sacos, petacas y otros recipientes que no son de barro.

No puedo afirmar que las cuatro etnocategorías anteriores (tejidos de lana, alimentos cultivados, objetos de cabuya y objetos de cerámica) formaran una especie de macrocategoría reconocida. Sugiero esta agrupación tentativa basándome más en la ubicación de las tres cuerdas que les siguen (25, 26 y 27) y les separan de las categorías VIII y IX.

En la categoría VII se anudaban "gallinas de Castilla", sus huevos y perdices. Por lo tanto, dos de los hilos enumeraban bienes que no existían antes de 1532 y que hacen su aparición cinco años más tarde, junto con las alpargatas. Que los hilos de las gallinas estén al lado del de las perdices tiene su lógica, pero es significativo anotar que las dos aves pertenecen a dos etnocategorías andinas muy distintas.

Claude Lévi-Strauss ha sugerido en el primer tomo de su *Mythologiques* (1964) que en todas las sociedades es útil contrastar "lo cocido" con "lo crudo". En el mundo andino, la gallina como todo lo criado y lo cultivado forma parte de "lo cocido"; la perdiz es "lo crudo".

En la economía andina tal diferenciación es fundamental, puesto que no había tributo en los Andes. Los ingresos del Estado consistían en la disponibilidad de la energía de sus habitantes y el acceso a sus parcelas, rebaños, andenes y otros bienes de los que el Cuzco se apropió. Las autoridades políticas, y por extensión el Tawantinsuyu, no tenían derecho sobre "lo cocido", lo cultivado y criado por la unidad doméstica. No así "lo crudo": manadas de vicuñas, huevos de patos silvestres de las islas del Titicaca, plumas recogidas por los muchachos pastores; tales especies sí se entregaban al poder.

Las perdices y las gallinas pertenecían por lo tanto a dos etnocategorías andinas contrastables.[14] En la declaración de los *khipu kamayoq* de 1561 las encontramos juntas. Sin otra justificación, la ubicación de este manojo de tres cuerdas avícolas me parece anómala. Sugiero que el grupo de hilos VII ha sido intercalado en este punto del *khipu* de 1561 en algún

14. Ya escrito este artículo, varios colegas, entre ellos María Rostworowski y Antonio Rodríguez Suysuy, me han indicado que las perdices se criaban y siguen criándose en estado semidomesticado. Sus huevos, por ejemplo, se incuban por gallinas. Si en la economía del Tawantinsuyu la perdiz se clasificaba como "cocida", su ubicación en el *khipu* al lado de la gallina carece de novedad.

momento tardío, después de 1532. Al contemplar el contable andino su ramal principal y buscar dónde ubicar los nuevos hilos, sugiero que lo hizo al final de una macrocategoría (III a VI, inclusive).

No quedan sino dos grupos más: el primero reúne productos vegetales no cultivados, que requieren poca elaboración: leña y carbón, hierba y paja. Tal etnocategoría se divide quizás en dos grupos: madera y carbón, productos de la quebrada, separados de las gramíneas de altura. Esta división parece repetirse en la última agrupación, en la que se mezclan chicha, "toda fruta", sal blanca y pescado. Si el maíz para jora y las guayabas provenían de la *quishiwa* y las yungas, la sal y el pescado seco eran productos serranos.[15]

La ventaja de tanta información nueva sobre el *khipu* tiene su lado decepcionante:

1. Las cantidades se expresan generalmente en pesos y medidas foráneas ("hanegas", libras), o son tan vagos (cestillos, cargas) que la nueva fuente no contribuye sustantivamente al estudio de las equivalencias andinas iniciado por María Rostworowski (1960) y Emilio Mendizábal (1971). Aun cuando se menciona una medida andina, la *yzanga,*[16] su capacidad no es calculable.

2. Faltan ciertos bienes que suponemos formaban parte importante de lo almacenado. Por ejemplo, las armas no aparecen sino en 1542, en un contexto completamente europeo,[17] cuando Vaca de Castro ordena la fabricación de picas con "carpinteros" españoles y aumenta la producción de plomo y cobre. La explicación más probable a la omisión del armamento se obtiene de los cronistas: cada grupo étnico se presentaba al servicio militar con sus armas tradicionales y bajo el mando de sus propios señores. Lo débil de tal explicación es que no coincide con el principio de que toda *mit'a* al Tawantinsuyu se cumplía con los utensilios del Estado.[18] El problema de cuál etnocategoría andina incluye las armas, queda sin resolver.

---

15. Entre los *chupaychu* (1967 y 1972) la sal y el pescado eran productos del piso frío.

16. Domingo de Santo Tomás 1951: 93 y 303: "Cesta: isanga", "Ysanga: espuerta o cesto generalmente". González Holguín 1952: 469: "Cesta: yssanca compuesta de palillos e hojas".

17. En las páginas dedicadas a este *khipu*, publicadas por Waldemar Espinoza (véase, por ejemplo, acontecimientos *l* o *q*), se incluyen, algunas veces, mayores detalles acerca de entregas de objetos europeos que se han omitido en el cuadro (1971-1972: 302, 310).

18. En nuestras excavaciones en Huánuco Pampa, esperábamos poder aclarar el radio de acción de este centro administrativo incaico, usando la cerámica traída por los que

Tampoco la coca y el ají aparecen en el *khipu* transcrito en 1561, aunque sabemos por la relación de Vega que los *wanka* tenían sus "islas" o "valladas" y cocales en la ceja de selva. A primera vista es difícil saber si tal omisión se debe a razones andinas o europeas. Aunque el *khipu* refleja lo andino bajo presión española, cabría suponer que también hubo discretas omisiones tácticas.

Sin embargo, en el caso del ají, quisiera sugerir que su ausencia del *khipu* no es sino aparente. Cuando el informante habla de "toda fruta" se trata obviamente de algo conservable o seco.[19] El ají muy bien podría entrar en esta categoría; hasta hoy se transporta y se guarda en cestillos. Quizás la coca también se enumeraría en la cuerda 34, indicando otra vez más la importancia de averiguar cuáles fueron los principios de etnoclasificación en las culturas que estudiamos.

El *khipu* de 1561 y los demás memoriales publicados por Waldemar Espinoza abren la posibilidad a futuras confrontaciones de las fuentes escritas con los objetos arqueológicos de contabilidad que estudian Carlos Radicati y Marcia y Robert Ascher.

---

cumplían con su *mit'a*. Las excavaciones demostraron que tal esperanza no tenía base en la economía andina. Toda la cerámica usada en la ciudad era de manufactura *inka*.

19. Tanto Toribio Mejía Xesspe como Ana María Soldi me han sugerido la importancia de interpretar "toda fruta" en un sentido amplio que incluiría productos vegetales secos de alto valor emotivo en los Andes, como el ají y la coca.

	I		II			III	
	Varones	Mujeres	Ovejas de la tierra	Carneros para su comida	Ovejas, carneros, pacos, rancheados	Vestidos, lana, cumbi	Frazadas
	1	2	3	4	5	6	7
a) F. Pizarro, "en los tambos" de Xauxa, 1533	589	437	1,275	12,045	29,231	19	2
b) Tesorero Riquelme, con los que se quedaron, Xauxa, 1533-1534			642	132 corderos		4	2
c) F. Pizarro regresa del Cuzco. Antes de la campaña contra Quisquis, recibió			880 "su comida"			7	
ch) Después de la campaña contra Quisquis, Pizarro recibió			200	corderos 61		12	6
d) Para la campaña contra Quiçu Yupanqui, dieron	735		60	10			
e) Quiçu Yupanqui se llevó		60			4,351		
f) Alonso de Alvarado recibió, 1537			563	2	+cord.60	23	4
g) F. Pizarro hacia el Cuzco, después del sitio de Lima, 1538	266	armados de carga	10				
h) Alonso de Mercadillo, va preso, camino a Lima, 1539	315	64	54			4	2
i) Dieron a Mazuelas, su encomendero, 1541			10	1			
j) Pedro Álvarez Holguín, quien íbase juntar con Vaca de Castro	325		118	17		23	2
k) Almagro el Mozo saqueó, "quemó muchas cosas"	524	cargadas 662			12,902 *13,045 corderos		
l) Vaca de Castro al Cuzco, 1542	de carga		5	23		13	2
ll) Pedro Puelles camino a Huánuco	224		81			4	1
m) Vaca de Castro regresa del Cuzco			81*			4	1
n) Gonzalo Pizarro se llevó	351			20 puercos	19		
o) Juan de Acosta, camino al Cuzco, se llevó	124	232			192		
p) Gómez de Cervantes, su encomendero	278						
q) El Presidente Gasca, con el ejército real en Xauxa, 1548			173	8 141 puercos		22	3

* La transcripción ubica estas cantidades fuera de su lugar.

* Las líneas ll y m son idénticas con respecto a este dato. ¿Error del escribano?, ¿del *khipu kamayoq*?

	IV						V			
Vestidos (rancheados)	Maíz (hanegas)	Quinua (hanegas)	Papas (hanegas)	Maíz (rancheado)	Quinua (rancheadas)	Papas rancheadas	Alpargatas	Ojotas de cabuya	Alpargatas (rancheadas)	Ojotas (rancheadas)
8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
2,216	12,406	124	1,249	21,563	2,336	2,414		185 pares		3,659
	7,582	171	371					75		
	3,249	201	470					72		
	2,202*	202*						92		
	332	12	92							
58				313	12	110				75 de lana
128	13,488	188½	255				123	182	90	231
	2,039	9	430				203	123		
	3,452	23	673				53			
	1,184	3	325				25	28		
	1,438	20	61				61	44	2,544	2,654
271					20,716					
	9,230	186	535				400	300		
	3,762	17	267				210	300		
	762	17	267				210	300		
3				2,367	28	81			32	12
				3,093	18 en seis depósitos quemados	370				
	277	6	83				40	10		
	6,616	165	167				60	30		

	V		VI				
	Sobrecargas grandes	Aderezos de caballos	Cántaros, ollas, tinajas	Chamélicos, porongos, escudillas	Cántaros (rancheados)	Porongos (rancheados)	Gallinas de Castilla
	19	20	21	22	23	24	25
a) F. Pizarro, "en los tambos" de Xauxa, 1533			55	1,316	1,231	11,285	
b) Tesorero Riquelme, con los que se quedaron, Xauxa, 1533-1534	4		745	1,253			
c) F. Pizarro regresa del Cuzco. Antes de la campaña contra Quisquis, recibió			1,228				
ch) Después de la campaña contra Quisquis, Pizarro recibió	6		1,002	620			
d) Para la campaña contra Quiçu Yupanqui, dieron							
e) Quiçu Yupanqui se llevó					258	1,346	primeras en la sierra
f) Alonso de Alvarado recibió, 1537	5		2,589	1,635	124	1,346	5
g) F.Pizarro hacia el Cuzco, después del sitio de Lima, 1538			1,725				
h) Alonso de Mercadillo, va preso, camino a Lima, 1539		288	125	573			
i) Dieron a Mazuelas, su encomendero, 1541			24	21			15
j) Pedro Álvarez Holguín, quien íbase juntar con Vaca de Castro		15	65	284			30
k) Almagro el Mozo saqueó, "quemó muchas cosas"		100			1,535	3,236	
l) Vaca de Castro al Cuzco, 1542		15	364	1,963			110
ll) Pedro Puelles camino a Huánuco		15	25	123			22
m) Vaca de Castro regresa del Cuzco		15	25	123			22
n) Gonzalo Pizarro se llevó	7				24	124	25
o) Juan de Acosta, camino al Cuzco, se llevó							
p) Gómez de Cervantes, su encomendero		12	16	24			64
q) El Presidente Gasca, con el ejército real en Xauxa, 1548		35	238	1,224			463

VII		VIII					IX			
Huevos	Perdices	Leña rajada (cargas)	Leña menuda (cargas)	Carbón (cargas)	Hierba (cargas)	Paja (cargas)	Chicha (cántaros)	Toda fruta (cestillos)	Sal blanca (libras)	Pescado (cestillo de una libra)
26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36
	1,240	200,071	30,404		48,989	321,354	1,322			12,404
	1,356	28,076	8,665		12,112	6,145	2,118			12,341
	251	30,110			9,487	10,111	1,033			1,212
	115	24,074	1,213		8,915	10,123	1,005			1,500
		2,200			10,134	10,133	10			10
811	153	17,000	232,203		34,220	11,113	azua 2,424	354 yzanga	120	fresco 322
		8,630				8,713	32	573	15	120
		8,630			31,442	1,231		152	140	352
215	30	152	215		233	233	31	42 yzanga	20	32
636	125	122	1,165		23,343	3,451	1,235	134	150*	234
2,526	74									fresco
450	31	1,130	9,990	10,672	25,450	10,325	2,102	1,234	50	120
450	31	50	2,933		30,541	3,214	1,041	612	60	80
591		50	2,933		30,541	3,214	1,041	612	60	80
		521								
466	32	120	930		1,220	3,330	23	300		120
3,730	555	4,110	7,230	632	25,402	5,045	2,032	2,510	110	225

	X		XI		XII		
	Cargadores a la salida	Yanaconas a la salida	Ovejas a la salida	Corderos a la salida	Hanegas de maíz para el camino	Quinua para el camino	Papas (hanegas) para el camino
	37	38	39	40	41	42	43
a) F. Pizarro, "en los tambos" de Xauxa, 1533	311	110			4,755	62	62
b) Tesorero Riquelme, con los que se quedaron, Xauxa, 1533-1534							
c) F. Pizarro regresa del Cuzco. Antes de la campaña contra Quisquis, recibió							
ch) Después de la campaña contra Quisquis, Pizarro recibió	1,202		120	6	602		
d) Para la campaña contra Quiçu Yupanqui, dieron							
e) Quiçu Yupanqui se llevó	en cadenas						
f) Alonso de Alvarado recibió, 1537	532		283	8	1,415		
g) F.Pizarro hacia el Cuzco, después del sitio de Lima, 1538							
h) Alonso de Mercadillo, va preso, camino a Lima, 1539							
i) Dieron a Mazuelas, su encomendero, 1541							
j) Pedro Álvarez Holguín, quien íbase juntar con Vaca de Castro			1,456	548			
k) Almagro el Mozo saqueó, "quemó muchas cosas"							
l) Vaca de Castro al Cuzco, 1542	1,546						
ll) Pedro Puelles camino a Huánuco							
m) Vaca de Castro regresa del Cuzco	86 para Guadocheri						
n) Gonzalo Pizarro se llevó							
o) Juan de Acosta, camino al Cuzco, se llevó							
p) Gómez de Cervantes, su encomendero							
q) El Presidente Gasca, con el ejército real en Xauxa, 1548	2,526 hombres y mujeres						

LA MIT'A AL TAWANTINSUYU
Prestaciones de los grupos étnicos *



Introducción

Uno de los temas perennes en el estudio del Tawantinsuyu es la articulación que existía entre los grupos étnicos y el Estado. Muchos de los estudios clásicos, siguiendo el énfasis Cuzco-céntrico de las crónicas, enfatizan el papel de la capital y de los "orejones". Estudios más recientes, que usan también las fuentes administrativas de los primeros decenios de la colonia, han tratado de comprender el papel de los "señores naturales" de docenas de grupos étnicos, los que sobrevivieron mejor que los linajes reales el rudo golpe de la invasión europea.

Es deseable comprender mejor la presencia política de los *inka* en los diversos rincones de los cuatro *suyu* y su relación con los dirigentes étnicos locales. No hay razón para suponer que había uniformidad en el trato. En muchas zonas permanecieron en el poder parientes de los señores originales; en otras, particularmente en la costa, el Cuzco impuso gente advenediza, lo que no justifica las pretensiones del virrey Toledo para demostrar que los "señores naturales" en los Andes habrían sido destituidos por "el ynga". Es posible que el Tawantinsuyu impusiera limitaciones a las opciones que tenían los grupos étnicos locales en la selección de sus líderes, pero creo que los mecanismos de articulación tuvieron un sustrato étnico local que merece atención y estudio.

---

* "La Mit'a al Tawantinsuyu: prestaciones de los grupos étnicos" fue editado por la Universidad de Tarapacá para la revista *Chungará*, n.° 10, pp. 77-94, en marzo de 1983. Arica, Chile.

La incorporación al Tawantinsuyu tenía consecuencias económicas más que políticas. En cada territorio étnico, el Inka enajenaba ciertas haciendas, las cuales desde aquel entonces producían alimentos, algodón, maíz o lana para el Cuzco, los diversos cultos estatales y los linajes reales; de esta manera, el grupo local perdía un porcentaje todavía incalculable de su productividad. Algunas veces, como en el caso de Cochabamba, estudiado por Nathan Wachtel en 1981, la población total de una región de excepcional productividad podía encontrarse desterrada de sus hogares, ya que sus maizales con riego habían sido destinados a usos enteramente estatales.

La enajenación de heredades étnicas no era el único medio para la adquisición de potencial productivo. Al crecer la capacidad del Estado para movilizar mayor cantidad de mano de obra y alimentarla durante períodos prolongados, creció también la superficie de andenes, se expandió la red de canales y las hectáreas de bofedales para las alpacas. La proporción de tierras creadas con esfuerzos del Estado comparada con la de aquellas simplemente enajenadas, hacia 1520, sigue siendo desconocida, pero en la sierra y fuera del ámbito circuncuzqueño, mi impresión es que gran parte de la superficie en manos del Estado provenía del sector étnico.

La presencia de tales hectáreas estatales, dispersas en muchas latitudes y alturas, era una de las fórmulas de articulación, un recuerdo cotidiano del poder cuzqueño. Aun cuando en una zona no hubiera administrador inka residente, el lazo con el Estado se reafirma anualmente cuando se trabajan "sus" chacras.

La ubicuidad de tales tierras era una de las características sistemáticas del modo andino e incaico para proporcionar los beneficios y suministrar las rentas de cualquier autoridad; pero *no hubo tributo.* Una vez que la enajenación original se había consumado, se suponía que la unidad doméstica y la etnia ya no debían nada de su troj particular. Aun cuando la cosecha en una zona determinada hubiera sido desastrosa, el Estado confiaba en que las pérdidas debido a las heladas, sequías o granizadas se podrían compensar con la producción complementaria en chacras "salpicadas" a través de miles de kilómetros. Esta dispersión de tierras y el método de originar las rentas constituyen probablemente la mayor diferencia entre las economías políticas andina y mesoamericana.

Hubo algunas excepciones al precepto de: "no hubo tributo en especies". Lo recolectado, lo cazado y demás productos "crudos" (aquellos que no se cultivaban o que no eran productos elaborados por el ser humano) se entregaban como tales, entre ellos: las plumas de diversos pájaros utilizados en la confección de tejidos militares, los huevos de patos silvestres que anidaban en las islas del lago Titicaca, el pescado tanto de agua

dulce como de mar. Tal etnocategoría merece mayor estudio (véase la nota 14), pero dada su marginalidad en la subsistencia y la economía andinas, su existencia no afecta nuestra caracterización de las rentas estatales.

En otra ocasión he ensayado calcular la proporción del esfuerzo adecuado por el campesinado a las autoridades, en comparación con las energías que podía retener para sus necesidades de subsistencia y renovación ritual.[1] Todavía no podemos ofrecer ninguna conclusión acerca de las proporciones involucradas.

En años recientes he escogido una ruta un tanto distinta al problema de la articulación de las etnias incluidas en el Tawantinsuyu. En lugar de centrarme en el estudio de las "crónicas" con su neta parcialidad procuzqueña, me he concentrado en las fuentes locales, provincianas o étnicas, pocas de las cuales nos eran accesibles antes de 1955. Tales fuentes ofrecen ciertas ventajas, entre ellas, el hecho de que algunas datan de épocas muy tempranas del régimen colonial europeo, cuando estaban vivos numerosos informantes que se habían desempeñado como adultos en los Andes, antes de 1532.

La Visita General de 1549

Una de estas fuentes primarias es el Protocolo de la visita de 1549, promovida por el "pacificador" La Gasca: 72 equipos de inspectores fueron nombrados para evaluar la población que quedaba y los demás recursos. Aseguraban la coordinación un trío de frailes dominicos, muy entendidos en "cosas de yndios" y el futuro presidente de la Audiencia de Quito. Hasta una época muy reciente teníamos a nuestro alcance sólo uno de los 72 informes: aquél que trataba de los grupos étnicos que habitaban la cuenca del Pillkumayu (ahora llamado el Huallaga), una región donde la penetración europea fue detenida casi diez años, debido a la resistencia dirigida por unos *inka*.[2] Sólo en 1542, a diez años del desastre de Cajamarca, los invasores y sus aliados *wanka* lograron imponerse, estableciendo la ciudad moderna de León de Huánuco; los sobrevivientes fueron repartidos entre varios encomenderos.

Siete años después vino la provisión de Lima, ordenando la primera visita general. Los inspectores se dieron cuenta de que gran parte de la información que se les pedía la podían acumular citando los *khipu*.

---

1. Murra 1980 [1955].

2. Marie Helmer 1967 [1955]. Uno de los primeros pobladores de la zona, Juan Sánchez Falcón, declaró que había participado en la captura de Illa Thupa, el organizador de la resistencia (Archivo General de Indias, Lima 254).

Algunos de los inspectores ni se dieron el trabajo de ir sobre el terreno: acudieron donde los señores locales y sus *khipu-kamayuq*. Éstos habían continuado anudando los datos demográficos y otra información cuantitativa a través de un decenio de lucha armada, más siete años de régimen colonial. Afortunadamente para nosotros, quienes todavía no podemos leer las etnocategorías usadas en la confección de los *khipu*,[3] los cuestionarios enviados desde Lima incluían preguntas no sólo sobre las condiciones del momento, sino otras averiguaciones acerca del pasado. En este artículo me limitaré a los datos que arrojan luz sobre la articulación del grupo étnico con el Estado; los detalles que se proporcionan para 1549 resultaron únicos en el corpus de nuestras fuentes incaicas.[4]

Los chupaychu

Antes de la invasión europea, el principal grupo étnico del valle del Huallaga, los *chupaychu*, se describen en el protocolo de la visita como constituidos por 4 *waranga*, aproximadamente 4000 unidades domésticas.[5] El río separaba la etnia en dos partes, de dos *waranga* cada una, pero la investigación arqueológica reveló que una de las cuatro, en la banda este del Huallaga, resultó tener arquitectura y otros rasgos materiales distintos de las demás.[6] Tal excavación confirma la información histórica acerca de que, para completar la cifra de 4000 la administración cuzqueña tuvo que quitar varios cientos al grupo vecino de los *yacha*.[7] Para poder enu-

---

3. En algunas ocasiones se halla información cuantitativa registrada según categorías andinas. Waldemar Espinoza (1971-1972) ha publicado protocolos de litigios iniciados por los *wanka* contra las autoridades reales en la Audiencia de Lima. Su argumento incluye la transcripción jurada de un *khipu*, presentado para apoyar su demanda contra los ex aliados europeos. He concentrado esas etnocategorías en un artículo en homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, reproducido en Murra 1975.

4. En los últimos años se han encontrado fragmentos adicionales de esta visita: Rostworowski 1975, 1978; Galdós 1977.

5. Gordon Hadden ha estudiado las equivalencias etnográficas del sistema decimal (en Ortiz 1967 [1562]: 371-380). Le ha sido posible demostrar que "las cien casas" que teóricamente componen una *pachaka* eran de hecho un grupo de cinco poblados cercanos pertenecientes al mismo grupo étnico. La fragilidad del vocabulario decimal impuesto de afuera se puede apreciar en el protocolo de la segunda visita de la región hecha en 1562: a sólo 13 años de la primera, casi no hay referencias a las *waranga*.

6. D. E. Thompson, en Ortiz 1967 [1562]: 357-362.

7. Véase el testimonio de Xulca Condor, señor de los Queros, quien declaró "[...] que en tiempo del ynga Guayna Capa eran de la guaranga que se decía de los yachas que eran mil yndios y después Guascar ynga los dividió y juntó estas tres pachacas con los Chupachos".

merar en un vocabulario decimal, cuyo uso fomentaban los administradores *inka*, hubo que violentar las etnias efectivas, que no se acomodaban fácilmente a la aritmética estatal.

La primera pregunta hecha por los inspectores se refiere a una obsesión europea y aquí supongo que la contestación nos deja fuera del contexto natural andino: se trata de plata y oro. Por el momento no podemos indicar con seguridad dónde cabía la minería en el contexto del *khipu* original.[8]

Se pretende que los *chupaychu* contribuían con 3 mujeres y 3 varones por cada centuria de unidades domésticas para lavar oro, un total de 240 personas, suponiendo que de hecho hubo 10 centurias por *waranga*. Dijeron que otro contingente, la mitad del interior, trabajaba en la minas de plata de la región que hoy se llama Cerro de Pasco.

Regreso a la información anudada en el resto del *khipu*. Es probable que el protocolo de 1549 no transcriba todo lo que estuvo incluido en el registro original y, aunque es probable que el escribano europeo haya apuntado algunas cifras fuera de su orden andino, se observan bastantes regularidades en los manojos de cuerdas, las cuales merecen un examen detenido.[9]

> [Cuerda 1] fueles preguntando que servicio hacia esta dicha provincia de los Chupachos al ynga en el Cusco y fuera de el *a la continua* y dijeron que se quedaban en el Cusco a la continua 400 yndios e yndias para hacer paredes y si se moria daban otro [...]

Usando como precedente las contestaciones acerca de los mineros, citados arriba, supongo que los 400 eran pares o parejas. En este último caso, serían 200 unidades domésticas. Si hubiera dicho 400 unidades domésticas, representarían 10% del total ideal de la población adulta de los *chupaychu*, un porcentaje muy alto, aunque tales cifras fueran meras aproximaciones. Las proporciones hay que tratarlas con respeto, aun si las cifras totales no fueran exactas.[10]

---

8. Véase abajo el testimonio de don Diego Xagua, señor de todos los *chupaychu* en 1560.

9. La transcripción sigue sin cambio alguno el orden del testimonio de 1549, registrado por el escribano. Los números de las cuerdas y la categorización de ellas son mías.

10. En un seminario dedicado al estudio de este *khipu*, reunido en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París, don Guillermo Lohman Villena indicó su escepticismo acerca de tales cifras. Si muchos grupos étnicos tuvieron que enviar al Cuzco proporciones tan altas de su población, no hubiera literalmente espacio físico donde pudieran pararse.

"A la continua" en la pregunta necesita aclaración. No tenemos el texto original de la contestación en quechua; lo interpreto como una traducción libre de algo como "dedicación de tiempo completo, durante un periodo fijo, pero no vitalicio". Si no hubiera un término fijo, los albañiles ya no serían enumerados con su etnia de origen. Sugiero que estos constructores eran *mit'ayuq*, rotándose cada año, y no *yana*, "servidores perpetuos".[11]

> [Cuerda 2] mas daban 400 yndios para sembrar chacaras en el Cuzco para que comiese la gente y hacer su *Camarico.*

Otra vez, supongo que se trata de 200 parejas. De paso, en este contexto, la cuerda 2 clarifica lo que se entendía antes de 1532 como *camarico*: trabajo efectuado por la unidad doméstica y la etnia en reemplazo de los ausentes, los que pastaban los camélidos, los salineros o los cultivadores de coca. Por extensión, a nivele estatal, el *camarico* incluía cultivar a favor de los ausentes cumpliendo su servicio militar. En época posteuropea el sentido de *camarico* fue extendido otra vez y distorsionado para incluir nuevas obligaciones como aquellas de cultivar para mantener al párroco o al ollero llevado a la ciudad por el encomendero para que aprendiera a hacer tejas.

Interpreto la cuerda 2 como enumerando a las 200 parejas que cultivaban para sí y para el mantenimiento de los 200 albañiles de la cuerda 1. Tal interpretación se basa en la conocida política *inka* de fomentar, en lo posible, el autoabastecimiento de aquellos que lo servían.[12]

> [Cuerda 3] mas para yaconas de Guaynacava 150 yndios a la continua.
>
> [Cuerda 4] mas para la guarda del cuerpo de Topa ynga Yupangue después de muerto 150 yndios a la continua.

La única razón por la cual separo estas cuerdas de las de la 5 a la 8, es por la frase "a la continua" que aparece en el registro del escribano. Sin ello, tengo la impresión de que las cuerdas 3 a 8 pertenecen a una misma etnocategoría.

---

11. Los *yana* estaban presentes en territorio *chupaychu*. En 1549, cuando Xagua todavía no era "don Diego", declaró que al regresar del Cuzco, donde le había sorprendido la invasión europea, se había traído cuatro "yndios orejones" como *yana* personales.

12. Es probable que las cuerdas 1 y 2 formaran una sola macrocategoría. Véase Murra 1975: artículo 9.

[Cuerda 5] mas para guarda de sus armas 10 yanaconas.[13]

[Cuerda 6] mas para guarda de los chachapoyas 200 yndios.

[Cuerda 7] mas para guarda de Quito 200 yndios.

[Cuerda 8] mas para guarda del cuerpo de Guanacava después de muerto 20 yndios.

Estas cuerdas tratan de prestaciones a las personas y momias de los últimos dos reyes preeuropeos; la cuerda 8 parece haber sido añadida ulteriormente o registrada fuera de orden. Las cuerdas 4 a 8 comparten la frase *para guarda*, un esfuerzo del informante de comunicarnos algo que agrupaba en una sola macrocategoría, tanto el servicio militar como aquel proporcionado a la persona del rey. Al evaluar esta traducción, notamos que todo lo que sabemos acerca del intérprete es que era un tal "Diego yndio ladino que entiende nuestro romance castellano y la lengua de los dichos yndios". Es importante recordar que el quechua hablado en el valle del Huallaga en aquella época y hasta hoy, no es inteligible a los que manejan la variante cuzqueña.

[Cuerda 9] mas para hacer plumas 120 yndios.

[Cuerda 10] mas para sacar miel 60 yndios.

Estas cuerdas se refieren a productos silvestres, no cultivados, recolectados normalmente por jóvenes solteros.[14]

[Cuerda 11] mas daban para cunbicos 400 yndios.

[Cuerda 12] mas para hacer tinturas y colores 40 yndios.

Ya que las cuerdas 1 a 8 reflejan obligaciones lejos de sus casas, en beneficio del Estado, y las 9 y 10 tratan de jóvenes enviados a la ceja de selva local, las cuerdas 11 y 12 son las primeras que anudan las energías invertidas sin salir de su valle natal. La posición prioritaria del tejido en tal contexto es notable y coincide con otra igual que se lee en un *khipu* colonial

13. Sigo suponiendo que los enumerados en la cuerda 5 (como los de la 3) no eran *yana*; los europeos ponían todo interés en incrementar la cifra de los enumerados como *yana*. Véase Murra 1975, artículo 8.

14. Véase Murra 1975: 251.

presentado por los señores *wanka* en su litigio contra la corona española en la Audiencia de los Reyes en 1560.[15]

> [Cuerda 13] mas para guardar las ovejas 240 yndios.
>
> [Cuerda 14] mas le daban para guarda de las chacaras que tenian en todo este valle 40 yndios y el maiz de ellas llevaban la mayor parte al Cuzco y lo demas a los depositos.
>
> [Cuerda 15] mas daban 40 yndios para sembrar aji al cual llevaban al Cuzco.

Agrupo juntas estas tres cuerdas, ya que todas se refieren a "la guarda" de recursos agropecuarios del Estado, ubicados en territorios de los *chupaychu* y los *yacha*. En el *khipu* colonial de los *wanka*, mencionado arriba, los cultivos y la alimentación también seguían inmediatamente después del tejido, sólo que en aquel caso los camélidos iban enumerados en posición anterior a lo textil, formando con la gente una macrocategoría de "seres vivientes", ubicada en la primera posición del *khipu*.[16]

> [Cuerda 16] mas daban para hacer la sal unas veces 60 yndios y otras 45.
>
> [Cuerda 17]mas daban 60 yndios para hacer la coca la cual coca llevaban al Cuzco y a los depósitos del Guanuco y unas veces llevaban 200 costales y otras 40.
>
> [Cuerda 18] mas daban 40 yndios para q anduviesen con la persona del ynga a tomar venados.

No me aventuro a sugerir que estas tres cuerdas formaban una unidad. Al hacerlo me guío por la ubicación periférica de los recursos enumerados. Las salinas de Yanacachi se ubican arriba del valle; también allí estaban los venados; los cocales se cultivan al otro extremo del valle, en tierra cálida. Lo que no encaja bien con esta agrupación es que los venados son "crudos", no cultivados, parecidos a los bienes anudados en las cuerdas 9 y 10. Una posible alternativa sería colocar a los batidores con los artesanos de las cuerdas que siguen.

---

15. El *khipu* presentado en el litigio por los *wanka* merece mucho más estudio del que ha recibido. El primero en conocerlo fue Cieza de León, quien lo vio en 1547. Después de perder su juicio en la audiencia, los *wanka* llevaron el *khipu* como evidencia ante el Consejo de Indias, en la península. Las etnocategorías de un *khipu* no se anudaban caprichosamente: "Las cosas ivan puestas por su orden, empezando de las de más calidad y procediendo hasta los menos" (Calancha 1639: lib. I, cap. XIV, p. 90).

16. Murra 1975: cuadro IV, frente a la p. 252.

[Cuerda 19] mas daban 40 yndios para hacer suelas y las llevaban al Cuzco y los depositos.[17]

[Cuerda 20] mas daban 40 carpinteros para hacer platos y escudillas y otras cosas para el ynga y lo llevaban al cuzco.

[Cuerda 21] mas daban 40 olleros para hacer ollas y las llevaban a Guanuco.

En este caso, como en los otros donde el número de los *mit'ayuq* es en función del sistema decimal, lo que importa no es la cifra como tal, sino la proporción: una unidad doméstica por cada *pachaka* o centuria, es decir, un total de tres artesanos, o si incluimos a los batidores, (contabilizados en la cuerda 18), entonces 4.

[Cuerda 22] mas daban 68 yndios para guarda del tambo de Guanuco.

[Cuerda 23] mas daban 80 yndios para llevar las cargas de tambo a Bonbon, y de Sutun Cancha hasta tambo.

[Cuerda 24] mas daban 40 yndios para guarda de las yndias del ynga.

[Cuerda 25] mas daba para ir con la persona del ynga a la guerra y para las hamacas 500 yndios e iban a Quito o a otras partes.

A diferencia de las tres macrocategorías anteriores, todas las cuales registran *mit'a* en el valle del Huallaga, las cuerdas 22 a 25 anudan servicios que se prestaban en el centro administrativo de Huánuco Pampa, que servía también de *tambu* en el camino real. Este se encontraba a casi dos días de marcha del Huallaga.[18]

[Cuerda 26] "mas daban 500 yndios para sembrar y otras cosas sin salir de sus tierras".

Ya había observado que esta cuerda, como la n.° 14, trata de prestaciones en agricultura, en el valle natal; sin embargo, creo que se refieren a obligaciones distintas, aunque ambas en beneficio del Tawantinsuyu. Las 500 unidades domésticas de la cuerda 26 debían temporadas rela-

17. Para depósitos en la economía del Tawantinsuyu, véase C. Morris 1980.

18. Durante el estudio de Huánuco [1963-1965], seguimos *qhapaq ñan,* tanto hacia el sur como al norte de Huánuco Pampa. Véase Morris 1966. En 1979-1981 el Instituto de Investigaciones Andinas de Nueva York patrocinó un estudio detenido de la carretera, dirigido por el doctor John Hyslop. Este siguió la distancia completa desde Huánuco Pampa hasta Pumpu, más once otros trozos en las cinco repúblicas andinas.

tivamente cortas; los 40 de la cuerda 14, nos dicen que *guardaban*. Mi suposición es que el verbo original era *kamay*, "ser responsable", en un sentido tanto agrario como mágico-religioso. Esto los acercaría a los artesanos de la cuerdas 19 a 21, los cuales también eran 40 en cada caso, una unidad doméstica contribuida por cada *pachaka*. No sabemos si los 40 *kamayuq* dirigieron (siendo responsables) el trabajo rotativo de los 500 de la cuerda 26. La ubicación de éstos al final del *khipu* suscita una serie de interrogantes, todavía sin solución. Es posible que los ubicaran allí por ser la agricultura la tarea universal, las más generalizada, involucrando un mínimo de ausencia del hogar y una responsabilidad limitada.

El informe termina con un comentario, una posible cuerda 27, pero más probablemente una contestación a una pregunta europea: "lo cual todos dijeron que le daban y solian dar al ynga y no otras cosas ninguna y que si hacian ropa de lana que los inga se la daban y la hacian". El tejer como parte de la *mit'a* va mencionado en la cuerda 11; aquí, creo, se trata de una observación transitoria hacia el capítulo que sigue, la lista de todo lo que los *chupaychu* debían ahora a su encomendero. En 1549, la carga era mayormente textil, bienes fácilmente convertibles tanto en la economía europea como en la andina.[19]

Al revisar las 26 cuerdas del *khipu* de 1549, encontramos que la articulación de los *chupaychu* con el Cuzco era múltiple y continua. Algunos han tratado de usar las cifras de estos *mit'ayuq* aritméticamente, sumando los "yndios" proporcionados.[20] Pero estas cifras no son comparables: reflejan diferencias en la destreza de los artesanos, duración del servicio, el grado de responsabilidad, edad y estatus social del *mit'ayuq* y la localidad de la prestación que podía ser en el lejano Cuzco o el valle mismo del Huallaga.

Lo que encuentro sugestivo en esta lista es la secuencia y agrupación de las etnocategorías, más las proporciones de la población total. El uso de la terminología decimal promovida por el Cuzco es raro en nuestras fuentes, aunque ocurren referencias casuales. Los múltiplos de cuatro (el número de *waranga* entre los *chupaychu*) que se usaron para calcular las proporciones de los *mit'ayuq* son únicos en el *corpus* de fuentes *inka*.

El paso próximo que debemos dar es comparar el informe de los *chupaychu* con los *khipu* que anudan los "servicios" de otros grupos étnicos. Investigaciones recientes indican que algunas etnias que formaban parte del Tawantinsuyu eran liberadas de algunas o todas las tareas enume-

19. Véase Ortiz 1967 [1562]: 307-308.

20. Helmer 1955; Mendizábal 1966.

radas arriba. Orgullosos, sus señores proclamaban que no cultivaban para el Cuzco, que estaban exentos de "mover cerros", cargar bultos o de proveer truhanes; los eximían su pericia militar y años de guerra en el norte (donde lucharon también los *chupaychu*, cuerdas 6, 7 y 25).[21]

Otro contraste: algunos grupos étnicos costeños quedaban excluidos de la participación en guerra, ya sea por insuficiente lealtad política o por consideraciones de altura.[22] Las tareas rotativas que adeudaban los Chupaychu, bastante pesadas y tan lejos de sus hogares, tienen que ser evaluados en este contexto étnico. Puesto que las transcripciones de *khipu* siguen siendo tan raras entre nuestras fuentes, va a ser difícil determinar hasta qué punto los datos de Huánuco, recopilados en 1549, son representativos o fidedignos y cuál la veracidad del intérprete o el esmero del escribano.

Cualesquiera que pudieran haber sido sus razones para exagerar el peso de sus prestaciones, ninguna de ellas permite suponer que lo anotado por el escribano era un informe completo de todas las *mit'a* debidas. Una de las omisiones, comprensibles después de la "pacificación", es la falta de toda mención a Huanacauri, un santuario estatal, ubicado por los *inka* en territorio *chupaychu*.[23] Trece años más tarde, cuando otro inspector se presentó en la zona, ya gran parte de la población había sido bautizada; al hacer su pesquisa de casa en casa, el visitador recogió el dato que Huanacauri tenía sus propias tierras, produciendo maíz y coca. Las cultivaban los mismos *mitmaqkuna* enumerados en 1549. También aparecen en la enumeración de 1562 las *mamakuna* que "guardaban" el santuario: a pesar del vandalismo y robo que había sufrido Huanacauri, todavía, a 30 años después de Cajamarca quedaba allí "una vieja" que guardaba el templo, acompañada de su hijo de 50 años, "desde tiempos del ynga".

El mismo señor nos provee del detalle que el santuario no tenía rebaños propios: cuando se necesitaban animales para los sacrificios, los sacaban del hato mencionado en la cuerda 13.[24] Otra obligación que quedó sin mencionar en el *khipu* de 1549 fue la construcción de caminos. En la inspección de 1562, don diego Xagua informó que habían construido y mantenido su parte del camino real, a dos días de marcha de Huánuco,

21. Espinoza Soriano 1969; Murra 1978.

22. Rostworowski 1977.

23. Este santuario estatal fue ubicado durante el trabajo de campo en la región de Huánuco. Lamentablemente, el permiso para excavar esta manifestación provinciana de la religión estatal quedó sin utilización.

24. Ortiz 1967 [1562]: 30. Véase también Murra 1975: artículo 4.

y también otro sendero que pasaba por su valle e iba al santuario de Huanacauri.[25]

Finalmente, es notable y vale la pena mencionarlo, aunque sea de paso, que el *khipu* de 1549 no incluye ninguna mención al alimento básico andino, los tubérculos, aunque sabemos que éstos se cultivaban en el valle de Huánuco. Quizás iban incluidos en la cuerda general, la 26.

La característica más notable de esta temprana información es la claridad con la cual confirma el principio que en los Andes "no hubo tributo en especie". Si lo comparamos con lo que los *chupaychu* debían a su encomendero, veremos que sólo siete años después de la ocupación de Huánuco las cuerdas del *khipu* colonial ya no tratan de tiempo adecuado ni de energías. Ahora no se trataba sino de bienes: tejidos, cera, granos, aves de Castilla. Sólo en la posición 13 de la lista colonial encontraremos una prestación en energía: el encomendero, un tal Gómez Arias, había cedido y aceptado la idea de que, si quería recibir tejidos, tenía que proporcionar él la lana, igual como lo había hecho el Inka.

Canta

Ya que tenemos tan pocas transcripciones de los *khipu* reunidos por los visitadores de 1549, decidí aprovecharlas todas, comparándolas.[26] La primera de estas listas, proporcionada para los *atawillu*, de Canta, es muy corta, resultado de un interrogatorio superficial. Muchas de las etnocategorías han sido omitidas por los testigos o los inspectores, tal vez los dos. Otras diferencias entre lo anudado en Canta y lo registrado en Huánuco en el mismo año pueden reflejar diversas obligaciones asignadas a las dos etnias en tiempos incaicos; las discrepancias se pueden deber al hecho de que los *atawillu* habían sufrido más durante los 15 años antes de 1549, por su cercanía a Lima.[27]

La primera pregunta trató, inevitablemente, de metales preciosos.[28] Los señores de Canta respondieron sin precisar el número de mineros;

---

25. Ortiz 1967 [1562]: 27.

26. Además de las visitas examinadas aquí, existen otras dos de la misma época, publicadas en los *Anales científicos* de la Universidad del Centro, n.° 4, 1975. Una de ellas ha sido ubicada por Waldemar Espinoza, la otra por María Rostworowski, quien además me ha permitido examinar la visita de Canta antes de su publicación.

27. Los *atawillu*, como los *wanka*, estuvieron entre los primeros aliados de los europeos. Tanto su personal como sus recursos se mermaron mucho en la construcción física de la ciudad de Los Reyes, como en su aprovisionamiento.

28. El formulario usado por los visitadores en 1549 ha sido reproducido por Waldemar Espinoza, 1975: 52-57.

tampoco hay mención a la proporción que ellos representaban de las 7 "parcialidades" de los *atawillu*, por lo cual no es posible una comparación con la respuestas de Huánuco.[29] Los señores simplemente confirmaron que todo lo producido se entregaba "a los mayordomos que alli tenia puestos el ynga".

Una vez contestada esta pregunta, la lista de lo que debían al Cuzco fue transcrita en términos mercantiles europeos y no como prestaciones rotativas.

[Cuerda 1] 100 ovejas [camélidos].

[Cuerda 2] 50 prendas de lana, para mujeres y hombres.

Esta secuencia, en la cual el tejido sigue a los camélidos en posición prioritaria, es la misma que ofrece el *khipu wanka* de 1560, mencionado arriba.

[Cuerda 3] 10 costales grandes de coca.

[Cuerda 4] 10 costales grandes de ají.

Paralelo al *khipu* de los *chupaychu* [cuerdas 17 y 15], los cultivos de *yunga* se anudan después del tejido y el pastoreo. Aunque los *atawillu* eran serranos, sus territorios incluían partes de la cuenca media del río Chillón, donde cultivaban coca, fruta y algodón. Algunos de estos asentamientos eran multiétnicos.[30]

[Cuerda 5] 100 pares de oxotas de cabuya.

Esta contestación equivale a la cuerda 19 de la lista de Huánuco y cuerda 16 del *khipu wanka*. Igual que en estos dos registros, las sandalias se anudan después de los textiles, pero antes de los productos alimenticios.

[Cuerda 6] 50 cargas de charqui.

[Cuerda 7] 100 *pocchas* de maíz y todo esto enviaban al Cuzco.[31]

---

29. La visita de Canta no usa el vocabulario decimal, así que no podemos estar seguros de que estas *parcialidades* sean equivalentes a las *pachacas*. Tengo la impresión que sí.

30. Información basada en los datos proporcionados por Justicia 413, A.G.I., que he podido consultar gracias a la cortesía de María Rostworowski; véase sus obras de 1972, 1977 y 1978. Véase también Murra 1975, artículo 3, caso 3.

31. La *poccha* equivalía a media fanega. Véase González Holguín 1952 [1608]: 291; Rostworowski 1962: 106.

La *mit'a* que producía bienes y servicios para el Cuzco se anuda consistentemente antes que la energía prestada en las instalaciones regionales del estado.

[Cuerda 8] y también daban 50 yndios para la guerra e iban con el [el Inka].

[Cuerda 9] 100 yndios para cargadores.

Estos corresponden a la macrocategoría de las cuerdas 22-25 del *khipu* de los *chupaychu*. Los declarantes no ofrecen ninguna indicación acerca del centro administrativo donde servían, se supone que se trata de Pumpu, cerca del actual Cerro de Pasco.

[Cuerda 10] 10 mujeres y 10 hombres, sus hermanos, para sus yanaconas.[32]

El hecho de que las mujeres se mencionen primero, podría indicar que se tratara de *aqlla*, "escogidas"; si esto fuera cierto, sus "hermanos" podrían ser equivalentes a los "guardianes" de la cuerda 24 que servían en Huánuco Pampa. En cierto modo, esta última cuerda de Canta es la más interesante de todas, ya que se puede leer de múltiples maneras: por ejemplo, que los *yana* eran pares, pero no parejas, etc.

Es una lista decepcionante, por su brevedad. Aunque lo octava pregunta del cuestionario, confeccionado para los inspectores de La Gasca, insiste en querer saber qué cosas y tributos acostumbraban dar al Inka y a otros señores que solían tener,[33] la lista de Canta omite todo el primer grupo de ocho cuerdas que trataban de prestaciones en el Cuzco y a los reyes. Evidentemente es concebible que los de Canta debían menores y diferentes obligaciones que los señoríos del valle del Huallaga. Sabemos que los *inka* habían favorecido la hegemonía regional de sus vecinos, los *yauyu*, contra los de Canta.[34] Una revisita, pueblo por pueblo, que se mandó hacer cuatro años más tarde, en 1553, no ofrece mayores precisiones acerca de las relaciones Cuzco-Canta; se limita a enfatizar la terrible disminución de la población.

Sin embargo, hay una dimensión de la inspección de Canta, en la cual podría esconderse una contribución significativa a la economía *inka*. Los de Canta proporcionaron detalles acerca de las tierras y rebaños del Estado en sus territorios.

---

32. No está claro a quién se refiere el *sus* subrayado, si a los parientes de las mujeres o del Inka.

33. Espinoza 1975: 55.

34. Rostworowski 1972.

En otras fuentes, preguntas acerca de tales tiendas estatales quedan sin contestación o se expresan en terminología de la mano de obra empleada [véase cuerdas 14 y 26, del *khipu chupaychu*]. En Canta, en 1553, los inspectores preguntaron a lo señores sobrevivientes acerca de las tierras estatales y les dijeron que en la localidad había "19 chacaras de papas y *caby*[35] plantadas [...] de una fanega y media y en estas chacaras siembran ahora el tibuto [...] y también declararon una fanega y media de maíz". En la misma región, en Racas, confesaron que los *inka* habían enajenado dos campos de papa más, "de hasta un *mati* de semilla y dos chacaras de maíz, hasta otro *mati* de semilla".[36] Los informantes enfatizaban el reducido tamaño de las posesiones estatales, conociendo la pretensión de los europeos de considerarse herederos de las tierras del rey y del culto solar. Más allá de tales maniobras defensivas, las contestaciones de los de Canta sugieren la posibilidad de que las hectáreas enajenadas en cada región no fueran muchas, ni la proporción igualmente severa en todos los casos.

Caravelí

La esperanza de que algún día pudiésemos aclarar cuáles y cuántos fueron los derechos a tierras que el Tawantinsuyu adquirió en las diversas provincias se nutre del hecho de que tales chacras aparecen en posición inicial en otro *khipu* de 1549. En este caso los testigos proceden de Caravelí, ubicado en la vertiente occidental, a unos 200 km al norte de Arequipa, por lo tanto, mucho más al sur de todos los protocolos previos. El grupo étnico, el cual incluía el asentamiento costeño de Atico, formaba parte del cuadrante Kuntisuyu del Estado inka.[37] Tanto las preguntas como las contestaciones pecan de superficiales, ya que el formulario se llenó en Arequipa y no en el propio lugar.

> [Cuerda 1] Ellos tenían la costumbre de senbrar las chacaras del ynga que tenian en sus tierras y de maiz e de lo que cogian le llevaron al Cuzco cien cargas y otro año 50 y lo demas se lo tenian en desposito para quando enviaban por ello llevárselo [...]

---

35. *"Kaui": el caui, ocas pasadas al sol* (González Holguín 1952 [1608]: 139).

36. La medición de un campo por la cantidad de semillas que se necesita para sembrarlo parece ocurrir tanto en la península como en los Andes.

37. Galdós Rodríguez, 1977.

Igual que en el *khipu* de los *chupaychu*, los informantes declararon las prestaciones en términos de energía empleada y no como un "tributo" en granos. Como se verá, los entrevistadores insistieron y eventualmente lograron que las contestaciones se formularan en términos de "tributos":

> [Cuerda 2] y que les enviaba el ynga lana y le hazian ropa de cumbe y la llevaban a donde el mandaba.

El *qumpi* era un tejido de calidad, elaborado por artesanos especialistas. Igual que entre los *chupaychu* y los de Canta, la autoridad recibiendo el tejido tenía que proveer la fibra. En Xauxa y en Canta, las cuerdas de los tejidos y las de camélidos se archivaban en proximidad. En Caravelí no hay mención a los animales:

> [Cuerda 3] y que de todas las cosas que sembravan y cogian en sus tierras tributaban al ynga y se lo llevaban a donde quyera que estaba.

Dudo que este vocabulario proceda de una cuerda del *khipu* de Caravelí. Empieza como parte de la cuerda anterior, añadiéndole una obligación general, la cual confirmaría la existencia de "tributos":

> [Cuerda 4] y de los Guancavelicas [en lo que hoy es el Ecuador] les traian unas conchas coloradas que llaman *mollo* y dellas hazian bultos de yndios e yndias entretalladas y *chaquiras* y para esto tenian 50 yndios ordinariamente en el Cuzco para labrar esta obra.

Si los artesanos que tejían el *qumpi* lo hacían en sus casas, los escultores se enviaban a la capital; ninguna otra lista de artistas o artesanos conocida en los estudios incaicos menciona tales especialistas procediendo del Kuntisuyu. Las conchas *spondylus* aparecen normalmente en contextos rituales, lo que nos sugiere una nueva articulación entre los grupos étnicos y el Estado.[38]

El Testimonio de Xagua en 1562

El resultado de esta cosecha de los tempranos interrogatorios de 1549 es todavía ralo, pero sí nos permite avanzar más allá de las crónicas clásicas.

---

38. Los *mullu* son las conchas de *spondylus* que viven en las aguas cálidas del golfo Guayas y frente a la isla de La Plata. Fueron objeto de amplio tráfico costeño. Véase Rostworowski 1970 y 1977; Murra 1975: artículo 10; Paulsen 1974; Marcos y Norton 1979.

Cuando logremos ubicar algunos más de los 72 protocolos de esa inspección, creo que nos ofrecerán detalles todavía no sospechados, ya que los formularios usados en todas las averiguaciones incluían una pregunta acerca de lo que las etnias debían al Tawantinsuyu.

Pero no quiero limitar este estudio a la primera indagación. Aunque durante los años 1550 no se hizo una visita general, algunas de las averiguaciones locales ya publicadas (Damián de la Bandera, 1557; Castro y Ortega Morejón, 1558) indican que también en esta década se reunió información local de alto valor acerca de las relaciones etnia-Estado. En aquellas fechas todavía quedaban informantes que ya habían sido adultos antes de 1532. Varios de los señores *chupaychu* y *yacha*, cuyos testimonios compilaron en 1562, pertenecían a esta generación.

Uno de tales sobrevivientes en el valle del Huallaga era Xagua, cuya residencia en el Cuzco en el momento de la invasión ya se ha mencionado arriba. Treinta años más tarde, Xagua ya era "don Diego" y su testimonio acerca de acontecimientos que él pretendía haber presenciado es bastante detallado. Ya que Xagua estuvo presente durante el interrogatorio de 1549, podemos presumir que era consciente de las discrepancias entre aquel *khipu* y su propio testimonio en 1562.

Las declaraciones de Xagua reflejan su alto estatus. Lo que recordaba en 1562 se refiere a otros dignatarios, quienes como él sirvieron con su persona al rey *Inka* y no simplemente a una *mit'a* de algún estado impersonal. Cuando regresó a su tierra, después de la invasión, trajo consigo a cuatro paniaguados *yana*, a quienes califica de "orejones", procedentes del sur. Se puede concebir que eran personas de ascendencia real; por lo menos deben haber sido de alto estatus. Todavía no podemos verificar si recibió a estos cuatro como dádiva real antes de 1532 o si Xagua aprovechó el caos reinante después de esta fecha para ampliar su "corte". Los europeos no fueron lo únicos en ampliar la categoría social *yana*, mucho más allá de su porcentaje en la población antes de 1532.

No hay evidencia de que Xagua leyera un *khipu* al presentar su testimonio; sin embargo, él, como sus colegas en 1549, separa con cuidado las cifras de los *mit'ayuq* enviados a la capital de aquellos que cumplían con sus obligaciones en el mismo valle. Estos últimos, dijo Xagua, "daban" maíz que se depositaba en Huánuco Pampa, el centro administrativo regional. Cargándolo en hombros, el viaje les ocupaba 7 días, ya que Xagua calculaba a la manera andina, sumando la ida y vuelta. Xagua nos provee de alguna información que faltaba o quedaba incompleta en el *khipu* de 1549: "dandole maiz que se lo ponian en Guanuco el Viejo que era lo que se cogia en este valle en tierras del ynga que ellos beneficiaban y que de sus tierras no le daban ninguna cosa". Xagua insiste y subraya varias veces tal

diferenciación en las obligaciones. También menciona e incluye la hoja de coca, "que cogian en los Andes y la ponian en nueve dias en dicho Guanuco [Pampa]". Esto equivale a la cuerda 17, citada arriba.

La mención del Anti le recuerda los platos de madera [*mati de palo*] que se ponían en los depósitos, más "sal y aji y oxotas y plumas en los Andes y lo ponian en el dicho Guanuco y las muy buenas las llevaban al Cuzco" [Cuerdas 16, 15, 19 y 9, en este orden, del *khipu* de 1549]. Anteriormente ya se había referido a la ropa de *qumpi:*

> [...] ponian la mitad en el dicho Guanuco el Viejo y la otra mitad en Cuzco [...] y que asimismo sacaban plata para tributar al ynga en los pueblos de los yaros que son de ton Antonio de Garay[39] y que toda la que sacaban daban al dicho ynga sin quedarles alguna cosa [...]
>
> y que asimismo sacaban oro del rio de Ninamarca que es en la tierra de estos yndios y que todo lo que sacaban lo llevaban asimismo al dicho cuzco al ynga sin osarse quedar con ninguna cosa so graves penas.

Si Xagua estuviera usando un *khipu* para esta declaraciones, sus palabras ubicarían a los mineros entre los artesanos (cuerdas 19 a 21 del *khipu* de 1549), los cuales cumplían con su *mit'a* sin dejar el valle del Huallaga.

En esta etapa de su testimonio, Xagua regresó a los que "servían" en el Cuzco, quienes según él hacían armas y "camisetas de plumas para la guerra y que no servían de otra cosa". Este grupo de soldados podría coincidir con los diez *yana* de la cuerda 5, quienes guardaban "sus armas".

Siguen los pastores del Estado (véase cuerda 13) y otros del culto solar;[40] las mujeres "escogidas" para el Estado y el servicio del Sol, algunas de las cuales se enviaban a Huánuco Pampa y otras al Cuzco:[41] "las cuales habian de ser hermosas y que de estas daba el ynga por mujeres a los yndios que a el le parecia que no las tenía".

Después de las *aqlla*, Xagua regresó a los artesanos: los olleros para Huánuco Pampa (cuerda 21, *khipu* de 1549). Entre aquellos enviados al Cuzco, enumera a los que hacían literas para el *Inka*, "por que eran maestros de ellas". Este servicio suntuario es de aquellos que Xagua aprecia

---

39. Los *yarush* vivían en territorio de las minas de Cerro de Pasco. Detalles etnohistóricos en Espinoza, 1975.

40. Xagua declaró que el santuario de Huanacauri no tenía rebaños; véase nota 25.

41. Estas mujeres no aparecen en la lista de 1549, aunque la cuerda 24 enumera a sus guardianes. Interpreto esta ausencia como parte de la reticencia de hablar de asuntos religiosos en fecha tan temprana.

prioritariamente, ya que le permite aseverar su proximidad a la corte, algo que se quedó sin mencionar en el *khipu* de 1549.[42]

Xagua concluyó su testimonio con una declaración de carácter general:

> [...] todos beneficiaban las chacaras del ynga y llevaban el maiz que de ellas se cogia y esta orden se tenia en la coca oro y plata [...] El cual dicho ynga no les ponia tasa en lo que le habian de dar mas de que les situaba tierras en que sembrasen y nombraba el numero de yndios que habian de sacar oro y plata [...] y habian principales que mandaban a los que en esto entendian [...]

Una comparación entre estos dos informes acerca del mismo problema, a 13 años de distancia, confirma que no hubo tributo en especies y clarifica de paso algunas de las declaraciones de 1549. La comparación nos deja con una discrepancia mayor: ¿Dónde están las 400 (o quizás 800) unidades domésticas *chupaychu* que supuestamente cultivaban y construían en el Cuzco? No hay traza de ellos en el testimonio de Xagua, quien "era de los que residían en el cuzco y después que [...] se acabaron los yngas [...] se vino a su tierra". Arriba indicaba mis dudas frente a una proporción tan alta de mujeres y hombres y adultos enviados a trabajar lejos de sus hogares. Cuando ubiquemos algunos de los protocolos de la visita de 1549 que todavía faltan, quizás será posible confirmar o rechazar semejantes proporciones de *mit'ayuq*.

La Visita General de 1571

En 1982 todavía no disponemos para otras regiones andinas de información tan temprana o detallada como la de Huánuco. Sin embargo, existen otras dos fuentes, de 1567 y 1571, que posiblemente nos sean útiles a pesar de su fecha tardía. Pocos de los testigos que ya habían sido adultos participantes y bien informados en 1532 seguían con vida para estas fechas, pero algunos deben haber sobrevivido, y podían perpetuar una tradición oral.

Empezaré con un informe que se refiere a una región cerca de Canta y también de las huertas de Quiwi, ubicadas en el *chaupi yunga* arriba de Lima, conocido a través de un largo litigio, clasificado en el Archivo de Indias como Justicia 413.[43] Los Huancayo, Macas y Guarauni formaban un

42. En la nota 13, indicaba mi opinión que los que servían en el Cuzco no eran *yana*. Sigo con la impresión de que los albañiles y los cultivadores no lo eran, pero el testimonio de Xagua permite contemplar de nuevo la cuerda 5.

43. El texto de este litigio, ubicado en el Archivo de Indias, en Sevilla, ha sido copiado por lo menos dos veces, por Maria Rostworowski y por Pierre Duviols.

pequeño enclave étnico, mencionado de paso en los papeles que tratan de la serranía de Lima, pero parece que no fueron incluidos en la visita de 1549. Resultaron incluidos en la visita de 1571, iniciada por el virrey Toledo; el cuestionario usado averiguaba otra vez acerca de lo que los naturales[44] "daban [...] al dicho ynga y al sol y a las mamaconas del ynga y en qué cosas y en qué cantidad y qué servicios de yndios".

No hay evidencia de que los visitadores de 1571 tuvieran a su disposición las contestaciones ofrecidas a una pregunta similar en 1549.[45] Los dos juegos de contestaciones se refieren a temas distintos, pero también observamos similitudes y un ordenamiento sugestivo.

El protocolo de 1571 sigue usando categorías decimales, hecho notable, ya que en la mayoría de los formularios de esta fecha los visitadores han impuesto un vocabulario que supone la existencia del tributo en especies. Según el testimonio, cada una de las nueve unidades, integrada por "cien" unidades domésticas, "daba":

> [Cuerda 1] cinco cestos de coca grandes [un bien que se anudaba en la cuerda 3 de sus vecinos de Quiwi].
>
> [Cuerda 2] 26 *pilas*[46] de ropa de algodón la mitad de hombre y la mitad de mujer.
>
> [Cuerda 3] y mas dos piezas de *cumbi* galanas.

Todos estos productos eran fácilmente convertibles en el mercado europeo, ya que la ciudad de Los Reyes quedaba cerca.

> [Cuerda 4] mas tres hanegas de maiz.
>
> [Cuerda 5] mas cuatro cestos de aji grandes.

Como vimos en el *khipu* precedente, es rutina en la contabilidad andina mencionar los tejidos antes de los alimentos.

> [Cuerda 6] mas veinte pares de ojotas.
>
> [Cuerda 7] diez petacas de pajaros secos hechos charqui pequeños.

---

44. En 1963 Waldemar Espinoza publicó el texto de esta visita, hecha por Juan Martínez Rengifo.

45. Durante algunas de las visitas, por ejemplo aquella hecha por Diego Álvarez en 1557, en tierra de los *chupaychu*, el inspector tenía en sus manos el protocolo de la anterior.

46. Waldemar Espinoza sugiere leer esta palabra como *pieças*.

[Cuerda 8] cinco petaquillas de *zuara* de coca para el ynga.

[Cuerda 9] dos petaquillas de camarones secos para el ynga.

[Cuerda 10] tres petaquillas de guabas secas.

[Cuerda 11] y mas diez pares de rodejones de palo para los orejones del ynga.

[Cuerda 12] y mas daba una manta galana de algodon para hamaca.

La mayoría de estos productos son netamente costeños, cultivados probablemente en tierras estatales; sólo los camarones parecen ser "crudos".[47] La "manta galana" parece un recuerdo tardío; corresponde a las cuerdas 2 y 3.

Al igual que las listas de Canta y de Caraveli, este *khipu* parece muy corto si lo comparamos con aquel de los *chupaychu*. Pero tiene sus características propias: donde la mayoría de los registros tempranos evitan toda mención de las *mit'a* al culto solar u otras divinidades, la visita de 1571 incluye una cuerda: "y que para el sol le tenían hecha una huertecilla de coca verde". De paso, observamos que tal informe se verbaliza en términos andinos: el culto solar tenía su chacra y la cosecha se quemaba en beneficio del astro. El informe de Guancayo contribuye marginalmente al debate acerca del tamaño comparativo de las haciendas estatales y de los cultos. Aunque la mayoría de las fuentes europeas no ofrecen detalles acerca de este debate, Polo de Ondegardo comparó los depósitos de los dos poderes y concluyó que las hectáreas del Sol eran menores.

Los informantes de Martínez Rengifo contestaron también una pregunta acerca del mantenimiento debido a las mujeres del rey: cada uno de los "nuevecientos" hogares entregaba 10 *poccha* de maíz, cuatro más de los que los mismos informantes aseveraban deber a los depósitos reales. Las señora recibían también 19 *pocchas* de frijoles, "diez ollas grandes y chicas y cinco cargas de algodón para hilar". No estoy seguro de que el *khipu*, que anudaba estas obligaciones, fuera continuación de las 12 cuerdas mencionadas, o se trate de otra lista. Noto que, en este caso, los alimentos se mencionan antes que el algodón.

Después del algodón, esperábamos información acerca de la lana, ya que hay una cuerda anotando que "tenian en guarda 300 cabezas de ganado de la tierra del ynga", pero el único uso mencionado es la carne "para que comiesen las mamaconas". La comida le recuerda su lista al informante y menciona que "les llevaban maiz, zapallos e yuca y aji [...]".

47. Véase Murra 1975: artículo 9.

En este contexto, quizás contestando una pregunta sobre "servicios", el custodio del *khipu* regresa a lo que considero ser el registro principal:

> [Cuerda 13] de todo este dicho repartimiento daban tres yndios valientes hijos de los tres caciques para servicio del ynga.
>
> [Cuerda 14] y otros tres yndios para guardar servicio de las dichas mamaconas.
>
> [Cuerda 15] y de todo el dicho repartimiento daban diez yndias hermosas y escogidas para mamaconas del rey.[48]

Dos testimonios *lupaqa*

El último testimonio de la serie que examino aquí, no es exactamente comparable a los demás, ya que se trata de una etnia mucho más numerosa, la que sólo una pocas generaciones antes había sido rival de los *inka* en pos de la hegemonía andina. También se ubica en un ambiente geográfico muy distinto de todos los grupos étnicos anteriores: el altiplano del lago Titicaca. A pesar de tales diferencias, no he prescindido de su uso; ya que la serie disponible hoy para nuestra investigación tan limitada.

Varios informantes *lupaqa* nos proveen de testimonios interesantes, pero me limitaré al uso de sólo dos de ellos: Cutinbo y Vilca Cutipa. En 1567, el primero era el señor de la *saya* de arriba, pero había gobernado las dos mitades desde hacía ya 16 años, un período crítico de transición. Aunque la invasión europea lo encontró ya adulto, por entonces hablaba castellano y sabía firmar; hasta es posible que fuera alfabeto. El segundo, era señor de una de las siete subdivisiones de los *lupaqa*. Decía que había combatido en las campañas en el norte y que por esa fecha era centenario.

Cutinbo

Afirmó que "algunas veces" le daban al Cuzco 3 000 yndios para la guerra; para el conflicto alrededor de Tumbes, "dieron" dos mil. En una guerra civil "entre dos hermanos", los *lupaqa* enviaron diez mil y volvieron sólo siete mil.

---

48. Otra posible lectura de este protocolo aceptaría la cuerda del Sol como parte del cuerpo principal; también las ocho cuerdas que se refieren a las mamaconas. Es notable que estas mujeres y sus guardianes aparecen al final del *khipu*, como ya se vio en la lista de Canta.

Aunque el "último *khipu*" prehispánico registró unas 20 000 unidades domésticas *lupaqa*, la proporción citada de reclutas es muy alta. Como primera cuerda usaré la contestación de Cutinbo a una pregunta del visitador Garcí Díez de San Miguel, hecha en una situación formal: "3 000 hombres de guerra". Cuando le hicieron la misma pregunta a Vilca Cutipa, éste contestó que la obligación era de 6000, lo que podría ser la misma proporción si el ejército estuviera compuesto por ambos sexos.[49]

> [Cuerda 2] otras veces le daban todos los yndios que querian para hacer paredes y casas.

Las obras de construcción en el Cuzco figuran en primera posición en el *khipu* de los *chupaychu*. Otros grupos *aymara*, los cuales afirmaban no deber ningún servicio, sino los militares, mencionaron que quedaban exentos de "hacer paredes".[50]

> [Cuerda 3] y para su servicio [...] y todo lo que el queria pedir le daban como a su señor.

"todo lo que les pedían" merece un comentario aparte, cuando se trate de "servicios".

> [Cuerda 4] y hijos para sacrificar y doncellas que le sirviesen y para el sol y la luna y los truenos.

Es posible que estas declaraciones incluyan más de una cuerda. Como otros informantes después de 1549, Cutinbo estaba dispuesto a hablar de prácticas precristianas, ya que era bautizado y se llevaba bien con los dominicos asentados en tierra de "los indios del Emperador", etiqueta aplicada a los *lupaqa*, ya que eran los únicos en la sierra asignados directamente a Carlos V.

> [Cuerda 5] y ropa.

> [Cuerda 6] y le hacian muchas chacaras.

Las cuatro primeras cuerdas se refieren a obligaciones lejos del lago; las últimas dos, a prestaciones locales.

---

49. Sobre los ejércitos, véase Murra 1978.

50. Espinoza 1969.

> [Cuerda 7] y le daban oro y plata que sacaban el oro de Chuquiabo y la plata de las minas de Porco [...] y plomo [...] y un barniz colorado que llaman *limpi* y cobre [...]

Otra vez es posible que se tratara más de una cuerda. También es notable que la minería siga al tejido y la agricultura.

> [Cuerda 8] y plumas [...] y muchas perdices y charques y patos de la laguna y el pescado [...] dos dias de aqui al Cuzco que son 60 leguas [300 km]

He agrupado aquí todos estos bienes, en el orden citado por Cutinbo; forman una macrocategoría "cruda". En el texto, las plumas están separadas de las perdices por una observación: "que le daban todo lo que se les pedía", ya que "era su señor". Creo que la observación se refiere específicamente a lo "crudo", ya que en lo no cultivado no había proporciones ni cuotas de energía.

> [Cuerda 9] y la primera quinoa que maduraba se la llevaban cien yndios que iban cantando con ella de aquí al Cuzco

"Dádivas" ceremoniales de esta clase se describen con frecuencia en nuestras fuentes europeas. Cutinbo es uno de los primeros testigos andinos y un excelente informante.[51]

> [Cuerda 10] y le daban mucha cantidad de ropas para sacrificar a las guacas.

El registro, separando estos tejidos ceremoniales de aquellos anudados en la cuerda 5, se debe posiblemente al contexto ritual, pero también me parece probable que la contabilidad incaica usara cuerdas separadas para las dos clases de textiles.[52]

> [Cuerda 11] daban carneros [camélidos] para fiestas [...] y lo mismo para la primera vez que se trasquilaban

Supongo que se trata en este último caso de los jóvenes iniciados en el Cuzco y no a la primera trasquila de los camélidos.

---

51. Véase sus sugerencias para cómo distinguir las maneras de contar poblaciones, según criterio andino y el europeo, en Díez de San Miguel 1964 [1567]: 170.

52. Murra 1975: artículo 5.

Vilca Cutipa

La lista del anciano Vilca Cutipa se parece a la anterior y no la reproduciré en detalle. Los soldados vienen en primera posición, seguidos por los metales preciosos. Después, hombres y mujeres "de servicio". Vilca Cutipa específica que algunas veces eran 100; otras, 200; también albañiles y tejedores. En un aparte, el anciano señor especifica que cuando trabajaban para el Inka, éste les daba de comer carne y maíz y chicha[53] y que "les trataba muy bien". Tal hospitalidad institucionalizada está mencionada en varias crónicas europeas; la confirmación de un participante es valiosa.

Vilca Cutipa menciona en seguida varones para sacrificios e "hijas de los señores" para concubinas; en seguida anuda chacras de papas y kinua cultivadas para el Inka. También añade los rebaños del Estado que habían escapado al recuento de Cutinbo, o mejor dicho de su escribano. Siguen los pescados, frescos, capturados "con mucha diligencia" y también secos. El señor de Ilave declara que además de los jóvenes destinados para los sacrificios, daban *mitmaqkuna*, colonos, cuando se los pedían; menciona el hecho adicional, importantísimo, que "cuando se moría uno, daban otro"; ya que hubo *mitmaqkuna lupaqa* en Jaula, Quito, Yucay, Cochabamba y aun en Chile, esta obligación era de las más onerosas.

El *qumpi* aparece otra vez en una cuerda separada de la de los tejidos ordinarios; lo tejían artesanos especializados. "Y todo lo demás que les pedían, daban, aun sal y plumas y todo esto [...] lo daban como provincia, según sus *ayllos*".[54]

Conclusiones

Una comparación de las obligaciones que debían las etnias conquistadas por el Tawantinsuyu confirma un hecho especial: la fuente principal de los ingresos del Estado era la *mit'a*, la energía invertida por los muchos grupos étnicos que trabajaban los campos enajenados por el Estado. La *mit'a* incluía el pastoreo de los camélidos del Cuzco, el tejer de muchas variedades de prendas y la recolección de los productos "crudos" de bosques y lagunas.[55]

Ya que la serie de fuentes a nuestra disposición es tan corta, los nuevos datos no resuelven muchas de las preguntas pendientes: por ejemplo, la proporción de tierras que se enajenaban después de la incorporación al

53. En este contexto, todos estos alimentos son suntuarios.

54. Díez de San Miguel 1964 [1567].

55. Véase capítulos V y VI en Murra 1978 [1955].

Tawantinsuyu. Todavía no podemos confirmar ni rechazar la sugerencia de Castro y de Ortega Morejón, según los cuales había una cuota determinada en la enajenación. Tampoco tenemos confirmación de la posibilidad de que la enajenación original pudiera ser seguida por otras; los litigios consignados en *Justicia* 413 afirman tal posibilidad. Otras fuentes aseveran que las tierras de los "rebeldes" podían ser confiscadas.[56]

Los materiales revisados aquí confirman la continua existencia de muchos grupos étnicos y su gobierno a través de tácticas "indirectas" por el Tawantinsuyu. La articulación entre etnia y Estado ha sido analizada con frecuencia desde un punto de vista Cuzco-céntrico, siguiendo la perspectiva de nuestras fuentes, en su gran mayoría "crónicas" escritas por europeos, reflejando la posición de sus informantes. Un primer paso, alejándonos de esta distorsión se dio cuando en el siglo XIX Marcos Jiménez de la Espada publicó una versión andina, la de Pachakuti Yamqui Salcamayhua, y empezó la recopilación de las *Relaciones Geográficas*. Otros incentivos para un cambio de orientación aparecieron en 1920, cuando Domingo Angulo empezó a publicar por fascículos la visita de los *chupaychu*. En 1955, Marie Helmer logró ubicar materiales adicionales acerca de la zona. Desde entonces ha sido más fácil percibir la organización interna del Tawantinsuyu.

Tal punto de vista puede resultar productivo, generando curiosidad acerca de los recursos locales y la búsqueda de *khipu* adicionales. Uno de sus resultados podría ser información adicional acerca de los profundos cambios que vivió el Estado inka al extenderse para incluir etnias y señoríos desde Mendoza hasta Carchi. Algunos de estos cambios estructurales nos son familiares;[57] otros necesitan mejor análisis. Las últimas décadas del dominio incaico vieron probablemente la emergencia de lo que se podría llamar un nuevo modo de producir. Una de las maneras con la cual el etnólogo puede contribuir a este estudio, es centrando su análisis en los grupos étnicos y su suerte antes de 1532.

---

56. Murra 1978.

57. Murra 1978 [1955]: cap. VIII.

LOS OLLEROS DEL *INKA*

Hacia una historia y arqueología del Qollasuyo *

La edición de 1964, en Lima, de la visita del reino *lupaqa*, encargada por la Audiencia de los Reyes a Garcí Díez de San Miguel ha facilitado la cooperación entre historiadores y arqueólogos interesados en el pasado del altiplano y del Qollasuyu.

Este protocolo de la inspección ocular, realizado en 1567, nos ha proporcionado amplia información sobre la mayor riqueza en manos de los *lupaqa*: sus inmensos rebaños de camélidos (Murra 1964). Pero, de paso, aparece sustantiva información sobre otros aspectos de la organización económica y política de los reinos lacustres de habla aymara, sus señores y los recursos que estos controlaban fuera de la región altiplánica. Colonias permanentes de los *lupaqa* fueron establecidas, en una fecha todavía desconocida, en regiones a 10 y 15 días de camino de Chucuito, tanto en la costa (entre Ilo y Arica), como en los valles *yunga* y *qhishwa* de Larecaja (véase detalles en Murra 1972; Lumbreras 1974).

Ya en 1972 tuve ocasión de mencionar que no todas estas colonias eran periféricas, ni fueron todas ellas establecidas con criterio ecológico. Había en tierra de los *lupaqa* asentamientos permanentes de artesanos —metalúrgicos u olleros— que explotaban el mineral o el barro no por su cuenta, sino en representación de las siete "provincias", las quince *saya* y los innumerables linajes que conformaban la etnia.[1]

---

* Publicado en *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*. Vol. I, noviembre de 1978.

1. Las provincias *lupaqa* eran: Chucuito, Acora, Ilave, Pomata, Yunguyo y Zepita. Cada una tenía dos *saya*; sólo Juli tenía tres. El número de linajes se puede cotejar en el

En 1973, Luis G. Lumbreras y yo tuvimos la oportunidad de organizar un seminario de ocho semanas para verificar, con tácticas arqueológicas y etnológicas, lo afirmado en el texto de la visita de los *lupaqa*. Con la ayuda de colegas y estudiantes del Perú, Bolivia, Chile, Québec y EEUU, organizamos la búsqueda de materiales multidisciplinarios que amplíen y enriquezcan la información proporcionada por la fuente escrita.

Una de las deficiencias que se le atribuyen a los papeles administrativos como las visitas es su falta de profundidad histórica. Es obvio que en muchos casos el visitador se concentra en los detalles de la situación inmediata, pero, casi siempre, los formularios en uso insisten en averiguar por lo menos las condiciones tributarias en épocas preeuropeas. Muchas veces se reproducen fragmentos de la tradición oral, principalmente de la señorial. En el caso de Garcí Díez, los elementos históricos son particularmente precisos (por ejemplo, "unos hilos de lana con unos nudos en ellos que dijo ser el quipo y cuenta de los indios tributarios que en el tiempo del ynga había [...]"). Esto se debe en parte al hecho de que el funcionario real conocía la región desde que había servido como corregidor en ella.[2]

Pero también es cierto que son pocos los detalles que la visita nos ofrece acerca de los primeros decenios del régimen europeo; menos todavía sobre los lustros de control cuzqueño y casi nada sobre el período post Tiwanaku cuando los reinos lacustres gozaron de cierta independencia.

Es aquí donde la colaboración entre la historia y la arqueología podría ser más fructífera: conociendo la extensión del señorío *lupaqa* y el carácter "vertical" de su territorialidad, los arqueólogos pueden, en el terreno, aprender a distinguir la arquitectura y las cerámicas *lupaqa* de otras manifestaciones materiales de la región. De hecho, en 1974, John Hyslop y Elías Mujica, participantes del seminario de 1973, regresaron a la zona y lograron separar el conjunto material de manifestaciones anteriores como las del Horizonte Medio (Tiwanaku), de aquellas más tardías (el Tawantinsuyu). A su turno, cada vez que encontremos restos confiadamente *lupaqa* en zonas como los valles de Sama, Lluta, Chicanoma o Capinota, tal hallazgo verificará y ampliará nuestra comprensión del "control vertical".

En el pasado, una de las dificultades para obtener esta colaboración de las dos disciplinas ha sido el énfasis puesto por los arqueólogos en la cerámica como rasgo diagnóstico tanto de las ocupaciones étnicas en el

---

padrón de los mil indios ricos de la provincia de Chucuito, parte de una visita ulterior (1574) hecha por Fray Pedro Gutiérrez Flores y publicada como suplemento de la visita de Garcí Díez.

2. Véase la biografía del visitador, Waldemar Espinoza 1964.

espacio, como de las secuencias cronológicas. Como generalmente los creadores de estas alfarerías no son identificables históricamente, dada la fecha muy temprana en la cual fueron cocidas, los nombres y adjetivos que usan los arqueólogos suenan arbitrarios a los historiadores y el énfasis en la loza parece reductivo. Paralelamente, el acento en el acontecimiento post europeo, la falta hasta hace poco (Wachtel 1971; Espinoza 1973; Guillén 1974) de una "visión de los vencidos", han creado un ambiente en el cual pocos arqueólogos han usado las fuentes administrativas para decidir dónde hacer sus excavaciones (Murra 1966; Thompson 1967; Morris 1971, 1973; Matos Mendieta 1972; Trimborn 1969-1970; Lumbreras 1974).

En estas líneas, escritas en homenaje al maestro Jorge Basadre, quisiera argumentar contra la separación de nuestras respectivas disciplinas. Ambas se empobrecen con la separación; si atacamos en estrecha colaboración ciertos problemas en el estudio del hombre andino, creo que tal sincronización de esfuerzos, no sólo aumentará nuestra productividad, sino que nos ofrecerá perspectivas frescas en la investigación que difícilmente surgirán si seguimos aislados.

Siendo la cerámica y la fuente escrita símbolos de dos tácticas polarizadoras en el quehacer andino, quisiera indicar aquí cómo las dos podrían coordinarse. Según Qhari y Cusi, los reyes *lupaqa* que informaron a Garcí Díez, cada mitad o *saya* tenía sus pueblos, sus *papakancha* y rebaños distribuidos en las siete "provincias" entre Chucuito y el Desaguadero. Había dos excepciones: Sunicaya, pueblo de artesanos metalúrgicos, conocido hoy como Platería[3] y Cupi, morada de los olleros de todas las parcialidades *lupaqa*. La ubicación de este asiento no se ha logrado descifrar todavía en 1975.

La importancia arqueológica de "pueblos de olleros" no puede exagerarse. Cuando un asentamiento se convierte en un centro alfarero permanente, es probable que el barro y otras consideraciones naturales permitirán durante siglos, sino milenios, una manufactura continua. Cada horneada produce piezas deformes, rotas o malogradas que generalmente quedan abandonadas cerca del horno. Aun si éste no es una estructura permanente, los tiestos desechados se acumulan, ofreciendo una estratificación. Esto permite establecer una cronología y llevarla hacia atrás a épocas proto y prehistóricas, sin perder la continuidad con la cerámica del momento de la invasión europea y hasta con la colonial.

---

3. "Descripción de tierras de la antigua Provincia de Chucuito sacada de las diligencias originales unidas a la matrícula de 1685, actuada por Juan Francisco Inda Vidaurre". Mss. Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima. Archivo especial de límites. Límites con Bolivia. 1685, n.° 256.

Por esta razón, la ubicación de Cupi, centro alfarero de las 20 000 unidades domésticas *lupaqa*, tuvo alta prioridad entre las investigaciones llevadas a cabo durante el seminario de los reinos lacustres. Ya en 1964, habíamos ubicado un Cupi cerca de Ayaviri (véase mapa, Garcí Díez 1964 [1567]), pero su distancia del territorio *lupaqa* hacía dudosa la identificación. El hecho de que en aymara *ccopi* significaba "ollero" (Bertonio 1956 [1612]: t. I, 339 y t. II, 54) y que "ollería" era *ccopi vta*, literalmente "casa del ollero", hace más difícil la identificación de un grupo particular de alfareros. Los etnólogos del seminario recogieron por lo tanto todo tipo de información sobre pueblos de alfareros y ferias de cerámica, pistas que hasta hoy no han dado el resultado esperado.

Afortunadamente, la organización interdisciplinaria del seminario nos permitió averiguar la ubicación de pueblos de olleros de la región lacustre en los archivos del altiplano.[4] Gracias a la valiosa indicación de Nathan Wachtel y a la cortesía y colaboración del director del Archivo Nacional de Sucre, don Gunnar Mendoza, consultamos el expediente EC 1611, n.º 2, que da cuenta de los litigios entre los habitantes de Guancané, en el Omasuyu, y unos olleros procedentes de Taraco, Arapa y otros lugares de la "provincia" de Chiqui Cachi, al noroeste del lago.

Según la queja de los señores de Guancané:

> [...] Guaina Capac ynga puso en nuestras tierras por mytimaes myll yndios cumbicamayos en el asiento de Millerca y cien mytimaes olleros en el asiento de Hupi que es cerca de dicho asiento de Millerca y aunque fue en gran prejuicio nuestros antepasados no osaron resistir la voluntad de dicho ynga por el temor que como a tirano le tenían [...] (Testimonio del 4 de diciembre de 1583, f. 23v).

Éste es el único lugar en todo el expediente donde los informantes mencionan Hupi. Dadas las transcripciones aproximadas de los idiomas andinos por los escribanos, el término "Hupi" en un contexto netamente alfarero pareció prometedor, aunque Guancané, como Ayaviri, sea lejos de Chucuito. Sin embargo, el litigio ofrece un dato que posiblemente los relacione: entre los testigos que declararon en 1583 era el señor de Moho, Pedro Condori, quien dijo que los *mitmaqkuna* eran:

> Myll [...] puestos allí por el ynga para su recámara [...] eran de todo el reino y provincia y que saue quando don Francisco Pizarro llegó al Cuzco vino un

4. Los participantes del seminario que se dedicaron con preferencia a pesquisas etnohistóricas fueron Elías Mujica, J. V. Murra, Mariana Mould de Pease, Franklin Pease G. Y. y Ana María Soldi.

> cacique principal de la provincia de Chucuito que se llamaua Care yndio muy biejo y gouernador desta provincia y llego al pueblo de Millerea y les dijo a los yndios mitimaes que alli estauan "hermanos ya no es tiempo del ynga agora y os podeis boluer a vuestra tierra cada uno" [...] (f. 34r).

Este Care debe haber sido abuelo o bisabuelo de don Martín Qhari, el joven que asumió el señorío de la parcialidad Alasaa de los *lupaqa* un poco antes de la visita de 1567. No sabemos todavía si el abuelo "liberó" a los olleros en su calidad de "gouernador" en el Tawantinsuyu o como líder étnico reclamando a sus antiguos sujetos. Lo que es cierto es que en épocas preeuropeas eran estos Qhari personajes influyentes a nivel no sólo *lupaqa* sino regional. El señor de la parcialidad "de arriba" de Ilave, Francisco Willkakutipa, que "sera de edad de cien años y que es cacique desde antes que muriese Guainacaua", trató de explicarlo así al visitador:

> [...] a su abuelo de don Martin Cari que se llamaua Apo Cari le hacian chacaras en toda esta provincia porque era gran señor como segunda persona del ynga y mandaba desde el Cuzco hasta Chile y le daban ropa [...] e indios e indias que le servían [...]" (Garcí Díez 1964 [1567]: 105-107).

Al hablar los de Guancané de Qhari como "gouernador desta provincia", el litigio confirma la declaración de Willkakutipa acerca de las altas responsabilidades de los señores *lupaqa* fuera de su territorio étnico.[5] Esto no confirma que el Hupi de Millerea (o Milliraya) era el Cupi de los de Chucuito, pero sí refuerza la idea básica del seminario de 1973: los reinos lacustres de habla aymara estaban en contacto muy estrecho. Los detalles ofrecidos en el expediente de los olleros y en otras fuentes escritas parecidas prometen complementar una rica veta de indagación arqueológica.

Los antecedentes de los *mitmaqkuna* reducidos por el estado *inka* en Millerea era tema de debate en el litigio. Los señores del lado Omasuyu trataban de limitar su procedencia a Chiqui Cachi, ya que esto enfatizaba su condición de advenedizos. Según el señor de Chupa los olleros eran de "Taraco, uilla de Betanzos, Carapuco, Caminaca, Guaicho, Caman, Ayauiri [...]" (f. 29v). Pero según los mismos alfareros el reclutamiento era mucho más amplio:

> [...] estos yndios mitimays eran de toda esta provincia en que auia yndios de Moho y Carabuco y Guacho y otros pueblos demas de lo que pretenden este pleito [...] (f. 39v).

---

5. Véase referencias adicionales a los Qhari en las crónicas: Cieza 1947 [1553]: lib. I, cap. CIV, 445-446; Cieza 1967 [1553]: lib. II, caps. LIII y LV, 178, 182; Garcilaso 1960 [1609]: lib. III, caps. XIV-XV, 103.

Otro ollero reducido afirmó que:

> [...] los puso por mitimays [...] juntamente con los yndios del pueblo de Guancane y de Vilque y de Moho [...] para que todos juntos como tales mitimaes estuviessen y residiesen en el dicho pueblo los unos por cumbicamayos y otros oficiales de hazer cossas de plumas y los otros oficiales de hazer loza de barro que son los que hasta oy an permanecido en el dicho pueblo por el bien comodo que ay en el para hazer la dicha loza [...] (f. 40r).

El argumento es importante para nuestra comprensión del "control vertical" bajo condiciones estatales. Cuando el Tawantinsuyu decidió instalar un centro artesanal importante[6] (más de mil unidades domésticas) parece que no sólo transportó allí a pobladores de afuera; sino que utilizó, también, artesanos locales, quienes probablemente desde mucho tiempo antes aprovechaban los recursos del lugar. Esto promete posibilidades de estratificación arqueológica, a la vez que confirma el carácter multiétnico de las "islas" periféricas (véase Murra 1972). Un testigo "imparcial" —que no pertenecía ni a Omasuyu, ni a Chiqui Cachi sino a Lampa— don Juan Pare Apasa, que de "aspecto parecio 70", dijo que:

> [...] su padre era como mayordomo de los mitimaes cumbicamayos que el ynga tenia puesto en el asiento de Millerea [...] fueron de Taraco Caman uilla de Betanzos que en tiempo antiguo se llamaua Caquesani y Caminaca y Ahaya y Arapa pueblos y jurisdicion de la ciudad del Cuzco [...] otros de Guancane Uilque y Moho pueblos y jurisdición de la ciudad de La Paz y no auia de otros pueblos [...] los dichos olleros de la provincia de Chiqui Cacha y los del pueblo de Guancane las (tierras) tienen reueltas (ff. 49r-50r).

Los estudios arqueológicos realizados en Huánuco, basados en la visita de Iñigo Ortiz (Murra 1966; Thompson 1967; Morris 1967), confirmaron lo indicado por las crónicas: cuando los campesinos cumplían con su *mit'a* estatal, utilizaban los recursos y herramientas del Estado, inclusive sus vasijas. Evidentemente hubo talleres muy grandes que fabricaban, por millares, alfarería "inka provincial". En Huánuco no logramos ubicar este taller estatal local, aunque las investigaciones en curso de Craig Morris y sus colaboradores (1974) son prometedoras. En el caso de la región lacustre del Qollasuyu, el taller estatal ha sido ubicado gracias a la fuente escrita citada aquí. Para suerte de los arqueólogos, el taller tardío está situado encima de asentamientos alfareros preincas.

---

6. Es interesante anotar que según Bertonio *ccopi* se refería no sólo a "olleros" sino también a gente "texedora de ropa delgada diestra en el oficio" (Bertonio 1956 [1612]: t. II, 54).

Como nos informa Martín Chuca, "hilacata de Jullaca":

> [...] su padre era contador del ynga el qual con su padre benia algunas vezes al dicho pueblo de Millerea y que vido [...] poblados mill yndios cumbicamayos [...] y que su padre deste testigo tomaua por cuenta toda la gente que alli estaua y las tierras y mojones que el les señalo [...] ademas los cien [...] los quales todos eran olleros y que este testigo los uido y que muchas veces uido como su padre como contador del ynga repartia a estos yndios de Guancane la loça que auian que hazer y les cauia como cien yndios [...] (ff. 53r-v).

Ya que los mojones del asiento de Millerea son descritos y nombrados en minucioso detalle, tanto por los informantes como por el corregidor en visita ocular, esperamos que pronto los hornos de los olleros del *Inka* serán identificados y que veremos el comienzo de un nuevo período de colaboración entre historiadores y arqueólogos.

DERECHOS A TIERRAS EN EL TAWANTINSUYU *

AL PREPARAR EN 1975 una colección de mis artículos (*Formaciones económicas y políticas del mundo andino*), indicaba en su introducción uno de sus puntos débiles: faltaba un ensayo sistemático sobre los derechos a tierras en el Tawantinsuyu. Para el estudio comparado de reinos precapitalistas es indispensable comprender cómo se reclamaban y se amparaban en los Andes los derechos a tierras, tanto de campesinos como de señores, de pastores o viudas, de soldados o sacerdotes. Los accesos a pastos, terrazas de cultivo y aguas difieren tanto de una sociedad a otra, que el tema sigue siendo de capital importancia. Es legítimo entonces preguntarse: ¿por qué todavía no hemos llegado a alcanzar una mejor comprensión del acceso a tierras en el estado *inka*?

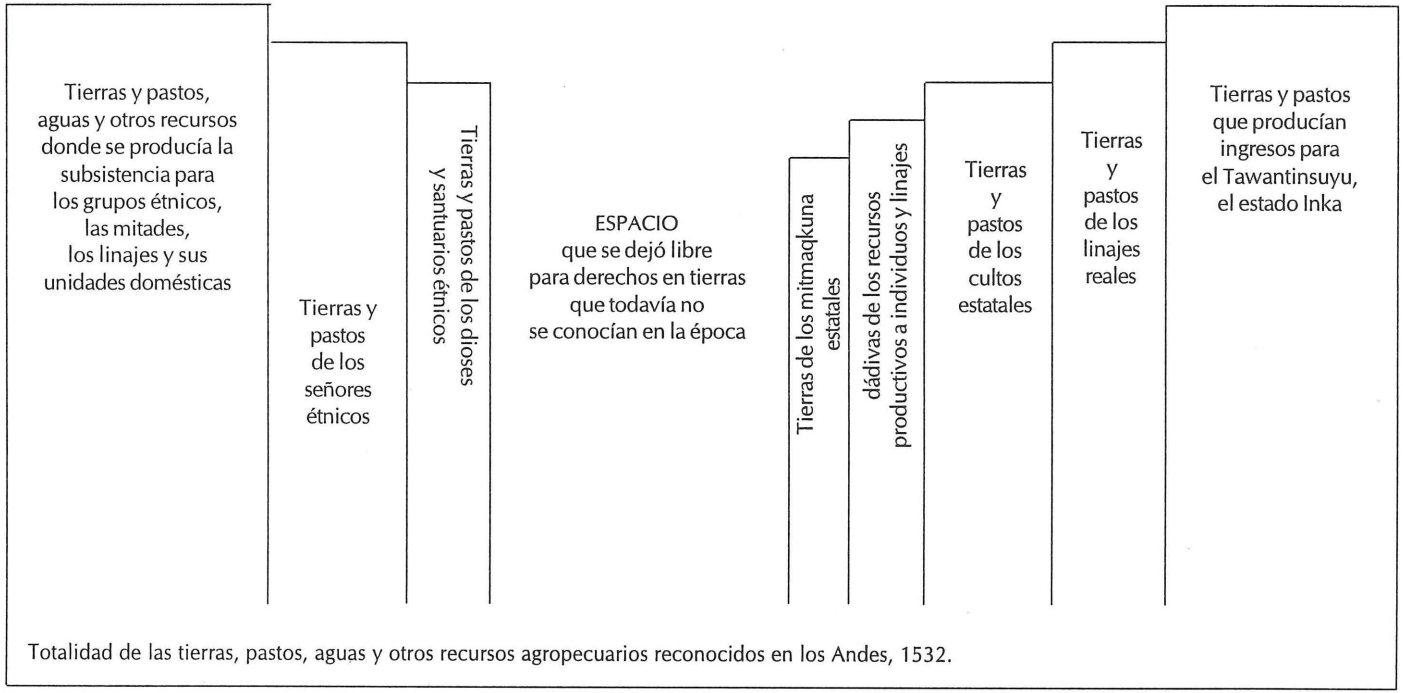
En 1955, y otra vez en 1959, me ocupé del tema, indicando algunas de las dificultades con que tropezaban tales estudios. Por ejemplo, ya en 1955 presenté mis dudas acerca de la clásica división tripartita de las tierras que nos han legado los cronistas europeos: el contraste entre chacras de los campesinos, del culto solar y las del Inka. Sugerí entonces que las mismas fuentes que repetían el estereotipo tripartito de las tierras ofrecían también datos que nos permitían discernir bastantes variedades más de acceso a la tierra.

---

* Publicado en *Revista del Museo Inka*, n.° 25, 1995. A este tema John Murra dedicó, en 1955 un capítulo de su tesis; en 1959, en el Simposio sobre "tenencia" de la tierra en México, presentó una ponencia sobre el mismo tema; y en 1978, en el Simposio sobre economía y sociedad en los Andes y Mesoamérica (Madrid), expuso el presente informe, que luego sería publicado en *Revista del Museo Inka*.

DERECHOS A LAS TIERRAS EN LOS ANDES

Como se percibían en 1955 y como se presentaron al simposio reunido en México a fines de 1959



En el cuadro adjunto que se repartió en 1959 en México entre los participantes al simposio sobre la "tenencia" de la tierra,[1] dejaba un espacio vacío en el centro, para añadir las variedades de derechos que todavía quedaban por descubrir. De hecho, como se verá, en los treinta y seis años que han pasado desde aquel simposio se han hallado una que otra variedad más, pero tengo la impresión de que el progreso ha sido demasiado lento y vacilante.

Al presentar ahora, fines de 1978, este informe en Madrid, en el Seminario sobre economía y sociedad en los Andes y Mesoamérica, lo hago no tanto porque la información haya mejorado mucho desde la fecha en que se publicaron los materiales anteriores, sino porque considero que el tema es de alta prioridad si vamos a seguir con las comparaciones entre las altas civilizaciones americanas.

Se ha insistido, y con razón, que en tales civilizaciones los derechos a tierras estaban tan imbricados con la estructura política y social, que hablar de ellos en términos meramente económicos es ineficiente para la investigación futura. Es cierto que nadie podía comprar o vender pastos, chacras o aguas de riego. Un linaje, una etnia, los reyes o una mera unidad doméstica perdían o adquirían derechos según los más diversos criterios (el cuadro adjunto[2] los refleja de manera muy parcial).

Tomemos como ejemplo el caso de los *yana*. En 1955, el acceso de estos "criados perpetuos" a bienes tan estratégicos como la tierra, todavía no se podía afirmar con seguridad: en las páginas 232-246 de la versión impresa en castellano,[3] me ocupaba ya del tema, pero sin poder aclararlo. Unos años más tarde, cuando empiezan a estudiarse las visitas y comenzamos a tener una visión más pormenorizada de las variedades de *yana* [4] y de las limitaciones a su condición hereditaria, uno llegaba a sospechar que la mayoría de los *yana* sí tenían acceso a unas tierras aparte, destinadas a la subsistencia familiar.

Pero no fue sino hasta cuando leímos la descripción de los cultivadores de coca estatal, ubicados en Sonqo, en los *yunga* de La Paz,[5] que

---

1. Los participantes fueron Alfonso Caso, Paul Kirchhoff, Paul Kosok (que murió días antes del certamen), José Matos Mar, John Murra y Alfonso Villa Rojas.

2. Compárese con otro cuadro, confeccionado sobre la base de los mismos materiales por Jan Szeminski.

3. Murra 1978 [1955].

4. Véase Murra 1964 y en este libro "Nueva información sobre las poblaciones *yana*".

5. El texto ha sido estudiado por Waldemar Espinoza Soriano, Jürgen Golte y Rolando Mellafe. Agradezco a estos colegas el acceso a sus estudios del legajo *Justicia 651* del Archivo General de Indias en Sevilla.

obtuvimos la evidencia que confirmó nuestras sospechas. Cada hogar de estos *yana* tenía sus tierras; las visitas ofrecen los nombres de sus chacras y especifican los cultivos. En tal situación podemos añadir una, y hasta dos columnas al cuadro adjunto: la primera, al grupo de columnas étnicas, a la izquierda, ya que los *yana* de Sonqo eran criados de los señores étnicos. Es probable que futuras investigaciones permitirán añadir otra columna más, al grupo de tierras dibujadas al lado derecho del cuadro, donde se ubicarán las tierras de los *yana* reales (como los del valle de Yucay).[6]

Al otro extremo de la jerarquía *inka* se ubican los datos publicados entre 1962-1964 por María Rostworowski.[7] Dichos datos proceden de una serie de textos, protocolos de litigios, reclamos, pretensiones de tierras en los alrededores del Cuzco, involucrando a los descendientes de los linajes reales. Ya en 1962, María Rostworowski no sólo separaba las tierras del Tawantinsuyu de las de los *inka*, sino que sugería que el acceso a tierras del rey en el poder debería distinguirse del de los demás linajes reales. Si se aceptara la sugerencia, esto crearía una tercera columna en el lado derecho del cuadro, antes de llegar a las extensiones dedicadas al culto solar.

El cuadro necesita otra enmienda más, que ya se perfilaba en 1955, pero que ha adquirido grado de urgencia desde 1970, cuando María Rostworowski inició su estudio sistemático de la costa central andina.[8] Antes, las fuentes primarias acerca del régimen de tierras de riego en la costa del Pacífico parecían contadísimas. Todos leíamos la relación del valle de Chincha y muy temprano se notó un detalle único: los informantes de Castro Ortega y Morejón pretendían que había una tasa de enajenación estatal. Según ellos, cada mil unidades domésticas cedían una chacra de "diez hanegadas".[9] Hasta hoy no hay confirmación de que existiera tasa alguna. Pero aún sin esperar la investigación que confirme o enmiende ese dato, podemos preguntarnos si tal enajenación de tierras de riego, productoras de maíz, coca, ají o fruta no era más severa que aquella que afectaba tierras de puna o sierra.[10] A estas preguntas de índole económico, María Rostworowski ha añadido consideraciones políticas que intervenían en la percepción y definición, por los *inka*, de los habitantes costeños

6. Véase Wachtel 1979.

7. Rostworowski 1962, 1963, 1964.

8. Rostworowski 1977, 1978.

9. Las equivalencias de estas "hanegadas" europeas no se han establecido todavía. Véase detalles en Castro Ortega y Morejón 1974 [1558]: 101.

10. Murra 1978 [1955]: cap. II.

como rebeldes. Tal percepción iba paralela con una enajenación más severa en la costa. El cuadro adjunto no refleja la probable diferenciación de los derechos a tierras entre estas dos zonas, las más contrastantes del mundo andino.

Finalmente, hay otra mejora que hacer al cuadro que lo afecta en su totalidad, y de manera tan profunda que uno se puede preguntar sino sería mejor abandonarlo y buscar alguna otra representación gráfica.

Esta enmienda se suma a la anterior y tiene que ver con la complementariedad ecológica frecuente en la agricultura andina, tanto antes como durante la hegemonía del Tawantinsuyu. Si muchas de las etnias al sur de Cajamarca controlaban chacras, pastos y oasis en diversas ecozonas, tal distribución discontinua podía afectar los derechos de acceso. Aunque varias tierras así "salpicadas" [11] podían ser controladas por una misma etnia, no hay razón alguna para concluir que en todas ellas la gente se regía por un sistema uniforme de derechos. Ya en 1960 [12] era obvio que el maíz y los tubérculos andinos pertenecían a dos agriculturas distintas, tanto en su historia como en su papel social. En los dos sistemas de cultivo se usaban medidas y pesos distintos; se aprovechaban, también, dos calendarios rituales muy diferentes. Además, parece probable que los accesos a las tierras respectivas diferían también: el testamento de Paullu Thupa, uno de los hijos de Wayna Qhapaq, sugiere diferencias profundas entre cómo se heredaban las tierras de tubérculos en la puna y cómo se heredaban aquellas más bajas, en los valles maiceros.[13] Se ha afirmado también que en las "islas periféricas" los únicos que allí tenían acceso eran los señores. Si en el futuro se elabora una nueva representación gráfica, tendrá que tomar en cuenta tales consideraciones ecológicas, además de sus manifestaciones estatales.

Es probable que el Cuzco enajenaba tierra para sí, en cada uno de los pisos controlados por las etnias que iba incorporando al Tawantinsuyu, pero la evidencia es todavía tenue. Es concebible que pequeñas extensiones, trabajadas por cinco a quince unidades domésticas despachadas por sus parientes para aprovechar un mini bolsón andino, no hayan atraído la atención de los administradores estatales.

---

11. Uno de los primeros encomenderos utilizó esta descripción al tratar de explicar el fenómeno a las autoridades europeas. Agradezco el detalle a Patricia Netherly, en comunicación personal.

12. Murra 1960; en este libro "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas".

13. Véase la revista del Archivo del Cuzco.

Pero si estudiamos el legajo Justicia 413 del Archivo General de Indias, vemos que en el cocal relativamente pequeño de Quivi,[14] la intervención estatal exacerbó antiguas tensiones y rivalidades entre los tres grupos étnicos que convivían en, y a la vez competían por, el oasis.

Las enmiendas ofrecidas arriba al cuadro de 1959 afectan principalmente las columnas de un solo lado (aquellos que resumen los derechos de los linajes reales y del estado).

Pero también existen razones para quedar insatisfecho con las columnas del lado campesino del cuadro. Si empezamos a analizar el asentamiento andino más local y más provinciano que se ha estudiado hasta ahora, los *q'eru* de Chaupiwaranqa,[15] que antes de 1532 eran sólo unos trescientos "fuegos", veremos que sus reclamos a tierras se formulaban en términos de parentesco. En 1562, Xulca Condor, señor *q'eru*, declaró que:

> [...] desde que Dios creó la tierra y sus antepasados les dio las chacaras que tienen y han sucedido en ellas, los hijos a los padres y faltando hijos los parientes más cercanos y así se a hecho y guardado hasta ahora y nunca los ynga los quitaron de esta costumbre [...] y esto es lo que ha entendido de otros más viejos que el [...] (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 42).

Otros señores del Alto Huallaga confirmaron lo declarado por su colega: Xagua, "cacique principal", como lo describe el visitador, de todos los *chupaychu*, a quien la invasión europea había sorprendido cumpliendo con su *mit'a* en el Cuzco sostuvo que:

> [...] en la sucesión de los bienes sucedian los padres a los hijos a los hijos [sic] y estas chacaras se las habían dado en la fundación de los pueblos y que las tierras nuevas que habia las repartian los curacas y no teniendo hijos sucedian los hermanos y parientes más propincuos y no los teniendo sucedian las mujeres [...] (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 25).

Coña Pariguana, quien vivía en la banda del mismo río, pero a cuyos antepasados el rey Thupa "saco de los yngas del Cuzco" y "que no estaban allí para otra cosa mas de para la guarda de estas fortalezas", dijo que:

> [...] en las tierras sucedian los hijos a los padres y repartian entre si los bienes y chacaras y que se los repartian ellos mismos y algunas veces los hermanos con los otros reñian sobre partir los bienes [...] y asi han sucedido hijos a padres de unos a otros (Ortiz de Zúñiga 1972 [1562]: 30-31).

---

14. Véase Rostworowski 1967-1968 y 1972; retomados en 1977.

15. Véase Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: ff. 15r-18v.

Los notables de la parcialidad *maasaa* de los *lupaqa* aymarófonos, entrevistados cinco años más tarde en una zona a dos meses de camino de Huánuco, confirmaron lo declarado arriba en quechua:

> [...] las chacras que tienen son suyas y las tienen conocidas y las hubieron de sus padres y abuelos y que cuando muere algún indio los caciques dan las tierras a sus hijos o mujer y si no las tienen las reparten entre los indios que tienen [...] necesidad de tierras (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 83).

Hay cierta monotonía en estas aseveraciones. Los informantes insistían en su acceso genealógico al recurso estratégico, la repetición se debe a la confusión que revelaban las averiguaciones de los visitadores:

> Preguntado si los indios de esta provincia tiene uno tierras señaladas por suyas o si todas las tierras son de comun y se reparten en cada un año entre los yndios por sus caciques dixo [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 35).

A los treinta y cinco años de ocurrida la invasión se había difundido entre los europeos una noción que todavía hoy confunde el debate sobre la economía andina: a los europeos les parecía que no había continuidad de tenencia de la tierra, en manos de una unidad doméstica, de un año a otro y de generación en generación; ya que tal continuidad era incompatible con las "redistribuciones" anuales que Polo de Ondegardo,[16] y otros observadores menos acuciosos, habían presenciado en el Qollao y en los Andes en general.

De hecho la confusión existe sólo en la mentalidad del observador, la cual incluye las tierras de cultivo entre los bienes que se pueden comprar y vender; tal enajenamiento comercial de un recurso estratégico es difícil de imaginar en sociedades agrícolas, precapitalistas y ágrafas. El *mallku lupaqa* Kusi trató de explicarlo al visitador:

> [...] los yndios tienen sus tierras y chacaras señaladas y que el [*mallku*] tiene cargo cada año de visitarlas para que ninguno se entre en la tierra del otro y que cuando acaece morir algun yndio que no deja hijos y deja muger da este que declara de las tierras a su muger y las demas reparte entre los yndios del *ayllo* donde era el yndio que fallecio [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 35).

"No entrar uno en las tierras del otro" contestaba una pregunta simplista y no es sino una explicación parcial de lo que los señores hacían para defender un recurso amenazado, ya que los *mallku* sabían que si las tierras eran comunales eran "de nadie".

16. Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 69-70 y 127-128.

El autor andino Felipe Guaman Poma de Ayala nos ofrece una explicación más minuciosa: cada año, después de la cosecha, en el octavo y frío mes andino que corresponde a julio-agosto, se procedía al *chacra conacuy*. En este período "bicitauan las dichas sementeras y chacaras [...] y amojonan cada uno lo que es suyo desde sus pasados y de sus padres" (Guaman Poma 1936 [1613]: 249).[17]

¿Qué es lo que se "bicitaua" y repartía? La versión más citada es la de Garcilaso: según él, cada pareja recibía un *tupu*, una parcela básica, suficiente para asegurar su subsistencia durante el año; por cada hijo varón se le asignaba un *tupu* más; por cada hija, medio. Cuando los hijos se casaban y establecían una nueva unidad doméstica, de censo y de subsistencia, la asignación básica se reducía proporcionalmente.[18] Los detalles cuantitativos de esta información han quedado sin confirmar por investigaciones ulteriores y aparentemente son demasiado "exactos": en un ambiente geográfico y étnico tan variado es poco probable que hubiera tanta uniformidad. Pero la existencia de tales asignaciones periódicas debe ser aceptada.

¿Quién hacía las asignaciones y cuántas clases de *tupu* hubo para medirlas? Las fuentes indican que las autoridades participaban en la repartición, pero no es fácil distinguir si tenían poder de decisión en el asunto o si su papel era sólo el de convalidar: confirmar ceremonialmente lo ya decidido. Los *mallku* citados por Garcí Díez insistían en las continuidades en la tenencia, pero es probable que tal énfasis haya surgido en función del peligro inmediato que vivían. Tengo la impresión de que lo declarado por Kusi subestima su propio papel y el de sus etnias como colectividades.

Hay otra dimensión en el asunto. Cuando se trata de grupos étnicos pequeños, como las cinco aldeas que conformaban una de las *pachaka* de Xulca Condor, en Huánuco, éste (el señor étnico) conocía personalmente a todos "sus" adultos y las parcelas que ellos cultivaban en cada ambiente. Pero cuando escuchamos a Kusi o a su predecesor Kutimpu, ellos se referían a miles de unidades domésticas, y a una jerarquía sociopolítica de por lo menos cuatro niveles de tenencia:

1. Los linajes o *hatha*.
2. Las mitades o *saya*.

---

17. Otras fuentes informan que en este período se limpiaban y reparaban las acequias y se ofrecían sacrificios para "purificar la tierra", lo que coincide con el calendario de Guaman Poma. Pero él es el único en referirse al *chacra conacuy*, el mes de rotar chacras. Véase cuadro comparativo de calendarios en Rostworowski 1953.

18. Garcilaso 1960 [1609]: lib. V, cap. II: 48.

3. Las "provincias" (Acora, Pomata, etc.).
4. El reino *lupaqa* en su totalidad.

En cada uno de estos cuatro niveles es concebible encontrar tierras cuyo control estaba en manos de los señores respectivos, tal como ocurría con los rebaños,[19] pero los datos que tenemos en 1978 no permiten probarlo.

El estudio del *tupu* y de sus equivalencias estuvo en similar nebulosidad hasta 1964, ya que faltaban datos funcionales acerca de la utilización de esta medida en situaciones vividas. En aquella fecha, María Rostworowski publicó el testimonio de un agrimensor cuzqueño, cuyo nombre el escribano transcribe "don Guillermo Gato", cuyas declaraciones empiezan a clarificar el concepto. En 1713 le tocó a "Gato" explicar a las autoridades coloniales que en distintos pisos ecológicos se usaban diversas medidas, con criterio propio, las cuales no siempre se podían convertir una a la otra. Aun cuando el marqués de Valdelirios insistió que se "reduzga esta otra medida a la de las fanegas y topos que oi se usan", el agrimensor resistió la invitación a conversiones fáciles y contestó con criterio andino:

> [...] una papacancha tiene 20 baras de ancho y 20 de larga y que solo esta medida se usa en tierra fria de papas donde a rreconocido que un topo que se reparte a un yndio *se supone a ser por siete* en tierras frias de los que se usan se reparten en tierras calientes y a ueces por seis y a ueces seis y a ueses por diez. Y la razon de este es que como las papas no se siembran cada año en un mismo paraxe porque no lo permite la tierra sino al cauo de cinco años en tierras de papas algo templadas; al cabao de siete en tierras mas frigidas y al cauo de nuebe en las punas mas bravas si dieze solo un topo o dos o la cantidad que fuere a un yndio para su sustento anual [...] solo en un año lo pudiera hacer porque los otros cinco siguientes no tubiera donde sembrar [...] Atento a lo cual se entiende que quando se le rreparte un topo se le reparten tierras hasta la cantidad de seis topos de ocho o de diez segun lo mas o menos frigido de los paraxes [...] asi son hechos los repartimientos antiguos de punas de los yndios [...] (Rostworowski 1964: 23-24; cursivas mías).[20]

Una vez que tales criterios de equivalencia, ligados a consideraciones ecológicas y de subsistencia, entran en el debate de los derechos a tierras andinas, espero que el estudio de litigios como aquel en el que intervino Gato, nos ofrezcan mucha información nueva sobre las asignacio-

---

19. Murra 1964; publicado en este libro: "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu".

20. Compárese con otros estudios de *tupu* como el de Mendizábal 1971.

nes de recursos agrarios. Entre tanto sugiero, a pesar de los peligros que ello implica, que aprovechemos algunos datos registrados en nuestros días por los etnólogos.

En Chinchero, Óscar Núñez del Prado, halló no sólo continuidad (en la tenencia de tierra) de una generación a otra, sino también que hoy la tierra es un bien sujeto a transacciones comerciales, inclusive con forasteros. Sin embargo, anualmente, en el día de comadres, en carnavales, cada chacra es visitada ceremonialmente por las autoridades del pueblo quienes son recibidas con coca y aguardiente; todos juntos dan la vuelta a la parcela; el "dueño" pisa la tierra y su señora se sienta en ella. Si el poseedor se quedara sin herederos, la chacra revertirá a la comunidad, aunque los informantes no recordaban cuándo había sucedido esto por última vez. La inspección anual se llama en aquella zona *manañakuy*, del verbo *mañay*, que según Lira se refiere a "lo que hay que prestar; aquello que se debe pedir".[21]

En Chaupiwaranqa, en el alto Huallaga, *manay* no es sólo un verbo, sino un sustantivo también. Según César Fonseca, *manay* son las tierras en las cuales se cultivan rotativamente los tubérculos andinos, las "tierras frías de papas", de las cuales hablaba Gato. Cada año se barbecha una zona nueva, descansada, y en teoría cada unidad doméstica tiene parcelas no sólo en cada *manay*, sino en subzonas de éste.[22] Además, todo hogar debía tener parcelas en la región debajo del pueblo, donde cada uno cultiva maíz en tierras que no necesitan descanso. En esta última zona donde la apropiación de las parcelas se acerca al modo occidental, en los *manay* de las mismas comunidades, al igual que en Chinchero o en los *suyu* de la isla de Taquile, todavía está vigente la confirmación pública por parte de las autoridades étnicas de los derechos reclamados por el agricultor. Es muy tentador, a pesar de los siglos transcurridos, ver en esta ceremonia la expresión simbólica de los derechos remanentes que la etnia conserva en la parcela, sin importar que ésta tenga título legal y sea objeto de compraventa.

Está implícito en lo que acabo de describir, sobre la base de fuentes tan diversas, que todo hombre andino reclamaba un mínimo de recursos agrícolas, basándose no en méritos especiales, sino en el hecho de haber nacido miembro de un grupo de parentesco y en tener una existencia socialmente reconocida. Cada miembro del grupo, incluso los ausentes y los

---

21. Lira 1944: 267. El diccionario antiguo de González Holguín lo explica así: "Es sólo pedir por un rato prestado lo que se buelve luego lo mismo en numero porque no se enajena ni aquí se dice deudor o acreedor" (González Holguín 1952 [1608]: 227).

22. Fonseca 1966, 1972.

inválidos, una vez casados, podían reclamar su parte del indispensable patrimonio en la mentalidad andina: tierras, aguas, pastos.

Esto se ve con claridad en el protocolo de la visita ocular que hizo Iñigo Ortiz: en la casa 258 del pueblo Xacxa residía la viuda Xeque:

> [...] pobre vieja y manca tiene chacara y no la siembra porque no puede y le da de comer su principal y le manda sembrar parte de su chacara para lo que ha menester (Ortiz de Zúñiga 1972 [1562]: 174).

El hecho de que Xeque no pudiera cultivar, no quiere decir que estuviera exenta de sus obligaciones recíprocas: a pesar de faltarle el brazo izquierdo "da diez ovillos de hilo de algodon al cabo del año da algodon para las mantas de caballo [...] da gallina cada año y no da ni tributa otra cosa".

Otro caso de acceso a los servicios recíprocos lo tenemos en Llocllo, casa 36: se inspeccionó la situación del suegro, ya "muy viejo", de don Domingo Vilca Chagua, principal de Rumar. El suegro "dijo llamarse Maquin que no es cristiano de edad de más de sesenta años y":

> Dixo que tiene chacaras y que los yndios de este pueblo se las aran y siembran por mandado del dicho principal por ser pobre [...] al dicho principal [su yerno] le sirve algunas veces en regalarle su chacara y en llevar algun maiz al pueblo hasta dos almudes [...] Da para el tributo [a los europeos] cada cuatro meses un ovillo de hilo de algodón [...] y otros se lo hilan por ruego [...] dixo que sirve en urdir alguna pierna de manta y algunas veces en teñirla y alguna veces da un pollo [...] y que no puede dar el dicho algodon que da porque no ve a hilar y es muy viejo (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 113).

En un artículo del año 1972 indicaba que una de las condiciones indispensables para el funcionamiento del llamado "archipiélago vertical" era que los *mitmaq* en las colonias periféricas guarden sus derechos a tierras y a las energías recíprocas para su cultivo en su núcleo étnico. Los moradores de Quilcay, otro asentamiento en Huánuco, tenían destacado en Moyobambay "cortando madera" a un tal Miguel Collana, de treinta años, "casado [...] no tiene hijos ni mas gente tiene madre el dicho yndio [...] y no da tributo [...] y la dicha madre le beneficia la chacara y los yndios se la labran" (Ortiz de Zúñiga 1972 [1562]: 194-195).

Otro, originario de Chucchu, casa 209, se dedicaba fuera de su pueblo al cuidado de animales foráneos a la zona de Huánuco:

> [...] es guarda de los puercos de su encomendero [...] y ellos hacen al dicho yndio la chacara de sus comidas [...] el dicho yndio tiene chacaras aquí sembradas y suyas propias y casa en este pueblo (Ortiz de Zúñiga 1972 [1562]: 157).

Como vemos, dos tenían tierras y todos, capacitados o desamparados, presentes o en servicio, usaban energías recíprocas sin las cuales el acceso a los recursos estratégicos sería un derecho formal, sin sustancia. La reciprocidad tomaba múltiples formas y requería a nivel local (en el plano de la subsistencia campesina) de una frondosa contabilidad memorizada o registrada en *khipu* para asegurar el cumplimiento de las obligaciones. Para el modo de producción y la ideología andinas, el acceso a las energías de los demás, "por sus turnos", era parte integrante de los derechos a tierras.

Hemos visto que tanto del lado estatal, como del étnico-campesino, hemos obtenido en los últimos años mejores datos y cierta clarificación de cómo se ejercían los derechos a tierras en los Andes. Pero sigue en pie la pregunta del primer párrafo de este trabajo: ¿por qué es tan lento el progreso? No tengo contestación tajante. Pero, entre tanto, quisiera sugerir una serie de tácticas en la investigación que podrían quizás ayudarnos:

1. Aprovechar de manera más sistemática la información proporcionada por la etnología andina contemporánea. Es aventurado proyectarse retrospectivamente hacia 1532, particularmente cuando los estudios de la agricultura colonial son tan escasos; pero por tan grave temor, me parece, se desaprovecha investigaciones como las ya citadas, de César Fonseca, las cuales han demostrado que aun hoy, a pesar de los cuatrocientos cincuenta años de cambios, de presiones europeizantes y de la pujanza de la economía de mercado, la tenencia de la tierra (y, de paso, los rituales) sigue rigiéndose según el cultivo y el contexto ecológico. Lo mismo se puede decir de los contemporáneos derechos a pastos y rebaños de camélidos (Flores Ochoa 1977; Palacios 1977). En el norte de Potosí, Tristan Platt (1976, 1978) y Olivia Harris (1978a, 1978b) han documentado la continuidad, en algunos de los derechos a las tierras, de grupos étnicos multicomunales que ya han desaparecido en los Andes centrales. Nathan Wachtel (1979) ha sugerido que los derechos a las "sobras" de tierras en una comunidad tan aislada como Chipaya, en la orilla del salar Coipasa, podían aclarar el acceso a tierras de subsistencia por los *mit'ayuq* que bajaban del altiplano a cultivar los maizales de Cochabamba antes de 1532.

2. Hay que tomar en cuenta los resultados de los estudios etnográficos recientes, hechos en el terreno, acerca de los derechos a tierras en economías comparables de reinos precapitalistas, en otros continentes.

3. Cambiar el énfasis en el estudio de los derechos a tierras, concentrándonos en el acceso a la reglamentación de las energías humanas que las ponían en valor. Según esta sugerencia la rápida expansión del Tawantinsuyu, lograda en menos de un siglo, se debe más a la búsqueda incesante por parte de la elite cuzqueña de nuevas fuerzas de trabajo y no tanto a una necesidad de adquirir territorios.

Es cierto que la incorporación en el Tawantinsuyu traía siempre una enajenación, en proporciones todavía desconocidas, de tierras étnicas (locales), que se convertían en "haciendas" estatales. En casos extraordinarios como el de Cochabamba, las tierras fueron vaciadas parcial o completamente de sus habitantes originales, para convertirlas en maizales del Cuzco.

Pero existía otra preocupación estatal que no siempre ha sido incluida en el examen de los derechos a tierras. Dada la organización macroeconómica del estado incaico, los gobernantes y sus administradores tratan de prevenir que los soldados u otros campesinos cumpliendo con sus prestaciones al Cuzco coman "eternamente" a costa del estado. En campaña, o construyendo el *qhapaq ñan*, los depósitos estaban allí para aprovisionarlos; pero tan pronto como fue posible, tanto los *mitmaqkuna*, los *mit'ayuq* o los *yana* recibían tierras para alimentarse a sí mismos en su nuevo asentamiento.

Sólo en este contexto podemos comprender la tenacidad del principio andino "ningún tributo en especie". El campesino cumplía con infinidad de *mit'a*, prestaciones "por sus turnos" de todos los adultos casados, pero no debía nada de su cosecha doméstica. Al contrario, se trataba de asimilar a esta condición de productor doméstico incluso a grupos desligados de su etnia como los *yana*. El estado podía asumir el riesgo de pérdidas, en sus tierras, debidas al granizo, las plagas, la sequía y las heladas, ya que sus depósitos en las zonas siniestradas se podían llenar con la cosecha indemne de otra región. Mucho más difícil les parecía a los *inka* procurarse la gente para tantas tareas estatales alejadas. Uno de los alicientes ideológicos que ofrecían a las etnias era el derecho de guardar intocable, para su subsistencia, todo lo producido en sus propias parcelas. Como lo aclaraba Polo:

> [...] todo quanto los yndios davan al señor soberano fueron seruicios personales [...] al punto que hoy sienten mas tomalles vn celemin de papas de lo que cada vno obo de su trabajo que acudir quinze dias con la comunidad a qual-quier hazienda [...] (Polo 1940 [1561]: 165, 169).

En este sentido, podemos afirmar que, aun cuando patrocinan innovaciones, como ocurre en Cochabamba, muchas veces los *inka* no hacen sino aplicar a una escala nueva, sin precedente por su expansión, las macroadaptaciones que surgen de la milenaria complementariedad ecológica andina. Obligadas a enviar cada año entre trece y catorce mil *mit'ayuq* a Cochabamba, las etnias aymara, ubicadas desde el lago Titicaca hasta los oasis de Atacama, conocían ya desde siglos atrás esta zona maicera y otras semejantes limítrofes. La multietnicidad en ecozonas templadas, la coexistencia "salpicada" en los *yunga* de etnias que en la puna quedan separadas; todo ello precede a la expansión cuzqueña.

La extensión de estas prácticas a territorios mucho más alejados y con fines que no siempre son de carácter agrario, es lo que da su colorido específico al Tawantinsuyu. En los últimos decenios antes de 1532 ocurren profundos cambios estructurales en el manejo de las energías humanas: la expansión y las nuevas tareas como las de *aqlla* o *yana*; la aparición de soldados "modernos", *mitmaqkuna* o *mit'ayuq*, que se encuentran a miles de kilómetros de su etnia natal.

Cuando pensamos en cómo salir del callejón en que desde decenios parece encontrarse el estudio de las tierras, es útil recordar que no había en el Tawantinsuyu gente sin tierras. Todos los grupos sociales, de cualquier estatus, inclusive aquellos descritos por los europeos como "criados perpetuos", todos cultivaban "sus" tierras y en lo posible se nutrían a sí mismos. Por esta razón, en el actual estado de los estudios incaicos, me parece tácticamente más urgente identificar y comprender la proporción demográfica y productiva de los grupos mencionados. La clasificación de sus tierras y la confección de un nuevo cuadro son tareas que temporalmente podemos posponer.

REBAÑOS Y PASTORES EN LA ECONOMÍA DEL TAWANTINSUYU (1964) *

El hombre andino, además de sus dos recursos económicos principales: *a.* otros seres humanos ligados a él por lazos de parentesco y reciprocidad, y *b.* las tierras y aguas, contaba con un tercer recurso: *c.* los rebaños.

Como casi no había auquénidos en la parte norte de la cordillera andina, en la economía de esta región los rebaños eran de importancia muy limitada. Sin embargo, los auquénidos son de interés, no sólo por tratarse de animales exclusivamente andinos, sino también porque un incremento cuantitativo de dicho recurso pudo inducir a cambios sistemáticos en la estructura económica y social andina.

Ya que la literatura sobre los diversos auquénidos, domésticos y silvestres, es de fácil acceso, aquí presentaremos sólo los datos pertinentes, posteriores a la publicación de los tratados más útiles (Latcham 1922; Maccagno 1932; Gilmore 1950). Según las investigaciones de Cardich (1958), tenemos pruebas de que se cazaban auquénidos ya hace 8 000 años. La fecha de su domesticación es aún desconocida, pero de los restos excavados en la costa puede deducirse que en la sierra era ya un hecho en la época Chavín. En opinión de Junius B. Bird (véase Bennett y Bird 1949: 126, 142; Bird 1954: 3), el mayor aliciente para la domesticación habría sido el creciente interés de los tejedores costeños por obtener lana, aunque es concebible que el guanaco y la alpaca fueran domesticados en su hábi-

---

* Este artículo se publicó por primera vez en la *Revista Peruana de Cultura*, n.° 2, 1964, a invitación del desaparecido José María Arguedas. La versión castellana se debe a Emilio Adolfo Westphalen, cuya paciencia y arte de traductor no se agradecieron en el original. Fue incluido en *Formaciones* (1975); ha sido revisado para esta edición.

tat natural por cazadores que, en el transcurso de miles de años, llegaron a conocer bien sus hábitos.[1]

Se ha sugerido como el lugar de la domesticación a la zona del Titicaca (Latcham 1922: 82), donde hoy existe la mayor concentración de especies domésticas y silvestres. Troll y otros geógrafos notan una estrecha correlación entre la ecología de la puna y la distribución de los auquénidos domesticados: "en un sentido biológico, llamas y alpacas pertenecen al biotipo puna". Si se encuentran esos animales en otras zonas (Chile y Ecuador), Troll los considera marginales, introducidos "artificialmente" por el Estado *inka* (Troll 1931: 266; Troll 1958: 29)

Otros estudiosos se han interesado en la distribución geográfica más amplia del guanaco, que a menudo vive en comarcas más bajas que la puna, y, en cuanto a la latitud, al sur, hasta la Tierra del Fuego (Latcham 1922: 7, 75-78, 82; Tello 1942: 607; Horkheimer 1960: 42-43). Aunque los cronistas observaron que la llama era "amigo de temple frío y por eso se da en la sierra y muere en los llanos con el calor", tales preferencias climáticas no impidieron que el auquénido fuera llevado a la costa con fines rituales o cargando productos serranos. En los años de lomas, cuando los rebaños aprovechaban el suculento pasto que brotaba en medio de los desiertos costeños, había también trashumancia (Tello 1942: 607-608, Troll 1958: 12). Otras bestias permanecían en la costa para llevar el *wanu* de las islas a los campos de riego. Treinta y cinco años después de la invasión europea, en un oasis de la costa poblado por *mitmaqkuna lupaqa*, todavía había un rebaño de 600 llamas utilizadas con tal fin (Díez de San Miguel 1967: 124). Para comprender mejor la antigua agricultura costeña y sus relaciones con la agricultura serrana, valdría la pena averiguar cómo se alimentaban esos animales acostumbrados a los pastos naturales de la sierra.[2]

Al respecto es bueno recordar que antes de la invasión no había en parte alguna de la zona andina una economía puramente pecuaria.[3] Las papas y las llamas, el charqui y el chuño, estaban unidos; no sólo eran los elementos básicos de la alimentación sino también de una economía de distintas altitudes, pues el ideal del hombre andino era tener acceso, de una manera u otra, tanto a zonas de cultivo como de pastoreo. La cosecha

---

1. Véase al respecto las intuiciones de Valcárcel 1922: 15; y las conclusiones, aparentemente independientes, de Troll 1931: 271.

2. Zárate vio llamas en la costa, alimentadas con maíz (Zárate 1947 [1555]: lib. III, cap.II, 485. Véase también Gilmore 1950: 432 y 436.

3. Después de publicado este artículo hemos leído los argumentos de Flores Ochoa (1968), quien sostiene lo contrario.

de tubérculos o de *chenopodia* y, simultáneamente, la cría o caza de auquénidos constituían una sola y complementaria tecnología agropecuaria.

En consecuencia, el pastoreo local campesino era considerado una tarea parcial, temporal y juvenil. En su mayoría, los pastores (*awatiri* en aymara y *michiq* en quechua) eran, al igual que hoy, jóvenes de ambos sexos (Guaman Poma 1936 [1613]: 203, 205, 207 y 226; Valcárcel 1937-1941: t. II, 37; Tschopik 1946: 521). A veces los animales que cuidaban pertenecían a sus familiares inmediatos; en un cuadro más amplio, cumplían también con las obligaciones recíprocas de sus grupos de parentesco. Cuando los rebaños se volvieron demasiado numerosos o los pastos demasiado lejanos, los jóvenes pastores tuvieron que ser reemplazados por adultos que se ocuparon permanentemente de un menester considerado generalmente de bajo estatus. ¿Cómo y cuándo tuvo lugar la transición? ¿Quiénes se ofrecieron para la tarea o quiénes fueron obligados a ella? ¿Qué oportunidades surgían para dejar el pastoreo? Estas son preguntas todavía sin respuesta. Sólo sabemos que, antes de la invasión europea y antes de la expansión *inka*, ya habían pastores en los Andes que no hacían otra cosa que pastorear y que moraban en la puna, lejos de sus centros de origen. Dichos pastores seguían perteneciendo a su grupo de parentesco. En principio, como vemos en "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos" (en este libro), su aislamiento no debía privarlos de sus derechos automáticos a las tierras de cultivo que les eran trabajadas por sus parientes.

Al examinar ahora la organización social y económica preeuropea, observamos, en primer lugar, que nos hallamos frente a una genuina estructura estatal, de economía redistributiva, cuyos ingresos no procedían de tributos sobre la producción de los campesinos sino de la conscripción de su fuerza de trabajo para las chacras y pastizales del Estado (Polanyi 1957).[4] Por lo tanto, en la ganadería andina se puede distinguir, por una parte, los hatos de los grupos étnicos derrotados por los Inka y, por otra, los rebaños del Estado. La explotación de los animales y los servicios pastoriles tendrán que ser estudiados en el futuro teniendo en cuenta tal distinción.

Las fuentes de información al respecto no son abundantes, pero felizmente en los últimos años, además de las crónicas, hemos podido consultar documentos regionales que proporcionan datos en bruto, primarios y locales (Díez de San Miguel 1964 [1567]).

---

4. Lamentablemente, ninguna parte de esta obra, de importancia capital para comprender las economías andinas y africanas, ha sido vertida al castellano. En 1951 escuché, por primera vez, en una conferencia de Polanyi, que la economía estatal *inka* era "redistributiva".

Esta fuente trata de la orilla suroeste del lago Titicaca, la cual estaba muy densamente poblada, y donde, en épocas preincaicas, los *lupaqa*, un reino de habla aymara, conformaron una de las tantas etnias que formaron el Qollasuyu.[5] Los *qolla* eran famosos en toda la región andina como criadores de camélidos; los *lupaqa* explotaban grandes rebaños de llamas y alpacas en las cordilleras detrás de Chucuito, Pomata o Zepita. En 1562, las 3 042 unidades domésticas de Juli declararon un "hato de comunidad" de 16 846 cabezas, pero no se dice si tal cifra incluía también los animales correspondientes a familias particulares y a los *mallku* o señores. Los habitantes de la vecina Hilaui declararon sólo 2 122 bestias para 1 470 familias (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 65 [Juli e Ilave], 114 [Ilave] y 122-123 [Juli]), pero la impresión general es que los auquénidos eran la principal riqueza del reino y que antes de los Pizarro habían sido aún más numerosos. "No avia pasto para tanto ganado como entonces avia", manifestó Cutinbo, uno de los señores.

Aunque la visita de Garcí Díez es hasta ahora el mejor y más detallado informe a nuestro alcance sobre la actividad pecuaria es, sin embargo, imprecisa en cuanto a datos sobre los campesinos y sus hogares. Los informantes fueron los señores tradicionales, cuya autoridad había disminuido bajo las dominaciones *inka* y europea, en relación con la que las dinastías Qhari y Kusi habían tenido al gobernar gran parte del Qollasuyu (Cieza 1947 [1553]: lib. I, caps. C y CIV, 443 y 445; Cieza 1947: lib. II, caps. XLI-XLIII, 138-147). En sus testimonios se refleja la nostalgia por los privilegios perdidos y el temor a que el visitador descubriera la cuantía efectiva de los recursos *lupaqa*. Sin embargo, son testimonios que proceden de una visión altiplánica de la importancia de los hatos y donde, a pesar del doble filtro del cuestionario y de la traducción, todavía se percibe la voz auténtica de gente que informa sobre un tema que le apasionaba.

La revelación más notable de esta fuente es que, no obstante la larga historia del pastoreo en el Qollasuyu, las frecuentes guerras y el surgimiento de varios reinos en pugna entre sí, los rebaños de llamas y alpacas continuaron siendo identificados con los grupos de parentesco que los tenían a su cargo. Cada una de las siete "provincias" *lupaqa* y todas las catorce *saya* o "mitades" tenían sus propios animales (Díez de San Miguel

5. Véase el caso del ensayo "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" y el ensayo "Un reino aymara en 1567", en este libro. El valor del informe crece si recordamos que la misma región sirvió de base lingüística para el diccionario y la gramática aymara de Ludovico Bertonio, compilados una generación después de la visita de 1567 y muy ricos en detalles pastoriles (véase Bertonio 1956 [1612]).

1964 [1567]: 66, 78-79, 85, 88-89 y 113-114).[6] Cuando la división dual de Juli se escindió en tres fratrías, cada una de éstas estableció su hato particular (Díez de San Miguel 1964: 123). Los datos son menos terminantes en cuanto a la repartición de las bestias por *ayllu* dentro de las *saya*, aunque leemos que en Acora, por lo menos, "cada ayllu tiene de por sí su ganado de comunidad aparte" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 99).[7]

Todos los auquénidos eran marcados ceremonial y públicamente: se sabía si correspondían a determinada unidad doméstica o si eran "de comunidad"; la mayor parte del año pastaban esos animales "rrebueltos entre el ganado de los caciques y principales" (Díez de San Miguel 1964: 78). Tanto los señores como los campesinos *lupaqa* tenían gran cantidad de llamas; la fuente menciona que había hogares que poseían 20, 30 y hasta 500 auquénidos. Entrevistados por Garcí Díez, algunos colonos europeos opinaron categóricamente: "los yndios aymaraes generalmente todos por pobres que sean tienen ganado". En cambio los pobladores autóctonos se pronunciaron con más cautela:

> [...] generalmente todos tienen ganado de la tierra a cien cabezas y más y a cincuenta y veinte y diez y tres y dos y por esta orden y que algunos indios no tienen ningun ganado aunque muy poquitos (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 97-98).

Los de Ilave, cuyos hatos aparentemente reducidos ya mencionamos, declararon que:

> [...] estos yndios que tienen ganado seran la mytad de los yndios aymaraes y la otra mytad son pobres que algunos no tienen mantas para la cama [...] (Díez de San Miguel 1964: 112).

Estos datos sobre el porcentaje de la población con acceso a los bienes estratégicos tienen importancia evidente para el estudio de la economía andina y sugieren una pregunta: ¿existían ya en 1532 miembros de la población exentos de tales bienes? Hay que tener presente, sin embargo, que el sentido y las consecuencias de "carecer de llamas" son distintos y varían según la región del país que se estudie. En Huánuco, región cuya economía es mejor conocida, había comunidades enteras que carecían de

---

6. La fuente no usa los términos aymara *hatha*, *saya* o *mallku*, sino sus equivalentes en quechua. No sabemos si tal "simplificación" es obra del intérprete, del escribano o del visitador.

7. Véase también Polo 1916: 156; Ávila 1966 [1598]: cap. XX, f. 85v. Entre los autores modernos véase Trimborn 1928: 656.

llamas; una comunidad de cien hogares declaró sólo 33 animales, seis de los cuales eran del *kuraka* local. En esta zona de agricultura muy productiva, no tener rebaños no significaba privación o indigencia. En Huánuco los auquénidos no constituían un recurso estratégico.

Era distinto "carecer de llamas" en el altiplano, donde el pastoreo era complemento esencial del cultivo de tubérculos y quinua. Allí las llamas y alpacas constituían bienes importantísimos: la mayoría de las unidades domésticas esperaban adquirir derechos sobre estos animales, como parte de su participación efectiva en la vida económica de la región lacustre. Es posible que el sustento mínimo no se viera amenazado cuando la familia carecía de ganado, pero esta falta se dejaba sentir tanto económica como socialmente. Carecer de animales restringía las oportunidades para tejer e intercambiar, ambas actividades eran importantes a fin de obtener ropa, maíz, chicha, coca y otros bienes necesarios para las atenciones sociales imprescindibles en una sociedad donde (a falta de dinero y de plazas de mercado) la generosidad institucionalizada era privilegio y obligación de toda persona de posición elevada, o simplemente adulta.

Suponiendo que lo normal en 1532, en el altiplano, fuera que "todos tuvieran llamas", siempre había por lo menos tres casos en que se podía carecer de rebaños: 1) cuando los jóvenes no habían aún contraído matrimonio; 2) cuando se trataba de personas extrañas al mundo de habla aymara que, por lo tanto, "nunca", según Polo, habían tenido auquénidos; y 3) cuando se habían perdido los animales por alguna calamidad natural o social. A continuación, desarrollaremos los casos antes mencionados:

1. En los Andes, el derecho a los recursos se adquiría generalmente con el matrimonio, cuando se asumía la responsabilidad de "servir" en su propio turno y no ya como miembro del "equipo" del padre. Sin embargo, hay evidencia que en el Qollasuyu los jóvenes podían disponer de llamas aun antes de casarse. Según Bertonio, a los dos o tres años de edad a los niños se les cortaba ceremonialmente el pelo; entre los regalos que entonces recibían había *hinchuma caura*: "carnero que da el padre a su hijo, el tío a su sobrino" (Bertonio 1956 [1612]: t. I, 119; t. II, 134). Se recibían "regalos" obligatorios semejantes al momento de casarse. El matrimonio era la oportunidad para hacer valer los derechos a los recursos de la parentela inmediata y del *hatha*, el *ayllu* aymara. Desgraciadamente no se tomó nota de los detalles que apasionan al estudioso moderno: ¿cómo reclamaron tales derechos los jóvenes?, ¿cómo se satisfacían o se denegaban?, ¿cuáles eran la extensión y las interrelaciones de los grupos participantes?

2. Los cronistas informan de otra gente que carecía de rebaños por motivos diferentes a la juventud: los *uru*, pescadores aislados por la elite *lupaqa* en una reclusión casi de casta; y los *mitmaqkuna*, algunos de los cuales transferidos por los Inka (por ejemplo, en Copacabana), y otros cautivos de Tumipampa, traídos como botín por los señores de Chucuito (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 65; Polo 1916: 68-69).

3. Finalmente los *waqcha*, llamados "pobres" por los europeos, carecían de animales a causa de epizootías, sequías, mal manejo de los rebaños o falta de una parentela influyente o numerosa. Diversos peligros amenazaban a las alpacas y llamas. Cobo menciona una "ley" conforme a la cual las bestias que sufrían de "carache" debían ser enterradas. Según uno de los señores de Acora, mil cabezas murieron en un solo año "por las heladas". Pero el significado andino de "carecer de llamas" se comprenderá mejor si vemos los cambios en la traducción del término *waqcha*. Aunque posteriormente se vertió por "pobre", según los primeros diccionarios, compilados a fines del siglo XVI, en *runasimi* se da a *huaccha* el sentido de "pobre y huérfano"; *huacchayani* era tanto "ir empobreciendo" como "faltarle los parientes"; en aymara *huaccha* era "pobre y también huérfano sin padre ni madre" (González Holguín 1952 [1608]: 167, 548; Bertonio 1956 [1612]: t. I, 270, 371; Bertonio 1956 [1612]: t. II, 144, 197; Garcilaso 1960 [1609]: lib. V, cap. IX, 159; Garcilaso 1960 [1609]: lib. IX, cap. III, 336). Si no se tenía acceso a bienes de capital, en 1532, era por carecer de parientes, ya que en esta época la sociedad andina, particularmente su sector campesino, aún se regía por consideraciones de parentesco.

A falta de parientes quedaban dos métodos, por lo menos, para hacerse de algunos animales: a) la "generosidad" de algún señor étnico local y, probablemente, b) la existencia de rebaños "de comunidad".

a) En la economía andina la reciprocidad entre parientes y vecinos comprendía actividades agrícolas, pastoriles y de construcción. Tierras y rebaños eran considerados inseparables de los servicios recíprocos necesarios para su explotación. Parafraseando a Guaman Poma diremos que en los Andes no había necesidad de caridad, ya que todos tenían acceso a los recursos estratégicos de su cultura y a la gente cuyo trabajo los hacía productivos. Si por cualquier razón alguien no cumplía con su *mit'a*, la reciprocidad continuaba: las llamas de un viejo eran cuidadas por otros, el rebaño de una viuda pastaba con los de su *ayllu* o *saya* (Guaman Poma 1936 [1613]: 199, 220; Díez de San Miguel 1964 [1567]: 78).

Tales servicios recíprocos se extendían a los señores étnicos, fueran o no parientes. El señor no cobraba tributos en especie pero tenía derecho a una ayuda periódica, la *mit'a*, para el cultivo de sus campos o el pastoreo de sus animales. Al corresponder, se comportaba "generosamente": "a los que le siruen bien les da algun carnero bibo [...] y de comer [...] porque cuando no se lo dan se enojan" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 86).

"A todos estos yndios que le siruen les da una vez en el año coca y alguna comyda y algunas ovexas para que coman y crian para si" (Díez de San Miguel 1964: 22), declaró uno de los señores *lupaqa*. De ser verídica tal información, los señores otorgaban animales no sólo para el consumo sino para la reproducción. El mismo sistema de "generosidad" señorial se repite en el norte, donde los camélidos eran escasos. Cochachi, *kuraka* menor de la región de Huánuco, que según él poseía sólo nueve animales, sostuvo que "de las dichas ovexas cuando ve algun indio pobre da entre tres indios una cabeza".[8]

b) Quizás había otro modo de obtener llamas, fuera de pedir algunas al padre de uno o de valerse de la "generosidad" del señor. Las fuentes hablan de hatos de *sapsi* o comunidad, formados por otros animales diferentes a los asignados a las unidades domésticas o a los *mallku*. Los rebaños de *sapsi* eran "visitados" públicamente dos veces al año: en mayo, luego de la parición, y en noviembre, después de la trasquila. Entre los *lupaqa*, los hatos de *sapsi* constituían una reserva que podía canjearse por alimentos cuando amenazaba el hambre (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 23, 139). Una llamita del mismo hato era asada para festejar a algún dignatario vecino o era sacrificada a los dioses. Ambas ofrendas se conocían con la misma palabra aymara: *angru caura* (Bertonio 1956: t. I, 119; t. II, 20). Después de la invasión europea, con frecuencia, se vendieron bestias de *sapsi* para satisfacer los nuevos impuestos a pagarse en efectivo o para alimentar al clero peninsular.

Las llamas "de la comunidad" llegaban, por tanto, a manos de los campesinos como bienes ceremoniales o de consumo. Pero no sabemos si los animales de *sapsi* podían ser asignados como bienes reproductivos, en casos de calamidad, a determinadas familias. Es posible que la ocasión surgiera una vez al año, en la ceremonia de "graduación" de los auquénidos jóvenes; entonces el *phathiri*, el "mayordo-

8. ¿Sería de los nueve que "tenía" o de algún otro rebaño sobre el cual ejercía otra clase de derecho? (véase Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 178).

mo que aparta el ganado",[9] los incorporaba a los hatos adultos. Suponemos tal posibilidad por analogía con el acceso a las tierras. En una zona rica en auquénidos como el Qollasuyu, los "sin rebaños" pudieron haber reclamado su parte de ese recurso no sólo frente a sus familiares inmediatos sino frente a la comunidad más amplia de su *ayllu* o *saya*. Incluso en la actualidad tienen derecho a reclamar el uso de tierras marginales o "descansadas" (Núñez del Prado 1949: 194-196; Chávez Ballón 1958: 29).

Sin embargo, de nuestras fuentes no se puede deducir con seguridad la disponibilidad de tales animales de reserva; no sólo los hatos no tenían por qué regirse de acuerdo con el mismo sistema de las tenencias de tierras, además hay que tener en cuenta las condiciones en las que se reunió la documentación. El visitador europeo ponía demasiado ahínco en conocer el tamaño de los rebaños de comunidad. Los testigos *lupaqa* se escabullían, evitaban en lo posible la respuesta y hasta negaban la existencia de tales hatos. Tenían sus buenas razones para suponer que las averiguaciones sobre los recursos de la "comunidad" desembocarían en su confiscación o, por lo menos, en la imposición de pesados tributos sobre bestias que no eran de "nadie" porque eran de todos. Así, Qhari, señor *hanansaya* de todo el reino, declaraba en la página 23 que "su" rebaño de comunidad ascendía a 400 cabezas, pero ya en la página 66 se veía obligado a confesar que sólo en Chayata había dos mil. La *saya* opuesta empezó afirmando que poseía "450 cabezas de ganado de la tierra", pero el cálculo subió después a 2 030 y, posiblemente, a más de 8 000 (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 23, 30, 66, 79, 88, 170-171).

Parte de esta confusión la creaban los mismos señores *lupaqa* en su afán de proteger sus recursos, pero no toda. El otro factor era la deficiente traducción. ¿A qué equiparaba el intérprete "ladino" la palabra española "comunidad"? ¿A *sapsi*, *saya*, *hatha* o *marka*? ¿Y en qué grado se daba cuenta el intérprete de las diferencias entre los conceptos que de la "propiedad" y sus relaciones con la organización social, tenían las dos culturas que se enfrentaban en la visita? Aunque algunos hatos eran más numerosos que otros y podía indicarse tal o cual alpaca como "de propiedad" de un señor, de una unidad doméstica campesina o de algún linaje, todos los animales pastaban juntos. En el grupo de parentesco, cada hogar tenía derechos diversos sobre el ganado que el grupo explotaba, pero también,

9. Véase González Holguín 1952 [1608]: 280-281; Bertonio 1956 [1612]: t. II, 258-259.

mínimamente, cada unidad doméstica tenía acceso a algunos animales respecto de los cuales sus pretensiones eran mayores que las de cualquier otra.

El pastoreo

Quienes tenían a su cargo el hato de toda una *saya* gozaban de gran prestigio y eran llamados "principales" por los europeos y *llama kamayoq* o *michiy kamayoq* en quechua (González Holguín 1952 [1608]: 237, 355, 410, 618). En Chucuito, Garcí Díez entrevistó a don Luis Cutipa, el encargado de miles de animales de *urinsaya* que pastaban a tres leguas del lugar. Preguntado por los nombres de aquellos cuyas llamas pastaban "rrebueltas" con las de la comunidad, Cutipa contestó que no podía saber los nombres de "tantos yndios".

La información proporcionada por Cutipa de que quince pastores guardaban el ganado de la comunidad probablemente era inferior a la realidad. Si se calculan alrededor de treinta o cuarenta animales por pastor, proporción indicada por los informantes, se tendrían 600 cabezas. A razón de doscientos cincuenta por pastor, según declaró uno de los colonos europeos, los animales de *urinsaya* habrían sido 3 750. En otra parte de la misma fuente se admite que el hato de *sapsi*, y por consiguiente los pastores, era más numeroso (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 123, 148, 164, 170-171).

Algunos de estos custodios eran tal vez jóvenes enviados por los *ayllu* que formaban la *saya* de turno (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 89; Guaman Poma 1936 [1613]: 203, 205, 207, 226; Cobo 1956 [1653]: 246). En tales casos la tarea pastoril seguía siendo de reciprocidad, ya que el pastor ausente se alimentaba con lo producido por su *saya*; en su tierra "los otros yndios le hacen sus chacaras de maíz y papas y otras comidas" (Ortiz de Zúñiga 1972 [1562]: 108). Mientras estaba en la puna, el *michiq* no sólo era responsable de los animales que cuidaba sino que debía también fabricar sogas, cazar animales dañinos o comestibles, recolectar plumas y, en general, sacar provecho de todos los recursos de la puna (Guaman Poma 1936 [1613]: 890). Uno se pregunta si tales servicios a la *saya* no serían recompensados con la concesión de algunos animales reproductores.

En la época *inka*, y quizás mucho antes en el altiplano, algunos pastores ya no eran jóvenes "de turno" sino adultos cuyo oficio exclusivo era cuidar el ganado. Todavía algunos venían, tal vez, de las distintas *hatha*, pero no era fácil subdividir la tarea de un pastor de hatos grandes, ni tampoco sustituirlo. El pastoreo en esta escala exige más continuidad que el trabajo agrícola. El señor *hanansaya* de todos los *lupaqa*, Qhari, con-

taba con pastores procedentes de las siete parcialidades de su dominio. De los 60 jóvenes de Chucuito que anualmente le aportaban su fuerza de trabajo, 10 eran destinados al pastoreo. Kusi, señor de la *saya* "opuesta" utilizaba en los rebaños 17 de los 30 de que disponía; esta *saya* "de abajo" tenía hatos más grandes que la de "arriba" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 21, 88, 169-171). Ignoramos aún si esta *mit'a* podía durar más de un año, si había reelección, tampoco sabemos cómo se escogían a las personas que prestaban ese servicio. En otras zonas de los Andes algunos no hacían otra cosa, aunque los auquénidos eran menos abundantes. Unos llevaban a sus familias consigo a la puna, otros se acompañaban sólo de un niño. Los pastores tenían canciones y fiestas propias. Veneraban y sacrificaban a Urcuchillay, la constelación Lira, a la que concebían como una llama macho polícroma que velaba por el crecimiento y la multiplicación de los auquénidos (Polo 1916: 4-5).[10]

La siguiente etapa en la diferenciación social y económica de los pastores ocurrió también en la zona del Titicaca. La visita de los *lupaqa* nos ofrece, por primera vez, la prueba de que algunos pastores ya no eran miembros de comunidades étnicas o de parentesco sino que habían pasado a ser paniaguados de los señores de Chucuito. El citado Qhari declaró que además de los diez pastores que le servían "por su turno" había otros diez "que el pueblo de Xuli dio a sus antepasados de mucho tiempo a esta parte antes que el ynga governase esta tierra" (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 21). Estos diez:

> [...] yndios de servicio los cuales an estado y estan en la puna donde tiene ganado [...] an multiplicado de manera que al presente seran 50 o 60 yndios con yndias y muchachos [...] y que el dicho pueblo de Xuli demas de los susodicho en los tiempos pasados dio a sus antepasados deste que declara 2 yndios de servicio de los quales y de los que dellos an multiplicado se an servido sus antepasados y sirve este que declara [...] son al presente nueve los cuales le sirven en guarda de ganados [...]

Cuando el visitador llegó a Juli averiguó el asunto y le dijeron que:

> [...] a su abuelo del dicho don Martin Cari le dieron ciertos yndios de servicio por una vez e que agora hay algunos de ellos y del multiplicado de estos se sirve agora [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 118).

---

10. Además de Polo véase a todos los que lo copian aun cuando lo critican, por ejemplo el Jesuita Anónimo 1953 [1590]: 124-25.

Otras fuentes del siglo XVI mencionan a los *yana*, "criados perpetuos" (Cieza de León 1967 [1553]: lib. II, cap. XVIII, p. 60),[11] que trabajaban en las tierras de los reyes *inka*. Dos de nuestras mejores fuentes reproducen una leyenda según la cual los allegados *yana* surgieron como grupo social en la época *inka*, reclutados entre unos "rebeldes" al rey cuzqueño. De la información *lupaqa* se desprende que antes de la conquista *inka* ya existía gente de condición servil hereditaria que vivía exiliada en la capital (Chucuito); que no sólo Qhari o Kusi sino también otros *mallku* subalternos, como los de Juli, aprovechaban de los servicios de cuatro unidades domésticas (de un total de 1 500 familias) de condición *yana*; que tales allegados no eran cautivos extranjeros ni pescadores *uru* sino gente de habla aymara, pastores responsables, de la misma tradición cultural que los señores. El porcentaje dentro de la población total, de esas personas otorgadas "por una vez", era bajo: menos de uno por ciento. La mayoría de los servicios agrícolas, pastoriles o de otra índole con que se beneficiaban los principales, continuaban comprendidos dentro del sistema de reciprocidad.

Rebaños no campesinos

Además del pastoreo, los *mallku* ejercían derechos sobre la mano de obra campesina (sobre los arrieros, por ejemplo). Cada año, una vez concluida la estación de lluvias, cientos de llamas eran despachadas a los llanos cargando lana, papas, chuñu, charqui y otros productos del altiplano a cambio de maíz, el indispensable grano ceremonial, y de hospitalidad. Los arrieros eran proporcionados por los distintos *ayllu*:

> [...] le dan [...] cuarenta o cincuenta yndios cada año para que vayan con carneros deste declarante a traelle maiz para el proveimyento de su casa a Moquegua y a Çama y a Capinota y a Larecaxa [...] y que tardan en yr e venyr cada camino destos dos y tres meses [...] [y venidos que viene los unos no se sirve mas dellos [...] y les da a estos yndios [...] chuño y carne seca y quinoa y coca para que coman y les da lana para que alla rescaten para ellos lo que quisieren de comida [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 21).

Gran parte de ese "canje" consistía principalmente en el transporte de cosechas propias, ya que los cultivadores de maíz en la vertiente occidental pertenecían a la misma población aymara y habían sido tras-

11. Mayor información sobre los *yana* se encontrará en el ensayo "Nueva información sobre las poblaciones *yana*" de este libro.

ladados allí de manera más o menos permanente para asegurar y regularizar el abastecimiento de maíz de los *lupaqa*.

Llamas, charqui y lana figuran siempre en la lista de objetos de intercambio. Los *lupaqa* "que tienen ganados" iban a las lomas "a rescatar" por iniciativa propia (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 29; Tello 1942: 607-608).[12] Los cultivadores de maíz, en cambio, deseaban conseguir animales serranos. En años buenos, una llama podía canjearse hasta por tres fanegadas de maíz; pero cuando por heladas o sequías "ay mucha hambre no le dan los yungas más que hanega y media por un carnero" (Díez de San Miguel 1964: 120). Al introducir los europeos la moneda, los sacerdotes observaron que quienes carecían de auquénidos empezaron a comprarlos con dinero español, para fines rituales. Las ofrendas de llamas a las huacas eran frecuentes, es el caso de la de Quimquilla, cerca de Huarochirí, a la que se le atribuía influencia en la multiplicación y el bienestar de los hatos. Esa huaca, como tantos otros recintos sagrados de que dieron cuenta los cronistas, tenía hato propio (Ávila 1966 [¿1598?]: caps. 9 y 24, 145). Sería conveniente distinguir esos rebaños de los campesinos de aquellos de los *kuraka*, y estudiarlos como una forma aparte del control de auquénidos en el nivel étnico-local.

Los hatos de las huacas eran bastante grandes: quinientas cabezas o más. Se utilizaban con fines rituales, hospitalarios y también utilitarios. En las visitas de Huánuco y de Chucuito no se hace mucha referencia a ellos y hasta se niega su existencia (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 28, 30, 39), pero sabemos que en otras zonas uno o más individuos se dedicaban exclusivamente a cuidar los animales destinados a fines sacramentales. Todavía en 1621, un visitador de la región de Recuay encontró dos huacas a cargo de dos *ayllu* distintos; cada uno contaba con centenares de llamas:

> [...] habiendose habido misericordiosamente el dicho visitador con ellos y con los demas que confesaron su delito les han rebajado el dicho ganado de mayor cantidad en numero de 150 carneros a la huaca Carachuco y a la huaca Huari Carua 200, no mas, de mucha cantidad (Hernández Príncipe 1923 [1622]: 46).

Casi en la misma época, los jesuitas encargados de la destrucción de las "idolatrías" en Huachos encontraron:

---

12. En este artículo, escrito en Huánuco en 1964, todavía no estaba elaborado el modelo de "control vertical" y de archipiélagos; véase el ensayo "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en este libro.

> [...] veinte, otras a 30 indios e indias [...] que no se ocupaban sino en el servicio de las huacas; y estos reservaban de las mitas de Huancavelica y Castrovirreina. Y para hacerlo disimuladamente sin que lo supieran los españoles, ocultabanlos cuando niños y no los baptizaban para que no pareciesen en los libros del cura [...] (Teruel 1918 [1613]: 185).

Se entiende entonces por qué se negaba, hacia 1560, la existencia de hatos *chupaychu* o *lupaqa*. Además del temor a los castigos por "idolatrías", había el peligro de perder por confiscación todos los recursos asignados a instituciones incaicas puestas fuera de la ley. Es notable la reticencia de los informantes de Garcí Díez acerca de los hatos que quizás habían sido separados para el Estado *inka*, su iglesia o las *panaka* reales. Sin embargo, estos hatos existían en diversas partes del reino; en tiempo de Cobo (1653) todavía se recordaban sus lugares de pastoreo (Cobo 1956 [1653]: lib. II, cap. X, 74). Hatos y pastizales estatales habían sido establecidos en las regiones ricas en llamas y alpacas; donde éstos no existían, se introdujeron desde el sur (Cieza de León 1967 [1553]: lib. II, caps. XIII, XVII, LXVII, 40, 53-54, 226). A cada una de las subdivisiones administrativas de la región de Yauyos, pobre en pastos, se le otorgaron tales recursos en la comarca de Chocorvos (Dávila Briceño 1965 [1586]: t. I, 165). Polo nos dice que los pastos estatales en territorio *lupaqa* eran administrados aparte de los de "Pacajes", al sur del lago; los animales de una zona no podían pastar en la otra (Polo 1916: 62). Según el mismo Polo, buen conocedor del altiplano, los hatos del Estado y la iglesia eran llamados *qhapaqllama*, rebaños de los poderosos; los de los campesinos, *waqchallama*: los de los débiles (véase Polo 1940 [1561]: 136; Polo 1916: 62; Guaman Poma 1936 [1613]: 897).

El significado y el empleo de esas denominaciones merecen más estudio. Reflejan, desde luego, las pretensiones de la elite *inka*. Al establecerse el Tawantinsuyu se trató de imponer una ficción legal con arreglo a la cual todas las llamas y alpacas habían pasado al Estado, equivalente a la pretensión que los guanacos y vicuñas eran ahora *intip-llama*, animales del Sol.[13] En otra oportunidad (Murra 1956: cap. II), vimos que en forma similar todas las tierras y demás recursos estratégicos eran definidos como pertenecientes al Estado. En realidad, las cosas no funcionaban de ese

---

13. Hay indicios de que esta concepción ceremonial de los animales silvestres era preincaica. Según los informantes de Ávila en Huarochirí, todos los años, en noviembre, antes de que empezaran las lluvias, los hombres salían a cazar. Los guanacos capturados se entregaban al shaman local, quedándose los cazadores sólo con el rabo. La caza era seguida de fiesta y baile; se esperaba que las lluvias coincidieran con el baile (Ávila 1966 [¿1598?]: cap. XI).

modo: parte considerable, aunque todavía indeterminada, de los animales permaneció en manos de los campesinos y de sus señores, especialmente en el sur.

Dicha ficción tenía, sin embargo, sus ventajas: permitía sostener que los auquénidos no enajenados eran dádivas de un monarca generoso, "regalos" que justificaban, dentro de un sistema de reciprocidad, las nuevas obligaciones de "servir" al Estado; los rebaños de un rebelde podían ser confiscados y concedidos a quienes los "merecían"; las especies silvestres, al cuidado de nadie, podían ser reservadas a los batidores del rey. Esa ficción permitía promulgar un reglamento que prohibía matar a las hembras pero autorizaba trasquilarlas, orden que los virreyes trataron de hacer respetar desde 1557 sin conseguirlo (Hurtado de Mendoza 1953: 60). Se pretende también que en la época incaica todos los terrenos de caza eran del Inka; se concedían, empero, permisos especiales para cazar, recoger leña o paja, pero la licencia válida en una jurisdicción no era transferible a otra (Polo 1916: 88). Uno se pregunta si acaso podía observarse estrictamente tal reglamento en condiciones andinas. Probablemente su función principal fue permitir que el Estado reclame tributos en especie (plumas, pescado, huevos, charqui de vicuña o de venado), pues recursos criados "por nadie" podían ser definidos como del Inka. En cambio, conforme a la ficción que separaba lo silvestre de lo cultivado, la familia campesina continuaba ejerciendo un derecho intocable y muy anterior a su propia producción.

Nada hace suponer que los campesinos hayan aceptado esa versión estatal de la realidad pastoril. Antes de la conquista *inka*, los distintos grupos *qolla* guerrearon entre sí por pastos, aguas y rebaños. El Tawantinsuyu empezó su expansión por esa zona, interviniendo allí donde antiguas y profundas rivalidades hacían imposible una defensa conjunta y, a la larga, proclamando una *pax inkaica*. Durante este proceso se fijaron mojones entre los grupos étnicos y se dieron a conocer los modos de hacerlos respetar (Polo 1940 [1561]: 194; Falcón 1918: 149; Garcilaso 1960 [1609]: lib. III, cap. XI, 98-99). Muchas llamas fueron confiscadas y formaron el núcleo de los rebaños estatales cuzqueños. Un siglo más tarde, la tenaz memoria de los campesinos todavía recordaba este saqueo (Polo 1916: 62; Matienzo 1967 [1567]: parte II, cap. XIV, 276). Según Santillán (1563-1564), todavía en su época podían identificarse los dueños preincaicos originales por ciertas "señales", cuya naturaleza no se precisa pero que quizás fue el color u otra característica local. El Estado pudo pretender el control de todos los recursos, pero la tradición oral recordaba las frecuentes rebeliones de los *lupaqa* y otros criadores de llamas contra el dominio *inka*.

Algunos de los rebaños capturados por los cuzqueños en sus campañas en el Qollasuyu fueron repartidos personalmente a soldados y oficiales incaicos. De ese reparto guardaron recuerdo perdurable los *ayllu* reales; anualmente, en los ritos de iniciación, los jóvenes de la realeza cazaban auquénidos que luego repartían entre sí "en señal de victoria".

La donación de llamas a determinados individuos creó una nueva categoría de tenencia de animales, distinta de la de los rebaños estatales y de la iglesia. Es posible que ella se originara en la distribución del botín (Betanzos 1968 [1551]: cap. X, 29), pero posteriormente también se concedieron auquénidos por servicios prestados al Inka y, cuando éste accedía al poder, como favor especial. En tiempo de Wayna Qhapaq, los orejones descontentos fueron apaciguados con dádivas de tejidos y llamas (Cabello Balboa 1951 [1586]: lib. III, cap. XXII, 376). En opinión de Garcilaso esos rebaños fueron muy pequeños, en tanto que Pedro Pizarro los estimó entre 50 y 100 cabezas. Cobo sugirió que las dádivas se hacían de los rebaños de comunidad (Cobo 1956 [1653]: lib. XII, cap. XXIX, 123), lo que significaría una enajenación continua de los recursos campesinos, aun después de la conquista *inka*. Al evaluar la aseveración de Cobo, hay que tomar en cuenta que gran parte de su información sobre los auquénidos proviene de Pedro Pizarro y de Polo de Ondegardo; este último, que conoció de primera mano el funcionamiento de algunos sectores de la administración incaica, afirmó categóricamente que las llamas repartidas por los Inka no procedían de los rebaños de la comunidad. Polo y Cobo están de acuerdo en que tales dádivas no se podían enajenar ni repartir entre los herederos. Al igual que las dádivas reales de tierras, los hatos pasaban a manos de los descendientes del agraciado, quienes los usaban "en común" (Polo 1940 [1561]: 136; Polo 1916: 61, 75, 128).

Lo limitado del vocabulario europeo, para describir la variedad de las reciprocidades administrativas utilizadas en los Andes,[14] obligó a nuestras fuentes a hablar de "dadivas" o "regalos" cuando describieron la redistribución de rebaños estatales a los señores locales, pero también cuando se trató de alguna alpaca asociada al personaje real.

Esta confusión se aclara si comparamos lo declarado por Qhari: el Inka le "daba" anualmente doscientos o trescientos animales para alimentar a los "pasajeros" que cruzaban el territorio *lupaqa* en misión oficial del Estado *inka*. Pero su equivalente estructural, Kusi, señor *urinsaya*, manifestó que el "regalo" era para que comieran no sólo los transeúntes sino también su propia gente:

---

14. Los diccionarios de Gonzáles Holguín y de Bertonio traen un rico vocabulario de términos relativos a la reciprocidad y la redistribución andinas.

> [...] el ynga le daua algunas veces algun vestido e otra cosa de precio y algunas ovejas y alguna pieça de plata con que bibiese [...] (Díez de San Miguel 1964 [1567]).

Las bestias mencionadas por Qhari no son una dádiva: eran una asignación presupuestal, administrativa. Como el *qhapaq ñan*, el camino real, pasaba por el territorio de Qhari, el Estado tenía la obligación de abastecer a los *tampu* de la zona. Económicamente el gravamen recaía sobre los rebaños estatales y no sobre los recursos locales. Lo mencionado por Kusi no contradice lo anterior, lo complementa. Además de ocuparse de las instalaciones cuzqueñas en su tierra, los señores locales tenían asociaciones personales con el personaje real: podían recibir alguna alpaca del rebaño real para su uso personal o ritual. Lo que recibían en ambos casos eran camélidos; su significado económico, político y cultural difería mucho.

Las recuas del Estado traían suministros de las provincias y llevaban otros a los centros regionales. Pero en las labores de carga, las llamas no pudieron competir nunca con los seres humanos. No podían transportar troncos, piedras u otros objetos pesados, voluminosos o irregulares. Los hombres llevan más y más lejos, pueden colaborar entre sí, son más sensibles al castigo y responden a alicientes ideológicos. En el norte del Tawantinsuyu, aun una carga divisible, y por lo tanto ideal para los auquénidos, como el maíz, viajaba de Cajamarca al Cuzco a espalda humana. Las *qollqa* de Huánuco Pampa se llenaban de la misma manera. En tiempos de paz los rebaños del Estado eran estimados como fuente principal de lana, que trasquilada, almacenada y, a su debido momento, distribuida entre campesinos y paniaguados del Inka, servía para la confección de telas cuya demanda estatal crecía constantemente.[15]

Pero en el sistema incaico el uso principal de los rebaños estatales era el militar. Las recuas del ejército llevaban provisiones y otras cargas; en casos de emergencia ellas mismas podían servir de alimento. Describiendo el saqueo del campamento de Atawallpa, Xerez cuenta que en vista de la cantidad de llamas que habían formado parte del ejército, Pizarro mandó soltarlas ya que "embarazaban el real". Meses más tarde, cuando empezó a organizarse la resistencia *inka*, al retirarse Quizquiz a la cordillera, dejó tras de sí no sólo miles de prisioneros sino también 15 000 llamas (Zárate 1947 [1555]: lib. II, cap. XII, 483).

Los puestos de avanzada en las fronteras igualmente contaban con llamas. Cerca de Cochabamba, zona de frecuentes escaramuzas, la guar-

---

15. Véase el ensayo "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos" de este libro.

nición incaica podía utilizar, según Murúa, los rebaños asignados administrativamente al Sol (Murúa 1946 [1590]: lib. IV, cap. XIV, 410). Esto podría ser un error del informante de Murúa, pues leemos en otras fuentes que para el ejército y la guerra se recurría a los hatos estatales (Polo 1916: 59). Por otra parte, existe amplia evidencia de que en la región andina la guerra se consideraba como un asunto mágico-religioso y no exclusivamente político. En los preparativos bélicos, las entrañas de los animales sacrificados eran examinadas en busca de augurios militares. Durante la campaña, los animales además de llevar provisiones participaban en las ceremonias mensuales de saludo a la Luna nueva. En esa ocasión se detenían las operaciones y se hacían sacrificios inclusive de auquénidos. Los españoles asediados en el Cuzco se aprovecharon de esa pausa.

A veces los animales sacrificados procedían de los hatos estatales pero más frecuentemente de los de la iglesia (Polo 1940 [1561]: 135; 1916: 95). Como ya hemos visto, no siempre es fácil distinguir entre las dos clases de rebaños, tampoco es factible compararlos cuantitativamente. Hay indicios de que tanto los hatos del Estado como los de la iglesia tenían *moya* y pastores aparte (Polo 1916: 87-88), pero no disponemos de más detalles. Murúa sostuvo que los Inka otorgaban los mejores pastos al culto solar (Murúa 1946 [1590]: lib. III, cap. XLIII, 264), pero su condición eclesiástica y la fecha tardía de su información la hacen dudosa.

Sí puede afirmarse que hubo animales asignados a los distintos cultos estatales: al Sol, al Trueno, a Wiraqucha. Parece que antes de los Inka ya se efectuaban tales asignaciones pues se dice que Pachakamaq tenía llamas "en cada pueblo"; el centro de su culto en tierra de los Yauyos estaba en Checa, cerca de Huarochirí, y sus animales pastaban en Sucia Willka (Ávila 1966 [¿1598?]: cap. XXII, 128). Los rebaños de la iglesia estaban cuidadosamente divididos por colores; cada deidad tenía preferencias que se reflejaban en el calendario ceremonial. Cien animales pardos eran sacrificados en agosto-setiembre para asegurar el buen desarrollo de los maizales recién sembrados. Wiraqucha también prefería el pardo. Para fomentar las lluvias se mataban en octubre cien llamas blancas: era el color favorito del Sol.

Las *panaka* reales compartían ese interés por el color de los animales. Explicaron a Sarmiento (1572) que "nuestra insignia mayor del señorío" es la *napa*: una llama blanca "con camiseta carmesí, aretes de oro y un collar de conchas coloreadas". Cada vez que el Inka dejaba su casa le precedía una *napa*, la cual había tenido papel destacado en la leyenda dinástica: uno de los cuatro hermanos fundadores trajo consigo las "semillas de la cueva" (¿el maíz?) y la *napa*. Esta asociación estrecha era dramatizada anualmente en la ceremonia de iniciación de los adolescentes reales. Du-

rante casi un mes, además de carreras, ayunos y perforaciones de orejas, los iniciados y sus familiares sacrificaban auquénidos, se untaban con su sangre, arrancaban su lana y se los comían crudos o cocidos (Molina 1943 [1575]: 46-62). Las momias de los Inka tenían sus propias llamas; además que para sacrificios, estos rebaños se utilizaban en el sustento de los custodios. No hay que confundir, sin embargo, tales animales reales con los rebaños estatales, pues se repite aquí lo que observamos al tratar de las tierras en el ensayo "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas".

La condición legal y el rango social de los pastores del Estado son más difíciles de averiguar porque carecemos, sobre ellos, de una fuente como el informe *lupaqa*. Según los datos disponibles, los responsables de los hatos estatales y de la iglesia se dedicaban exclusivamente a esa tarea (Falcón 1918: 147-148; Valera en Garcilaso 1960 [1609]: lib. V, cap. XIII, 165; Guaman Poma 1936 [1613]: 890). Pero además de cuidar los animales, efectuaban otros trabajos más, considerados inherentes a la vida en la puna: caza de venados y guanacos machos para charqui, recolección de plumas multicolores imprescindibles para las prendas militares, pesca, etc. (Guaman Poma 1936 [1613]: 349, 890). La revisión e intervención de sus cuentas corría a cargo de administradores especiales. Polo de Ondegardo quedó asombrado de la minuciosidad de esos registros: en el Qollasuyu el oficial respectivo sabía "exactamente" cuántas llamas se habían criado en el altiplano desde que la zona fue conquistada por los Inka y cuántas de ellas habían sido "dadas" al Inka. Si el *khipu* indicaba una temporada de éxito, los pastores recibían, además de su sustento, bonificaciones en comida y ropa (Borregán 1948 [1562-1565]: 45; Murúa 1946: lib. III, cap. XV, 200). No sabemos si los premios incluían animales reproductores. El descuido y la disminución de los hatos, en cambio, acarreaban azotes y "multas".

El censo y la contabilidad de los auquénidos se realizaban en un marco ceremonial. En noviembre, después del trasquile, se contaban todos los animales de los rebaños de la iglesia y del Estado. Este censo iba acompañado, en todas partes del reino, de sacrificios con el propósito de aumentar los hatos. Las momias reales eran consultadas sobre el bienestar de los animales para el año venidero, había libaciones de chicha y los pastores más eficientes recibían sus premios.

Es probable —y es una posibilidad que no quisiera dejar de mencionar— que los *yana*, pastores hereditarios de los señores *lupaqa*, tuvieran sus homólogos en las *yana* reales que dedicaban toda su vida a cuidar los rebaños del Inka o de alguna *panaka* (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 53). Pero aún no es posible demostrarlo ya que los cronistas no

distinguieron entre las diversas categorías de *yana* y, además, las confundieron con diversas poblaciones serviles surgidas después de la invasión europea.

Ciertos indicios, sin embargo, sugieren que no es imposible aclarar quiénes fueron estos custodios. Algunas de las fuentes mejor informadas, como Santillán o Polo de Ondegardo, aseguran que no se pagó tributo al Estado con llamas de la comunidad (Polo 1940 [1561]: 135, 165; Polo 1916: 128; Santillán 1968: caps. 73-74, 127-128). Pero hay otro informe que describe la población de Alca, en Kuntisuyu, y afirma al contrario que los campesinos sí "daban" llamas en tributo (Acuña 1965 [1586]: t. II, 313-315). Al leer con cuidado esta fuente, se descubre que los pobladores habían sido "adjudicados" a Pachakuti y sus descendientes. El llamado tributo de animales no sería en este caso sino una entrega de animales estatales por sus pastores *yana*.

De ser correcta esta interpretación, indicaría que en los decenios anteriores a la invasión europea se vislumbraron cambios fundamentales en la economía incaica, tanto en la ganadería como en otros aspectos de la vida. La organización continuó basándose en unidades étnicas, casi autárquicas, de pastores y agricultores que consideraban sus recursos como tenencia de los grupos de parentesco, según está ampliamente confirmado por los datos *lupaqa*. A principios del siglo XVI, el fundamento de la economía era todavía el derecho básico a los rebaños que ejercía toda familia campesina. Cuando los criadores de auquénidos se convirtieron en campesinos después de la conquista incaica, el sistema que se implantó tenía grandes afinidades con el anterior: las unidades domésticas campesinas no pagaban contribuciones en especie y sólo contribuían con su fuerza de trabajo, por turnos, en la realización de tareas para el Estado, que incluían el cuidado de rebaños.

A pesar de todo, algo estaba cambiando: así como los pobladores de Juli habían aportado a Qhari diez unidades domésticas (menos del uno por ciento de su población) para servirle como "criados" a dedicación exclusiva y con carácter hereditario, así el Tawantinsuyu no se contentaba con la definición andina tradicional ("por sus turnos") de las obligaciones pastoriles para con el Estado. No se puede establecer todavía qué papel correspondió al pastoreo de crecientes rebaños de auquénidos en el surgimiento dentro de la sociedad *inka* de estratos nuevos y serviles. Pero la mera existencia de esos pastores *yana*, arrancados de su ambiente étnico, nos da un indicio de las transformaciones que habrían ocurrido si la invasión europea no hubiera interrumpido el curso que seguían las sociedades andinas.

NUEVA INFORMACIÓN SOBRE LAS POBLACIONES *YANA* *

La reciente publicación de dos visitas administrativas del siglo XVI, anteriormente subestimadas o desconocidas, nos permite revaluar algunos de los rasgos característicos de la economía y sociedad *inka.*

El aporte de estas fuentes es doble:

1. Nos proporcionan datos nuevos que faltaban o se hallaban incompletos en las crónicas.
2. Permiten aclaraciones de orden conceptual acerca del funcionamiento de algunas instituciones andinas.

Como ejemplo de la utilización de estas fuentes en ambos niveles, tengo la intención de ocuparme aquí de las funciones y estatus de las poblaciones serviles y paniaguadas, especialmente de los *yana.* Este grupo, al cual se suele llamar yanaconas, ha sido últimamente tema de debate entre los estudiosos de la organización económica *inka.*

La controversia sobre el papel e importancia de estos "criados perpetuos" (Cieza 1967: lib. II, cap. XVIII, 6) es tan antigua como el estudio moderno, antropológico, de los *inka,* que se inicia, creo yo, con los ensayos de Heinrich Cunow (1891, 1896). Desde entonces, casi todo estudioso de la

---

* Este trabajo se leyó por primera vez en la sesión de Barcelona del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, en un simposio sobre nuevas investigaciones acerca de los *inka,* dedicado al doctor Luis E. Valcárcel (1964). Se publicó en las Actas del Congreso (1966). La versión castellana fue hecha con la ayuda de Jorge Flores Ochoa. Apareció incluido en *Formaciones* (1975).

estructura social incaica, sea Valcárcel o Trimborn, Baudin o Karsten, han tocado el problema de las poblaciones serviles enfocándolo con elementos conceptuales muy diversos. En años recientes, otros investigadores llegaron a la conclusión de que los *yana* no sólo eran esclavos, sino que la sociedad *inka* podría caracterizarse como una economía esclavista (Núñez Anavitarte 1955b; Choy 1960, 1962). Vale la pena anotar que a todas estas diversas conclusiones se llegó partiendo de los mismos datos que están a disposición de todos.

En esta oportunidad no reactualizaré los argumentos del pasado, los cuales frecuentemente no han sido sino polémicas de carácter semántico. Prefiero utilizar los datos nuevos que traen las visitas. Personalmente, no sé si los *yana* eran esclavos, puesto que muy poco se sabe de sus funciones, estatus o manera en que eran reclutados. Tampoco creo que los estudios sobre las variedades de servilismo, de dependencia personal, de esclavitud o de criados perpetuos en las sociedades que estudian los antropólogos, estén suficientemente avanzados hoy, 1964, como para permitirnos una clasificación fácil (Nieboer 1900; Smith 1960; Mintz 1961; Finley 1964).

Por el contrario, sé que el progreso en el entendimiento de estructuras sociales tan completas como las de la América tropical andina, las de África o del Pacífico, se logran con mayor rapidez cuando descartamos los modelos de la historia social y económica europea y nos apoyamos en los datos funcionales e históricos recogidos durante el moderno trabajo etnográfico de campo. El problema que se plantea desde luego, no es decidir con qué elegancia o distorsión el feudalismo puede caracterizar a los reinos del África oriental, o cómo la esclavitud puede encajar en la realidad azteca, maya, chimú o inca. En nuestro tiempo, la tarea es comprender estas sociedades y sus culturas según se desarrollaron en sus propias circunstancias, sin apresurarnos a proyecciones eurocéntricas.

Según la versión de la elite incaica trasmitida a los cronistas europeos, el origen de las poblaciones *yana* se remontaba a gente acusada de "rebelde", que fuera omitida en un censo encomendado al pariente de un rey (Sarmiento de Gamboa 1943: 115-116; Cabello Valboa 1951: lib. III, cap. XIX, 346-347). Nos cuentan que los sentenciados a muerte fueron perdonados por intervención de la reina,[1] quien sugirió que se haría mejor uso de los sublevados poniéndolos a trabajar en las tierras y casas de la dinastía. Entonces, dicen, los *yana* fueron excluidos del *khipu* de su comu-

1. Un rasgo interesante de la tradición oral de la elite *inka* es la atribución, frecuente, a las reinas de innovaciones onerosas que iban contra la organización social andina tradicional. Otro ejemplo es la atribución a la reina del deber de traer *wanu* de la lejana costa o de la destrucción con fines bélicos de canales de riego.

nidad, "liberados" de las obligaciones cotidianas de la chacra y la *mit'a*, y fueron asignados a tareas en beneficios del Estado y del Inka.

Los *yana* en los documentos regionales

En contraste con esta leyenda, estudiosos como Castro Pozo (1924) ya habían sospechado la existencia de grupos *yana* en sociedades muy anteriores a la expansión incaica. Pero es sólo en los documentos regionales y las visitas donde nos enteramos de algunos de los detalles de la vida de estos servidores preincaicos, en contraste con los *yana* de los *inka* estudiados por María Rostworowski (1966) y Villar Córdova (1966).

El ya mencionado Qhari, señor hanansaya de los *lupaqa*, tenía acceso a tres tipos de energía humana (véase el cuadro II del capítulo "Un reino aymara en 1567"):

a) La que proporcionaba toda la población pero sólo durante unos cuantos días del ciclo agrícola, en los cuales se combinaba trabajo y festividad.

b) La que le proporcionaban los sesenta *mit'ani*, enviados por un año, "por unos turnos", por las diferentes *hatha* (véase los detalles en el cuadro II, columna de Chucuito).

c) La que "[...] el pueblo de Juli dio a sus antepasados de mucho tiempo a esta parte antes que el ynga gobernase esta tierra diez yndios de servicio los cuales han estado y estan en la puna que es en los despoblados donde tienen ganado los cuales dichos diez yndios han multiplicado de manera que al presente seran cinquenta o sesenta yndios con mugeres y muchachos los cuales le guardan sus ganados y algunos de ellos envia a los yungas por maiz y otras cosas [...] y que el dicho pueblo de Juli [...] dio a sus antepasados de este que declara dos indios de servicio de los cuales y de los que de ellos han multiplicado se han servido sus antepasados y sirve este que declara al presente que con el multiplico [...] son al presente nueve los cuales le sirven en guarda de ganado [...]" (Díez de San Miguel 1964: 21).[2]

Aquí por fin tenemos información tangible: obtenemos alguna noción en cuanto al número; constatamos que los *yana* podían casarse y formar unidades domésticas; que su condición era anterior a los *inka* y que

2. Esta información, proporcionada por los señores, se confirma en la declaración ulterior de los testigos de Juli (Díez de San Miguel 1965: 117-118).

al parecer era hereditaria; que sus principales actividades, al menos en territorio *lupaqa*, eran el pastoreo y el arrieraje.

Lo que sigue dudoso es cómo y dónde se reclutaron las doce unidades domésticas que Juli "dio" a la dinastía de los Qhari. De acuerdo al testimonio recogido por Garcí Díez en Chucuito, sólo dos de las siete provincias habían otorgado tales criados a Qhari (véase cuadro II). Sólo los de Acora, además de los de Juli, atestiguaron que:

> [...] a su abuelo de don Martin Cari le dieron diez indios por anaconas que le sirviesen y los llevó a sus chacaras y para guarda de ganados y que no saben si estos han multiplicado o si son acabados todos [...] (Díez de San Miguel: 93).

Aparentemente Ilave, Pomata, Zepita y Yunguyu no hicieron tales concesiones. Entonces, ¿cómo explicar tal diferencia, si la hubo?

La respuesta probablemente se halla en la diversidad de la organización interna de cada uno de los siete "pueblos", y en sus diferentes relaciones con los Qhari, de acuerdo con la forma como cada uno de ellos había sido incorporado al dominio *lupaqa*. Estos dos temas los dejaremos para futuras investigaciones, y para cuando se puedan coordinar investigaciones etnográficas y arqueológicas, como las que se hicieron en Huánuco (Murra 1966a).

¿Cómo y dónde se reclutaban los *yana*?

Volviendo al tema de la procedencia de los *yana*, podemos sugerir en el caso de Juli a tres grupos capaces de proporcionarlos:

1. Pudieron haber sido reclutados entre los *uru*, quienes de acuerdo al último *khipu* preincaico (véase cuadro I en el capítulo "Un reino aymara en 1567") constituían 414 unidades domésticas, es decir, aproximadamente, el 11% de la población de Juli.
2. Pudieron haber sido seleccionados de manera que aún no conocemos entre las 3343 unidades domésticas de la población de habla aymara.
3. Y/o pudieron haber provenido de las 153 unidades domésticas *chinchaysuyu* "que son mitimaes puestos alli por el ynga y de la dicha parcialidad de anansaya".

Examinemos cada una de estas posibilidades:

1. Los *uru*, debido al rígido control que ejercían sobre ellos los *mallku lupaqa* y a su bajo estatus, parecen ser los candidatos lógicos. Contradice

esta posibilidad el hecho de que la pesca y la vida lacustre no parecen ofrecer la suficiente preparación a individuos cuya posterior ocupación sería el pastoreo a gran escala, que fue a lo que se dedicó mayormente la población *yana* de Chucuito.

Esta pretendida asignación exclusiva a los *uru* en lo que respecta a su hábitat en las riberas y totorales del Titicaca requiere un nuevo examen. Existe en la etnografía un lugar común, según el cual en la época preeuropea hubo una cultura *uru*, lacustre y marginada, como de hecho aparece a fines del siglo XIX. Pero, ¿puede ser cierto este retrato para Ilave, donde alrededor de 1530 los *uru* constituían casi la mitad de la población (véase cuadro I) y se ocupaban de muchos quehaceres aparte de la pesca? ¿o podrían serlo en Lampa, donde en 1573 había 15.3% de *uru* y pocas lagunas?[3] Uno de los informantes de Garcí Díez, ex escribano y luego mercachifle, radicado ilegalmente durante ocho años en tierra de los *lupaqa* y presentado por éstos como su testigo, ha sido citado ya en el ensayo precedente "Un reino aymara en 1567":

> [...] ningunas sementeras se hacen en la provincia que no sean [los uru] los primeros a trabajar [...] y ha visto por vista de ojos que en la chacara [...] haran mucho mas y son para mas que los aymaraes [...] (Díez de San Miguel 1964: 140).

Todo esto indica que la versión popular sobre los *uru* como etnia exclusivamente lacustre debe ser reexaminada a la luz de la nueva y abundante documentación que sobre el siglo XVI se ha encontrado en los archivos.

De la información cuantitativa actualmente a nuestro alcance (cuadro I de "Un reino aymara en 1567"), no podemos deducir si Qhari y Kusi tenían *yana* de origen *uru*, pero sí sabemos que los hubo entre los criados de los señores de Ilave (cuadro III de "Un reino aymara en 1567"). Por tanto los *uru* se mantienen como los mejores candidatos para ser reclutados como *yana*.

2. Vienen enseguida los *chinchaysuyu* radicados en Juli (véase cuadro I). No sabemos a ciencia cierta cuál fue el estatus de estos forasteros, ni cuándo llegaron al altiplano. El término que usa el visitador es *mitimaes*.

---

3. Existe un resumen todavía inédito de una parte de la visita general del virrey Toledo. La información que trae se reduce a datos tributarios, pero de paso indica la composición étnica de cada repartimiento. Hemos podido consultar esta fuente, procedente del Archivo General de Indias, Contaduría 1786, gracias a la cortesía de Waldemar Espinoza Soriano.

El problema de quiénes eran los *mitmaqkuna* ha sido abordado ya en el capítulo "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", pero los detalles de su ubicación en la estructura social del Tawantinsuyo siguen mereciendo estudio ya que es obvio que hubo muchas muchas clases de personas que los europeos categorizaron bajo esta etiqueta. De las visitas se desprende que hubo *mitmaq* mandados desde el Cuzco[4] y otros arrastrados al centro desde la periferia; algunos de ellos eran preincaicos como los enviados por los señores *lupaqa* a controlar los valles de Arica, Sama, Ilabaya o Ilo; otros desempeñaban funciones militares en las "fortalezas" de Huánuco. Es un error confundir todas estas categorías entre sí.

Igual que en el caso de los *uru*, el término "mitimae" se vuelve una referencia genérica y, a la vez, un eufemismo en el mundo de los escribanos del siglo XVI. Bajo este nombre se confunden grupos de alto estatus que se responsabilizaban de la política local en alguna región del Tawantinsuyu, con otros de estatus bajo, como los cautivos llevados de las regiones conquistadas como parte del botín. Es interesante destacar que las crónicas hablen tan poco de las poblaciones cautivas, *piñas* en *runasimi*, y *pacoma* o *sullcoma* en aymara.[5] En el censo de Juli (cuadro I) no figura ningún cautivo como tal. Sólo existen las 123 unidades domésticas ya mencionadas, provenientes del Chinchaysuyu. Pero en Ilave, donde el mismo cuadro no menciona ningún "mitimae", sabemos que Vilcacutipa, el señor centenario de Hanansaya, había traído algunos cautivos de la campaña de Tumipampa (Díez de San Miguel 1964: 106).

Sugiero que en siglo XVI el término *mitimae* llegó a ser usado para designar a muchas personas que en épocas preeuropeas habían sido cautivos o *yana*. A esta confusión convergían tanto las simplificaciones de los escribanos como el mismo deseo de los *yana* por aparecer con un estatus menos humillante. Esto no supone, tampoco, que todos los *yana* fuesen ex cautivos, pero tomando en cuenta que en otras culturas la esclavitud, la servidumbre o la dependencia personal surgen con frecuencia de las derrotas militares, en este caso sería deseable investigar hasta qué punto la generalización es aplicable a los pueblos andinos.

---

4. Véase el segundo tomo de la visita de Iñigo Ortiz (1972): "[...] el ynga puso a estos yndios [...] en las fortalezas [...] y que no estaban alli para otra cosa mas de para guarda de estas fortalezas [...]".

5. Para la definición de los términos véase Gonzáles Holguín 1952: 286, 450-451; Bertonio 1952: t. I, 149, 203, 219. Compárese también en Bertonio 1952: t. II, 25, 391 con 242, 328. Véase también Villar Córdova 1966: 15.

3. La población mayoritaria y dominante, los mismos *lupaqa*, cultivadores de tubérculos altoandinos y dueños de enormes rebaños, representan la tercera y última posibilidad:

> [...] generalmente todos tienen ganado de la tierra y a cien cabezas y mas y a cincuenta y veinte y diez y tres y dos y por esta orden y que algunos [...] no tienen ningun ganado aunque muy poquitos [...] (Díez de San Miguel 1964: 97-98).

Pienso que la mayoría de los *yana* al servicio de los señores *lupaqa* provenían de este grupo dominante. Esta suposición se basa no sólo en la hipótesis desarrollada en el ensayo "Rebaños y pastores",[6] en el sentido de que el pastoreo en gran escala y la condición de los *yana* estaban funcionalmente relacionados, sino también en el testimonio de algunos informantes de Garcí Díez. Aunque la visita no menciona el origen étnico de los *yana* de Qhari, los adscritos a los señores de Ilave eran tanto *uru* como aymara (cuadro III de "Un reino aymara en 1567"). En Juli la visita anota que:

> [...] a don Ambrosio Tira le dan cuatro yndios de servicio y al dicho don Carlos Vicsa otros cuatro y que estos yndios que se dan a los dichos caciques se les tiene ellos de sus antepasados y que no se les dan cada año sino que de una vez se los dieron a sus antepasados [...]

Estos señores eran de la fratría ayanca, originada cuando la ruptura de la parcialidad *urinsaya* de Juli en dos subdivisiones. Se trata de aymara-hablantes que no deben confundirse con los *yana* a quienes "los yndios uru daban asimismo al cacique de Ayanca dos yndios de servicio" (Díez de San Miguel 1964: 122).

El examen de las tres alternativas indica que ninguna excluye a las demás. La visita de Garcí Díez ofrece el material suficiente para hipótesis iniciales, pero necesitamos muchas otras fuentes nuevas para resolver la interrogante.

Proporción de los *yana* en la población

Otro aspecto importante en el debate sobre los *yana* es el cuantitativo. ¿Cuántos eran? ¿Qué proporción de la población compartía esta posición servil?

---

6. Publicado en el texto de John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (1975).

Suponiendo, para fines del debate, que los *yana* eran esclavos, resulta fundamental entonces averiguar su proporción dentro de la población total. Para la totalidad del Tawantisuyu todavía no disponemos de datos cuantitativos, pero para los *lupaqa* podemos intentar algunos cálculos. Por ejemplo, en Juli, cuando se confeccionó el último *khipu* preeuropeo, había, según los informantes, alrededor de 3809 unidades domésticas. Esto no quiere decir que hubo la misma proporción en el momento en que "[...] el pueblo de Juli" dio los *yana* "a sus antepasados de mucho tiempo a esta parte antes de que el ynga gobernase esta tierra [...]". Pero sí, esta cifra nos permite una aproximación a su magnitud y proporción.

Los informantes dicen que poco menos de cuatro mil unidades domésticas les cedieron a Cari doce unidades, mientras que las 3246 unidades de Acora "daban" únicamente diez (véase cuadro II). Si a éstas les agregamos un número parecido al que fue entregado a los dirigentes *urinsaya* (ver el mismo cuadro), tenemos un total de 40 unidades domésticas arrancadas de cada parcialidad sobre un total de casi ocho mil. Menos del uno por ciento.

Cuando estas cuarenta unidades domésticas fueron entregadas a la parcialidad dominante de Chucuito, formada de 3464 *uta*, constituían un poco más del uno por ciento en su nuevo hábitat (ver cuadro II). Es posible que otras "provincias" como Pomata o Zepita, cuyas visitas no tenemos, también ofrecieran algunos *yana*. Esto nos permitiría suponer la existencia de una población servil, del 2 al 3%, en la región cabecera de los *lupaqa* y mucho menor en las "provincias".[7]

Suponiendo ahora que todos los *yana* fueran esclavos, ¿podemos afirmar que un 2 ó 3% de la población transforma cualquier sociedad en esclavista?

Funciones que desempeñaban los *yana*

Regresemos al tema central, pasando del reclutamiento y proporción de los *yana* a las funciones que asumían. En territorio *lupaqa*, el empleo primario de la fuerza de trabajo estaba indudablemente destinado al manejo de los rebaños de alpacas y llamas. En algún momento de la historia del altiplano, estos rebaños deben haber crecido notablemente, pero todavía no sabemos cuándo ocurrió esto ni el tamaño que alcanzaron los rebaños.

---

7. En este contexto es interesante recordar la aseveración del licenciado Falcón: "[...] los señores y curacas [...] [recibieron] criados que les sirviesen conforme al numero de los que cada uno tenia debajo de su mando a razon de uno por ciento al huno y al curaca de guaranga y al de pachaca [...]" (Falcón 1946: 139).

En todo caso, al levantarse el "padrón" de los rebaños *lupaqa* y a pesar de 40 años de saqueo y extorsión,[8] se pudo comprobar que uno solo de los siete "repartimientos" *urinsaya* de Chucuito controlaba todavía más de 20 000 animales. Estos pertenecían a unidades domésticas identificables, sin contar los miles que eran "de la comunidad". Un solo linaje, el *hatha* Qollana, aducía poseer ocho mil cabezas; una sola unidad doméstica, la de un tal Higuana, del *hatha* Guarico, admitía tener 1 700.[9]

El crecimiento de los rebaños afecta inevitablemente a quienes los cuidan. Hatos de 10 000 y más cabezas necesitan una continuidad en el esfuerzo y la previsión que no podrían ofrecer jóvenes, mujeres solas o pastores improvisados. Surge un grado de especialización, probablemente de tiempo completo, dado el aislamiento físico al que estaba sometido el arriero o pastor de la puna con respecto al resto de la comunidad. La especialización en el manejo de grandes rebaños y su aislamiento, promovieron también un estatus nuevo y diferente que merece mayor atención de parte de los estudiosos del mundo andino. Repito la proposición de que los *yana* en el altiplano surgen como un grupo social separado, partiendo de las condiciones especiales en las cuales se da el pastoreo a gran escala.

Esperamos que con el estudio de otras fuentes del siglo XVI que traten de rebaños, se podrá complementar los datos *lupaqa* y el material fragmentario que proveen las visitas de Iñigo Ortiz en Huánuco. Como señalamos en el ensayo "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu" publicado en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,*[10] los rebaños en Chaupiwaranqa eran muchos más pequeños y de menor importancia que los del sur.

De todos modos, por ejemplo, Chuchuyauri, señor de once asentamientos *yacha* con 869 habitantes en 1562, tenía cuatro *yana* adjuntos a su "casa" o a su cargo, quienes aún treinta años después de Pizarro, al igual que su señor, seguían exentos de tributo a los europeos:

---

8. Para justificar esta destrucción, los europeos afirmaban que "[...] el qual ganado es y procede del que tenia el ynga y el sol y se sacrificaua a las guacas y se entiende que ay mucha mas del que se ha descubierto (60 341 cabezas de comunidad) por lo mucho que avia en tiempo del inga y que parece casi imposible averse podido gastar y consumir [...]" (*Historia y Cultura*, 1970: n.° 4, p. 43). Para prevenir una posible expropiación, el dominico Formicedo trató de convencer a los mallku de vender los camélidos. Cuando don Felipe Ticona "guarda y quipocamayo" del hato de la comunidad se opuso "[...] lo tubo preso en un buio tres dias y le amenaço que le avia de açotar [...] y sobre ello le tiro muchas pedradas [...]" (p. 21).

9. Pedro Gutiérrez Flores en Garcí Díez 1964: 306-308, 349-351. El visitador se daba cuenta que "[...] lo que consta por los padrones es mucho menos de lo que tienen en particular [...]" (p. 363).

10. Véase Murra 1975.

> No da tributo alguno mas de recoger los tributos y mirar por los yndios y recogerlos y mandarlos y regirlos como hacia en tiempo del ynga sin haber en ello novedad alguna [...] (Ortiz 1972).

En otro caso, uno de sus cuatro allegados, Limachagua, casado y padre de cuatro hijos era:

> [...] anacona de estos pueblos guarda seis cabezas de ganado de esta tierra del cacique principal y de particulares treinta y tres y es anacona del dicho cacique y no sirven en otra cosa mas de arrear el dicho ganado y guardarlo y dar cuenta de el y en esto se ocupa y su mujer hace las chacaras para ambos y el cacique le da de su parte maiz y papas y los otros yndios le hacen sus chacaras [...] (Ortiz 1972: 108).[11]

Durante la ausencia de Limachagua, quien bajó de la puna para ofrecer su testimonio a Iñigo Ortiz, los animales quedaron con Villcarilly, su hijo de nueve años, "[...] que lo dejo en su lugar en guarda de ellas [...]"

De un segundo *yana*, "que es chacarero", dijeron que se hallaba en el valle, en Ongoymaran, probablemente cultivando plantas de clima cálido, como la coca (Ortiz 1972: 103).

A los últimos dos se les puede reconocer más fácilmente como dependientes. Vivían en casas propias, separadas de las de su señor y eran poliginios en una zona donde la mayoría de los varones eran monógamos.[12] Uno de ellos, Riquira, declaró:

> [...] que no es cristiano [...] sirve a don Joan Chuchuyaure e no da otro tributo mas de hacer para el dicho cacique una chacara de maiz y papas [...]

Iñigo Ortiz le preguntó: "¿Cómo se concertó con el dicho cacique y quién se lo dio?", pero todo lo que se obtiene de la traducción, hecha por el "lengua" griego que servía de intérprete, es que "no sabia más de que lo sirve de buena voluntad". Parece que Riquira no tenía chacras propias; la mayor parte del tiempo se la pasaba tejiendo para los que vivían en la casa de su señor; también iba a trocar por él a Chinchayqocha y a Huánuco; es decir, "les sirve en todo lo que le mande" (Ortiz 1972: 102).

Riquira parece un criado casero a quien se le han dado responsabilidades. Estaba exonerado del tributo a los europeos, al igual que su

---

11. Puede resultar significativo que a Limachagua lo describan como *yana* "de estos pueblos" así como "del dicho cacique". ¿Es posible que fuese simplemente pastor?

12. Ésta es una muestra de privilegios, pues tener varias mujeres significaba tener acceso a mayor reciprocidad obligada por el parentesco (comentario de Franklin Pease).

señor, pero a diferencia de éste, se hallaba libre de la presión del bautizarse o casarse a la europea y tener que escoger entre sus dos esposas. Ese estatus ambiguo de Riquira podría llevar a una investigación de los antecedentes y funciones de los *yana* de alto estatus, tal como lo ha sugerido Sócrates Villar Córdova (1966); pero en este trabajo me he limitado a los *yana* a nivel local, dejando los estatales y reales para cuando hayan datos que permitan su estudio.

¿Se heredaba la condición de *yana*?

El carácter posiblemente hereditario de la condición *yana* necesita atención, aun en el caso actual en que la información que tenemos es incompleta. La mayoría de los cronistas europeos enfatizan el hecho de que esta gente había sido arrancada de sus comunidades étnicas, no sólo físicamente, sino que incluso no eran contabilizados en sus grupos de origen, en contraste con los *mitmaqkuna*. En esta versión clásica, los *yana* ya no debían trabajo "por sus turnos", ni se les identificaba con su parentela o con sus señores étnicos; en la terminología europea estaban "exentos de tributos".

Los datos regionales de Huánuco confirman, en parte, esta versión clásica: los *yana chupaychu y yacha*, a pesar de que había disminuido el número de tributarios, siguen "libres de tributos".

Es Garcí Díez quien nos ofrece, de paso, datos que hacen dudar la existencia de una total separación entre los *yana* y su parentela. El material que nos ofrece su visita indica que el control de los *mallku* sobre sus allegados había sido incompleto y que se estaba deteriorando aún más en las actuales condiciones posteuropeas. Así, Cauana, señor *hanansaya* de Acora, a cuyos antepasados "le dieron once yndios por anaconas", al momento de la visita pudo declarar sólo seis (Díez de San Miguel 1964: 94). En cuanto a los restantes "el multiplico de ellos ha vuelto a sus ayllos". Algún tipo de contacto y afiliación debía haberse mantenido durante las generaciones de servidumbre entre el linaje y los miembros separados.

Estos mismos datos permiten dudar de la presunta condición hereditaria de los *yana*. No se trata de negar que en el nivel estatal del Tawantinsuyu lo fueran, puesto que estos *yana* eran transplantados a grandes distancias de sus hogares originales, y en condiciones políticas y económicas distintas. Pero creo que los documentos regionales nos permiten percibir y analizar las estructuras andinas que existieron antes de la expansión incaica.

Willkakutipa, el *mallku* de Ilave ya citado y uno de los mejores informantes de Garcí Díez, explicó que el trabajo humano que aprovechaba

"siempre le dieron a su padre y abuelo y bisabuelo y a todos sus antepasados". Su propio padre había tenido veinte *yana* de origen *uru*, de las dos mitades de Ilave, más un número no confesado de "aymaraes". De estos últimos, en 1567, le quedaban diez "porque se han muerto los demas".

Refiriéndose a la condición hereditaria, Willkakutipa dijo:

> [...] cuando muere un yndio destos entra en su lugar un hijo de los suyos y el mayor y si este no tiene abilidad para servir entra otro hijo por el y si el yndio de servicio no deja hijos no le dan de los ayllos ningun yndio que entre en su lugar sino que alli se acaua [...] (Díez de San Miguel 1964: 107).

Si lo aseverado por el centenario era cierto, la condición del *yana* original no afectaba a todo "su multiplico" sino al que tenía "abilidad". Es el mismo criterio que regía en la selección de las autoridades locales en los Andes.[13] Tal selección de un solo hijo, nos lleva a interesarnos por la suerte que corrían los hijos "rechazados", quienes podrían haber regresado a su lugar de origen, y a través de ellos mantener su contacto con el linaje.

Otra afirmación aclara algo de lo mencionado por Willkakutipa: un testigo de Juli declaró "[...] que a su abuelo del dicho don Martín Cari le dieron ciertos yndios de servicio por una vez [...]" (Díez de San Miguel 1964: 118). El sentido de "por una vez" significa, quizás, lo que dijo Willkakutipa, que si el *yana* no dejaba hijos, el linaje no tenía que reemplazarlo, "sino que allí se acaua [...]"

Aunque no sabemos cuánta coacción se usó para que Juli cediera diez o doce *yana* a los Qhari, la visita de los *lupaqa* indica que el carácter hereditario de la institución era limitado, tanto en el caso del *yana* con varios hijos, como en el del linaje donante.

Perspectivas para futuros estudios

No resistiré el deseo de indicar aquí dos temas de investigación sugeridos por las visitas:

El primero surge de la aclaración que la población servil "otorgada" por una repartición territorial o un linaje no estaba en la condición de criados personales de un señor de alto rango, sino que era adscrita a todo el linaje receptor. Qhari trató de explicar este rasgo *lupaqa*:

---

13. "Selección" era la norma también para las mujeres, que igual a los *yana*, eran extraídas de sus comunidades étnicas y asignadas a tejer a favor del Estado. Se les llamaba "*aqllakuna*, del verbo escoger". González Holguín: "acllacuni —escoger para sí, acllay-elección", (1952: 12).

> [...] de los cincuenta o sesenta yndios que al presente han multiplicado de los diez yndios de servicio que el pueblo de Juli dio a sus antepasados sirven muchos de ellos a don Pedro Cutinbo y a don Bernardino [Qhari] su sobrino y a don Carlos [?] en guarda de sus ganados [...][14] (Díez de San Miguel 1964: 22).

Las palabras de Qhari ofrecen una explicación mucho más andina que las crónicas europeas, ya que los privilegios en personajes de alto rango, sin dejar de ser privilegios, aparecen como parte de, y envueltos en, los lazos de parentesco. La relación entre poder y lazos de parentesco sigue siendo tema primordial para los estudiosos de las civilizaciones andinas.

El otro tema tiene como punto de partida la aseveración de que Qhari y Kusi recibieron *yana* sólo de Acora y Juli, y aparentemente ninguno de su tierra natal, Chucuito. Sugiero que tal discrepancia se debe más al hecho de que las instituciones andinas no han sido cabalmente comprendidas por las fuentes europeas. La probable confusión podría surgir de la diversidad de servicios aprovechados por los señores *lupaqa*. Algunos eran cubiertos por toda la población, otros por la *mit'a* cíclica u ocasional y los demás proporcionados por los *yana*. Es deseable que se preste una mejor atención a las diferencias y semejanzas que existieron entre las múltiples maneras que tenían los señores para aprovecharse de la energía del campesino. De este modo, no me extrañaría que tales estudios puedan ofrecer más datos sobre las varias clases de reciprocidades (tanto entre los grupos equivalentes como en los de posición jerárquica entre sí), que sobre la "esclavitud".

14. Todos ellos del *hatha* Qollana de la mitad hanansaya.

LOS CULTIVADORES AYMARA DE LA HOJA DE COCA: DOS DISPOSICIONES ADMINISTRATIVAS (1568-1570) *

La bibliografía que trata del cultivo y de los usos andinos de la hoja de coca se ha enriquecido últimamente de manera fundamental: los botánicos han confirmado que una sola especie de coca se cultiva en toda la zona nuclear de las civilizaciones andinas.[1] Ésta se extiende en una faja angosta pero compleja y larga de más de mil kilómetros. Allí millones de seres humanos siguen masticando la hoja de coca.[2]

La visita de los valles de Sonqo, publicada en 1992, trata en prolijo detalle, casa por casa, del cultivo y de los cultivadores de esta hoja en los *yunka*, unos valles altos (debajo de los mil metros sobre la vecina selva amazónica), al norte de la ciudad de La Paz. La información fue recopilada unos treinta años después de la llegada del ejército castellano al Qollasuyu, el nombre autóctono del altiplano peruano-boliviano. Estos pormenores domésticos fueron apuntados a unas dos cortas generaciones del impacto conquistador. Pero como lo demuestran R. Romano y G. Tranchard, en uno de los ensayos incluidos en la mencionada edición de 1992, ya para ese entonces era muy potente la atracción del mercado vecino de Potosí sobre la población de Sonqo, Challana y Chacapa. A pesar de tal producción para el mercado, la organización social y económica

---

* Publicado en la *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1658-1670)*, edición a cargo de John Murra, 1992.

1. Timothy Plowman 1984. Para una introducción general a la civilización andina, véase Xavier Albó (compilador) 1987.

2. Véase los ensayos "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" y "Nueva información sobre las poblaciones *yana*", en este libro. Véase también Thierry Saignes 1985.

interna de los habitantes de los *yunka* seguía siendo andina: el idioma hablado era el aymara; a nivel local y regional, la sociedad seguía dividiéndose en dos parcialidades ceremoniales, una de "arriba" y otra de "abajo"; los hogares de los señores étnicos son poligínicos e incluyen *yana*, paniaguados, los que con sus familias se consideran parte de la *uta* o casa amplia del señor. Tales *yana* no pierden su acceso a los bienes estratégicos de su sociedad: forman familias y tienen tierra, no sólo para el sustento doméstico, sino para el cultivo de la hoja. Además, hay un tráfico continuo con el altiplano cercano, movilidad que no es necesariamente comercial.

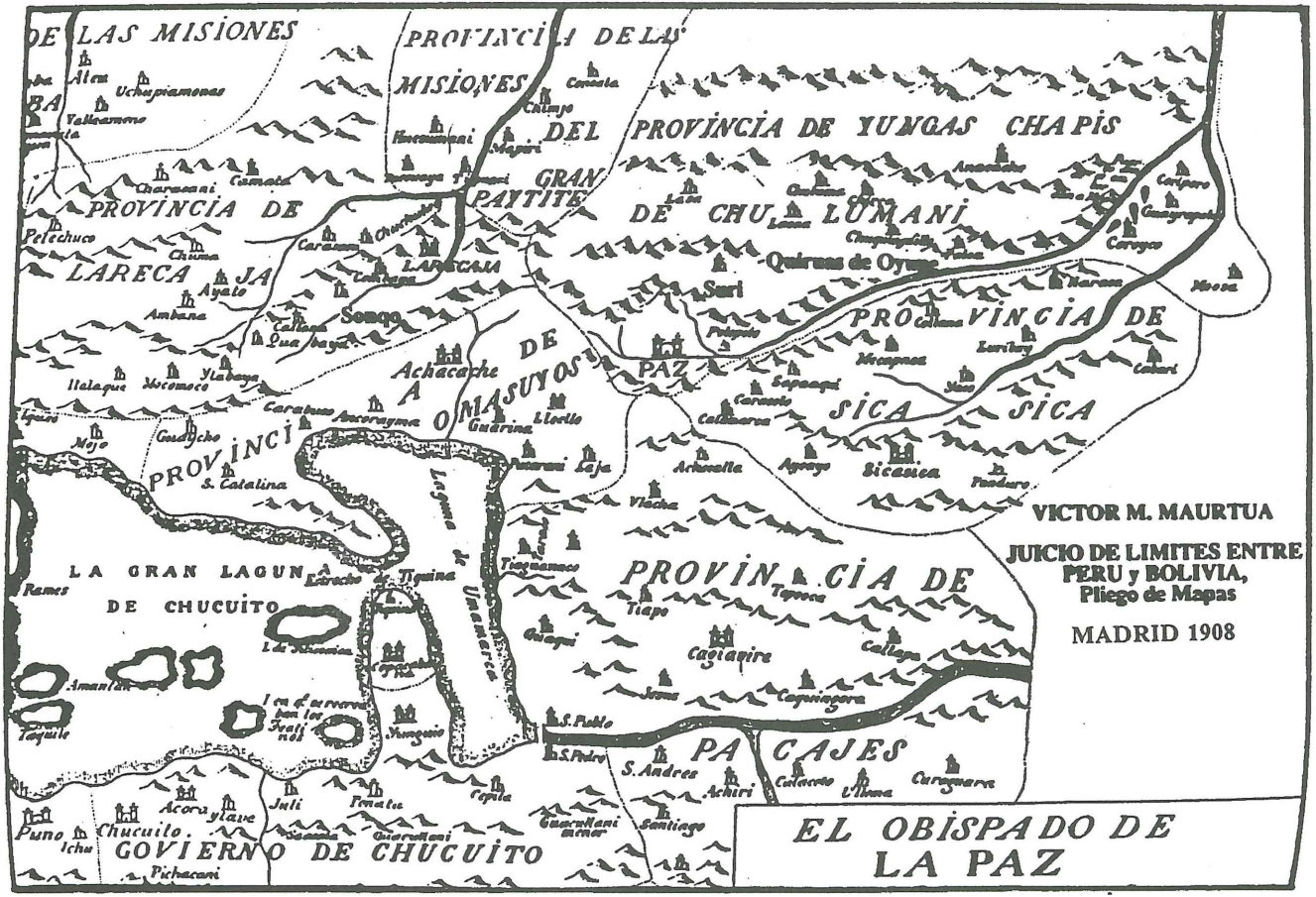
El cultivo de la hoja de coca y sus cultivadores autóctonos merecen atención porque han sido y siguen siendo objeto de un vehemente debate: desde la era colonial, su importancia económica y ceremonial ha sido reconocida por todos los observadores andinos o foráneos. La hoja de coca siempre ha tenido sus defensores como alimento indispensable en la dura existencia del minero o del agricultor a los 4000 msnm. Pero las connotaciones rituales y de reciprocidad obligada amenazan el equilibrio psíquico, no sólo del misionero militante en la colonia, sino también del citadino racionalista de nuestra época. Y esto, sin hablar ya de la enorme diferencia entre el uso tradicional de la hoja de coca y la inhalación adictiva de su derivado industrial, la cocaína.

En los ensayos publicados en la edición de la visita de Sonqo (1992), el lector encontrará detalles acerca del tráfico de coca a las minas durante el primer siglo del régimen colonial. Los ensayos de los doctores Glave y de Ruggiero Romano y Geneviève Tranchard examinan la comercialización de la hoja producida tanto en los *yunka* del Cuzco y como en los de La Paz. El presente estudio se concentra en la organización interior del mundo rural y semitropical de donde procede la hoja.

Para comprender el microambiente de los tres pequeños valles al norte de La Paz (los de Sonqo, Challana y Chacapa; ver mapa), quizás sea útil contemplar el cultivo y uso de la hoja de coca en otras regiones andinas y en zonas donde no regía el imán del mercado de Potosí. En 1967 y 1972 tuve la oportunidad de publicar en el Perú otra fuente primaria que describía, casa por casa, la vida rural andina de los *chupaychu* y de los *yacha*. Los detalles proceden de una visita administrativa[3] a estos grupos étnicos residentes en el valle del Huallaga (un afluente del Amazonas), a más de mil kilómetros al norte de Sonqo.

1562 es una fecha relativamente tardía en la historia andina (la captura del rey *inka* Atawallpa data de 1532), pero es menos remota del mundo andino precolonial de lo que parece. La región que los enco-

3. Iñigo Ortiz de Zúñiga 1967 y 1972 [1562].


DE LAS MISIONES
PROVINCIA DE LAS MISIONES
PROVINCIA DE YUNGAS CHAPIS
GRAN PAYTITE
PROVINCIA DE
LARECAJA
Sonqo
Achacache DE
OMASUYOS
PROVINCIA DE
PAZ
SICA
SICA
PROVINCIA DE
LA GRAN LAGUNA
DE CHUCUITO
Laguna de Umanarca
PROVINCIA DE
CAJES
PA
EL OBISPADO DE
LA PAZ
GOVIERNO DE CHUCUITO
Chucuito.
Puno
Juli
Pomata
Acora
Ylave
Pichacani
Santiago
S. Andres
S. Pedro
S. Pablo
Achiri
Caquiaviri
Quiruas de Oyuno
Suri
Sicasica
Ayoayo
Achacalla
Viacha
Laja
Guarina
Llorlo
Ancoraymi
Caracato
Mojo
Guadcho
S. Catalina
Ramos
Tiquina
Huayrocondo
Tiahuanacu
Tiapo
Caquiaviri
Callapa
Copaniagora
Curahuara
Achiri
Calacoto
Ulloma
Pomata
Tapaqui
Yunguyo
Tequile
Amantani
Ichu
Pichacani
Quarachani
Santiago
Ambana
Ayata
Chuma
Peñechuco
Caramaya
Carabuco
Callapa
Huaycho
Ilalaqui
Moromoco
Ylabaya
Tigaro
Chuquiapamonas
Vallecamino
Alem
Caramaya
Chacacani
Camata
Hacomani
Mayuri
Calimpo
Caranata
Chuquiapo
Lacaya
Sapahaqui
Caranata
Callamarca
Achacalla
Ayoayo
Sicasica
Pandoro
Tiquinamaca
Tiapo
Caquiaviri
Callapa
Copaniagora
Achiri
Calacoto
Ulloma
Caracoma
Santiago
Quarachani
Pichacani
Juli
Pomata
Acora
Ylave
Puno
Ichu
Chucuito.
Tequile
Amantani
Yunguyo
Tapia
Tiquina
Huayrocondo
Ramos
Mojo
Guadcho
S. Catalina
Carabuco
Ancoraymi
Guarina
Llorlo
Laja
Viacha
Achacalla
Ayoayo
Sicasica
Pandoro
Sapahaqui
Caranata
Callamarca
Quiruas de Oyuno
Suri
Chuquiapo
Lacaya
Caracoma
Callapa
Huaycho
Ambana
Ayata
Chuma
Peñechuco
Chacacani
Camata
Hacomani
Mayuri
Calimpo
Caranata
Vallecamino
Alem
Chuquiapamonas
Tigaro
Ilalaqui
Moromoco
Ylabaya
Caracato

menderos llamaron León de Huánuco[4] fue durante una década foco de resistencia de los generales *inka* al ejército peninsular. Sólo en 1543, con ayuda de sus aliados *wanka*, pudo el sistema colonial instalarse en el valle del Huallaga. Los *chupaychu* y demás grupos étnicos que habitaban este valle fueron repartidos entre varios soldados, entre ellos un hermanastro de Francisco Pizarro. Tal incorporación tardía al régimen colonial facilita la recopilación de una documentación más amplia en los archivos.[5]

A sólo siete años de la fundación de León de Huánuco, en 1549, los vecinos recién asentados recibieron órdenes desde la Ciudad de Los Reyes para emprender su parte de una inspección y censo de los establecimientos andinos de su región. Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida, ambos veteranos de la empresa colonizadora y recién instalados en la región como encomenderos, fueron nombrados visitadores.

La visita de 1549 abarcó todo el territorio del virreinato peruano, pero hasta ahora sólo hemos conseguido ubicar unos cuantos de sus protocolos,[6] aquellos que por alguna razón fueron trasmitidos desde Lima al Consejo de Indias. Una comisión, presidida por el obispo Loayza e integrada por otros dos dominicos (los frailes Tomás de San Martín y Domingo de Santo Tomás)[7] y el licenciado Hernando de Santillán, utilizó la información compilada para determinar las tasas y, con el tiempo, las retasas de lo que los grupos étnicos enumerados por los visitadores podían pagar a sus encomenderos.

Un fragmento de esta monumental recopilación administrativa asentada por Mori y Alonso fue ubicado en el Archivo de Indias por la historiadora francesa Marie Helmer.[8] Entre otros detalles, la visita verifica la ubicación de los asentamientos en Huánuco donde se cultivaba la hoja de coca (una producción independiente de aquella con destino a Potosí). La inspección de Huánuco ofrece un correctivo útil al énfasis minero y poscolombino de la mayoría de los estudios, nos ofrece una visión de quiénes y cómo cosechaban la hoja de coca en épocas prehispánicas.

---

4. El Huánuco incaico era un centro administrativo estatal ubicado a dos días de camino al oeste de la ciudad colonial; véase el estudio arqueológico de Craig Morris y D. E. Thompson de 1985.

5. Véase Céspedes 1946, en donde se ha estudiado "la visita como institución indiana".

6. Véase resumen de la visita de Sonqo de esta fecha, fojas 590r-92r, en la citada edición de *Sonqo* de 1992.

7. Ambos dominicos actuaron más tarde como obispos de Charcas.

8. Véase Helmer en Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: t. I, 289-310.

El 13 de junio de 1549 los visitadores convocaron a Paucar Guaman (un señor étnico todavía no bautizado)[9] "[...] asi de los pueblos e yndios y principales que hay en una banda del rio como de la otra [...] de la dicha provincia de los Chupachos". También vinieron a declarar Chinchao Poma, Xulca Condor y otras autoridades de la región.

El 15 de junio llegaron al pueblo de Guancayo "[...] que es del principal Xulca Condor donde tiene su casa [...] tiene 16 casas [o unidades domésticas]". Este testigo resultó ser señor de varias otras aldeas censadas tanto en las alturas como en los *yunka*: el 4 de agosto llegaron a Pachancha, un asentamiento de 16 "casas" cuyos habitantes se describen como *kuka kamayuq*.[10] Lo notable de esta información es que todos estos *kamayuq* no eran del lugar sino procedían de la sierra:

> [...] doce yndios de los Yaros [un grupo étnico con su núcleo a casi 4 000 metros de altura] y uno mas de Tinoco [otro encomendero castellano] y otro de Garcia Sanchez [...] que sirven a sus caciques donde son naturales y estan sus chacaras de coca en Chincha.

Al día siguiente, 5 de agosto de 1549, Mori y Alonso mencionan que:

> [...] visitamos otro pueblo que se llama Uras tiene seis casas y en ellas 6 yndios. Los de la parcialidad de Paucar Guaman y otros 2 de Chinchau[11] [Poma] con mas de 2 mitimaes[12] chuncos [¿?][13] son coca camayos y tienen las chacaras en Chinchao.

También inspeccionaron Pomaguaci donde vivían dos yachas encomendados en García Sánchez, "coca camayos", más otros de Hernando Alonso (uno de los inspectores en la presente visita) que "sirven a sus caciques donde son naturales" (f. 162v).

El día 7 visitaron Pichomachai (f. 164r) donde hallaron:

---

9. Este Paucar Guaman había aprovechado las guerras del primer decenio europeo para acaparar el señorío. Fue bautizado después de la visita y aparece en otros expedientes como "don Gomez Paucar Guaman".

10. *Kuka kamayuq*: el responsable del cultivo de la hoja de coca.

11. El Chinchao es una zona de Huánuco que hasta hoy es gran productora de hoja de coca; recientemente el Huallaga se ha convertido en la región de mayor producción de todo el Perú.

12. *Mitmaq*: el colono enviado a poblar y cultivar otro nicho ecológico.

13. No sabemos lo que eran "chuncos", quizá sea un error en lugar de "chunchos", apodo despectivo usado para designar a los habitantes de la región tropical.

> [...] siete coca camayos son de todas las parcialidades de Chinchao Poma o de Marca Pari. El mismo dia visitamos un pueblo que se llama Chinchao 33 yndios que son coca camayos de todas las parcialidades de los chupachos [de] los cuales 20 estan ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales.

Lo que se desprende de estos fragmentos de la visita de 1549 es:

1. Los cultivadores de la hoja de coca censados en el valle del Huallaga fueron pobladores allí de manera permanente, acompañados de sus familias.

2. Estos asentamientos eran multiétnicos; sus habitantes procedían de diversas partes del territorio *chupaychu*, pero también de otras etnias como los *Yarush* o los *Yacha*, encomendados en otros peninsulares.

3. Los cultivadores de coca seguían enumerándose en el *khipu* de su etnia original, de hecho Mori y Hernando Alonso contaron a muchos pobladores dos veces: una vez en su residencia "legal" de origen y otra en su asentamiento real, en los cocales. Ya para 1549, siete años después del poblamiento de León de Huánuco, los encomenderos comprendían y con frecuencia respetaban el patrón multiétnico de las "islas" periféricas mantenidas en territorio ajeno por muchas etnias de la sierra andina.[14]

4. Las chácaras de coca censadas en el valle del Huallaga pertenecían a los grupos étnicos de la región. No hay indicio de terrazas u otras instalaciones estatales *inka*, aunque la presencia cuzqueña en latitudes huanuqueñas era muy real. Por ejemplo, a unos pocos kilómetros río arriba de Chinchao había "unos portales" hacia la selva, construidos por el Tawantinsuyu y también un templo estatal *inka* que ya ha sido ubicado por los arqueólogos. Además, los visitadores no se limitaron a inspeccionar la dimensión campesina; Mori y Alonso preguntaron también a los señores étnicos acerca de sus obligaciones con el estado *inka*.

Los informantes leyeron la contestación en el *khipu*,[15] el cual en 1549 todavía tenía su lector o *kamayuq* calificado en Huánuco. La cuerda diecisiete del instrumento contable decía:

---

14. Véase los ensayos en donde se explica el patrón de complementariedad ecológica en los Andes: "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" y " El 'archipiélago vertical': once años después", en este libro.

15. Quipu (o *khipu* en qhishwa): instrumento de contabilidad andina, usando cuerdas y nudos en un sistema decimal.

> [...] mas daban 60 yndios para hacer la coca la cual coca llevaban al Cuzco y a los depositos de Guanuco[16] y unas veces llevaban 200 costales y otras 40 [...].[17]

La visita no ubica los lugares donde se cultivaba la hoja de coca que llenaba los 200 costales. De hecho, es posible que las chácaras estatales no se ubicaran en el territorio inspeccionado por Mori y Alonso; otros visitadores, cuyos protocolos todavía no nos son accesibles, posiblemente contabilizaron esta dimensión. Pero también es probable que los informantes ocultaran la ubicación de las chácaras estatales (era de saber común que los europeos iban a confiscar y poner "en cabeza de Su Majestad" los recursos *inka*).

Otra fuente que confirma el acceso local y campesino a la hoja de coca es el expediente Justicia 413 del Archivo de Indias, en Sevilla. En este caso no se trata de una visita administrativa, sino de un litigio entre varios grupos étnicos andinos y sus encomenderos europeos. La región en disputa ha sido objeto de estudio detenido, tanto etnohistórico como arqueológico.[18]

El foco del litigio era una huerta a unos 60 kilómetros arriba de Lima. En época preincaica había pertenecido a Collique, un señorío costeño, desértico. En la huerta de Quibi, aprovechando tanto la lluvia y el riego, los de Collique cultivaban "arboledas de guavas y lucumas y guayabas". Según la declaración de uno de los litigantes, Calpa (autoridad serrana), "no siembran ni cogen maiz porque es tierra hechada propia para coca". Otro testigo, Vilca, añadió ajíes y camotes como productos de la huerta y confirmó que "la tierra esta dispuesta para cogerse coca".[19]

Todos los testigos en el juicio, cualquiera fuese su parte en el pleito, estaban de acuerdo en que la huerta, aunque pequeña,[20] era de gran valor y esto se debía a su uso como productora de hoja de coca. María Rostworowski, quien ha publicado y estudiado el texto del litigio, ha reunido también otras evidencias de su cultivo en la vertiente occidental, desértica,

---

16. Aquí se entiende que Huánuco Pampa era el centro administrativo *inka* del cual dependía el valle del Huallaga. Los *chupaychu* y demás habitantes del valle servían "por sus turnos" en aquella ciudad.

17. Aunque no conocemos el tamaño de estos costales, 40 ó 200 representan una cantidad insignificante comparada con lo que se llevaba, después de 1532, al asiento minero de Potosí.

18. Rostworowski 1988; Dillehay 1977.

19. Archivo General de Indias. *Justicia* 413, ff. 115r y 118r.

20. Un testigo europeo se extrañaba de la disposición de los naturales por "pelearse por tan poca cosa".

de los Andes. También ha insistido en el acceso generalizado a la hoja, contra la opinión de aquellos que toman en serio el rumor colonial según el cual la hoja de coca era un monopolio de la corte *inka*.[21]

Los primeros informes de la gesta colonizadora no traen ninguna mención de un pretendido monopolio cortesano en el uso de la hoja. Las gigantescas encomiendas acaparadas por Francisco, Hernando y Gonzalo Pizarro[22] incluían huertas productoras de coca, ya que las etnias encomendadas tenían sus *kamayuq* cultivando hoja en las respectivas *yunka*, tanto en el Cuzco como en Charcas.[23] A siete años de la invasión (1539), el obispo del Cuzco, Vicente Valverde, le explicaba a Carlos V que:

> [...] la coca es una hoja de un arvol pequeño que parece zumaque de alla de Castilla. Es una cosa que nunca los yndios andan sin ella en la voca y dizen que aquello los sustenta i los refresca de manera que aunque anden con sol no han calor y bale en esta tierra a peso de oro i es la principal renta de los diezmos [...][24]

La referencia más temprana que he hallado de un pretendido monopolio de la hoja de coca data de 1543-1544, pero no se refiere a legislación *inka*, sino colonial. Según Cieza de León, cuando Cristóbal Vaca de Castro gobernaba los Andes, el licenciado:

> [...] no conformaba con las letras que tenia [...] e no entendia en mas que en buscar dineros para henchir la gran codicia que tenia [...] el rescate tan preciado de la coca es verdad que quiso que fuese provecho particular suyo e no general de todos como antes era [...]

---

21. Rostworowski 1973: 213-214. Véase también el artículo de Parkerson 1984: 1-27.

22. El historiador mexicano Silvio Zavala (1978: 3-5) ha atraído nuestra atención a las críticas de Carlos V dirigidas, a través del obispo Verdanga, contra los hermanos Pizarro. El emperador consideraba que las encomiendas que se otorgaron a sí mismos eran demasiado grandes y que, al repartirlas, los Pizarro no habían separado ninguna para Su Majestad. Al escuchar a Berlanga, Francisco Pizarro quitó dos grupos étnicos encomendados en su hermano Hernando, los *lupaqa* y los chincha, y los traspasó al emperador.

23. En el caso de los *lupaqa* sabemos, a través de los estudios de Thierry Saignes, dónde se ubicaban sus cocales (Saignes 1978, véase el mapa p. 1169). Véase también Condarco Morales 1976.

24. Véase documento A/109, f. 91r, de la Biblioteca de la Academia de Historia (Madrid). Aunque el obispo escribe desde el Cuzco, sede del presunto monopolio, a sólo 3 ó 4 años del asentamiento permanente en la capital *inka*, es patente que la hoja de coca era de acceso universal.

> [...] mandando con grandes penas que ninguno fuese osado de contratar aquel rescate [...][25]

Es posible que el modelo para la "gran codicia" sea de origen prehispánico, pero no he visto ninguna referencia temprana a tal monopolio.

Treinta años más tarde, presenciamos el esfuerzo de las autoridades virreinales en crear precedentes andinos. El 2 de junio de 1571, el nuevo virrey reunió en Yucay a un grupo de ancianos, descendientes de varios linajes reales. La pregunta 13 del interrogatorio decía:

> Si saben que la coca en tiempo de los yngas no lamaua [sic] sino el ynga y muy pocos a quien la daua como caciques o algun su privado e no la usaua otra gente [...]
>
> [...] digan lo que desto sauen y ansimismo del origen de ella y de como se estimo esta coca.

Cuatro de los informantes respondieron:

> Que en tiempo del dicho Guaina Capac la coca que auia era solo de chacaras para el dicho ynga y no auia otras chacaras ningunas de caciques ni otros yndios y que estas chacaras del dicho ynga la thenia en valles calientes y que eran unas chachauelas [sic] pequeñas los cuales el hacia cultivar y tenia regaladas y que la dicha coca no la comia sino el y a quien el la queria dar por regalo que era a los caciques que estauan con el [...] y a los caciques *hunos* que llamaban entrellos de 10.000 yndios les enbiaua por gran regalo una bolsilla de la dicha coca y los dichos caciques lo estimaban en mucho [...][26]

Más allá de las intenciones del virrey, las mismas entrevistas en Yucay ofrecen alguna explicación. Uno de los testigos afirmaba haber estado presente "cuando los yngas descubrieron los Andes", piso geográfico donde la hoja de coca era abundante, porque antes "no había sino unos pedazillos de chacarillas pequeñas donde la cogian y beneficiaban". Supongo que la huerta de Quibi, objeto de tantas querellas, era una de estas "chacarillas". Una vez entrados los *inka* en lo que ellos llamaban el Antisuyu,[27] donde había grandes espacios apropiados para la hoja de coca, el cultivo aumentó, pero ya bajo el auspicio de autoridades estatales.

---

25. Véase Cieza de León 1985 [1553]: t. II, cap. LXXXIII, 263.
26. Véase las "Informaciones del virrey Toledo", publicadas por Roberto Levillier.
27. Thierry Saignes 1985, Rowe 1985.

Al contemplar la hipótesis de un posible monopolio estatal hay que tomar en cuenta que, en una sociedad sin mercados, el intercambio, particularmente entre personas o entidades sociales de rangos muy asimétricos, asume una importancia casi incomprensible para quienes proceden de un ambiente mercantilista. El hecho es que los *inka*, y en otro nivel social los señores étnicos, se repartían, entre sí y entre la población, grandes cantidades de ropa, maíz, chicha y también hoja de coca. En ausencia de moneda, los objetos y sustancias de prestigio asumen cualidades que facilitan y explican las prestaciones en energía.

Pasando ahora al caso concreto de los cocales de Sonqo y sus valles, constatamos que, a diferencia de las huertas del Huallaga, de Quibi o de Paucartambo "en los Andes del Cusco", las chácaras de hoja de coca de los *yunka* de La Paz no pertenecían a ninguna sociedad foránea, serrana.

Todavía no sabemos si tal organización económica y social de cocales era un caso aislado o si era frecuente en esta parte del mundo andino. Aunque Sonqo, Challana y Chacapa no parecen haber sido colonias altiplánicas, mantenían contactos continuos con las sociedades de la puna. Los llamados *queros* y *collas* bajaban anualmente para una u otra de las tres *mit'a* en que se cosechaba hoja de coca. Fuera de alguna mujer *colla* que se quedaba y era enumerada entre las esposas en las *uta* o caseríos vallunos, no hay en todos los tres valles sino un sólo asentamiento permanente de serranos. En Simaco, aldea perteneciente a Chacapa (compárense las fojas 192v y 565r de la *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1658-1670)*, Murra 1992), se registraron ocho hogares de *mitmaqkuna* procedentes de cuatro pueblos de las orillas del lago Titicaca.

Estos ocho hogares "seguian sujetos a los caciques de donde son ellos naturales", lo que confirma que en estos *yunka* se repetía sólo marginalmente el patrón de "complementariedad ecológica" que hemos visto y que funcionaba en gran parte del mundo andino.[28] Uno de los núcleos, Zepita, formaba parte del señorío aymara de los *lupaqa*, donde hemos podido estudiar mejor este patrón. Todos los otros núcleos tenían otras "colonias" dispersas en varias otras *yunka*.[29] Es indispensable distinguir entre el acceso a la hoja de coca a través de *mitmaqkuna* asentados de manera permanente y aquél a través de mano de obra "golondrina", tal como se aprecia en la fuente antes citada.

---

28. Véase en este libro los ensayos: "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" y "Un reino aymara en 1567".

29. Saignes 1978 y 1986.

La segunda visita de Sonqo (1569-1570) repite esencialmente la misma información pero añade un detalle: sugiere que estos serranos asentados en Simaco fueron "puestos para el ynga" (f. 565r). Tal traslado administrativo no es imposible: véase, por ejemplo, el envío masivo de gente altiplánica, desde La Raya hasta Atacama, para cultivar "por sus turnos" los maizales estatales de Cochabamba.[30] Pero también hay que considerar que es muy frecuente, en las fuentes históricas escritas, atribuir a los *inka* todo lo ocurrido antes del régimen colonial.

Pasando ahora a examinar otros contactos con el altiplano, regresemos a los *queros* o *collas*, dos apodos que los intérpretes usan sin diferenciar.[31] Los tres valles de la encomienda del mariscal Alvarado (Sonqo, Challana y Chacapa) atraían cada año a varios centenares de serranos que bajaban arreando sus camélidos. Ayudaban a cosechar y a plantar; con sus bestias transportaban la hoja de coca tanto a los hogares de los *yunka* como a los depósitos designados por el encomendero en el camino a Potosí o a La Paz.[32] Sus servicios se pagaban en hoja de coca.

Aunque el espacio dedicado a estos serranos en la visita es amplio, la información proporcionada es deficiente: no sabemos cuántos bajaban, ni si eran los mismos individuos los que venían para las tres cosechas del año. Un testigo foráneo declaró:

> [...] cada uno tiene en la puna su gente que se la entra a beneficiar y coger y cultivar y lo que les deben por su trabajo se lo pagan en coca [...] (ff. 226r y v)

Un solo habitante sostuvo "que no coge con queros sino con sus hijos y mujer" (f. 511r) sin mayores detalles; otro sugiere una explicación: Juan Laraco, de Sonqo, declaró no servirse de *queros* "porque es pobre y mozo y no quiere que lo ayude nadie" (f. 340v).

Los demás testigos eran mayormente mercaderes peninsulares cuyo argumento central era que la producción y por lo tanto el tributo al encomendero que ellos comercializaban, podía aumentar si no se "perdía" tanta hoja de coca en el tráfico no comercial andino. Aunque no hay contabilidad precisa de tal cosecha, varios informantes consideran que hasta la tercera parte de la producción (entre 500 y 700 cestos) se gastaba en retribuir los servicios de los serranos.

Entre los que declararon en la visita presentados por el encomendero, hubo un indígena que había llegado a convertirse en mercader pro-

30. Wachtel 1981.

31. El término *queros* se usa con mayor frecuencia en la segunda visita.

32. Véase el ensayo de Ruggiero Romano y Tranchard, en Murra 1992.

fesional después de años como ayudante de traficantes europeos. Era "ladino en nuestra lengua castellana" y había adquirido el apellido "Pedro de Mendoza"; en la ciudad de La Paz servía de alguacil en una iglesia católica. Durante más de veinte años de actividad en los *yunka* había presenciado las transformaciones en la zona de Sonqo como consecuencia del tráfico a Potosí:

> [...] y sabe que eran antes muy pobres y que no tenian tantas chacaras como de presente tienen y que cogen de presente más cantidad de coca que antes que entrasen los españoles en esta tierra [...] (ff. 220r y 241v).

Una de las consecuencias de tal ampliación del cultivo de la hoja de coca se aclara con el testimonio del "padre Juan de Losa clerigo presbitero", quien "los ha doctrinado tres años poco mas o menos". El sacerdote enfatiza que todos los habitantes de los *yunka* tenían sus chácaras de comida, tanto de tubérculos como la oca y la papa, más otras de maíz e yuca, pero:

> [...] por se ocupar en las chacaras de coca que es lo principal no pueden sembrar ni coger para sus comidas tanto como han menester para pasar su año y que para esto que les puede faltar les entra comida de la puna y algunos españoles la entran a rescatar entre ellos.

Resulta que en sólo veinte años desde el descubrimiento del mineral de Potosí, los habitantes de Sonqo estaban ya en proceso de abandonar la agricultura de subsistencia para convertirse en consumidores, no sólo de alimentos sino también de vinos de Castilla y vinos de la tierra, de terciopelos y encajes,[33] y de guacamayos multicolores, todo "pagado" con hoja de coca.[34]

La organización social en Sonqo

Veinte años después de ser encomendados (primero en Gabriel de Rojas y después en el mariscal Alonso de Alvarado, ambos personajes de gran relieve en la temprana colonia) los pobladores de Sonqo, Challana y Chacapa formaban hacia 1568-1570 una unidad administrativa, eclesiástica y de producción. No sabemos si ello correspondía a alguna organización étnica

33. La importancia del tejido en la vida religiosa y política andina está analizada en "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos", en este libro.

34. Véase las quejas de García de Villalón, ff. 206r-246v.

precolombina aunque el íntimo conocimiento que Rojas tenía de la futura Audiencia de Charcas, adquirido durante las primeras visitas que dirigió, sugiere tal posibilidad.

En otras partes productoras de coca, de la misma región, había encomiendas mucho más pequeñas; allí se desmembraron grupos étnicos y se fomentaron eternos juicios. Pero también se daban casos donde una encomienda reunía poblaciones con antecedentes muy diversos, pertenecientes a señoríos altiplánicos distintos. También aparecen en los *yunka* tránsfugos evadiendo la mita a Potosí.[35]

Al iniciar el litigio contra su encomendero, los señores de Sonqo aprovecharon una coyuntura única en la historia colonial andina: durante la década de 1560-1570, las Audiencias de Charcas, de la Ciudad de Los Reyes y de Quito, aceptaron quejas y litigios dirigidos contra los encomenderos por los señores indígenas.[36] Tales iniciativas fueron prohibidas con la instauración en 1570 del gobierno del virrey Francisco de Toledo.

Aunque don Martín Coati, señor de una de las mitades ceremoniales (*saya*) de Sonqo, firma la solicitud a la Real Audiencia, uno de los cofirmantes es don Pedro Coayla o Coaquira quien gobernó la misma *saya* durante la niñez de Coati. No sabemos cuándo murió el padre de Coati, Chamaquila, pero ya era cristiano; tampoco se puede aclarar si la autoridad de la cual gozaron los tres era parecida. Intervienen varias consideraciones: la autoridad aborigen del señor de cada "mitad" y de cada uno de los tres valles; la autoridad tolerada y/o impuesta por los encomenderos y sus empleados; las diferencias de personalidad, más allá del aspecto institucional.

Es evidente, aún en el contexto rígido de la inspección administrativa, que había cierta tirantez entre los señores a nivel del valle, mitad ceremonial o *ayllu*. Así, durante la segunda visita, el encomendero insiste en la existencia de las chácaras de "coca de comunidad", recurso que quedó sin ser confesado durante la visita de 1568.[37] También se aprovecharon los apoderados del encomendero de las rivalidades entre los señores de varios niveles de la encomienda para hacer nombrar un "curador", un tal Pero Gómez Marrón. Éste era buen conocedor del negocio de la coca al haber cultivado esta hoja en los *yunka* de Paucartambo. Gómez buscó la manera de asentarse como "morador" en Sonqo; iba a ser el primer hacendado

35. Véase Saignes 1978.

36. Compárese con el juicio entablado por los señores *wanka* contra la corona, reclamando sus derechos como antiguos aliados de los castellanos. Este litigio fue en apelación al Consejo de Indias (véase Espinoza Soriano 1971-1972).

37. Véase Murra 1992: ff. 361r-363r, 441v-444v.

europeo en la zona, y aunque los señores se resistieron a venderle la tierra (Murra 1992: ff. 602v-604v) no pudieron impedir su instalación como "español entre yndios".[38]

A pesar del limitado interés que los visitadores y sus escribanos mostraron por aclarar las diferencias de rango y de autoridad entre los señores de Sonqo, hubo una dimensión en la cual logramos percibir ciertos detalles en la jerarquía tradicional.

Todos los señores de los tres valles tenían en sus casas uno o más *yana*, designación que los intérpretes traducen como "criado". En el momento de la invasión europea había en las sociedades andinas una capa de personas separadas de su unidad étnica ancestral y dedicadas a servir a la momia de un antiguo rey, a un templo o a una "casa" señorial. Su presencia en varias partes del Tawantinsuyu, sus funciones, el porcentaje que alcanzaban en la población total son temas de futura investigación. En el Congreso Internacional de Americanistas, reunido en España en 1964, presenté una ponencia en la cual trataba de analizar la limitada información a nuestra disposición acerca de los *yana*.[39]

La visita de Sonqo es una contribución fundamental a nuestra comprensión del fenómeno *yana*. Antes de conocer este texto no sabíamos si los *yana* formaban hogares, si su condición era hereditaria, si eran forasteros o si podían también ser naturales, si tenían acceso a los bienes fundamentales de su sociedad. Muchas de estas dudas siguen en pie, pero las visitas administrativas que nos proporcionan detalles vividos nos permiten formular importantes preguntas de investigación, si es que no nos ofrecen respuestas. La fácil suposición de que los *yana* eran esclavos y que por lo tanto las sociedades andinas tenían un "modo de producción" esclavista[40] necesita una cuidadosa reevaluación. A la luz de los estudios modernos sobre la esclavitud mediterránea[41] surgen preguntas que podrían ser fructíferas para el estudio de los Andes.

Un primer paso: los *yana* de Sonqo formaban parte de las unidades domésticas de sus señores y así se enumeraron en la primera visita. Don Juan Pocoma, uno de los señores de Challana (f. 76r), declaró tener tres *yana* con sus respectivas familias, todos ellos formando parte de "su casa". Uno de los tres, Tile, todavía sin bautizar, vivía junto con Pocoma acompañado de su mujer y cuatro hijos. Tal dependencia se verifica al constatar

38. Véase el artículo de Luis M. Glave, en Murra 1992.

39. Véase Murra 1966.

40. Véase los ensayos incluidos en Espinoza Soriano 1978.

41. Véase la obra de M. I. Finley y sus alumnos.

que don Juan pagaba al encomendero la tasa debida por su *yana*. En la revisita de 1569-1570, Tile y los suyos fueron enumerados aparte ya que el encomendero había pedido la segunda inspección tratando de probar que la población de Sonqo era mayor (f. 451r-v). Otro de los tres *yana* de don Juan Pocoma se bautizó en el lapso entre las dos visitas y ahora pagaba tasa por su propia cuenta.

Don Martín Pacha Coaquira, principal a nivel de *ayllu* del mismo valle de Challana, era renombrado en la región como el *khipu kamayuq* más entendido en asuntos demográficos, particularmente después de la muerte de don Juan Alaba, de Sonqo. En 1568 todavía tenía en su casa a un "Estaca Nycheny que no es cristiano", de 45 años, viudo y "criado de este don Martín" (f. 106v). Dos años más tarde ya no lo enumeran en esta casa (f. 488r).

Los señores a nivel de valle y no meramente de *ayllu*, parecen no tener acceso a una mayor variedad de "criados". Por ejemplo, don Martín Coati, hombre joven y recién instalado en su *tiana* en tiempos de la primera visita (después de un interregno cuando era de baja edad y gobernaba don Pedro Coayla), declaró tener en su casa de Sonqo dos *yana* suyos, más otros dos que habían sido de su padre, Camachila. Coati pagaba la tasa al encomendero por todos los cuatro paniaguados en su caserío (f. 10r-v). En la segunda visita, los dos ancianos, uno de ellos con cinco hijos, fueron contados en unidades domésticas aparte (f. 332r).

A diferencia de los demás señores de *ayllu*, Martín Coati tenía a su servicio a otros *yana* trabajando en asentamientos periféricos. En Nacara (ff. 50v-51r) se registró a un Pedro Estaca "que la ayuda [a Coati] en lo que le manda y que huelga ser criado porque lo trata bien".

Casi todos los *yana* enumerados tenían acceso a tierras tanto para cultivos de subsistencia como a cocales, aunque relativamente pequeños. Al igual que sus colegas de Sonqo, los *yana* periféricos no pagaban nada al encomendero, "porque don Martín Coati su amo lo paga por él". Tanto en Honopaa como en Cañauire, Coati tenía *yana* jóvenes cuya tasa al encomendero se cobraba en Sonqo (f. 35r, f. 69v, f. 409r-v, f. 419r).

El *yana* residente en Cañauire, Leandro, suscita una interrogante ya registrada en otras partes de los Andes.[42] No sabemos hasta qué punto la condición de *yana* era hereditaria; en los debates acerca de la esclavitud y su existencia en los Andes, los detalles de Sonqo podrían ser diagnósticos. Hay dos facetas a definir en este debate:

---

42. Véase el ensayo "Nueva información sobre las poblaciones *yana*", en este libro.

a) si todos los hijos o uno de ellos heredaba la condición del padre *yana*;
b) Si uno podía llegar a *yana* aun si su padre fuera persona de alto estatus.

En ambas visitas este Leandro (cuyo nombre andino no tenemos) aparece como hijo de "don Juan Guacante" y vive en su casa. Ya que la partícula "don" se usa con cierta consistencia en el protocolo de la visita,[43] esto supone que el hijo de alguien que había ejercido autoridad podía llegar a ser *yana*. La visita de Sonqo no permite aclarar definitivamente la incógnita pero mantiene vivo el debate.

Ya mencionamos el acceso de los *yana* a bienes estratégicos de su sociedad: casi todos tienen tierras tanto de coca como de subsistencia. Don Alonso Llulla Estaca, señor de Chacapa, tenía en su "casa" dos *yana*. Uno de ellos, Pedro Ayla, declaró que su huerta de coca, llamada Puata, se complementaba con otra de maíz (f. 147v). Pero tal acceso no era universal: en la segunda visita el otro *yana* de Llulla Estaca, llamado Pedro Pireco (f. 519v) declaró:

> [...] no tener chacara ninguna de maiz ni coca ni tiene otra persona mas de el solo sino que sirve al dicho don Alonso [...] y por esta razón no paga tasa ni hace otra cosa mas.

Todo esto sugiere que bajo la etiqueta *yana* encontraremos grupos y personas de diversos antecedentes, estatus y funciones.

Tal diversidad nos lleva a reconsiderar el acceso a tierras y a otros recursos básicos. En una sociedad sin mercados como la andina, en la cual los intercambios se daban en el interior de múltiples y conflictivos derechos, parece inevitable que toda unidad doméstica tenga un acceso, por mínimo que sea, a la tierra.[44] Pero tal acceso, casi universal, no implica la ausencia de profundas diferencias en el ejercicio del derecho.

En Sonqo, "todos" tienen terrazas para hoja de coca como también chácaras productoras de alimentos, en diversas zonas climáticas. La distancia entre el núcleo de población y las huertas cocaleras era un tema que interesaba tanto a los indígenas como a los jueces visitadores, ya que en otras zonas de los Andes la distancia entre el núcleo poblacional y las huertas podía ser muy grande[45] y las dificultades en el transporte un fac-

43. Nadie que no lo fuera, inclusive los *inka*, podía usar este título.

44. Véase Murra 1978; bautizado 1986; también Guaman Poma de Ayala 1980 [1615]: 1124-1125.

45. Véase el ensayo de L. M. Glave en Murra 1992 y la ordenanza de la coca del Virrey Cañete, citada en la "Introducción al estudio histórico del cultivo de la hoja de coca en los Andes" en este libro.

tor en el precio obtenido (en los *yunka* de Sonqo estas distancias eran relativamente cortas). Las declaraciones registradas, tanto por Diego Dávila de Cangas como por Bartolomé de Otaçu, indican distancias entre 3 y 13 leguas (15 a 65 kilómetros) de los núcleos de población. Cuando los testigos presentados por el encomendero insistieron en que los de Sonqo podían sembrar muchas más tierras de las que usaban en 1568, los informantes autóctonos replicaron recordando las dificultades del camino, la ausencia de bestias de carga y el peligro que representa la penetración hacia la selva. Varios asentamientos periféricos como Honopaa, "que es el postrero de Sonqo", ya habían sido abandonados: los "chunchos", habitantes de la selva próxima atacaban y raptaban a las mujeres de los cultivadores. Santiago Chambi, habitante de Honopaa, "[...] dijo que no paga tasa y que el cacique la paga por el porque este dicho yndio esta siempre ocupado en mirar el campo porque suelen salir los yndios chunchos de guerra les suelen robar y matar yndios [...]" (f. 68r).

Una de las diferencias significativas entre la visita de 1568 y la ulterior revisita solicitada por el encomendero fue la revelación que, además de las chácaras declaradas por cada unidad doméstica, había en la región "chacaras del comun". Al inicio de la revisita, Bartolomé de Otaçu consultó a don Pedro Pacha Coaquira, el contador, y le preguntó qué "chacaras de comunidad de toda la comunidad en toda la parcialidad de donde pagaban la tasa como lo tiene los demas yndios [...] de La Paz que pagaban la tasa de coca y los demas que pagaban la tasa en el Cuzco y en los Charcas [...]" (ff. 283v-284r).

El *khipu kamayuq*, hombre de unos cincuenta años, contestó que "no sabe".

Esta solidaridad étnica de los naturales de los tres valles se quebró cuando el encomendero convenció al señor de Macachaya, un tal Apata (f. 361r), de confesar la existencia de "chacara que es del comun".[46] Según Apata:

> [...] había diez años que se planto por el y por los demas caciques [...] la cual plantaron todos ellos de comun [...] para pagar de ella su tasa al encomendero y cuando de ella falta para cumplir cada uno de ellos la cumple como le cabe [...].

46. Una posible explicación de la confesión consiste en el hecho de que Macachaya fue uno de los pueblos que el "[...] ynga señor natural que fue de este reino dividio los pueblos de Canabrie, Nacara, Caba, Macachaya [...] y en cada uno mando que hubiese cacique de por si [...]" (f. 9v). Véase también Sisacone (f. 75v). Todos estos asentamientos se encuentran río abajo de las tres cabeceras de Sonqo, Challana y Chacapa. El régimen colonial, al reconstituir las fronteras preincaicas, afectó la autoridad tradicional.

El nuevo visitador insistió en saber "que como en la visita pasada hecha por Diego Dávila de Cangas no manifesto estas chacaras y quien le apercibio que no las manifestase [...]":

> [...] dijo que este declarante se junto en Songo con don Martin Cari cacique principal del dicho repartimiento, don Pedro Coaquira y don Alonso Guahe y que ellos le dijeron que no las manifestase [...]
>
> [...] que esto se concerto entre todos los caciques de todos estos valles [...] (ff. 362v-363r).

Tal esfuerzo de maniobra étnica frente a las exigencias del encomendero tenía antecedentes precolombinos. Uno de los señores tradicionales, Pedro Ayla, del cual se dice "que sera de 45 años" y por lo tanto ya era un adulto joven cuando llegaron los europeos, declaró:

> [...] que en tiempo de los yngas ha oido decir que tenian una chacara que era del común de que pagaban el tributo al ynga llamada Anyrua [...] y las han dejado perder porque no las han beneficiado [...] (f. 446r).

Ya que en el resto del mundo andino existían tales chácaras de *sapci*,[47] no es de extrañar que las encontremos también en los *yunka* de coca. Otra continuidad panandina afecta a los 8 *colla* altiplánicos asentados en Simaco: don Alonso Llulla Estaca, señor de Chacapa, de la misma generación que Ayla, el de Challana, aclaró que:

> Simaco esta alla dentro en los yungas [...] hay cacique de por si puesto por el ynga señor que fue de este reyno [...] (f. 147r).

Aunque es decepcionante no tener mayor información acerca del Tawantinsuyu (el estado *inka*) en la zona baja productora de hoja de coca, lo que hemos hallado es prometedor. El próximo paso en el estudio del régimen de tierras andinas debería ser una comparación de los datos de Sonqo con aquellos de regiones *yunka* comarcanas. En el Archivo de Indias (legajos Justicia 1064 y Escribanía 843-A) existen expedientes que tratan de cocales cercanos a los de Sonqo, en la región de Chapis.[48] Estos expedientes son comparables; son obra de señores étnicos, visitadores y encomenderos de categoría muy diferente de los herederos de personajes como el mariscal Alonso de Alvarado.

---

47. Véase Guaman Poma 1980 [1615]: índices etnológico y de palabras *qhishwa*.

48. Véase su ubicación en el mapa que acompaña el ensayo de R. Romano y G. Tranchard en Murra 1992.

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO HISTÓRICO DEL CULTIVO DE LA HOJA DE COCA *(EXYTHROXYLON COCA)* EN LOS ANDES *

El esfuerzo por erradicar el cultivo de la coca es antiguo. Empieza en la temprana colonia, cuando los misioneros trataron de prohibir su uso porque reconocieron a la hoja como parte indispensable de la vida ritual autóctona. A pesar de una perseverante persecución, el cultivo continúa hasta hoy, tanto en los *yunka* o valles altos, como en la selva amazónica; ha desaparecido solamente en los oasis del desértico litoral del Pacífico y esto recién durante los últimos cien años.[1]

A través de los siglos, el debate ha seguido y en nuestros días se ha acentuado con la transformación de la hoja en un producto industrial: la cocaína. La confusión entre el uso campesino, cotidiano, de una hoja omnipresente en la flora tropical sudamericana con su derivado cristalizado en laboratorios clandestinos, más la consecuente drogadicción y criminalidad, promueve un diálogo de sordos.[2]

El agricultor o el minero andino considera indispensable la masticación de la hoja de coca para el adecuado rendimiento físico por encima de los 3 000 metros y también para sociabilizar; le atribuye además virtudes curativas y mágicas. Su cosecha y consumo han sido objeto de impuestos equivalentes a aquellos cobrados por los estancos de la sal, del tabaco o el alcohol. Hoy en día, en muchas partes, la clandestinidad multiplica el precio y criminaliza el cultivo.

---

* Publicado en la *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1658-1670)*, edición a cargo de John Murra, 1992.

1. Rostworowski 1973.

2. Romano 1982; Cabieses 1985.

En estas condiciones es deseable una perspectiva histórica. Los archivos españoles, como aquellos de las repúblicas andinas, conservan una rica documentación acerca del cultivo, usos, tráfico y precios de la hoja durante más de cuatro siglos.[3] Aprovechamos la temprana visión que nos ofrece el más agudo de los observadores europeos, Pedro Cieza de León: llegando a las "Yndias" a los quince años, joven soldado, Cieza vivió y observó el paisaje y a sus moradores con un ojo que hoy llamaríamos etnológico. Después de indicar las variedades de hojas de coca cultivadas en diversas provincias del Nuevo Reino de Granada (hoy Colombia) y del Perú, dice:

> En los Andes, desde Guamanga hasta la villa de Plata, se siembra esta coca, la cual da arboles pequeños y los labran y regalan mucho para que den la hoja que se llama coca [...] y secanla al sol y despues la ponen en unos cestos largos y angostos que tendra uno dellos poco mas de una arroba [...] y fue tan preciada esta coca [...] en el Peru el año de 1548, 49 y 50 que no hay para que pensar que en el mundo haya habido yerba ni raiz ni cosa criada de arbol (fuera de la especieria que es cosa diferente) se estimase tanto [...] porque valieron los repartimientos en estos años digo los mas del Cuzco, la ciudad de La Paz, la villa de Plata, a 80 000 pesos de renta y a 60 y 40 y a 20 [...] todo por esta coca [...]
>
> Esta coca se llevaba a vender a las minas de Potosi y dieronse tanto a poner arboles della y coger la hoja que no vale ya tanto [...] Algunos estan en España ricos con lo que hubieron desta coca mercandola y tornadola a vender. (Cieza 1984 [1553]: t. I, 121).

El alcance de lo observado por Cieza se entiende mejor si recordamos que el Cerro Rico no fue descubierto sino en 1545, en plena guerra civil, cuando la mayoría de europeos como de indígenas combatían en una contienda que no se acabó sino en 1548. Parece que la importancia económica de la hoja había sido comprendida casi desde el momento de la invasión del mundo andino en 1532: si los soldados se dedicaron más al saqueo de los objetos de culto y ornamentos de los templos *inka*, los numerosos "civiles" que los acompañaron comprendieron que en los Andes la principal riqueza de cambio no era metálica sino textil y vegetal.[4]

---

3. Véase los ensayos históricos de Luis M. Glave y de Ruggiero Romano y Geneviève Tranchard publicados en Murra (ed.) 1992.

4. Según la percepción andina de lo que constituía riqueza, el tejido era aun más preciado que la hoja de coca, algo que los recién llegados comprendieron muy bien: desde 1534, llegan al puerto de Los Reyes barcos llenos de terciopelo, roanes, encajes y sedas, los

Cuando se repartió el país y sus habitantes, los Pizarro usaron el mapa y la contabilidad de los *khipu kamayuq* incaicos.[5] Es así, que cada encomendero recibió no sólo almas, pueblos y aldeas en el Altiplano, donde vivían los señores y la gran mayoría de la población, sino también enclaves alejados en otros pisos ecológicos. Los señoríos poseían colonias de origen serrano dispersas tanto en la vertiente amazónica, oriental, como en la desértica, occidental; ahí cosechaban el maíz, y extraían maderas de construcción, pescado, algas, fertilizantes y también hojas de coca.[6]

La reciente publicación de las encomiendas otorgadas en Charcas hacia 1540 por el marqués Francisco Pizarro a sus hermanos Hernando y Gonzalo,[7] confirma que tal patrón de poblamiento disperso y de productividad complementaria fue seguido a la letra: a Gonzalo le tocaron miles de unidades domésticas repartidas a través de gran parte de lo que hoy es Bolivia.

En 1548, ajusticiado ya Pizarro, Gabriel de Rojas, hombre de confianza del Presidente Gasca realizó un inventario de sus bienes: sólo su encomienda en Charcas producía unos quinientos costales de hoja de coca al año. Éstos valieron "a 18 pesos cada uno" durante las guerras civiles y Rojas calculaba que, aun en época de paz, podían producir cinco mil pesos anuales, si los costales eran puestos en las minas.[8] Lo que Rojas dejó de mencionar en su memorándum fueron los 5 000 cestos de hoja de coca entregados por sus propios encomendados de Sonqo.[9]

Unos años antes, el marqués "había tomado para si" el valle de Yucay, río abajo del Cuzco, zona de clima agradable y que hasta hoy exhibe una gran productividad, la cual había sido del linaje real de Wayna Qhapaq. Según el patrón andino, esta hacienda no terminaba en el "valle sagrado",[10] ubicado a 3 000 msnm: eran parte integral de su extensión las chácaras de coca "que el dicho marqués tenía en los Andes que eran Toono,

---

cuales, por desconocidos, tenían un valor de cambio extraordinario, expresado muchas veces en hojas de coca.

5. Si leemos las Actas de Encomienda de los años 1535 hasta 1541, la minuciosidad de los detalles demográficos y de ubicación territorial en zonas todavía no conquistadas es sorprendente.

6. Véase "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en este libro.

7. Véase Platt *et al.*, 1991.

8. Véase la *Memoria de Repartimientos* de Gabriel de Rojas [1548], en Loredo 1958.

9. Las visitas, casa por casa, de estos productores de hoja forman el grueso de la publicación de la visita de Sonqo. Véase Murra (ed.) 1992.

10. Véase Antoinette Molinié-Fioravanti 1982.

Canahuire, Paucarpampa y Anatay".[11] Éstas se ubicaban en valles relativamente cercanos a la capital *inka*, pero a una diferencia de nivel de altura de más de 2 000 metros. El cronista Garcilaso de la Vega describe la ruta así:

> [...] para entrar a estos valles donde se cria la cuca se pasa a una cuesta llamada Cañac-huay que tiene casi 5 leguas de bajada casi perpendicular que pone grime y espanto solo al mirarla cuanto mas subir y bajar por ella porque toda ella sube el camino en forma de culebra dando vueltas a una mano y a otra (Garcilaso 1960 [1609]: lib. IV, cap. XVI, 137-138).

Las encomiendas de Pizarro en estos valles pasaron por varias manos después de su asesinato en 1541 y terminaron finalmente en "cabeza de Su Majestad", circunstancia a la cual debemos probablemente la oportunidad de conocer su productividad y precios. De toda la fortuna peruana del marqués, los cocales parecían lo mejor a sus contemporáneos, quizás por ser la hoja de coca más fácilmente convertible que otros productos. En el Archivo de Indias[12] se guardan las cuentas de los ingresos de un año, entre 1549 y 1550, producidos por los camellones de Abisca, en el valle de Toono. En esta región la hoja se puede cosechar hasta cuatro veces en poco más de un año;[13] en aquel año la producción de las cuatro *mit'a* resultó ser de 4 227 cestos. Quitando 638 cestos que se gastaron en la administración, el resto se vendió en pública almoneda llegando a alcanzar la cotización de la misma época en las minas; se ve que en tiempo de paz el precio se doblaba entre el Cuzco y Potosí. Tal diferencia obviamente favorece a la hoja producida en los *yunka* más cercanos, los de La Paz y Charcas, pero es notable que la distancia de unos mil kilómetros entre el Cuzco y las minas no desanimaba a los mercaderes.

De hecho, diversos grupos étnicos cultivaban hoja de coca en regiones intermedias, entre el Cuzco y Charcas. Hacia 1555 se observa el esfuerzo de los señores andinos por convertir a hojas de coca los múltiples tributos que debían a su encomendero o al rey. Los habitantes de Ñuñoa, núcleo ubicado a 3 900 msnm debían a su encomendero 60 piezas de ropa,

---

11. *Memoria de los yndios que dieron los caciques y viejos...*, foja 89v, en Villanueva 1970 [1574].

12. Sección Contaduría, Legajo 1824.

13. En la región de Sonqo, descrita en la presente obra, no se daban sino tres *mitas* o turnos al año. Véase el estudio de las variedades de hoja y las condiciones de su cultivo en Timothy Plowman, 1986 "Coca chewing and the botanical origins of coca [*Erythroxylum Spp.*]", en la colección reunida por D. Pacini y C. Franquemont, *Coca and Cocaine*, Ithaca.

100 pares de alpargatas, 240 arrobas de carbón, puercos y muchas otras cosas más cada año.[14] A tres años de fijarse tal tasa trataron de convertir todo ello a hoja (y esto en condiciones desfavorables, ya que sus *yunka*, donde crecía la coca, quedaban muy lejos).

Del aumento de la producción cocalera y de la población que se dedicaba a ella, surge la observación de que el permanecer en los *yunka* era peligroso para los serranos. Tanto en los cocales como en los pisos inmediatamente superiores, la llamada ceja de montaña o ceja de selva, son endémicas unas enfermedades parasitarias llamadas científicamente *leishmaniasis*, y denominadas "mal de Andes" en las fuentes del siglo XVI. El mal era conocido en épocas precolombinas y sus síntomas se representaron en la cerámica. Ya en 1541, el provisor Luis de Morales le indicaba al emperador desde el Cuzco: "quando van a sacar la coca llevan yndios naturales de la sierra [...] para que se la ayuden a sacar y a coger y secar y a ensestar [...] reciben muy gran perjuicio porque [...] en aquel poco tiempo questan en aquel valle se mueren [...]".[15]

Desde la década de 1550 se oye con más y más frecuencia una oposición al cultivo de coca. Los que se habían opuesto al contexto pagano del uso ceremonial reciben el respaldo de aquellos que presenciaron la mortalidad entre los cultivadores: "la coca es sepultura de hombres" escribe al rey el obispo de Charcas, fray Domingo de Santo Tomás, autor de la primera gramática y del primer diccionario de quechua. Uno de sus colaboradores, el franciscano fray Francisco de Morales, quien pasó más de veinte años en los Andes, explicó el asunto de la hoja de coca a Felipe II de la siguiente manera:[16]

> Es perjudicial lo primero para sus almas porque con ella hazen todo sus sacrificios y hechicerias [...] Es ansimismo perjuicial para los cuerpos [...] es gran parte para los acabar por que donde se cria es tierra mui calurosa en extremo grado y por otra parte mui humeda por lo mucho que llueve [...] los yndios que lo entran a beneficiar por estar en unos balles mui profundos [...] y si salen con la vida quedan tales que por muchos años no son para hombres [...] los yndios que no se ataxan mucho que no les toque el agua de los arboles que cortan roçando que en tocandoles en las narices luego se las comen

14. Archivo General de Indias, sección Contaduría 1824; véase también los detalles de tales intercambios en el ensayo de L. M. Glave en Murra (ed.) 1992.

15. Archivo General de Indias, sección Contaduría1824; véase también los detalles de tales intercambios en el ensayo de L. M. Glave en Murra (ed.) 1992

16. Archivo General de Indias, Patronato 185, ramo 24, pár. 77; véase también Gade 1979 que tiene un excelente artículo al respecto.

> [...] veran tantos dellos en la ciudad del Cuzco [...] (Morales [1568], en Assadourian 1985).

De los primeros virreyes, el que tomó un interés especial por las consecuencias de la creciente importancia económica de la hoja de coca fue Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete. En 1555, siendo corregidor Polo de Ondegardo, éste hizo pregonar allí una provisión real en la cual el emperador recordaba, a los que tenían encomiendas en su nombre, que:

> [...] los trabajos sean moderados e que no sean caussa de que muheran y se desmynuyan los yndios [...] deseando dar tal orden para que estos aya efecto en la provincia de los Andes [...] donde se coge la coca por [f. 108r] parte donde entran muchos yndios serranos a la beneficiar y tierra tan diferente de la en que ellos se crian y que la destemplanza del calor los haze enfermar [...] prouey que el [...] corregimiento de la dicha ciudad me ynformase de lo que sobre esto les paresciese.[17]

La contestación de los encomenderos y de los traficantes a Potosí fue tajante. El factor Juan de Salas de Valdés, vecino del Cuzco, fue uno de los que se pronunció:

> [...] me vino a ynformar de que la dicha coca hera cosa muy importante a todo este reyno por pender della todas las contrataciones y granjerias con que se sustentan todas las ciudades del [...] y principalmente las mynas donde se saca el oro y la plata de que Su Majestad tiene tanto ynterese de sus reales quentas y haziendas y que si la dicha coca cesase se artava el fundamento de toda esta grosedad [...] de tal manera que podria venyr en grande daño y dysmynucion el reyno no por no auer en el otros tratos ny ganancias como las ay en las otras Yndias de Su Majestad.[18]

El factor no mencionó en ningún momento a la población andina; tampoco negó los peligros que acompañaban a la explotación intensiva de los cocales. Su comparación con otras zonas de América oculta el hecho de que las minas de plata de Nueva España trabajaban con éxito sin el uso de la hoja. Pero su argumento es útil para comprender el debate que se daba en la corte virreinal. Los dominicos y algunos de los franciscanos pedían la extirpación de los arbustos y la prohibición del cultivo de la coca. Años después, Francisco de Morales dirigió una carta a Felipe II en donde afir-

---

17. El texto del memorial de Francisco de Morales ha sido reproducido por Sempat Assadourian en un artículo publicado en *Histórica*, vol. IX, n.º 1. Lima, 1985.

18. Véase manuscrito 3034 de la Biblioteca Nacional, Madrid.

mó que "el marques de Cañete visorrey que fue del Piru, trato de arrancar y hizo arrancar mucha parte y si bibiera y governara la arrancara toda [...]" (Morales [1568], en Assadourian 1985: 111).

El virrey pidió consejo a dos antiguos corregidores del Cuzco, los licenciados Polo de Ondegardo y Gregorio Gonzáles de Cuenca. Polo "tenya yndios", y ambos licenciados entendían que la riqueza principal del virreinato era su población de naturales y "el orden" que tenían en gobernarse. Una década después, Polo escribió un memorándum a otro virrey avisándole "acerca del notable daño que resulta de no guardar a los yndios sus fueros [...]".[19]

Como lo advertía el factor Salas, a los veinticinco años del establecimiento europeo en los Andes, era impensable un Perú sin Potosí; así también parecía impensable una minería a casi 4 000 msnm, sin el consumo de la hoja de coca. Por ello, en 1558, después de largo debate, el virrey promulgó unas ordenanzas de coca:[20]

> [...] acerca de la orden que se avia de tomar en el beneficio de la dicha coca y de lo que a cada yndio se avia de pagar de jornal y comida [...]
>
> Primeramente mando que los yndios que se ouieron de alquylar para entrar en el beneficio de la dicha coca [f. 109v] entre por su propia voluntad sin ser conpelidos a ello por su cacique ny por otra persona [...]
>
> [...] que a los yndios que entraren al beneficio de la dicha coca a ellos e no a sus caciques ny a otra persona alguna se les pague lo que ouieron de auer [...]
>
> Yten ordeno y mando [f. 110r] que todas las partes que tuvieren chacaras de coca tengan depositos de maiz desde Paucartambo hasta Pila [...] bohios con barbacoas altas[21] donde se pueden recoger los yndios a la yda y buelta [...]
>
> Yten ordeno y mando que cada yndio alqylado que entrare a beneficiar la dicha coca se le de por 14 dias de trabaxo que se quenten desde el dia que començare a beneficiar la dicha coca 3 pesos y medio e 5 celemines de mays [...]
>
> [...] y a la buelta que el tal yndio salga con la coca se le de el restante en los bohios de Paucartambo para con que pueda boluer al Cuzco [...]

---

19. Manuscrito 3034, Biblioteca Nacional, Madrid. Foja 108r.

20. Véase p. 111 del artículo ya mencionado de Sempat Assadourian.

21. Este documento se encuentra incluido en el tomo 3 de la primera serie de la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Lima, 1916. Guillermo Lohmann Villena ha publicado el texto de otra ordenanza de coca, muy parecida a la de Cañete, pero ulterior, del año 1563. Véase *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, t. 4, 1967.

Yten mando que cada yndio este en el beneficio de la dicha coca 24 dias de trabaxo y que en estos dias no se quyten domingos ny fiestas [f. 111r] [...]

Yten mando que nynguna persona conpella a los yndios ni consienta que trabaxen en domyngo ny fiestas ni dia que llovere ni de noche so pena de 50 pesos [...]

Yten mando que conplidos los 24 horas de trabaxo luego otro día siguiente hasta medio dia le den a cada yndio 2 cestos de coca los quales sea obligado a llevar y poner en el bohio que el señor de la coca tuviere entre Pilco y Paucartambo [...]

[...] para que desde alli lo trayga al Cuzco en carneros[22] y si dentro del dicho medio dia no se le diere su carga no sea obligado a esperar ny persona alguna le detenga so pena de 300 pesos

Yten que ninguno cargue a yndio mas de con 2 cestos de coca suya ni agena ny el yndio se cargue con mas aunque sea de su voluntad y el español pague 100 pesos [...] el tal yndio puede traer hasta 6 libras de coca suya para su man- [f. 112r] tenymyento demas de los dichos dos cestos

Yten mando que a los yndios que llaman corpas[23] que son los que van a sus auenturas a alquilarse en los dichos Andes que tenga especial cuidado de prouer como los tales corpas salgan fuera de los dichos Andes pasados los dichos 24 dias de trabajo [...] [f. 113r]

Yten hordeno y mando que todos los cestos tengan 18 libras de pura coca y los dueños de la dicha coca tengan pesa de hierro que pese 18 libras con que se pesse la dicha coca sellada y marcada del dicho fiel executor del Cuzco y una marca con que marquen cada uno sus cestos para que [f. 113v] se puedan conocer y diferenciar aunque se mesclen con otros [...]

Yten ordeno y mando que nynguna persona español ny yndio no pueda hazer roça alguna ny ensancho para poner coca de nuevo[24] so pena al español que lo

---

22. *Bohío*, palabra de las Antillas infiltrada en el castellano de América. Véase Corominas 1961: 97. Las "barbacoas altas" en las chozas parecen reconocer que la *leishmaniasis* se transmite a través de insectos vectores en el piso.

23. En la colonia llamaban "carneros de la tierra" a las llamas y "ovejas" a las alpacas. El hecho de que en los Andes del Cuzco los camélidos no entraran a los valles donde crecía la coca es una indicación del carácter extraordinario de este microambiente. Normalmente, la llama, como todo camélido, se adapta a muchas y diversas situaciones ecológicas: el desierto costeño, el altiplano frígido de Potosí y también los *yunqa* de La Paz.

24. *Corpa*, palabra quechua y aymara que se refiere al huésped o al peregrino hospedado. Véase los diccionarios de Gonzáles Holguín 1952 [1608]: 69-70 y el de Ludovico Bertonio 1984 [1612]: t. I, 268. El sentido original del término se refiere a las obligaciones recíprocas entre pobladores de diversos pisos ecológicos; en la colonia se usó para referirse a las personas que se alquilaba para cosechar la hoja de coca a cambio de alguna cantidad que podían llevar a sus domicilios. El término no se usa en la visita de Sonqo que publica-

hiziere pague 200 pesos [...] y que sea arrancada a su costa y si fuere yndio que le sean dados 200 açotes [...] [f. 114r]

Yten ordeno y mando que en todo el camyno de los dichos Andes hasta los asientos de los depositos y bohios en la sierra aya a trechos bohios en el camyno real con barbacoas altas donde los yndios se pueden guardar del agua y hazer sus dormidas [...]

[...] y hagan reparar y acabar el camyno que esta començado y las puentes que fueren necesarias y pasado el dicho termyno el corregidor del Cuzco embie un executor lo vaya a hazer a costa de los dichos dueños de la coca [...]

Yten que si algun yndio enfermare en alguna estancia de coca el señor della sea obligado a le hazer llevar al ospital de los dichos Andes para que alli sea curado

Yten mando que ninguno puede alquylar yndia recien parida ni preñada [f. 114v] so pena de 20 pesos [...]

Yten que ninguna persona quite a yndio alguno su manta para cubrir los cestos ny por prenda so color de dezir que se huyra ni le tome otra cossa alguna so pena de 20 pesos y que se proceda contra el como por hurto

Yten que los mercaderes y otras personas que tratan en coca reuender ni rescatar syno fuere en la plaça del pueblo o en el tianguez[25] de los naturales [...] y no andando de casa en casa so pena que yncu- [f. 115r] rra el que lo contrario hiziere en perdimyento de la mitad de la coca [...]

Yten ordeno y mando que sy algun arrendador metiere yndios a sacar coca de los Andes o otra persona alguna que la tenga comprada les de el dia que llegare recaudo para que salgan donde no les paguen el vazio y no sean obligados a esperar mas ny los detenga contra su voluntad 20 pesos [...]

[f. 115v] [...] y permito que con los tales yndios que entraren solamente a sacar cestos pueda cada uno concertarse como pudiere con tanto que a cada yndio le de para cada dia medio quartillo de maiz y el tal yndio pueda sacar mas de 2 cestos y sea obligado a los poner en los depositos de Pila y Paucartambo y no les pasen de alli [...] [f. 116r]

Yten por cuanto los dichos Andes estan lexos de la dicha ciudad y el corregidor della no puede asistir a la execucion destas ordenanças y conviene que vaya a ellos persona de confiança [...] por tanto mando y cometo al dicho corregidor enbie una tal persona que conpla y haga guardar e conplir estas

---

mos en 1992; parece que tales "huéspedes" se llamaban *quero* en los *yunqa* de coca de La Paz.

25. Es quizás a esta parte de la ordenanza a la cual se refiere fray Francisco de Morales cuando dice que el virrey "arrancó" cocales.

ordenanças señalandole el salario que le paresciese a costa de las personas que tienen coca en los dichos Andes

[...] y porque fuera de los dichos Andes principales que estan junto a la dicha ciudad del Cuzco hay otros Andes donde ay coca questan mas apartados y no es tanta la cantidad de la dicha coca [...] pueda enviar a los tiempos que le paresciere persona para que los visite y prouea conservación y buen tratamiento de los naturales [...] [f. 116v]

Las cuales dichas ordenanças y cada una dellas mando que se guarden e cumplan [...] Fecha en Los Reyes a 31 de marzo de 1558 años. El marques [...]

En la gran ciudad del Cuzco a 11 de mayo de 1558 por mandado del muy magnifico señor el licenciado Bautista Muñoz corregidor [...] en la plaça publica de ella en presencia de mucha gente a altas e ynteligibles voces apregono estas ordenanzas del muy excelente señor marques [f. 117r] de Cañete virrey destos rreynos [...]

Como toda legislación, la ordenanza del virrey de Cañete tiene algo de impersonal y generalizadora. Enfatiza los peligros y abusos del tráfico de hoja de coca hacia el exterior: limita a 24 los días que los recolectores forasteros, los *corpa*, podían permanecer en los cocales, pero no menciona cuántas veces al año les era lícito entrar en los *yunka*. Prohíbe nuevos cultivos pero no se ocupa de las poblaciones que no eran *corpa*, sino recién asentadas en caseríos permanentes. Será, quizás, porque algunas de estas poblaciones estaban conformadas por nativos del piso ecológico oriental; pero otros, quizás la mayoría, fueron llevados desde las alturas por sus encomenderos o sus caciques y asentados de manera permanente al ampliarse la zona sembrada de *Erythoroxylon*.[26]

No es seguro que el virrey hubiera podido arrancar los arbustos de coca si hubiera vivido más allá de 1560, como lo afirma el padre Morales; tampoco es probable que una disposición de este tenor hubiera sido acatada por los mercaderes. Cuando el marqués de Cañete contemplaba su futuro, el tráfico de hoja a las minas tenía menos de veinte años de existencia pero la inversión psicológica y comercial de los inmigrantes era tal que la erradicación ya no era una alternativa.

Los virreyes posteriores, inclusive el temido Francisco de Toledo, reiteraron las prohibiciones, aunque prevalecieron las realidades del régimen colonial.[27] Ya en 1550 el obispo del Cuzco recibía el grueso de sus

26. Palabra nahua, traída a los Andes desde México. El *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* de Alonso de Molina [1571] f. 113r explica: "tianquizittoyan: feria, mercado".

27. Archivo General de Indias, sección *Justicia* 403. Véase también en Lohmann 1986, las ordenanzas 11, 17 y 22.

entradas de la venta en pública almoneda de la hoja de coca entregada como diezmo por los cultivadores peninsulares.[28] Un tal Pedro de Zárate, maestrescuela, pagó 13 062 pesos ensayados en 1551, por los diezmos en hoja de coca cuzqueña; comparemos esta cantidad con el diezmo obispal en maíz: 506 pesos o con aquel proveniente del ganado: 3 075 pesos.

Las públicas almonedas reflejan una realidad distinta de las ordenanzas del virrey. Tal visión se desprende también del estudio de un pleito que se ventiló en la Real Audiencia de Los Reyes, presidida por el mismo virrey. La Audiencia había emitido una provisión recordando a la población europea que todo aquel "que tenya yndios" era responsable de mantener "a la continua en sus repartimientos [...] clérigos y religiosos". Constataba además que en el Cuzco "ay muchos vecinos [...] que no tienen doctrina [...] [y] los naturales dexan de ser yndustriados en las cosas de nuestra Sancta Fe catholica [...]". En el futuro, pretendía la Audiencia, castigar tal descuido con una multa de mil pesos de oro.[29] La fecha de esta provisión coincide con la de la ordenanza citada. Pero notamos una diferencia de énfasis: si la intención del virrey era la eventual erradicación de la hoja de coca, la Audiencia aceptaba el cultivo continuado de las terrazas de coca en los *yunka* y una población residente allí.

En 1561, ya muerto el marqués, empieza en Los Reyes un prolongado pleito, en donde se apelaba contra la provisión y se alegaba que los cultivadores de hoja de coca eran gente distinta de los que "tenyan yndios" o repartimientos. Se proclamaban "moradores en los Andes",[30] quienes no eran "vecinos" importantes de la capital *inka*, ni gozaban de *tasa* (la cantidad asignada a los encomenderos una década antes por el Presidente Gasca y sus tasadores). Se proclaman meros "españoles que allí sus mugeres e hijos [...]". Otro testigo aclaraba "que la mayor parte de las dichas chacaras son de particulares que no tienen yndios"; sus obligaciones como empresarios se limitaban al pago de primicias y de diezmos para el mantenimiento de los canónigos de la catedral cuzqueña.

Más allá de estos detalles acerca de la estratificación social entre los europeos del Cuzco, aprendemos algo acerca de la producción de hoja de coca en los primeros decenios del régimen colonial.

---

28. Según un representante del obispado, "lo principal es los diezmos de la coca... no balen los demas casi nada" (f. 165r).

29. Archivo General de Indias, *Justicia* 403, f. 125.

30. Hay que considerar que antes de 1532 y durante los primeros decenios de la colonia, "Andes" (de *anti*, en *khishwa*, la zona oriental) no se refería a todo el Tawantinsuyu o a la cordillera de los Andes sino a la faja tropical, oriental del macizo.

Los testigos presentados por los "españoles entre yndios"[31] no mencionan las terrazas cocaleras que aún seguían en manos de encomenderos o de la corona; no hay noticia, por ejemplo de chácaras como aquellas que el capitán Garcilaso de la Vega había traspasado a nombre de su hijo, el futuro cronista mestizo, quien a la fecha salía para la península y entregaba la administración de sus cocales a su madre, la princesa *inka* Isabel Chimpu Ocllo.[32]

Los testigos afirman que en 1560 había en la zona entre 45 y 50 "estancias" cocaleras distribuidas entre los mismos cuatro valles de los *yunka* de Paucartambo: Pillcopata, Acomaios, Abisca y Taoima [Toono], "que estan apartados y lexos uno de otros [...] e ay en medio rios e puentes y aun montaña de 2 leguas [...]".

La mano de obra en tales estancias se divide entre:

1. "naturales que llaman chunchos", gente procedente de los mismos valles tropicales.

2. "camayos que están alli de asiento y que tienen alli sus casas y chacaras y mugeres e hijos, pero fueron traidos de arriba como por mitamais y yanaconas que ajuntaron sus dueños".[33]

---

31. El litigante a cuyo nombre se presenta el pleito era Diego de Trujillo, uno de los compañeros de Pizarro y Almagro. A treinta años de aquellos acontecimientos, don Diego era uno de los pocos conquistadores que "no tenyan yndios", ya que en 1534 se ausentó del Cuzco y pasó a la península. Regresó al Cuzco unos quince años más tarde, cuando ya no quedaban encomiendas por repartir (véase su informe publicado por Porras Barrenechea en 1948).

    La voz autorizada de los cultivadores de hoja de coca, reclamando contra la provisión, era la de Pedro Gómez Marrón, a quien encontraremos de nuevo en 1569, en la revisita de Sonqo (véase Murra 1992). Para la fecha ya había abandonado el Cuzco y se estaba instalando en los *yunka* de La Paz, siempre como cultivador.

32. Miró Quesada Sosa 1945. Véase también el testamento de la princesa, doña Isabel Chimpu Ocllo, publicado en la *Revista del Archivo Histórico* del Cuzco, n.º 5: 112-113: "la dicha chacra me dejó [Gomez Xuarez] el dicho mi hijo para mi sustentación y alimento y porque le di ciertos pesos de oro por ello que vale mas cantidad [...]".

33. *Chumpu, kamayuq, mit'maq* y *yana* se refieren todos a categorías sociales en los Andes antes de 1532. Fueron adoptados, con sentido alterado, por el castellano del siglo XVI. En la colonia, el chunchu era un habitante de las tierras cálidas orientales. El camayo era un encargado de los asuntos de otro, aunque en el *qhishwa* era un diestro contable. Los *mitmaqkuna* eran los enviados a cierta distancia para ocuparse de los asuntos de los señores, lejos del núcleo. Los *yana* eran los paniaguados de los señores andinos. Véase Murra 1975.

Según otro declarante, un Juan López de Idiaquez, quien "ha residido en la dicha provincia" y tiene noticia de ella "de mas de diez años a esta parte" y de los camayos poblados:

> [...] muchos dellos se an arraygado alli por avellos los dueños de las haziendas llevado como por anaconas e por dalles chacaras de que se sustentan se an quedado alli e hecho sus pueblos y ay [f. 156r] pueblos dellos que tienen 30 y 40 personas [...]

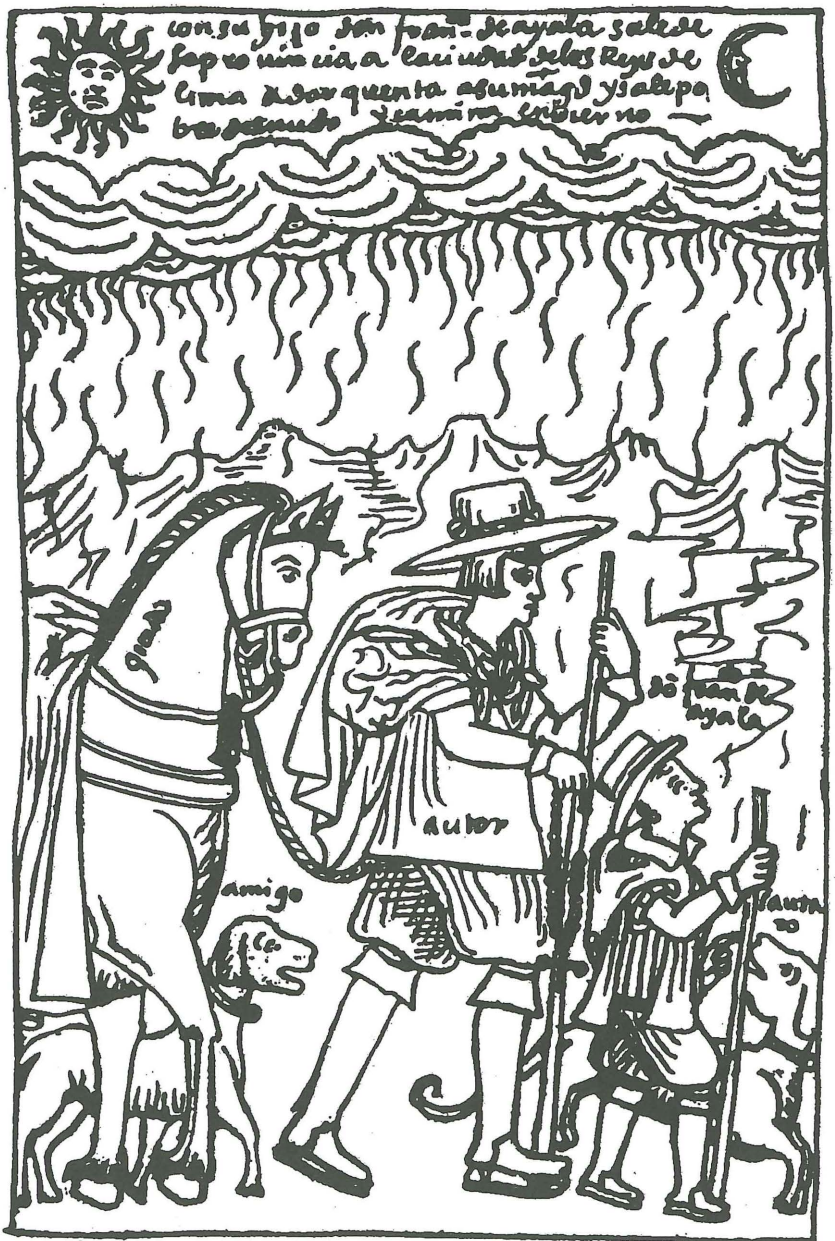
Los "moradores" no niegan tal migración; al contrario, indican que más allá de sus criados "ban yndios de muchas partes y muy lexos como son del Collao Guamanga Xabaxa Lucanas Arequipa [...] [f. 151r]".

Quizás es a estos cargadores traídos de afuera a quienes protegía la ordenanza del virrey de Cañete, ya que no menciona a ninguna de las cuatro categorías sociales asentadas permanentemente en los *yunka*, primero por los encomenderos y después por los "moradores". Quisiéramos tener más información acerca de la organización social y económica interna de los nuevos asentamientos cocaleros, pero las fuentes hoy a nuestra disposición todavía no lo permiten. Por ejemplo, sería interesante contrastar los asentamientos de los "moradores" reclamantes con aquellos de los *kamayuq* de don Carlos Inca, mencionado en el ensayo del doctor Glave, en la edición de la visita de Sonqo (1992).

La importancia del tráfico de la hoja de coca en la vida de la temprana colonia la resumió el factor Juan de Salas:

> [...] si la dicha coca cesase se artava el fundamento de toda esta grosedad [...]

CAMINA EL AVTOR



VII

Los intérpretes



La fiesta de la muerte era en noviembre, el mes de los difuntos. Las momias eran llevadas desde sus tumbas junto con su comida, sus vestidos y con ropas nuevas. Los transportaban de casa en casa sobre una litera.

GUAMÁN POMA DE AYALA *

Una visión indígena del siglo XVII sobre la civilización andina

De todas las altas civilizaciones de la América precolombina, la civilización de los *inka* es la que mayor atención ha recibido por parte del público. Aquí no sólo vivió un pueblo civilizado con ciudades y templos, irrigaciones y reyes sino que también existió un Estado "utópico" que atrajo gran curiosidad desde 1534, fecha en la que los cronistas europeos comienzan a publicar en Sevilla sus primeras impresiones al respecto. Había un reino: "Donde el gobierno aseguraba al individuo contra toda clase de necesidades y a cambio demandaba un fuerte tributo". A lo largo de varios años, ha venido desarrollándose la noción de que la sociedad incaica, en el momento del choque con los españoles, constituía ya una forma de beneficencia, si es que no era una especie de Estado socialista.

La antropología moderna ha reexaminado este lugar común a la luz de los recientes conocimientos etnográficos sobre similares sociedades transicionales en diferentes partes del mundo, particularmente aquellas pertenecientes a África y el Pacífico.

Estos estudios nos han demostrado que nuestra actual visión acerca de los *inka* es una visión deformada y poco clara, debido a que enfocamos el mundo andino a través de dos ópticas ajenas que distan mucho de la ver-

---

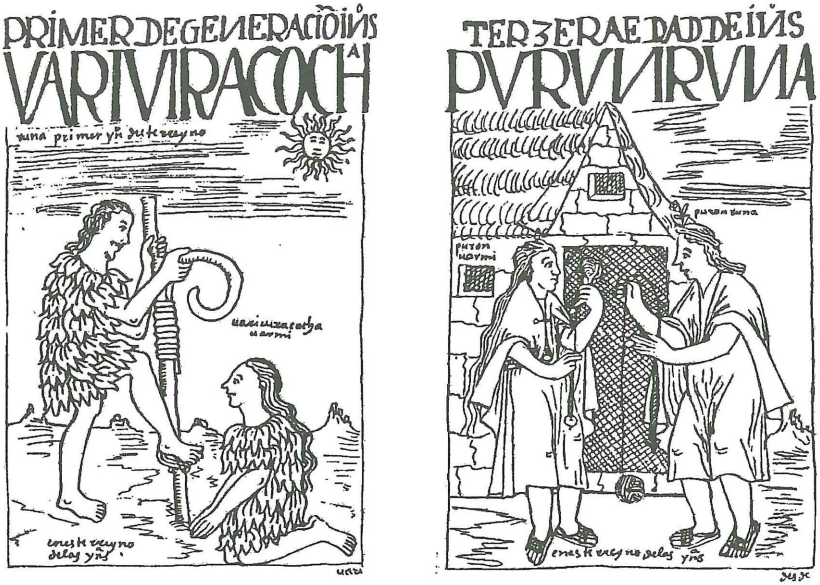
* Publicado en *Natural History*, agosto-setiembre 1961, I parte. Traducido al español, para esta edición, por Pilar Roselló F. de Moya y Ana María Stahl de Montoya.

dad: la óptica de los soldados, sacerdotes y administradores europeos del siglo XVI y la óptica de la elite incaica, cuyos miembros desempeñaron el papel de guías y confidentes de los invasores españoles.

La limitación principal ha radicado, siempre, en la ausencia de versiones andinas sobre cómo era la gente local. Para el estudio de los Andes, no existen códices como el Azteca, Zapoteca o como los libros Mayas que fueron escritos antes de que se produjera la invasión europea; tampoco ha sido descubierta, todavía, ninguna escritura aborigen en Sudamérica. La decapitación política e intelectual del Estado *inka* realizada por los europeos fue tan rápida que no permitió que sobreviviera entrevista alguna con los Amautas, los hombres cultos y reflexivos del Tawantinsuyu. Todo lo que tenemos son las versiones de los integrantes de las camarillas militar y cortesana del Cuzco, versiones que serían recogidas de modo imperfecto por extranjeros impacientes y de visión eurocéntrica. Pero tenemos ante nosotros una de las pocas excepciones: un documento acerca del hombre y del mundo andino que fue escrito desde el interior de ese mundo por un hombre que habitó en él y que además lo ilustró con 400 dibujos. Este documento constituye una fuente única y excepcional sobre la vida en los Andes antes del año 1532.

No se sabe cómo una "carta" de 1 200 páginas, escrita por un indio andino alrededor de 1615 y dirigida al Rey de España, pudo llegar hasta Copenhague. Se piensa que formaba parte de una colección de curiosidades americanas que fue comprada en Madrid en el siglo XVII por un embajador danés. Permaneció oculta para los estudiosos de los *inka* durante tres siglos, hasta que en 1903 fue hallada en la Biblioteca Real de Dinamarca por Richard Pietschmann, un estudioso alemán. El manuscrito de Guaman Poma llamado *Nueva corónica y buen gobierno* era, sobre todo, un grito de angustia, una petición al todopoderoso Rey de allende los mares para que viese lo que sus hombres hacían en América, para que mirase lo que habían destruido.

Guaman Poma nació inmediatamente después de la invasión europea y creció durante las primeras décadas del régimen colonial, período de rápido decrecimiento de la población indiana, tiempo de guerras civiles entre los invasores y de deportaciones masivas a las minas de plata de Potosí y Huancavelica. En muchas de sus cartas, Guaman Poma se conduele por la desaparición del orden andino y se lamenta por las iniquidades cometidas durante la colonización del siglo XVI. Sin embargo, su obra es también un documento constructivo; la mayor parte está dedicada a la presentación de planes para un "buen gobierno", gobierno que, pensaba Poma, podía estructurarse restableciendo la organización social y económica *inka* pero con el aporte complementario del cristianismo y de



Izq.: Los primeros hombres, de acuerdo con Poma, tuvieron una agricultura básica, pero se vestían con hojas. Su escasa barba los relacionaba con Adán. ***Der.:*** *Durante la tercera edad, según el concepto de Poma sobre el progreso humano, los hombres vestían ropas y construían casas de piedra con techos de paja.*



Izq.: El arca de Noe, incluyendo una llama entre los animales a bordo, ilustraba la mixtura bíblica de Poma con las tradiciones andinas. ***Der.:*** *La guerra fue común en la cuarta edad, aunque Poma señala que los beneficios obtenidos en la tercera edad todavía permanecían.*

algunos elementos beneficiosos de la tecnología europea, tales como el cultivo de la parra y la elaboración del vino.

Empero, el presente artículo no tratará sobre los sueños y planes de Guaman Poma para el futuro. Se concentrará más bien, en el estudio del primer tercio del documento que Poma escribiera y en el cual, el autor andino cuenta al Rey de España sobre las glorias del pasado anterior a los europeos; sobre el ciclo agrícola de la comunidad campesina y su relación con las fiestas religiosas; sobre la distribución de las tareas y deberes de los "ciudadanos" de acuerdo al sexo y a la edad; y sobre los distintos grupos étnicos y locales sometidos por las conquistas incaicas. También nos presenta una galería de retratos y perfiles de varias reinas *inka*, así como de generales victoriosos y reyes. Algunas de sus afirmaciones pueden ser encontradas en fuentes descubiertas y publicadas antes que la *Nueva corónica* de Guaman Poma y, en realidad, mucha de la información de esas otras fuentes es más detallada y más confiable que la de Poma. El español que utilizan otros autores es más elegante, y no está desfigurado por entremezclarlo con palabras quechuas como lo hace Guaman Poma. Sin embargo, Guaman Poma nos entrega dos contribuciones fundamentales e inigualables: los dibujos que complementan el texto y su retrato de lo que fue la civilización *inka* local, provincial, aquella lejos del Cuzco, la capital Imperial.

Guaman Poma estuvo enterado de la existencia de los libros que precedieron al suyo. Aprendió a leer y a escribir gracias a un medio hermano, un sacerdote; y más tarde acompañó a varios clérigos en sus recorridos por los Andes, como parte de las misiones de quema de ídolos. Poma mantuvo una estrecha relación con uno de esos misioneros escritores, Martín de Murúa, autor de una historia de los reyes *inka*: hay paralelos interesantes entre los trabajos de estos dos hombres y que ellos no compartieron con ninguna otra fuente. Uno de los dibujos de Guaman Poma ha sido encontrado recientemente entre los papeles de Murúa en la Biblioteca Apsley House de Londres. Las referencias de Poma sobre fray Martín son amargas y sarcásticas; Poma titula su obra *Nueva corónica*, la *nueva* crónica, para distinguirla de la de Murúa. Al igual que otros escritores peruanos indios o mestizos del siglo XVII, Guaman Poma fue impulsado a escribir su relato al presenciar el sufrimiento de su gente y ante las distorsiones que aparecían en los relatos de los observadores europeos.

Una de estas distorsiones se encuentra en la fácil aceptación, por parte de estos observadores, de la versión *inka* sobre el pasado preincaico. Aunque el Estado *inka* inició su expansión menos de un siglo antes de 1532, la ideología cuzqueña proclamaba que todo había sido caos y behe-

tría en los tiempos anteriores. Se deslizaba la idea de que las instituciones andinas eran concesiones magnánimas de la corona cuzqueña para con los bárbaros. Hoy en día sabemos, gracias a la arqueología, que todo ello no era verdad; durante, literalmente, miles de años antes de los *inka*, la gente de los Andes supo como irrigar los desiertos, fabricar cerámica y tejidos hermosos, y construir fortalezas, ciudades y caminos. Todo esto era conocido por muchos señores locales y por sus descendientes, quienes derrotados recientemente por los *inka*, recordaban todavía sus logros y su pasada preeminencia; Guaman Poma clama su descendencia directa de una de esas dinastías locales, los *yarovillca* de Huánuco. El objetivo de su libro es descifrar y ordenar las fuentes correspondientes de diferentes maneras según diversos temas; así nos promete "la historia de los primeros reyes [...] de nuestros ancestros, abuelos y mis padres, quienes fueron señores antes del Inca".

La civilización, afirma Guaman Poma, es preincaica. En el contexto de una amalgama muy personal de leyendas bíblicas y tradiciones andinas locales, Poma presenta una cronología en cuatro etapas donde ubica a los descendientes de Adán y Eva en América, hace 7 000 años.

Durante la primera etapa, la cual tiene una duración de 800 años, los habitantes —indios ya claramente diferenciados— son todavía como su padre Adán; como él ya han "comenzado a trabajar, a arar". Pero este pueblo primitivo todavía "no sabía como hacer nada", ni tejer vestidos ni construir casas. Se vestían con hojas y paja, y vivían en cuevas. Vagando por extraños países, llenos de animales salvajes y espíritus peligrosos, "perdieron su fé y esperanza en Dios, todo se perdió, la palabra y los mandamientos, aunque tenían una pequeña sombra de conocimiento del Creador de los hombres y del mundo y del cielo, y a El le adoraron y le llamaron Dios". A todo lo largo de estas cuatro etapas de evolución "las pequeñas sombras" de conocimiento del creador perduraron; sería en la etapa final durante el período *inka*, que surgirían la idolatría y la adoración al sol.

Al final de la segunda etapa que duraría 1 300 años, los hombres ya se vestían con pieles y "construyeron pequeñas casas que parecían hornos". La agricultura se desarrolló: se construyeron terrazas de cultivo y la irrigación trajo agua a los campos de maíz.

La tercera etapa fue casi tan larga como la anterior (1 100) años y es la más importante dentro del esquema de Guaman Poma. Los hombres aprendieron a hilar telas ordinarias y finas; sus casas fueron construidas de piedra con techos de paja. La costa y otros lugares cálidos fueron poblados y se "abrieron caminos para ellos que todavía se usan hoy en día". La gente crió muchas llamas y comenzaron la búsqueda del oro y la

plata. Había ley y orden; se "marcaron los límites en propiedades y tierras y pastos y campos de maiz". Si la gente resultó ser diferente en costumbres, lenguaje y vestidos "es porque la tierra es muy rota y torcida". Surgieron reyes y señores "de clase legítima, descendientes de la gente de uari uiracocha" de la primera era. Había mucha caridad en la tierra —"por eso es que están en la plaza pública", Poma apunta en uno de sus dibujos— de esa forma todos podían participar de la hospitalidad, y cantaban y bailaban.

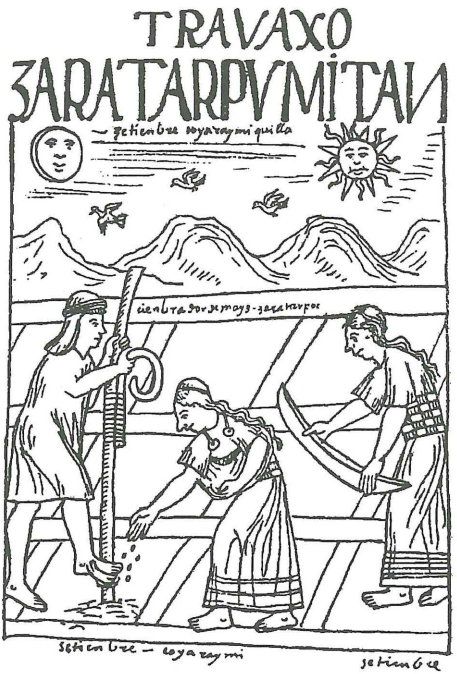
La descripción de este período termina con un prólogo: "Mira lector cristiano, mira a esta gente, el tercer hombre". Era el comienzo de una era dorada en la cual, según Poma, la mayoría de los logros andinos, generalmente atribuídos al Inka, especialmente el bienestar público, se hicieron, mucho antes que se oyera hablar del Cuzco.

El cuarto período fue el más largo, duraría 2 100 años. La guerra se convirtió en algo común, la gente tuvo que retirarse a las cimas de los montes y tuvo que construir fortalezas; conquistaron las tierras de otros y tomaron las mujeres de otros, eran comandados por valientes capitanes que podían convertirse en halcones y leones. Ésta es la razón por la cual hoy en día sus descendientes se llaman Guaman (halcón) y Poma (león). El buen sistema, el cual fuera establecido en la tercera edad, se mantenía vigente: "peregrinos y extranjeros, huérfanos y enfermos y aquellos que no tienen que comer" podían comer todavía en la plaza pública, "ninguna otra nación ha tenido esta costumbre" y si "no tienen estos tres vicios borrachera y guerra y quitarles las tierras a los otros", se podría pensar que son "hombres santos".

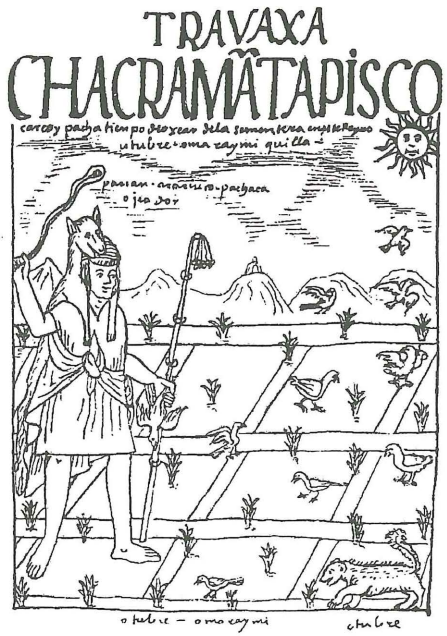
Es en este cuarto y último periodo preincaico que encontramos a los *yarovillca* de los cuales dice Guaman Poma ser descendiente. Su núcleo estaba cerca de Huánuco pero su reinado se extendió sobre vastos territorios. Su gobernante "tenía una corona más alta" que los demás y aún en sus últimos días era "temido por los Incas". Aunque nos presenta una genealogía, sus detalles son escasos y nunca hemos podido saber, cómo los descendientes de estos señores tan poderosos, caerían tan bajo, en tan sólo una generación .

Después de 5 300 años, estas cuatro Edades del Mundo concluyen con la instauración de la dinastía *inka* en el año 300 d.C. Poma explica el auge de la idolatría y la adoración al sol durante esta época, aunque siempre trata el tema con mucha cautela: el primer Inka no tuvo padre legítimo y su madre declaró que era hijo del sol.

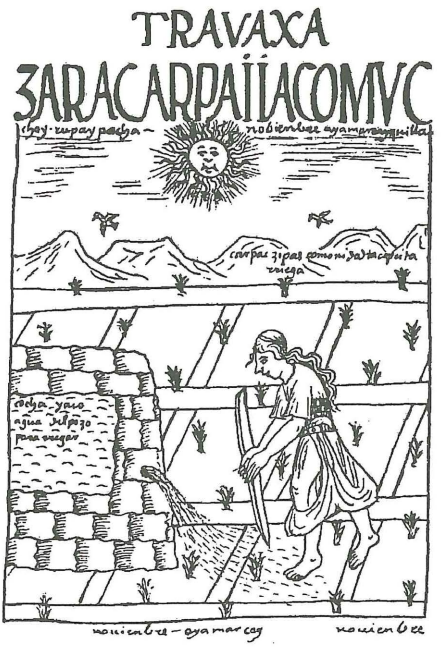
Uno de los logros más importantes de la civilización andina fue la domesticación de una amplia variedad de plantas y animales que se adaptaron muy bien al clima extremo de las alturas de los Andes. La papa, la



La siembra de maíz en tierras irrigadas señalaba el mes de setiembre, que correspondía con el inicio del ciclo agrícola. La comida principal, sin embargo, eran los tubérculos.



Octubre, persiguiendo las plagas de los campos.



Noviembre, irrigando los campos.

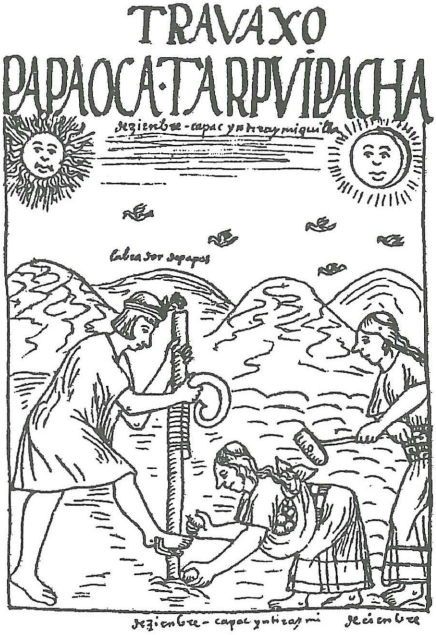
alpaca, el cuy y la llama son muy conocidos, pero también se obtuvieron logros importantes con otras plantas, granos, raíces, tubérculos, vegetales y yerbas, que todavía no se conocen en otras partes del mundo. En las alturas extremas de estas montañas donde vive el hombre, un cambio de 300 o 400 pies implica un nuevo microclima y por lo tanto es necesario encontrar semillas que sobrevivan a los rigores de un clima de 11 000 ó 13 000 pies y que también sigan dando frutos. Guaman Poma nos presenta un calendario de las prácticas agrícolas. Comparte la predilección de los habitantes de las serranías por el maíz. Aunque el maíz difícilmente crece en las alturas andinas tenía, sin embargo, gran prestigio como alimento ceremonial y como ingrediente principal de la chicha, una cerveza muy apreciada en toda la zona andina. Si bien las papas y los tubérculos deben haber sido productos de primera necesidad, Guaman Poma como miembro representativo de su cultura, se referirá, especialmente, al tema del maíz.

El calendario agrícola de los campesinos serranos se iniciaba en un mes que abarcaba días de agosto y días de setiembre, momento en el cual los hombres araban la tierra con la *taklya* y las mujeres sembraban y aporcaban. La inauguración del ciclo agrícola se daba con un festival con canciones y danzas; era también recomendable ayunar, orar y realizar sacrificios. La luna y el sol aparecen con frecuencia en las páginas de Guaman Poma ya que ambos influían en las cosechas. La relación especial que se creía existía entre la luna (la reina del cielo) y la mujer era celebrada en esa época del año, época que Poma identifica como "el mes de la fiesta de la Reina".

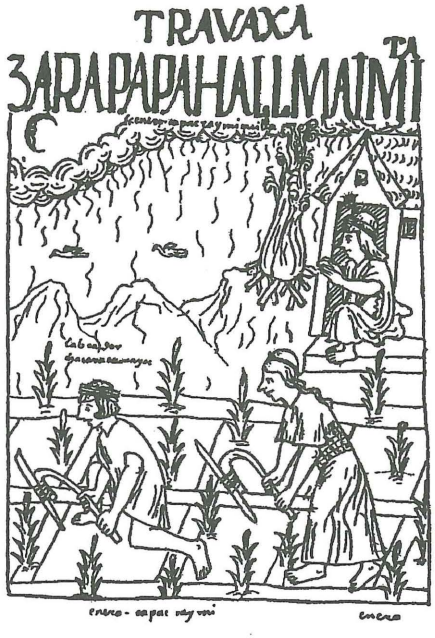
El trabajo *debe* comenzar en esta época, dice Poma, y a "todas las [autoridades] que quieren ver este trabajo" se les debía exigir que pongan especial cuidado en que las papas y el maíz de maduración temprana se planten acompañados con variedades de lenta maduración, para así asegurarse que nadie sufriera de hambre durante la espera de la cosecha mayor, la cual en las sierras altas tomaba de ocho a nueve meses.

En el segundo mes, el del equinoccio de setiembre, aparecen los primeros brotes del maíz e igualmente lo hacen los peligros que amenazan los cultivos: heladas, animales depredadores y sequías. Los loros y otros pájaros multicolores que son atraídos por los sembríos, son muertos por muchachos con hondas. Recolectar las plumas mientras se cumplía con el deber de espantar a los pájaros era una de las obligaciones del campesino en el Estado *inka*; las plumas serían luego enviadas a los depósitos estatales donde eran entretejidas en el material de la ropa para los soldados.

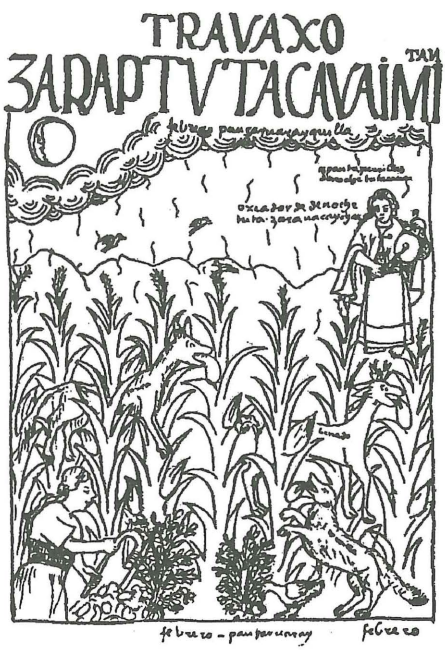
Al tercer período del calendario andino, Poma lo llama el mes de la "escaséz de agua y del riego del maíz". Como planta de clima templado y



Diciembre, plantando oca, un producto principal.



Enero, desyerbando y amontonando el maíz.



Febrero, cosechando las primeras papas.



Marzo, ladrones robando la cosecha.

de amplia difusión en todo el Nuevo Mundo, el maíz requería de riego artificial; en realidad era indispensable un cuidado especial, prácticamente, un cuidado de invernadero. Poma reproduce fragmentos de una oración con la cual se pedía un riego abundante: "envíame agua de los cielos, mira a tu pobre hijo, ten compasión". Parece que, en el dibujo correspondiente, los pozos o reservorios no guardan relación con las líneas trazadas en la tierra formando cuadros. Sin embargo, es muy probable que esas líneas representen canales de regadío, dado que no figuran en sus dibujos del mes de diciembre los cuales representan la siembra de la oca (*Oxalis tuberosa*), un producto de primera necesidad en la sierra. La papa y otros tubérculos, localmente domesticados, crecían en tierras de barbecho, sin necesidad de irrigación. Estos productos eran el resultado de una agricultura andina diferente y fácilmente distinguible de la del maíz. En ese sentido, la ilustración de Guaman Poma sobre el mes de diciembre constituye una fuente de información importante: la mayoría de los escritores tempranos estaban tan obsesionados con las dificultades y el prestigio del cultivo del maíz que prácticamente ignoraron los cultivos de primera necesidad.

En enero, una vez iniciada la temporada de lluvias en los Andes, los cultivos debían ser aporcados y las papas tempranas podían ser cosechadas. La temporada de lluvias acarreaba sus propios peligros: las reservas de alimentos no eran abundantes y las enfermedades eran frecuentes. Poma escribe que "los viejos y los niños están muriendo".

Para febrero y marzo, la mayoría de los tubérculos —el cultivo de los campesinos— podían ya ser cosechados y el maíz estaba alto y con mazorcas. La gente joven pasaba el día y la noche en los campos cuidando las cosechas, las cuales finalmente comenzarían a madurar en abril. La preocupación que manifiesta Poma por los ladrones de cosechas se acentúa en este mes, ya que la amenaza de los ladrones humanos se une a la amenaza de los animales; de otra manera sería el inicio de una alegre temporada de cosecha.

Aymuray, la canción de la cosecha, es el nombre del mes siguiente en el que el maíz debe ser secado, desgranado y guardado en los depósitos, y "se saca la semilla se aparta el mejor maíz de comer y lo peor para la chicha". En junio se recogen las papas más grandes y se siembran las papas tempranas para lograr una tercera cosecha. Como las lluvias se han interrumpido, ésta también es una buena época para limpiar los canales de regadío.

El dibujo de Guaman Poma correspondiente a julio, el cual nos muestra los envíos a los depósitos, es menos informativo que su texto el cual pone énfasis en un aspecto de la agricultura campesina incaica que los



Mayo, recolectando la cosecha de maíz.



Junio, recolectando las papas.



Julio, la cosecha es almacenada.

escritores europeos han ignorado: "el mes del cambio de campos". Ésta era la ceremonia anual de reafirmación de los derechos de la comunidad sobre las tierras de cada familia, lo cual les hacía sentir (a las familias) que las tierras, en realidad, les eran prestadas. Este acercamiento a la *Mama Pacha* —la Madre Tierra— que considera a la tierra como propiedad inalienable de la comunidad pero al mismo tiempo accesible a todos los miembros del grupo familiar a través de un simple reclamo, puede encontrarse aún hoy en día en algunos remotos lugares de la cordillera de los Andes.

Uno de los objetivos principales de Guaman Poma al describir las actividades de las comunidades con tanto detalle, era demostrarle al Rey de España que la vida en los Andes era ordenada, bien organizada y gobernada por la ley. Argumentaba Poma que aquí no habían salvajes, sino que existía una sociedad civilizada cuyas instituciones merecían ser estudiadas e inclusive restauradas en su vigencia original. Gustaba hacer hincapié en el orden y en la administración metódica de la vida *inka* y consideró los censos como un símbolo visible de este ordenamiento.

La versión de Guaman Poma sobre el censo *inka* es la mejor versión que ha llegado hasta nosotros, según el criterio del profesor John H. Rowe de la Universidad de Berkeley, quien ha hecho un estudio especial sobre las categorías censales basándose en la información proporcionada por diferentes cronistas. Guaman Poma no hace distinción entre la clasificación local por sexo y edad que practicaban las comunidades locales, y aquella practicada por la administración cuzqueña. En realidad sus categorías están expresadas en la terminología decimal que era la preferida por la administración *inka* pero, como indica Rowe, estas categorías no están muy alejadas de aquéllas que el lenguaje común estableciera para referirse a las actividades humanas. Las edades presentadas por Poma son tan sólo aproximaciones: tanto a los pobladores locales como, eventualmente, al Estado les interesaba más el estatus del individuo y la función que éste desempeñaba, que la precisión de los datos cronológicos.

Aparentemente el censo se realizaba periódicamente y en todo el país; la gente era agrupada en filas o "calles" según el sexo, la edad y su función. Las "calles" o grupos sumaban veinte en total y para cada uno de ellos existía una soguilla con nudos, el *khipu*, que registraba la información respectiva; a cada uno de ellos le dedicará Guaman Poma una página de su obra. Algunos detalles hacen referencia únicamente a las labores domésticas de rutina, pero Poma es también consciente de que los censos constituían un instrumento de las autoridades, tanto estatales como locales, para obtener información muy útil para poder formular las adecuadas políticas económicas y militares.



Bocetos sobre actividades de la juventud: a la izquierda, se muestra un bebé de meses en una cuna, un niño de cinco años jugando con una honda, y un joven que pasta las llamas y atrapa pájaros para juntar las plumas.



***Izq.:** Mensajero, de 18 años, llevando un quipu. **Centro:** Guerrero, de 33 años, sosteniendo la cabeza del enemigo. **Der.:** Hombre, de 60 años, libre del peso de las obligaciones.*

La clasificación comenzaba con hombres y mujeres, desarrollados y maduros, ya casados, a quienes Poma les asigna, arbitrariamente, la edad de 33 años. En el texto de su obra amplía este margen al rango de 25 a 50 años, período que se iniciaba con el matrimonio y terminaba cuando las energías de la persona comenzaban a disminuir. En su descripción de esta etapa, la más larga y productiva, enfatiza la obligación del hombre de luchar las guerras del reino y de trabajar en la construcción y la minería, aunque dando por hecho que el trabajo perenne del hombre es la agricultura. Sin embargo no le presta atención a la obligación primordial del ciudadano, tal como era vista por el Estado *inka*: trabajar en las propiedades de la corona, fuente principal de ingresos para un Estado que no recolectaba tributos en efectivo o en especie sino únicamente en servicios.

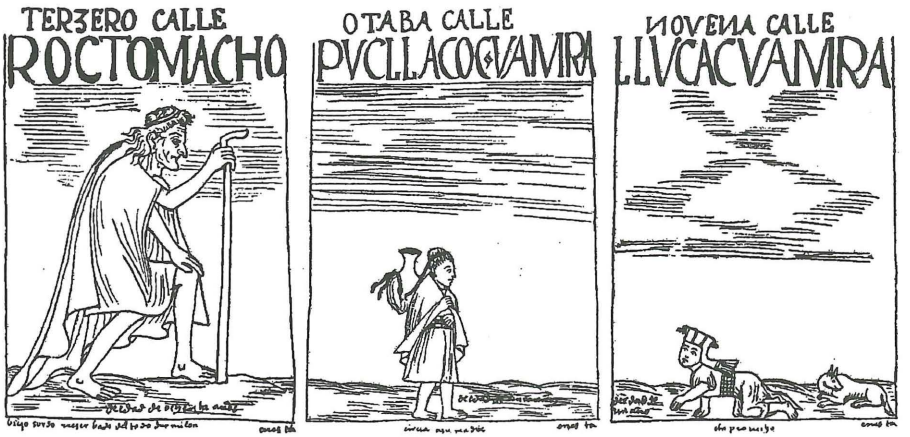
El matrimonio, umbral de la categoría principal está implícito en los escritos de Guaman Poma pero no nos proporciona detalles al respecto. Ésta era la primera:

> [...] calle de la vida de la mujer india, casada, o viuda [...] casada al cumplir 33 años de edad, hasta entonces permanecen vírgenes y doncellas. Estas dichas mujeres, así como los dichos hombres de la misma edad, se casaban; hasta entonces les llamaban niños.

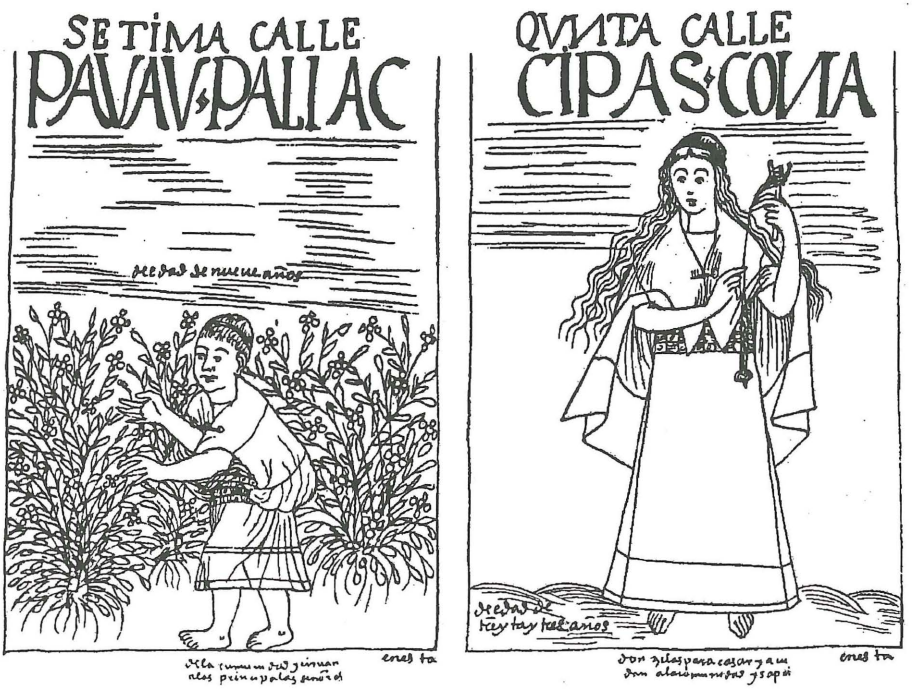
Es poco probable que el matrimonio fuera retrasado tanto tiempo o que la virginidad fuera tan apreciada. Bajo los gobernantes *inka* el matrimonio no era sólo un cambio de vida; era, en realidad, un instrumento ingenioso del Estado *inka* para transformar un asunto privado en una cuestión de Estado: un instrumento con fines tributarios. Como sólo los hombres casados eran requeridos para contribuir con su parte en las rentas estatales, su matrimonio, madurez personal y responsabilidad eran tenidos como evidencias de su nuevo estatus por los administradores del Cuzco.

Relegando a la mujer como hogareña y jardinera, Poma refleja los valores incaicos al enfatizar que "las dichas mujeres tenían oficio de tejer ropa corriente y fina e hilar para las telas finas". Así como todo hombre cultivaba las tierras de la corona, así cada mujer —una vez casada— tenía una deuda con el gobierno de un vestido terminado por año. La fibra, ya fuese de algodón o lana, le era proveída por los depósitos estatales, ya que el principio de que nadie le debía al Estado algo de su propia despensa fue aplicado muy consistentemente. En la segunda parte de su extensa carta Poma se queja amargamente de la exacción europea de ropa, para la cual los indios debían proveer no sólo el trabajo sino también el material.

Los dibujos de Poma sobre la segunda "calle" de la vida indican un contraste interesante: mientras que "la mujer y viuda" de cincuenta años



Izq.: A los 80 años "un hombre sordo... durmiendo". ***Centro y der.:*** *Pequeñas niñas de cinco y un año son mostradas en situaciones características. La niña mayor ayuda a su madre mientras la más pequeña, gateando —según Poma— no puede aportar ningún beneficio. Las obligaciones de las niñas incluyen cuidar a los bebes.*



Recogiendo flores para tintes: es la tarea de una niña de nueve años. Hilar los hilos ocupaba a las mujeres jóvenes "en edad de casarse". La confección de ropa fue una de las mayores preocupaciones de la mujer de los Andes, la que, después de casarse, debía producir un vestido al año.

continúa en su tejido, el hombre, en el grupo de esa edad, estaba liberado de sus deberes militares con el Estado. Mientras continuaba trabajando en la agricultura, sus obligaciones con el Estado consistían, ahora, en estar al servicio del *kuraka*, el señor local. En un sistema como el incaico, en donde cada unidad doméstica campesina era esencialmente autosuficiente, aunque normalmente incorporada a una sociedad más amplia la cual no podía sobrevivir sin la contribución de esos campesinos, ni el señor local ni el rey que estaba por encima de él hubieran podido mantener sus equipos de trabajo o su corte, ni desplegar la ansiada generosidad, sin antes haber exigido una contribución a sus súbditos. En algunas culturas esta contribución es monetaria y en otros lugares lo es en bienes pero en el reino *inka* esto se desconocía: los ciudadanos, y en las tribus locales los miembros de la comunidad, debían a las autoridades únicamente una parte de su fuerza de trabajo. Cómo se distribuía esa fuerza de trabajo para satisfacer a los diferentes demandantes era un asunto que resolvía la autoridad local. Obviamente, al *kuraka* le era más sencillo requerir el cumplimiento de las demandas a aquellos que eran muy jóvenes o muy viejos para dedicarse al servicio del Estado.

No sabemos cuál era la expectativa de vida en los Andes antes de la invasión Europea. Guaman Poma menciona con frecuencia a reyes que vivieron más de cien años y su ordenamiento decimal de las edades del hombre permite una tercera línea o "calle" para agrupar a los viejos y sordos:

> 80 y hasta 150 años de edad [...] que sólo podían comer y dormir, aquellos que podían tejer frazadas y cuerdas [...] y criar cuyes y [...] patos.

Esa energía decreciente no traía soledad ni destitución:

> [...] eran muy temidos y honrados [...] toda la comunidad los servía [...] a estos viejos [...] y no había menester tener un asilo para viejos desde que les beneficiaban sus sementeras y les guardaban sus carneros [...] y no tenían necesidad de caridad [...]

Este sistema, que permitía que todos los trabajadores, no obstante su vejez o discapacidad, poseyeran tierras y pastos que serían trabajados por los miembros de la comunidad, gracias a un sistema de servicios recíprocos llamado *ayni* y *minka*, era también aplicado en el caso de los tullidos o enfermos crónicos, mudos, jorobados y ciegos. A cambio, estas personas realizaban el trabajo que podían: "los que tenían ojos servían de mirar, los que tenían pies andaban, los que tenían manos tejían".

Guaman Poma es el único de los cronistas que nos dice que los impedidos conformaban una cuarta "calle" independiente en el censo. Inclu-





La mujer de soldado, de 33 años, en el telar. *Mujer, de 50 años, tejiendo para el imperio.*



A los 80 años, una mujer descansando.

sive alega que eran emparejados en matrimonios con otros impedidos similares: "así cada uno les casaba con su igual para multiplicar y tenían una orden muy buena de servicio de dios y multiplico de jente para hinchir la tierra de gente". Este miedo a que la tierra permaneciera estéril y vacía, sin gente, es un temor constante que encontramos una y otra vez en las oraciones registradas como pertenecientes al período *inka*. En un país donde menos del 2% de la tierra es cultivable y donde las heladas en muchos lugares son un peligro constante todas las noches, la idea de que los impedidos permanecieran solteros no debe haber sido muy popular. En sociedades campesinas y de parentesco, las solteronas y los solterones son muy pocos. Es interesante el que, inclusive Guaman Poma, refleje la tendencia de atribuir al régimen del Cuzco, régimen del 1500 d.C., una preocupación por el bienestar de los impedidos físicos. En realidad, el derecho del individuo sobre las cosas buenas de la vida, sin importar su condición física, era una costumbre muy antigua en las culturas andinas. Esta confusión entre instituciones preincaicas y su atribución al periodo incaico está siendo aclarada recién en la actualidad.

Las restantes seis "calles", o soguillas del *khipu*, se refieren a los jóvenes en la etapa de casarse. Debido a que estos jóvenes estaban relevados de obligaciones mayores con el Estado, su vida estaba centrada en la comunidad local. Las doce páginas que Poma dedica a la gente joven, registran información única sobre la vida campesina en la época de los *inka*. En los años previos al matrimonio, entre los 18 y 25 años aproximadamente, los hombres se dedicaban a vigilar los campos y eran pastores o mensajeros. En tiempos de guerra acompañaban a los ejércitos llevando comida y otras cargas. Aunque no se les consideraba ciudadanos hechos y derechos hasta que se casaban, obviamente eran hombres jóvenes y fornidos; las declaraciones que Poma hace sobre ellos son asombrosas, dice que eran:

> [...] vírgenes, se les mandaba que coman maíz crudo, no probaban sal ni ají ni vinagre, ni comían cosa dulce ni carne, ni cosa de gordura. No tomaban chicha y [sólo] como un regalo les daban un poco de mote [...] ni conocían mujer en todo el reino.

Algunos alimentos prohibidos eran oriundos de los Andes y cada uno de los alimentos arriba mencionados, eran efectivamente, tabú para algunas personas en determinadas épocas. Pero no tenemos ninguna fuente que corrobore que tales restricciones hayan sido aplicadas en forma general entre la gente joven.

Curiosamente, estas restricciones alimenticias no aparecen en la página que trata sobre las muchachas en edad de casarse, aunque en un

pasaje anterior, aparece que *todas* las mujeres cumplían con esa restricción. La página de las mujeres jóvenes trata principalmente sobre la posibilidad de que fueran elegidas como *aklya*, las mujeres escogidas:

> [...] para el sol y los templos y la Luna y el Lucero y para el Inca y para los Dioses [...] las dichas mujeres servían en todo lo que era mandado del Inca y Justicia.

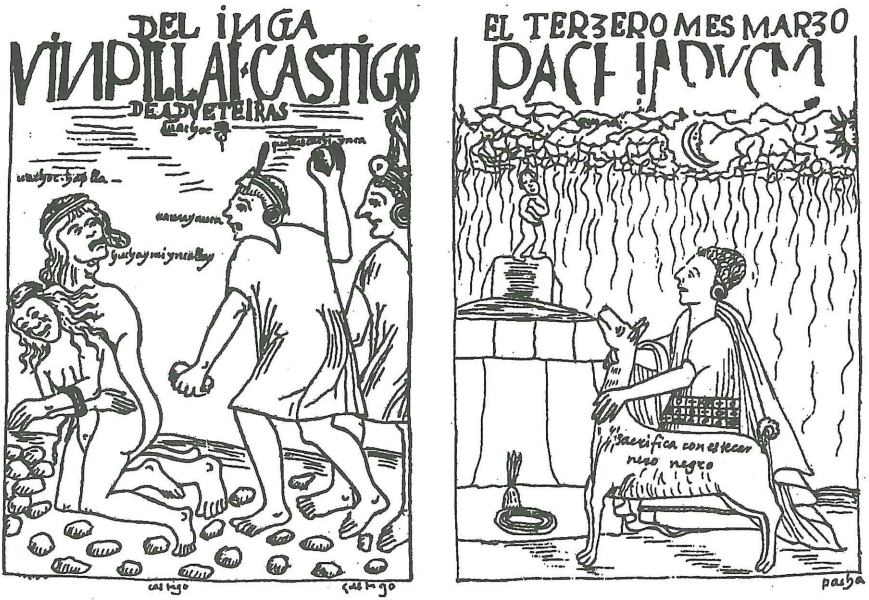
Como es poco probable que la mujer común observase todos esos tabúes alimenticios rutinariamente y, como en el caso de los hombres, Poma parece generalizar; uno considera nuevamente la posibilidad de que nuestro autor, más que estar equivocado, anhelaba atribuir a todas las mujeres andinas unas características que eran tan sólo un comportamiento ritual e intermitente de las *aklya*. El origen de semejante distorsión puede entreverse en las líneas finales del texto que acompaña a la página que describe a las mujeres jóvenes: "todo lo malo adulterio y otros pecados mortales trajeron consigo los dichos cristianos".

Las adolescentes ayudaban a sus padres en el pastoreo, en la siembra, tejiendo y cocinando. Su única obligación con el Estado ya ha sido mencionada: cazar pájaros con brillante y colorido plumaje. Esta tarea, parecería contradecir el principio *ningún tributo en especie, sólo en energía*, el cual constituía el eje del sistema de rentas estatales. En realidad, en el pensamiento *inka* los recursos silvestres no cultivados como la madera, la caza y las plumas de papagayos eran monopolio de la corona desde el momento en que no pertenecían a ninguna comunidad local. La pertenencia en la ideología andina —y esto parece haber sido así desde antes de los *inka*— estaba estrechamente relacionada con la agricultura y al papel que ésta desempeñaba en la supervivencia.

En la adolescencia, los hombres comenzaban a hacer mandados para la clase principal de su localidad, lo cual llevó a Guaman Poma a realizar la siguiente reflexión:

> [...] antes que hubiese Incas, cada pueblo tenía su propio Inca y Rey, un señor para ser servido y aquellos jóvenes fuesen parte y una ayuda [para ellos] para la comunidad [...]
>
> Las jóvenes adolescentes aprendían a hilar y a tejer cosas delicadas [...] caminaban desaliñadas y descalzas y la ropa corta. Servían mucho a sus padres y madre [...] y tenían mucha obediencia y respeto [...] también recogían flores para teñir.

Las obligaciones domésticas comenzaban aún más temprano para las niñas que para los niños. Es interesante contrastar a la niña de cinco



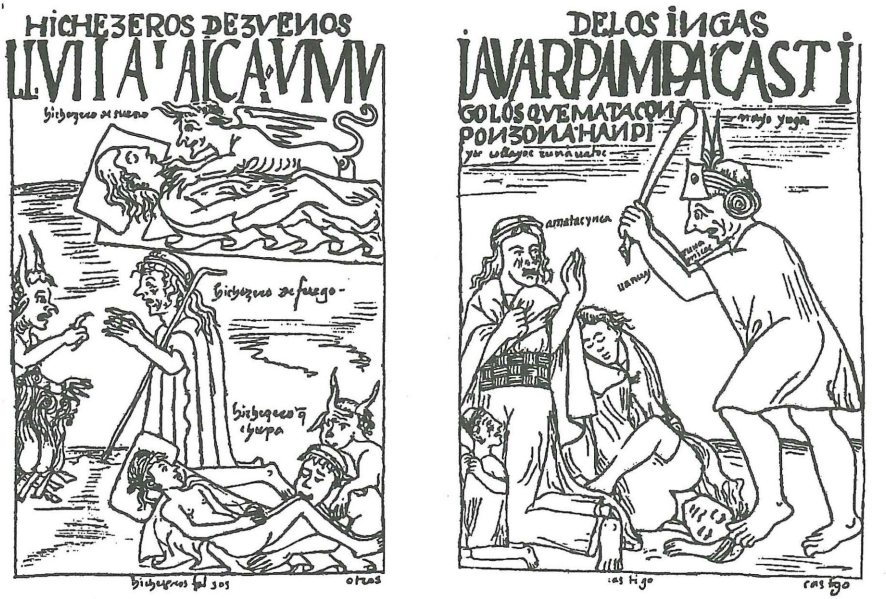
Izq.: Una pareja adúltera es apedreada por un oficial que grita al hombre «¡muere traidor!». El desprecio de Poma por el adulterio, como un hecho criminal y como un pecado, podría estar distorsionado o exagerado. ***Der.:*** *Una llama negra es sacrificada durante la época de lluvia, en marzo. Aunque los europeos destruyeron los templos inca tempranamente después de 1532, la religión sobrevivió a través de muchos rituales y hechizos.*

años que está buscando agua, con un niño de la misma edad que está jugando con un trompo; sin embargo, el texto que acompaña a los dibujos da a entender que las actividades de ambos son similares: ambos "ayudan en lo que pueden" y ambos juegan.

Podemos apreciar otro contraste entre el dibujo y el texto: observamos el tocado de animales que lleva en la cabeza el niño de cinco a nueve años, que también lo podemos encontrar en algunos dibujos de índole agrícola; el texto no hace referencia a tales prácticas preeuropeas como la de usar adornos de cabeza rituales o simbólicos.

Las dos últimas "calles" son dedicadas a la enumeración de los niños pequeños que:

> [...] no espera nada sino que le sirva otro y que juegue con otro muchacho y que le mire que no se caiga ni se queme, que le guarde bien [...] es muy junto que se reserve su madre [de otros deberes] para la cría y si es huérfano mucho más y si nacen dos de un vientre que se reserve su padre y madre dos años [...] muy antigua ley de este reyno [...] los Ingas mandaron guardar esta ley [...] ancí no a menester tanto caridad con estas dichas hórdenes.



Izq.:Tres médicos demostrando sus especialidades: arriba, hablándole al demonio mientras sueña; al centro, convocando al demonio a través del fuego; y absorbiendo la enfermedad del paciente. Der.: El asesinato por brujería implicaba la pena de muerte para toda la familia de la bruja excepto los bebés, quienes no habían aprendido el "oficio". Un ejemplo de la caligrafía del autor se puede apreciar más adelante.

Otra de la ordenanzas que le gustaban a Poma era aquella que decía que "en el momento que el niño dejaba el vientre de su madre, fue repartida tierra y sementeras que le beneficiaban su parcialidad todos sus compadres y comadres [...] aunque tengan padre y madre". Señala así, que de esa manera también se evitaba la necesidad de caridad. Estas medidas tan convenientes, añade irónicamente Guaman Poma, "no las han tenido en toda Castilla ni lo tendrán".

Las razones por las que Poma pensaba que los europeos continuarían dependiendo de la caridad en lugar de tener instituciones de beneficencia automática, como aquellas que él había conocido en los Andes, merecen toda nuestra atención: "Los [europeos] son bribones que de ser gente común quieren ser señores [vienen] de pobre linaje y quieren hacerse reyes, para lo cual no están preparados por derecho, linaje o sangre [...]". Frente a las oportunidades sociales y económicas, y a las pretensiones que la invasión a los Andes brindaba a los invasores europeos, Guaman Poma se refugia en aquello que el doctor Raúl Porras Barrenechea, un historiador moderno, ha llamado pose aristocrática. Poma sabía que muchos de los invasores no eran nadie en el mundo feu-

dal de donde venían; que habían antepuesto riesgo y oportunidad sobre el rango establecido y el privilegio; mientras que él, por el contrario, era el nieto de un virrey *inka* venido a menos. Sin embargo, podemos decir que Poma conocía las diferencias entre los sistemas de las sociedades andina y europea, así en la sociedad andina no había necesidad de caridad porque el sistema de beneficencia estaba sobreentendido. Nadie era pobre porque nadie podía ser despojado de aquello que hoy en día llamamos bienes capitales: la tierra, el ganado y el acceso a los servicios de reciprocidad, en especial los de la propia parentela. Esto ya no era más una realidad en Europa.

En el sistema de Guaman Poma, no existía la posibilidad de desviarse de esta norma ideal. Según él, el mundo andino estaba muy bien organizado y era, además, adecuado para evitar las injusticias:

> [...] esta justicia y ley que tenían en todo el reino y eran castigados por los gobernadores tocricoc y jueces mischoc [...] y [...] no habían asesinos, ni pleitos, ni mentiras, ni peticiones, ni oficiales de corte, ni ladrones [...]

Que este retrato idílico no desvíe nuestra atención, pues ya hemos visto entre los dibujos sobre agricultura, al ladrón robando maíz tierno. Sabemos por otras fuentes que los dirigentes locales ejercían las funciones de una corte judicial permanente y que los litigios entre las comunidades por los derechos de agua y de pastos eran comunes. Sin embargo, en otra parte de su obra, en un momento en el que está deseoso de mostrarnos la naturaleza civilizada del mundo *inka*, Poma nos presenta una historia más realista:

> [...] castigo de los más flojos y sucios y cerdos que no tienen nada limpio, con pelo sucio y caras y bocas malolientes [...] y vestidos, eran castigados con cien azotes con una vara [...]

La doctora Sally Moore, abogada y antropóloga, ha realizado recientemente un estudio sobre la legislación incaica; tarea difícil, ya que al no existir escritura *inka* tampoco existen registros sobre los procedimientos de una corte ni registros de una legislación. Es particularmente difícil distinguir entre las diferentes normas éticas locales y los decretos dictados por el Cuzco; pero aparentemente en ambos sistemas el castigo era inmediato y corporal: azotar, torturar, lapidar, así como la pena de muerte fueron los castigos que prevalecieron. En contraste, había pocas multas y casi no habían cárceles. Deben haber existido, igualmente, muchos mecanismos menos formales de control social en las comunidades campesinas tales como avergonzar o aplicar el ostracismo para, de esa

manera, reforzar el ideal cultural. La mayoría de estos mecanismos han desaparecido.

Entre todos los crímenes y desviaciones, aquellos de naturaleza sexual eran los que obsesionaban a Guaman Poma. Muchas de las páginas e ilustraciones de la segunda mitad de su manuscrito, las cuales tratan sobre la época colonial, vuelven a presentar la desintegración de los ideales andinos como consecuencia de los golpes asestados por la ocupación europea. La violación y seducción de la mujer andina por los invasores fue, no sólo un grave problema social en el siglo XVI, sino que también era, inevitablemente, un motivo de preocupación personal. Recordemos que uno de los hermanos de Poma, el sacerdote que lo educó, tenía un padre europeo. La historia detrás de este hecho nunca fue explicada por Poma en sus escritos. En contraste con semejante realidad, el pasado *inka* adquiere a los ojos de Poma grandes proporciones de organización y virtuosismo. No solamente eran los hombres y mujeres castos hasta el matrimonio, como ya hemos visto, sino que además Poma califica todas las faltas en contra de la castidad como adulterio y las convierte en crímenes de Estado y en pecado:

> Si un hombre fuerza a una mujer, él es sentenciado a muerte y ella a doscientos azotes con una soga y al exilio a la casa de las aklyas, las mujeres escogidas donde servirá toda su vida [...] si la mujer fuerza al hombre, se le sentencia a muerte y a él a los azotes y al exilio a la montaña, donde los indios Chunchos así nunca aparecerán de muevo y si los dos consienten ambos mueren y no serán enterrados y serán comidos por los buitres y zorras y sus huesos permanecerán tirados en el suelo.

Obviamente hay mucho de fantasía en esta visión sobre la intervención *inka* en los asuntos maritales y sin embargo es probable que en casos de adulterio, la parte agraviada haya llevado la aplicación de las reglas de la comunidad más allá de su deseo de venganza. Otra de las áreas de la cultura andina donde encontramos que la información de Poma está parchada hasta la exasperación y que es frecuentemente muy reveladora, es el área de la religión. Todavía sabemos muy poco acerca de las prácticas y creencias religiosas campesinas ya que los cronistas trataron, únicamente, con aquello relacionado a la iglesia estatal y con los suntuosos ceremoniales que se celebraban en el Cuzco. Recién a finales del siglo XVI se aprecia un cambio en el enfoque del tema: ya se empieza a oír sobre la existencia de cultos locales, sobre la población de los pueblos que se resiste a ser reubicada lejos de sus adoratorios ancestrales, e igualmente sobre las costumbres de cómo enterraban a los muertos en las diferentes provincias. En esa época, los clérigos se reunieron en un cónclave en Lima

POR LA CIERA CON MV.CHA VEVE

ACABO

de andar el autor don phelipe guamanpoma de ayala en el mundo teniendo ceedad de [illegible] y ocho años y acordo de bolbarse a su pasblo de donde tenia casas y sementeras y [illegible] principal cabesa mayor y ad monstrador [illegible] tiniente general de corregidor de la dha provincia de los yndios andamarcas soras lucanas por su mtgd y pincipe deste reyno

Y ANCI COMO

se fue al dho pueblo de san cristobal de suntiento y santiago de hipao. adonde estaua un yndio mandon de dies yndios hecho curaca prencipal y cillamo - apo don diego suyca yndio tributario el qual fue castigado por hichesero con su ermana el corregidor martin de mendoza le quemo dos culebras llamado - soliman - matacallo y otras mundicias este yndio como agudia al servicio del dho corregidor [illegible] y del [illegible] pecalta yanci fue querido po q le texia quinientos piesas de ropa de auasca y daua yndios tragenadores y otros rescates y molestia de los yndios - y en san cristobal de suntiento estaua por cauque prencipal don grauiel [illegible] y por su segunda

en que el que se quejaron de las prácticas de hechicería que se continuaban practicando por todas partes, a pesar de que los indios habían sido convertidos y bautizados hacía ya cincuenta años. Al igual que en Yucatán, donde el obispo Diego de Landa (quien quemó los pergaminos Mayas) es la principal fuente de información, también en el Perú los perseguidores de la religión andina nos han dejado, muchas veces y muy detalladamente, información muy valiosa sobre aquello que ellos mismos destruyeron.

Sabemos por otros escritores que gran parte de la religión campesina andina estaba centrada en el ritual agrícola. Mientras que la iglesia estatal se preocupaba en forma especial por el maíz, los adoratorios y deidades locales compartían con sus feligreses su preocupación por los cultivos de tubérculos de primera necesidad. Si bien muchas actividades como el pastar llamas, limpiar canales de regadíos, cultivar paltas o recolectar hojas de coca eran definidas como tareas religiosas, simultáneamente, eran también fuente de alimentación; los trabajos que estas tareas acarreaban nunca eran rehuidos. Sacrificios y libaciones eran parte integrante del rito, en especial cuando las catástrofes amenazaban al mundo del hombre. Comida, vestido, llamas y, en emergencias especiales, inclusive humanos podían ofrecerse en sacrificio. En momentos de gran peligro, las llamas negras y los perros negros eran golpeados para que con sus aullidos atrajeran la atención de los dioses.

Los europeos destruyeron la iglesia *inka* poco después de 1532 y los cultos locales fueron perseguidos. Pero, al igual que la agricultura andina, la religión andina ha logrado sobrevivir hasta hoy en día y muchos de los rituales y hechizos que Guaman Poma describe pueden todavía ser observados y estudiados. A pesar de su predisposición proeuropea en asuntos religiosos, Poma conocía muy bien las creencias tradicionales, posiblemente por la vinculación que tuvo con la quema de ídolos. Con frecuencia nos proporciona datos únicos sobre los chamanes a quienes llama brujos, pero cuyas funciones y talentos sabe diferenciar perfectamente. Había, por ejemplo:

> [...] hechiceros que duermen y entre sueños hablan y les cuentan [...] lo que pasa y de todo lo que desea y pide. Estos son hechiceros de sueños y al amanecer lo sacrifican y adoran a los demonios. Estos son sutiles secretos hechiceros [...]

Otros hechiceros hablan "con los demonios y chupan y dicen que sacan enfermedades del cuerpo y que sacan plata o piedra o palillos o gusanos o zapo o paja o maiz del cuerpo [...]". Inclusive hay otros hechiceros, dice Poma:

> [...] que toman un sapo, quitan la ponzoña de la culebra y con ellos dicen que habla y da ponzoña a hombres [...] toman el sapo y le cosen la boca y los ojos con espinas y le atan pies y manos del sapo y lo entierran en un agujero adonde se asienta su enemigo o del quien le quiere mal, para que padezca y muera. Y allí no se muere el sapo sino que padece [...]

En otra parte de su carta, Poma nos dice cómo el asesinato por medio de hechicería estaba penado:

> castigos de los que dan bebedizos y ponzoñas que matan a los indios [...] que guardan sapos y perdices que matan la gente [...] que estos indios morían [...] con toda su casta y ayllu y sus hijos y sus nietos, escapaban los niños que fuesen de teta, porque non sabian el oficio y ansi se escapaban de la muerte. A estos no les enterraban, que los dejaban comer por cóndores y gallinazos y zorras del campo [...]

Podemos encontrar en otras fuentes, registros sobre la destrucción de todo un linaje en casos de rebelión y traición. En su afán por defender el orden establecido, Poma en este caso puede ser acusado de ampliar el campo del comportamiento punible, posiblemente, con el fin de hacer frente a una probable crítica europea.

Aunque vivió en diferentes partes de los Andes durante su juventud, mientras estuvo al servicio del clero, Poma demostró poco conocimiento y poco interés por la variedad de culturas y de costumbres que prevalecían en los Andes. Fue un patriota intolerante: la gente de su región quienes "aunque eran indios de cuerpo pequeño, eran valientes en la guerra por que comían maíz y chicha de maíz que daba fuerza [...] y los ponía a la cabeza del Reino [...]", son contrastados con los *qolla* que habitaban en los Andes del sur, quienes para Guaman Poma "[...] eran indios de muy poca fuerza y valentía [...] gordos, pleitistas y buenos para poco, desde que comían papas y tomaban aguardiente de papa".

Aunque estas nociones estereotipadas sobre los diferentes grupos preincaicos son numerosas en su obra, Poma demuestra una mayor sensibilidad frente a las importantes diferencias regionales cuando trata el tema de la muerte. Dedica nueve páginas a costumbres mortuorias y uno percibe que es un asunto del cual estaba muy bien informado. Sobre las costumbres de la gente *qolla* del sur informa:

> Primero vístenle y luego le lloran en el primer día. Y en los cinco le entierran sentado con mucha vestidura y vajillas. Si es un indio pobre le hacen llevar

> mucha comida a su padre a su madre o a los parientes y hermanos y amigos les envía de comer o chicha [...] y con ello le entierran al difunto en los cinco días [...] en los diez tornan a llorar y envían otro tanto. Entonces los queman y dicen que, cuando la llama del fuego da sonido, dicen que lo reciben los difuntos y que van derecho a Acaraypampa, la planicie de los muertos [...] Y dicen que allí tienen mucha fiesta y conversación entre los difuntos y difuntas [...] Y ansí le entierra con sus comidas y bebidas y siempre tienen cuidado de enviarles de comer y de beber [...]

Sobre su propia zona, más al norte, Guaman Poma informa que:

> En muriendo hasta cinco días no le enterraban velaban y ayunaban la sal y otros regalos. Luego mataban su carnero y los comían crudos o cocidos pero no habían de tener sal ni aji y hacían un plato con sangre cruda y papas y al difunto le dan de comer [...] Y lloran y cantan sus canciones y bailes [...] y dan voces y gritos y al que llora más, a ese emborracha y bebe más y toma más ración de carne y de comidas. Y a la maestra del cantar y tener buena voz de llorar, esa le cave una pierna de carnero [...] Y al difunto dicen que le lavan el cuerpo y le visten todos sus vestidos y plumas y joyas [...] le ponen en unas andas y van a la procesión [...] Cantan y van saltando y llorando cada ayllu y parcialidad y lo llevan a enterrar [...] La buena viuda hace durar esta ceremonia dos años y en cada fiesta del difunto [hay] mucho sermón de los indios ancianos [...]

Uno se pregunta por qué Guaman Poma manifiesta tanto interés en la muerte y excluye otras actividades religiosas y del ciclo vital. Más allá de sus inquietudes personales sobre la muerte y su propia deficiente preparación para ella según los índices locales —tema imposible de ahondar hoy en día— podríamos encontrar una explicación para ello en su participación en la campaña de "extirpación de las idolatrías" la cual se centró en los ritos todavía visibles que habían sobrevivido a las cinco o seis décadas posteriores a la invasión europea. Después de 1572, cuando el virrey Toledo comenzó a reubicar a la gente en los Andes a la fuerza, con el fin de facilitar la recolección y el control de los tributos, se hizo evidente que los campesinos estaban muy apegados a sus cementerios y fue necesario un gran esfuerzo para mantenerlos alejados de sus asentamientos tradicionales.

La imagen que Poma nos da sobre los pueblos andinos está obviamente incompleta y es, frecuentemente, contradictoria. Como un hombre de verdaderos tiempos de transición, Poma se encontró a sí mismo condenando, en algunas páginas de su obra, hechos que en otro momento había alabado. Pero su testimonio nativo conserva un enorme valor para

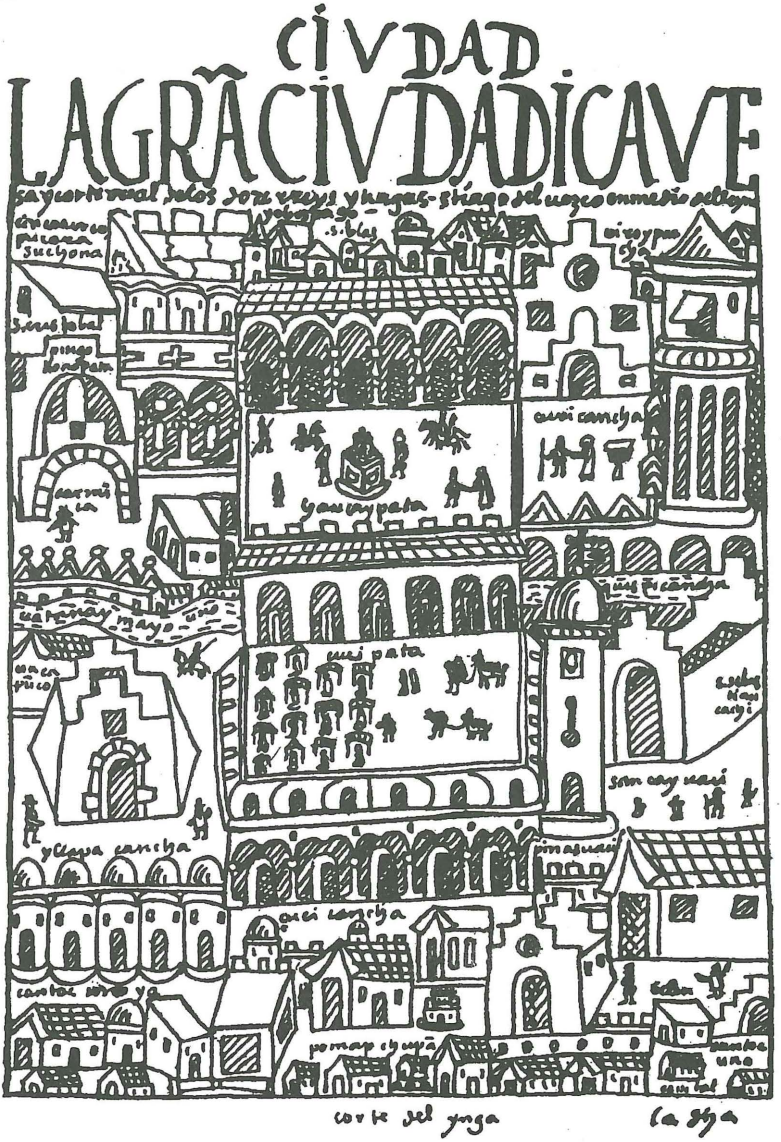
aquellos que se interesan en saber cómo los indios andinos reaccionaron ante la invasión de su país y ante la destrucción de su cultura. En la historia de la colonización europea del mundo, hay muy pocos documentos de una pluma nativa, tan detallada, tan genuina y tan reveladora como la de Poma. La crónica de Guaman Poma, durante tanto tiempo perdida, ha logrado contribuir de una sola vez, al mismo tiempo que la antropología andina, con la historia del Perú moderno y con nuestros conocimientos de la vida del hombre colonial.

La crónica posterior a la conquista sobre el auge y caída del Estado *inka*

El Estado *inka* de las tierras altas de Sudamérica llevaba casi un siglo expandiéndose por todo el territorio más allá del Cuzco, cuando en 1532 se dio inicio a la invasión europea. Los *inka* lograron realizar esta hazaña política y económica en un tiempo increíblemente corto: desde el extremo norte de Ecuador hasta Chile y Argentina en el sur, millones de personas y docenas de grupos étnicos de la sierra, del trópico y del desierto fueron conquistados e incorporados al sistema *inka* entre los años 1438 y 1525.

Es por ello que el dominio *inka* sería considerado como un hecho reciente y un elemento foráneo por la mayoría de los súbditos. Pero como hemos visto anteriormente, los *inka* no constituyeron la primera estructura estatal verdadera en los Andes. Guaman Poma de Ayala argumentaba con indignación en contra de aquella noción difundida por la elite *inka* en la que ésta se arrogaba el papel de civilizadores de los Andes y de ser los primeros en poner orden en medio de la barbarie. Y si bien en su carta de 1200 páginas dirigida al Rey de España, Poma defiende con mucha energía a *todos* los sistemas sociales andinos frente a la difamación y destrucción europeas, de la misma manera no vaciló en establecer una clara diferencia entre las instituciones preincaicas, con sus logros tempranos, y el ligero barniz incaico que les sería agregado posteriormente. Semejante diferenciación es poco usual en fuentes utilizadas para los estudios incaicos y ello hace a la obra de Guaman Poma doblemente valiosa.

Al presentar en su obra *Nueva corónica y buen gobierno* las cuatro etapas de la evolución de la cultura y del estado andinos, Poma tuvo que aceptar que después de "miles de años" de gobierno benevolente ejercido por "dinastías legítimas" tomó el poder Manco Capac, un hombre que "no tuvo tierra ni pueblo, ni chacra: ni fortaleza, ni casta ni parientes antigualla [...] y todo lo demás es cosa de burla lo que dicen y pintan de los dichos Ingas". Poma elude hábilmente las verdaderas razones que ocasionaron la derrota de los más tempranos gobernantes andinos. Ellos cayeron, di-



La ciudad capital del Cuzco: el asiento de la autoridad imperial incaica en el periodo previo a la invasión europea es mostrado en un dibujo del autor, incluido en su carta de 1200 páginas al rey de España.

ce Poma, y sugiere que las razones de su caída pueden encontrarse en la personalidad de la madre de Manco, cuyo nombre era Mama Huaco: "una gran idólatra hechicera, el cual hablaba con los demonios del infierno [...] y les engaño a los dichos indios del Cuzco [...] Y así fue obedecida y servida y llamada reina [...]".

La versión de Poma sobre la mitología del Estado *inka* no es muy diferente a aquella presentada por otros cronistas contemporáneos. Como la primogenitura no existía, las guerras civiles eran frecuentes al igual que las luchas fratricidas por el trono, entre los hijos reales que clamaban al mismo tiempo su derecho a ser rey. Según Poma, la lista de los primeros reyes *inka* era numerosa y nos señala que la dinastía reinó durante 1 600 años; sin embargo, investigadores modernos nos indican que inclusive 300 años sobrepasarían el tiempo requerido para la consolidación y expansión del gobierno *inka* en el sur del Perú. En realidad, a Poma al igual que a la mayoría de los andinos del siglo XVI, no le interesaba mayormente la exactitud cronológica.

De toda la historia *inka*, el último siglo, el inmediato anterior a 1532 fue el período más fascinante: era una época muy reciente y, por lo tanto, no permitía muchas manipulaciones por parte de los inventores de mitos reales; además, todavía vivían muchos testigos presenciales de algunos eventos cruciales. Éste sería un período de una rápida expansión territorial acompañada de muchas transformaciones administrativas, económicas y religiosas. La personalidad más prominente, vinculada con esa expansión y con las reformas internas, fue Pachakuti, el noveno Inka, cuyo nombre significa "cataclismo". Poma no se muestra muy respetuoso con la carrera de este Inka y la explicación que nos da acerca de su nombre es la siguiente:

> En su tiempo de este dicho Inga había muy mucha mortansa de yndios y hambre y sed y pistilencia y castigo de Dios, que no llovió siete años; otros dicen que diez años. Y había tempestades lo más tiempo era todo llorar y enterrar difuntos. Y así dicho Inga se llamó Pachakuti [...]

Pachakuti inició su reinado cuando su padre Viracocha todavía vivía. En realidad, Viracocha había elegido como sucesor a otro hijo, a Urco. Sin embargo, cuando el Cuzco fue sitiado por los vecinos chancas, Pachakuti organizó la resistencia, salvó la ciudad recurriendo a elementos sobrenaturales y eliminó a su medio hermano de la sucesión. Guaman Poma describe que él:

> [...] tiraba a su enemigo con una honda, con su piedra de oro con la mano derecha y con la izquierda con su rodela se guardaba [...] era un gran



Izq.: Pachacuti, el noveno inca es retratado sosteniendo una honda y un escudo. Se le asoció a la expansión y reformas internas del reino inca. ***Der.:*** *Rey Topa, hijo de Pachacuti, extendió la esfera incaica a las tierras del norte y a la costa. Emprendió las reformas administrativas que consolidaron el rol del Inca.*



Izq.: Chimbo Caua, la quinta reina, es mostrada teniendo un ataque cardíaco. Poma sostiene que ella tuvo tres ataques en un día; durante ellos, "ella gritaba y tiraba de sus cabellos". ***Der.:*** *La séptima reina fue descrita por el autor como "amiga de criar pequeñas aves y monos...". A ella también le gustaban los hombres —dice Poma— "pero las mujeres no mucho".*



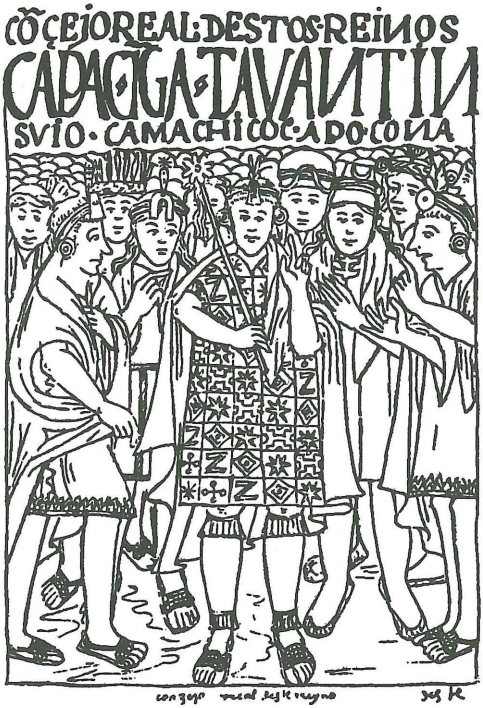
Izq.: El último Inca, Huascar, es llevado a morir por soldados de Atahualpa, su hermano. Sus batallas por el trono facilitaron la victoria de los europeos invasores. ***Der:*** *Hija de Topa, la onceava reina de los incas, se le muestra con una sirvienta que le lava y peina el cabello. Poma dice que a esta reina "le gustaba dar muchas fiestas".*

> comedor y bebía mucho, amigo de guerra y siempre salía con victoria [...] gobernó hasta Chile.

Fue el primer rey *inka* que se aventuró hasta los oasis costeños donde se producía mucho maíz y algodón. Los habitantes de la costa resultaron relativamente fáciles en conquistar, dado que sus sistemas de irrigación nacían en las sierras, y aquel que controlara las bocatomas de esos sistemas controlaría a toda la población.

Aparentemente, Pachakuti fue el primer rey *inka* en casarse con su hermana, Mama Anahuarque. Las explicaciones tradicionales sobre el incesto real en la corte incaica afirman que la majestad y el alto rango del rey hacían que únicamente una hermana del rey fuera la adecuada para ser reina. Investigaciones recientes, llevadas a cabo por María Rostworowski de Diez Canseco, una historiadora peruana, han propuesto una nueva explicación: el incesto real se instituyó para evitar disputas por la sucesión pues reducía el número de príncipes herederos elegibles.

Otro medio que se puso en práctica para que las luchas por la sucesión disminuyeran, fue el de incorporar al gobierno real a uno de los príncipes mientras que su padre, el rey, todavía vivía. No fue Pachakuti, sin



Consejo estatal del Tawantinsuyu, que significaba "verdaderamente de los cuatro partes" actual nombre del reino inca, es representado como un grupo de realeza, compuesto de líderes étnicos.

embargo, quien introdujo dicha costumbre: debido a que su reinado era relativamente reciente hemos podido obtener información muy completa acerca de sus intentos de encontrar un sucesor adecuado. El primer heredero escogido por él fue Amaru Yupanqui, quien había tomado parte en las campañas chilenas. Su nominación fue retirada algunos años más tarde, cuando Pachakuti consideró que su heredero no era suficientemente "amante de la guerra." Finalmente, el heredero sería Topa; Topa era un "gran guerrero" y trabajó mucho para expandir el reino *inka.* Guaman Poma hace una lista de las muchas provincias que Topa anexó al reino y luego nos dice: "murió en el Cuzco de edad de doscientos años, de puro viejo. Murió comiendo y durmiendo; no sintió la muerte".

Según nos dice Poma, fue Topa y no Pachakuti quien llevó a cabo las reformas administrativas que consolidaron el gobierno *inka.* Fue Topa quien:

> [...] comenzó a mandar que aderezasen todos los caminos reales y puentes. Y puso cordones y mesones [...] Y mandó mojonar todos los mojones destos reinos de los pastos y chácaras y montes y reducir pueblos. Y honraba los grandes señores y mandaba guardar las ordenanzas antiguas y después por

> ellas hizo otras ordenanzas. Y comenzó hacer su hacienda y comunidad y depósitos con mucha orden [...]

La mujer de Topa fue su hermana Mama Ocllo, a quien Poma describe como "terrible y hermosa [...] carita pequeña, alegre de corazón y pacible, muy gran celosa de su marido [...] Dicen que tuvo 150 hijos bastardos".

A pesar de las numerosas medidas para asegurar una sucesión pacífica, el rey Topa tuvo que enfrentar la rebelión de uno de sus hermanos, el cual contaba con muchos seguidores entre los diferentes linajes reales y sacerdotes del sol. Este hermano aprovechando que desempeñaba un cargo de oficial estatal, "escondió" a un grupo de gente que debía enumerar en un censo, no reportándolo en las soguillas (*khipus*) de población. Aparentemente, su intención era utilizarlos como núcleo de un ejército contra Topa. El complot fue descubierto y los rebeldes, y todo su linaje, fueron muertos. Entonces el rey Topa comenzó a matar a los aldeanos que habían permanecido sin censarse. En ese momento Mama Ocllo intervino y lo conminó a dejar la matanza. La reina sugirió que los sobrevivientes podían ser empleados en el "servicio [a] las llamas reales, sementeras y adoratorios". Topa estuvo de acuerdo pero insistió en que los rebeldes nunca jamás serían enumerados en el censo y que permanecerían al servicio del Estado y del rey. Estos servidores, conocidos como *yanaconas*, formarían un nuevo grupo social, aparentemente, sin precedentes en la sociedad *inka*. Nunca más volverían a ser campesinos que debían al Estado una parte de su fuerza de trabajo, aun cuando siguiesen viviendo a la manera tradicional. El que hubiesen sido removidos de sus lugares de origen y el que se dedicaran a tiempo completo al servicio del rey, han llevado a algunos estudiosos a clasificarlos como esclavos, y a especular sobre si el sistema *inka* habría estado convirtiéndose en una sociedad esclavista al momento de la invasión europea; pero este tema requiere de futuros estudios.

El siguiente rey del que se tiene noticia era todavía un niño al momento de la muerte de Topa y su nombre oficial así lo indica; al convertirse en Rey tomó el nombre de Huayna Capac: "Juventud Poderosa". Fue el último rey Inca que murió como monarca independiente, antes de que se iniciase la invasión Europea, pues en esos momentos los barcos de Francisco Pizarro ya se encontraban navegando por la costa de Ecuador.

Los cambios fundamentales en el sistema económico y social *inka* continuaron acompañados de la expansión territorial. El reino creció tanto que Huayna Capac comenzó a construir una segunda capital, Tomebamba, en los territorios norteños que él había conquistado: ésta era la versión oficial simple, pero algunos hechos nos indican que tuvo otras razones. Por

ejemplo, los habitantes de los territorios recién incorporados, los *cañari*, fueron promovidos para convertirse en los guardaespaldas personales del rey ante la sorpresa e indignación de la familia real, la cual había ostentado siempre ese privilegio. El autor insinúa la existencia de serias disputas entre los miembros de los diferentes linajes reales. Como cada rey tenía gran cantidad de hijos, estos linajes reales crecieron demasiado y las pretensiones y privilegios de sus miembros originaban constantes tensiones. Esta situación desembocó en una crisis a la muerte de Huayna Capac: las ya usuales revueltas por la sucesión desembocaron en una guerra civil y esta guerra civil coincidiría con la invasión de Pizarro.

En varias partes de su crónica Guaman Poma se plantea la siguiente pregunta: ¿Por qué el Estado *inka* pudo ser conquistado por algunos pocos cientos de europeos tan fácilmente? Esta interrogante lo lleva a relatar la guerra entre los dos contendores reales, Huascar y Atahualpa:

> [...] ubo grandes contradicciones y batallas y esta fue la causa de la muerte muchos señores y capitanes y de pobres yndios y la destrucción de mucha riqueza [...] mientras todos estos levantamientos sucedían entre los españoles los reprimían de Castilla a este reino y los Indios no se defendían como los de Chile [...]

Algunas de las explicaciones ante la falla de las defensas pertenecen al campo de lo sobrenatural. Por ejemplo cuando el cuerpo momificado de Huayna Capac fue llevado al Cuzco:

> Hicieron grandes llantos y lloros [...] y lo que le denunciaron los demonios al nuevo Inga desde sus antepasados yngas fue declarado: Que había de salir unos hombres llamados vira cocha [...] y como más tarde llegaron los cristianos [...]

Pero en otros momentos, Poma destaca y hace hincapié en las tácticas inverosímiles de los invasores, en particular el uso de caballos y de armamento:

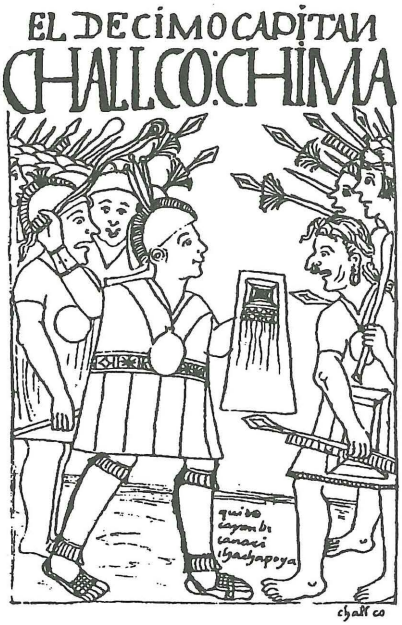
> [...] quedaron espantados, asombrados, cada uno se echaron a huir, porque tan grande animal corrían y encima unos hombres nunca vista.

Poma también indica que el carácter de Huascar, el heredero de Huayna Capac, también habría influido en la tragedia:

> Desde niño el dicho Huáscar fue muy soberbioso y mísero y mal inclinado [...] mandaba matar a los dichos capitanes y ansi huían del. Después nunca



Huayna Capac parte a conquistar el norte, cargado por soras y lucanas.



El ejército inka lucha con hondas y escudos contra guerreros descalzos de Ecuador.

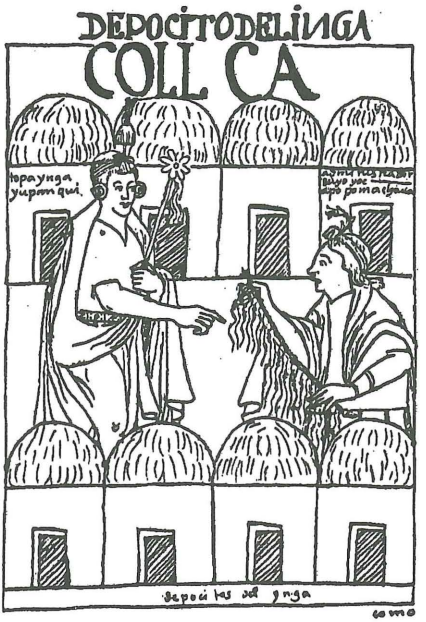
> les quiso favorecer ningún capitán ni soldado [...]. Ves aquí como pierde con la soberbia todo su reino [...]

Ante la necesidad de organizar un Estado que debía incorporar a docenas de unidades tribales y confederaciones, los *inka* desarrollaron un sistema de doble administración. La clase dirigente local era mantenida en el cargo únicamente si aceptaba la autoridad *inka*, mientras que los oficiales "federales" del Cuzco desempeñaban los cargos de inspectores y de gobernadores provinciales, y eran los diseñadores de la política del reino.

El dejar los asuntos locales en las manos de los jefes étnicos tradicionales, constituyó un principio sólido del gobierno colonial y los *inka* utilizaron este recurso reiteradamente. Los adoratorios locales fueron respetados al igual que la clase dirigente; la gente levada localmente, ya fuese para el ejército o para los trabajos comunales, era enviada adonde fuese requerida, siempre era dirigida por sus autoridades tradicionales y en las batallas peleaba con las armas acostumbradas. En aquellos dibujos de Poma que nos muestran ilustraciones sobre la guerra, los grupos étnicos son reconocidos inmediatamente por sus vestidos, peinados y



El príncipe Urco, hijo de Topa, tuvo que mover una roca del Cuzco a Huánuco.



El rey Topa controla el estado del depósito en un khipu *mostrado por un ancestro de Poma.*



Un mensajero del Estado sopla un cuerno de concha para avisar al siguiente corredor de su arribo.



Un tesorero, pariente del autor, sostiene un khipu. *A la izquierda, la versión del ábaco.*

armamentos. Cuando el rey Huayna Capac marchó a conquistar el norte, el trabajo de cargar su litera fue confiado a los *sora* y a los *lucana* cuyos adornos de cabeza fueron dibujados por Poma; estos adornos eran diferentes a aquellos de los *callahua*, quienes cargaban la litera del rey en los tiempos de paz.

Poma es una fuente importante en nuestro esfuerzo por determinar qué trabajos de la burocracia eran destinados a la clase dirigente local y cuáles eran encargados a los descendientes de los *Inka*. Guaman Poma hace referencia a un cargo oficial, local, llamado *suyuyoc* que estaba a cargo de los *suyus*; ésta era una tarea distribuida en turnos y era realizada por los varios linajes y grupos que conformaban los pueblos ubicados en un valle (la palabra *suyu* tiene también otros significados). Un *suyuyoc*, nos dice Guaman Poma:

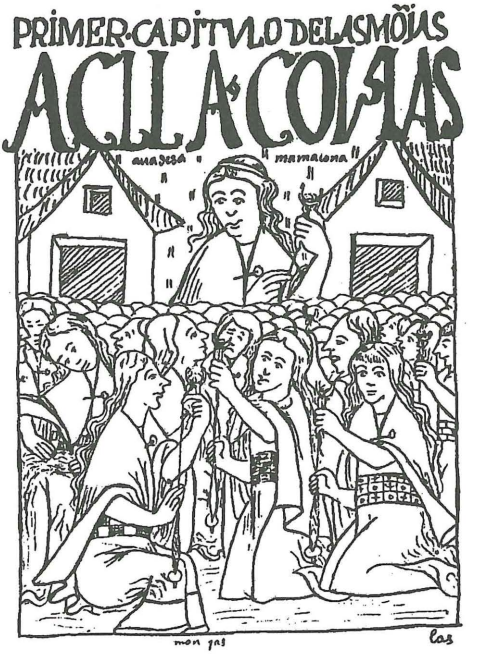
> [...] a de administrar las comunidades y sapci y de los dioses de las sementeras de todas las especias, comidas y fruta y ropas y ganados y minas como sea de la comunidad y sapci y todo de los sacrificios [...]

Estos administradores provinciales eran los hijos de los jefes locales y quienes también: "An de tener auilidad y an de ser dilexente y suficiente para ello". En este caso tampoco había sucesión automática en el cargo. A los hijos de los grandes señores se "les daban estos cargos porque aprendiesen oficios y contar y mandar porque, en muriendo sus padres, entrasen y supiesen qué cosa es gobernar la tierra". En los dibujos de Guaman Poma, estos jefes étnicos pueden ser fácilmente diferenciados de los oficiales *inka* porque no llevan el distintivo de los aretes reales.

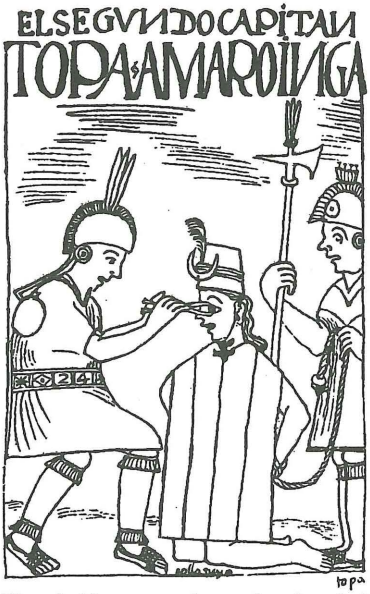
Estas diferencias entre las autoridades, pueden distinguirse más fácilmente en aquellos dibujos que representan al consejo real, el cual ayudaba al rey a gobernar el Estado *inka*. Dicha institución fue abolida inmediatamente después de la invasión europea y por ello es muy poco lo que sabemos acerca de su composición o de sus funciones. Algunas fuentes sugieren que sus integrantes tenían que ser obligatoriamente, miembros de la familia real, pero la ilustración de Guaman Poma contradice esta suposición. En ella, las tres figuras en primer plano son príncipes con orejas de grandes lóbulos, pero detrás de ellos se puede ver a uno de los parientes del autor con un ornamento frontal en forma de casco de caballo; detrás de él se observa el adorno de plumas en la cabeza de un hombre natural de la selva amazónica. Según Poma, únicamente cuatro de los consejeros eran de ascendencia real, otros cuatro eran "grandes señores del norte" y supuestamente otros cuatro más provenían del sur; finalmente, del último grupo dos provenían del este y dos del oeste.



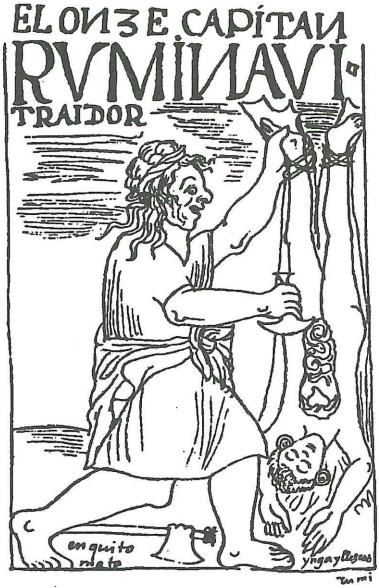
Izq.: Oficiales de la corona construyen hitos en el reino de Topa. Der: Un oficial inka del linaje de Acos supervisa los puestos a través del territorio.



Sirvientas selectas,
las aklya, viven en reclusión.
Hilan y tejen para el reino.



Un rebelde capturado, un hombre de la tribu coya del sur de los andes, es castigado por un oficial inca que le saca los ojos con una pinza.



Un traidor que pertenecía a la realeza es destripado por un capitán durante la invasión europea. La piel de la víctima fue convertida en tambor.

Actualmente, no hay manera de comprobar esta información proporcionada por Poma, la cual podría estar equivocada, especialmente en los detalles, ya que escribió sobre este tema mucho tiempo después de haberse disuelto el consejo. Sin embargo, es muy interesante hacer notar cuan auténtico es culturalmente, inclusive en sus exageraciones: el número de los miembros del concilio constituye múltiplos de cuatro, número mágico favorito de los *inka*. Y aun en el caso de que las cuatro regiones hayan estado representadas únicamente por administradores reales y no por administradores locales, la representación del principio tetradireccional, es muy probable que sea exacta. Además de representar los cuatro puntos cardinales, los cuatro príncipes reales también representaban al quinto y sexto puntos cardinales del pensamiento andino: arriba y abajo.

Inmediatamente después del consejo real en el Cuzco, venían una serie de oficiales responsables del manejo y de la expansión del reino. La mayoría de los generales más importantes eran parientes cercanos del rey. Algunos escritores han sugerido que los éxitos militares permitían subir de estatus, pero Poma se muestra muy aferrado a la idea de que los privilegios jerárquicos fueron respetados en los viejos y buenos tiempos incaicos, a diferencia de la actitud despreocupada de los europeos:



Izq.: Seductor y aklya complaciente son colgados de los cabellos de un precipicio, lo cual era un castigo común para la trasgresión que ellos habían cometido. ***Der.:*** *El sospechoso de traición y crímenes ocultos debía permanecer en una cueva llena de bestias. Si sobrevivía, era declarado inocente y liberado.*

> No se elegían hombres pobres [...] para mandar [...] porque la alteza y realeza y magestad no puede comunicar con hijos de pobres picheros y los señores fueran bajos y la magestad del Inga fuera menospreciada.

Por lo general, Poma es muy cuidadoso cuando señala que nadie era pobre, pero cuando analiza las características del Estado, se deja llevar por el deseo de mostrar al lector europeo el orden metódico de la estructura social andina, así como su respeto por el rango heredado; ello le impedirá aceptar que en la sociedad incaica se producían una movilidad y una ascendencia social evidentes, ambas como producto de las numerosas guerras que los *inkas* sostenían.

La mayor partida de los ingresos estatales, aquélla que hacía posible las guerras, la corte suntuosa y la administración, se originaba en la producción de los campos estatales en diversas partes del reino. Estas tierras eran trabajadas por los campesinos locales y su producción era almacenada en los depósitos estatales hasta el momento en que fuera necesaria. Más allá de la labor realizada en los campos del estado, los campesinos "no pagaban tributo ni al Inga, ni a la Coya, ni a los señores prencipales, sino que daban Indios de servicio y mujeres en este Reino

[...]". Energía campesina, y no productos de economía doméstica, era el elemento que conformaba la base del presupuesto estatal *inka*.

En la obra de Poma no se enfatiza lo suficiente el hecho de que la propiedad pública expandió sus territorios confiscando propiedad campesina, construyendo nuevas terrazas de cultivo y aumentando las áreas irrigadas. Poma aceptó el mito estatal de que, ante las constantes disputas entre los varios grupos étnicos sobre los campos, pastos y aguas, el *Inka* se vio forzado a intervenir y a delimitar las posesiones de cada uno para así establecer la paz. Se colocaron hitos en todas las tierras y se inculcó la ideología de que las tierras que permanecían en manos de las comunidades campesinas eran concesiones benévolas de un rey generoso. Ello presenta una contradicción en la actitud de Poma, quien a lo largo de toda su obra hace constantes denuncias sobre las pretensiones de benevolencia del Cuzco en otras actividades.

El incluir al Cuzco y su nuevo poder en el sistema de tenencia de la tierra, así como en el sistema del servicio personal para las autoridades, no fue un hecho de mayor relevancia: representó una simple extensión de las relaciones andinas tradicionales. A diferencia de ello, los depósitos estatales *inka* sí constituyeron un nuevo elemento en el panorama andino. Sus dimensiones eran mucho mayores que las de los depósitos comunales pues su finalidad era proporcionar alimento para los grandes ejércitos y para los burócratas que viajaban rutinariamente con sus comitivas. Pero también tenían como propósito el de complementar la producción ecológica de algunas regiones, pues en un país de geografía tan abrupta como los Andes, la alimentación de cada región está determinada por la altura:

> [...] como sustentaba el Inca los depósitos deste reyno llamados collca. Que avía en toda la provincia en los Collas de chuño, charque, lana [...] y en los llanos de maíz y de camote y de ají, verdura seca y coca.

Los administradores y los *khipu kamayuq* de estos depósitos eran gente de la localidad que generalmente ya habían sobrepasado la edad del servicio militar o la edad de construir caminos. Poma dibujó a uno de sus ancestros presentando los "libros" *khipu* ante un pariente del Inka quien, muy probablemente, había ido a revisar las cuentas.

Poma estaba increíblemente orgulloso del "orden y civilización" del mundo *inka* manifestados a través de los censos y de los conteos que los *khipu* permitían realizar. Había muchas clases de escribanos, "tesoreros" y *khipu kamayuq*:

> [...] asentaban lo que pasaba en los dichos cada pueblo deste reino [...] daban cuenta y razón. Estos tenían tanta habilidad pues que en los cordeles supo tanto, ¿qué me hiciera si fuera en letra? Con los cordeles gobernaban todo el reino.

Si era necesario los *khipu* podían ser llevados ante el gobernador provincial o incluso al Cuzco, gracias al sistema de mensajeros chasquis que estaban repartidos a todo lo largo de las rutas. Cuando un chasqui iniciaba su recorrido llevando uno de los cordeles anudados:

> [...] tenía una pluma quitasol de blanco en la cabeza y traía porque le viese de lejos el otro chasque [...] Y traía su trompeta, putoto, para llamar para que estuviera aparejado [...] El dicho chasque estaba puesto de media legua porque fuesen a la ligera [...] han de ser fiel e hijos de los curacas conocidos y que no sea perezoso [...] porque de día y de noche no han de parar y se sustenta del depósito a costa del dicho Inga.

En otra parte Poma sugiere: "Y han de tener alli sus chacras en los mismos sitios y sus ganados y todo lo que ha menester en todo el reino".

Esta podría considerarse como una señal interesante de los cambios que el sistema *inka* estaba atravesando: ¿estarían los chasquis convirtiéndose en un grupo ocupacional a tiempo completo? El ser alimentado por los depósitos del estado mientras se cumplía con los deberes estatales, era una práctica andina rutinaria. Pero el hecho de que se concedieran tierras en el lugar donde se cumplía el trabajo significaba abandonar la propia comunidad étnica y alejarse de la autosuficiencia tradicional y de la definición étnica de la propia condición. No conocemos la respuesta a este interrogante.

Es muy probable que muchos de los así llamados caminos *inka*, especialmente aquellos de la costa, hayan sido en realidad caminos preincaicos. Pero tampoco se puede negar que los gobernantes *inka* invirtieron mucha energía y mucha organización en mantener y expandir el sistema de caminos. "Había seis caminos en la época Incaica" dice Poma, y agrega:

> [...] los cuales gobernó un ynga del linaje Anta Ynga [...] amojonado y señalado cada camino de ancho cuatro varas y por los dos lados puesto piedras que ua derecho [...] y tenía puesto sus guamaníes y tambillos, casas donde se aposentaua [...] y en cada uno hauia chasquis y mucho recaudo y los caminos muy aderesados y linpios y en las ciénagas puesto piedras y puentes [...]

Para cruzar los ríos se colocaba puentes de criznejas y algunas veces se utilizaba balsas las cuales eran supervisadas por un *inka* del linaje de Acos.

Hay evidencia de que, en las últimas décadas anteriores a la invasión europea, varios puntos de articulación o nexos dentro del sistema *inka* de gobierno indirecto, estuvieron bajo considerable presión. Mientras el reino fue pequeño era relativamente fácil encontrar parientes reales que integraran el consejo de Estado o los cuerpos administrativos; con el tiempo, el número de cargos creció tanto y la cantidad de parientes reales involucrados en las riñas dinásticas fue tan grande, que se tuvo que recurrir a una nueva fuente que facilitara tener personal administrativo confiable. Pobladores de áreas cercanas al Cuzco, ya familiarizados con la manera *inka*, fueron reclutados para trabajar en la administración estatal; así, cada uno de esos pueblos proporcionaba empleados públicos para una función determinada. Dado que el sistema *inka* era de tipo transicional, en el cual el parentesco era el medio supremo para crear lazos de lealtad, los oficiales recién reclutados eran ritualmente adoptados o persuadidos para que formaran parte de la red de parentesco *inka*. Sus orejas eran horadadas y se les permitía usar orejeras, símbolo de su nuevo rango, aun cuando la forma y el tamaño de esas orejeras fuesen distintos de las orejeras usadas por la realeza. "Inca no siempre significa rey" dice Poma indignado, consciente de la naturaleza ficticia de aquellos con un rango asimilado: "Ya que también hay Incas de baja cuna, ceramistas y embusteros". Poma se refiere a algunos oficiales recién empleados como inspectores, quienes: "pisquisaba otros delitos. Dicen que si no lo hallando, llevaba cuentos y mentiras, embustes al Inga [...]".

Esta transición de nepotismo real a eficiencia administrativa también la encontraremos en el ejército. Así como los oficiales más importantes eran parientes reales entrenados desde la infancia para el puesto, los campesinos constituían la masa de la fuerza de lucha. Cada conjunto de grupos locales servía bajo las órdenes de un jefe tradicional y armado con armas tradicionales. Es probable que el rey Huayna Capac haya tenido en mente una solución para problemas militares de esta índole, cuando estableció a los *cañari* como guardia real; como ellos no tenían ascendencia cuzqueña y habían sido recientemente incorporados al Reino, Huayna Capac confiaba que podría mantenerlos aparte de las luchas dinásticas en las cuales los generales reales eran participantes importantes. Dándoles tierras en el área del Cuzco, el Inka promovió a los *cañari* a un estatus más alto y los proveyó de aquello que en términos incaicos se llamaba ingresos independientes. De esa manera los mantuvo alejados de sus asociaciones tradicionales en el sur de Ecuador. Al convertirse en soldados a tiempo



Izq.: Ceremonia religiosa de miembros de la familia real que eran llamados waricza arawi, cuando entablaban una conversación con una llama sagrada. Der. Un sacrificio de fuego es hecho por un inca y un sacerdote del sur de los Andes. Este sacrificio ocurría en julio.

completo, los *cañari* podían ser requeridos en cualquier momento, a diferencia de los campesinos conscriptos que tendían a cumplir con su calendario agrícola y que escapaban hacia sus casas si sentían que su ausencia amenazaba su subsistencia. A pesar de su alto estatus, los guardias *cañari* fueron estrechamente controlados por el rey. En cierta forma eran comparables a los ya mencionados sirvientes *yana* de bajo estatus, pues los *cañari* también constituyeron un grupo básicamente nuevo en la sociedad *inka*. Mudados de su tierra natal, en Ecuador, fueron convertidos en criados estatales. Poma tenía un pobre concepto sobre ellos: "eran rebeldes, ladrones y embusteros".

Una apreciación final sobre los grupos emergentes de la sociedad *inka*, centra su atención en las *aklya*, muchachas tejedoras las que, según los Europeos, eran mantenidas en "conventos". Al igual que los *yana* y *cañari*, las *aklya* eran arrancadas de su procedencia campesina y étnica, y asignadas a una especialización profesional para beneficio del Estado; también les estaba prohibido casarse. Mientras que personas cumpliendo servicios obligatorios agrícolas y militares se encuentran en todas partes del mundo, la idea de un cuerpo femenino, perenne, de tejedoras estatales es peculiarmente andina.

Los textiles en los Andes han sido siempre muy admirados por su excelencia. Sabemos que durante miles de años antes de los *inka*, las prendas de vestir fueron consideradas como las ofrendas preferidas para los dioses, como un importante indicador de estatus social y como el regalo favorito entre individuos. Los *inka* utilizaban prendas de vestir como el regalo apropiado para sus maniobras manipuladoras; con el tiempo la ropa se convirtió igualmente, en una de las principales recompensas para los servidores del Estado. Soldados y generales, mensajeros estatales y peregrinos de los adoratorios al sol, se mostraban ansiosos por recibirlas y se sentían muy satisfechos de ser recompensados con prendas de vestir provenientes de los almacenes del Estado. Semejante generosidad institucionalizada podía ser llevada a cabo, únicamente, porque a todo lo largo y ancho del reino, millones de mujeres tejían durante todo el año para mantener siempre completa la reserva de textiles del Estado *inka*. En algún punto de la historia *inka*, la extendida dedicación parcial al tejido resultó insuficiente: así se estableció el sistema de las *aklya* a tiempo completo y el remover a las muchachas de su familia era justificado con el argumento de la formación de una "selección" que cumplía con deberes religiosos más especiales y elevados.

El informe de Poma sobre las *aklya* es el más detallado que tenemos. Señala que había doce categorías o etapas, "seis clases de vírgenes para los ídolos y otras seis clases de vírgenes ordinarias". Diferían en estatus, edad y grado de disponibilidad para responder ante las atenciones de reyes y de capitanes. Al igual que los observadores europeos, Poma hace hincapié en las cualidades conventuales de esas mujeres. Dedica toda una página a los castigos aplicados a aquellos que seducían a una *aklya*. Por ejemplo, si ambos habían estado de acuerdo con la transgresión se les colgaba a ambos por los cabellos, de una peña. Aun en el caso de haber sido seducida o forzada, la *aklya* recibía cincuenta latigazos:

> Un azote de cabuya, en la punta hecho pelota, de dentro tiene piedra [...] y le saca media muerta [...]

Y sin embargo, si analizamos detenidamente las descripciones que hace Poma de otros grupos diferentes de mujeres que eran igualmente arrancadas de la sociedad, encontraremos que la analogía conventual va siendo descartada y que ya no se incluye entre las características de esos otros grupos:

> [...] vírgenes de los adoratorios e ídolos secundarios, llamadas sumac acllap catiquin (la que sigue a la sumaq aclla) de treinticinco años, que éstas hilaban y tejían la ropa de las huacas ídolos [...]



Izq.: La fiesta de la luna, celebrada en Cuzco durante el equinoccio de otoño, era festejada por hombres armados cuyas hondas llevaban fuera las enfermedades. Der.: Fiesta principal del sol llevada a cabo en el solsticio de invierno. Entre los sacrificios —según Poma— estaba el entierro de 500 niños vivos.

También menciona:

> [...] otra casa de doncellas acllas llamado uinachicsoc acclla ("escogida que hace crecer") que entraban de cuatro años las muchachas, que aprendían a trabajar, tejer, hilar [...] y se quedaban en esa casa hasta diez años, aprendían oficio de mujer [...]

Otras eran "acllas para el propio Inka, algunas de ellas eran vírgenes, algunas estaban corrompidas y amancebas del mismo Inga [...]".

Los crueles castigos impuestos a los que forzaban a las *aklya*, pertenecían a la misma categoría de los castigos que se imponía a otros criminales. En los Andes había pocos confinamientos o cárceles. El Estado *inka*, al igual que las comunidades campesinas anteriores a él, preferían infligir castigos corporales. En casos de "traición" o rebelión, el Estado aplicaba, además, la sanción de eliminar a todo el linaje del culpable.

Los casos de sanciones estatales más publicitados eran aquellos que se les aplicaba a los derrotados en las batallas por la sucesión real. "Tenían tambores hechos con las pieles de señores que habían sido rebeldes y traidores" señala Poma, y agrega:

> [...] tambores hecho todo el cuerpo entero, vestidos a su traje hecho tambor y le llamaban a esos tambores runa tinya. Y estaba como si estuviese vivo y con su propia mano tocaba la barriga para tocar la barriga del tambor.

Un hecho similar tuvo lugar durante la invasión europea, cuando un capitán "hijo de un campesino indio común" se aprovechó del caos reinante en el país para matar y hacer un tambor con el cuerpo de uno de los pretendientes reales, un joven de veinte años. El asesino fue muerto a su vez por los indios "porque había hecho mucho más daño [...] y así terminó la vida de este pobre capitán" dice Poma, abandonando su postura jerárquica y manifestando su simpatía por un lugareño que había actuado llevado por sus sentimientos anti *inka*.

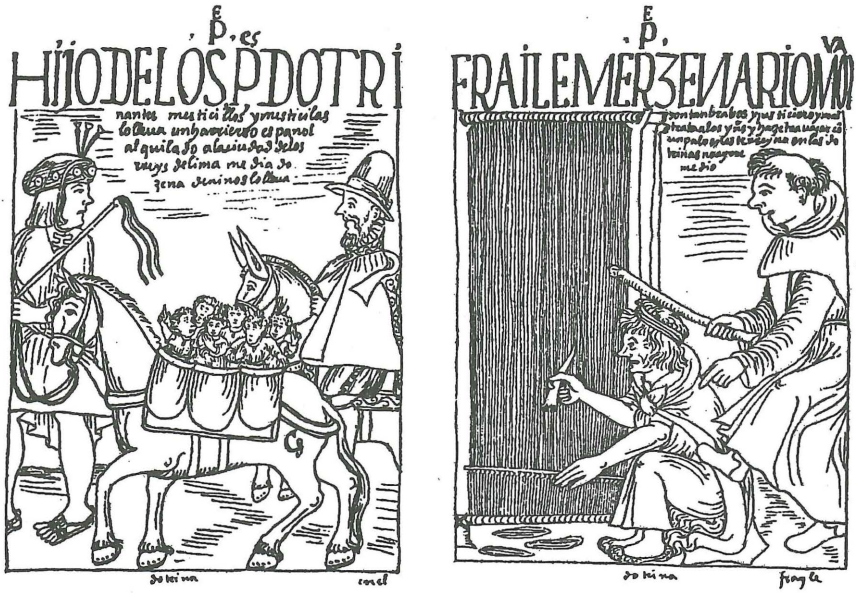
Hay un castigo estatal que merece especial atención. Según Poma, una persona acusada de delitos especialmente atroces era llevada a una:

> [...] cueva debajo de la tierra hecho bóveda, muy oscura, dentro criado serpientes, culebras ponzoñosas, animales de leones y tigre, oso, zorra, perros, gatos de monte, buitre, águila, lechuza, zapo, lagartos. Destos animales tenían muy mucho par castigar a los bellacos y a malhechores delin-cuentes [...] para que la comiesen vivo. Y algunos no las comía por milagro de Dios y lo tenía dos días encerrado [...] y si escapaba de estos animales, el Inca lo mandaba sacar y le daba por libre sin culpa y así lo perdonaba y le volvía la honra [...]

Ese tipo de cuevas existía sólo en las ciudades:

> Por lo primero, sólo las grandes ciudades requerían tenella, y lo segundo, la magestad del Inca era justicia mayor y tercero con este miedo no se alzaba la tierra [...] con ese miedo callaban.

El Estado *inka* y su dinastía real llevaban una vida religiosa muy activa. Al mismo tiempo que se permitió mantener los cultos y los adoratorios locales, la iglesia estatal demandaba mucho del campesinado; sus rentas, al igual que las rentas del Estado, consistían en la entrega de energía campesina que era aplicada a las propiedades de la iglesia pero que era independiente de aquella energía comprometida al Estado. El rey Pachakuti, el gran transformador del orden social andino, pensó que la religión podía jugar un papel unificador en un reino que se caracterizaba por una extremada diversidad cultural y religiosa. Hizo un esfuerzo deliberado y consciente para crear un culto estatal a un Ser Supremo que también era creador, el cual sería conocido por los *inka* como *Teczi Wiraqocha*. Este culto proponía reemplazar la adoración local al sol que



Izq.: Apilados en alforjas, los niños, según se afirma engendrados por sacerdotes, son llevados a Lima. Poma aborrecía la mestización de los invasores. Der.: Martín de Murúa, sacerdote y cronista europeo a quien Poma detestaba, es representado obligando a una mujer anciana a tejer.

existía anteriormente. Guaman Poma es una de las pocas fuentes que reproduce una oración dirigida a esa nueva deidad:

> Señor fundamental y presente, ¿dónde estás? ¿En el lugar superior? ¿En este mundo? ¿En la tierra inferior? ¿En la tierra cercana? Creador de este universo, hacedor del hombre, ¿dónde estás? Óyeme.

Poma nos presenta su planteamiento sobre la religión con los mismos términos y expresiones del calendario ceremonial cuzqueño, el cual se convertiría a su vez en el ciclo estatal de ceremonias y festivales. Así, la fiesta del sol se celebraba en el solsticio de invierno:

> [...] este mes se hacía grandes sacrificios al Sol, mucho oro, y mucha plata y vajillas. Que entierran 500 niños inocentes [...] vivos con sus vajillas de oro y plata y mucho mullu y ganados. Y después del sacrificio hacían grande fiesta, comían y bebían a la costa del Sol y danzaban en la plaza pública.

Poma hace un contraste entre esta fiesta y la fiesta de la luna, la cual se celebraba en el equinoccio de otoño:



Sueño del autor presentándole sus crónicas a Felipe III, rey de España, hecho que nunca realizó. Pero el indio andino se reunió con el rey en su fantasía, en este dibujo hecho por él mismo, arrodillándose ante el gobernante de los opresores de su pueblo.

> [...] de todos los planetas y estrellas del cielo es reina, coya, la luna y señora del Sol. Y así fue fiesta de la luna y se huelgan muy mucho en este mes, lo más las mujeres [...] convidan a los hombres. Y en este mes mandó, los Incas echar las enfermedades de los pueblos [...] los hombres armados como si fuera a la guerra a pelear, tiran con hondas de fuego, diciendo 'salí, enfermedades, y pestilencias de entre la gente y deste pueblo, déjanos.

La mayor parte del contenido de este artículo, aquella que abarca todo el material citado y analizado, corresponde al primer tercio de la carta que Poma escribiera al Rey de España. Al finalizar esta parte, Guaman Poma torna su mirada hacia el mundo del Perú colonial, el mundo en el que él viviera ochenta años después de iniciada la invasión europea. Aquí su texto oscila entre un angustiado relato de crueldades, abusos y horrores cometidos por los invasores, y un metódico e insistente intento de diseñar "un buen gobierno" sobre la base de los fragmentos de la organización *inka*, todavía familiar entre los indios andinos en el año 1615. Mirando hacia el pasado, se dirige al lector europeo de la siguiente manera:

> Ves, aquí, cristiano, toda la ley mala y buena; agora, cristiano lector, partí a dos partes: lo malo apartado para que sean castigos y con lo bueno se sirva a Dios y a su Magestad. Cristiano lector, ves aquí [...] no he hallado que sean tan codiciosos en oro ni plata los indios, ni he hallado [...] quien deba cien pesos ni mentiroso ni jugador ni perezoso ni puta ni puto [...] ni quitarse entre ellos [...] Nos [no os] espanteís, cristiano lector, que de la idolatría y herronía antigua la herraron como gentiles, indios antiguos herraron el camino verdadero. Como los españoles tuvieron [alguna vez] ídolos [...] Así los indios como los bárbaros y gentiles lloraba de sus ídolos cuando se los quebraron en tiempo de la conquista [...] Vosotros tenéis toda inobediencia a vuestro padre y madre y perlado y rey. Y si negáis a Dios, lo negáis a pie juntillo. Todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres de los indios [...] Paréseme a mí, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno.

Después de 809 páginas de indignada protesta, Guaman Poma termina su libro. El confiaba en que el Rey vería el libro y lo leería; que leería las muchas páginas conteniendo las preguntas formuladas por el monarca, tal como Poma lo había anticipado en sus fantasías y que de la misma manera, tomaría en cuenta las respuestas de Poma sobre cómo gobernar el Perú. Poma dice:

> [...] ruego a los ojos y almas de los cristianos del mundo [...] Ves aquí, cristiano del mundo. Unos lloraran [al leer este libro], otros se reirá[n], otros maldirá[n]. Otros encomendarme a Dios, otros de puro enojo se deshará [pero] otros querrá tener en las manos este libro y corónica para enfrenar su anima y conciencia y corazón [...].



EL DOCTOR BARROS DE SAN MILLÁN

Defensor de los "señores naturales" de los Andes *

AL CONMEMORARSE el primer viaje ultramarino de Cristóbal Colón, se republicaron en diversas ediciones los testimonios oculares y los memoriales de los soldados, misioneros, encomenderos y administradores. De vez en cuando también han sido reeditados textos que nos dejaron autores americanos autóctonos, testigos y participantes en la instalación colonial. Recordaré entre ellos al autor andino Guaman Poma, cuya "carta" de 1 200 páginas y 400 dibujos, fue dirigida a Felipe II y, después de su muerte, a Felipe III; tal carta está ahora disponible en una edición madrileña.[1] Doña Mercedes López-Baralt, de la Universidad de Puerto Rico, ha analizado, recién, los dibujos;[2] mientras colegas peruanos y bolivianos siguen interpretando el texto.[3]

Quisiera, hoy, atraer la atención a otra clase de fuentes, las cuales parecen ampliar nuestra visión del debate que acompaña la temprana instalación colonial: las opiniones y gestiones proindígenas de algunos oidores, jueces en las tempranas audiencias; pero, también, de otros letrados que se especializaban en litigios de "yndios". Todos ellos formulan sus opiniones sin mencionar ya los argumentos lascasianos, ni referirse a la salvación de las almas. Insisten en los derechos legales de los nuevos súbditos. La doc-

---

* Publicado en las *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria.* Tomo II. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima 1998: pp. 359-377.

1. Véase Guaman Poma 1987.
2. Véase López-Baralt 1988.
3. Véase Pease 1980.

trina occidental a la que se refieren para formular su argumento en el Consejo de Su Majestad es la de los "señores naturales".

Uno de estos letrados sirvió a la corona en las audiencias de Guatemala, Panamá, Charcas y Quito, durante unos treinta años. En todas ellas, mostró su interés por la población americana; con frecuencia escribía a Su Majestad y al Consejo Real, del cual formaba parte cuando residía en la península. En América tuvo frecuentemente serias dificultades con los europeos asentados en los cuatro países: dos veces, sus colegas, jueces en las mismas audiencias, lo condenaron a la hoguera, acusado de "pecado nefando". Ambas veces se salvó, en condiciones que todavía no entendemos. A fines del siglo regresó a la península y se asentó en Andalucía, en Osuna, donde en la época había universidad y donde vivían tres de sus hermanas, monjas. Se trata del doctor Manuel Barros de San Millán, letrado formado en Salamanca. En los países andinos, sus esfuerzos se cruzaron con los de otros dos juristas con destacado papel etnográfico: el licenciado Polo de Ondegardo y el oidor Juan de Matienzo.[4]

Un poco antes de 1560, recién llegado a América y destinado como oidor en la nueva Audiencia de Guatemala, Barros se enfrenta con una disposición de su propia corte, sobre la esclavización de los indios Lacandones. Éstos eran y lo son hasta hoy, una población maya-hablante, oriundos de la península de Yucatán. Las "leyes nuevas" dictadas por el Emperador unos años antes prohibían tal esclavización; los colegas de Barros en la Audiencia guatemalteca le explicaron que tal cambio en la condición legal se justificaba por haber sido los Lacandones "rebeldes".

Entre sus papeles encontramos un comentario privado del doctor:

> [...] tube en alguna manera obligación de creer a los dichos oydores ansi los dichos yndios se truxeron a esta ciudad. Y como los yndios son naturalmente ynclinados a boluerse a su matural se bolvieron como lo han hecho otros muchos [...] tal buelta no se puede decir huyda pues boluieron a su tierra [...] [5]

La Audiencia de Guatemala estaba en esa época ligada a la de Tierra Firme (hoy Panamá). Allí también Barros obró unos años pero dejó pocas huellas de sus actividades, quizás por no haber ya en aquel momento pobladores nativos en el Istmo. El duro trabajo del trasborde de la plata que llegaba del Mar del Sur, camino al Atlántico, se hacía ahora con mano de obra africana, esclavizada.

Durante sus años en Panamá, Barros adquirió varios esclavos negros, criollos; a ellos los liberará, años después, siendo ya oidor en la Audiencia

4. Véase Polo de Ondegardo 1916 [1571] y Matienzo 1967 [1567].

5. Archivo General de Indias, Barros de San Millán, Legajos *Justicia* 323-324.

de Charcas, hoy Bolivia. En Panamá, a treinta años después de la invasión de los Andes por los hermanos Pizarro, ya nadie hablaba de la construcción de un canal. Pero, al principio, en la década de 1530-1540, la necesidad de tal canal había sido evidente: los administradores de Carlos V le explicaban que tal canal era factible con mano de obra traída desde los Andes, gente diestra en la construcción de miles de kilómetros de carreteras y, además, "acostumbrados a servir".[6]

La década de los años sesenta del siglo XVI, fue un momento de transición fundamental en la historia andina. Poco a poco van muriendo los testigos, tanto naturales como europeos, de lo que fue el mundo andino precolombino. Hacia 1560 hubo un último esfuerzo por aprovechar el antiguo orden. Todavía vivían y obraban el obispo de la Ciudad de los Reyes y el de Charcas, Domingo de Santo Tomás, quien era autor de la primera gramática y diccionario de la lengua andina.[7] En un viaje que hizo a Europa, acompañado de su informante *inka*, llevó a la corte un plan para aumentar los ingresos de "Su Majestad". Sugería reemplazar la administración colonial con otra asumida por los "señores naturales" andinos: éstos se comprometían a entregar "un servicio", equivalente a lo que Felipe II recibía de sus funcionarios. Se comprometían, además, a hacerlo sin descontar los gastos administrativos. Todo ello con la condición de que se parara la inmigración europea. Felipe II, ocupado en Flandes y en Constantinopla, fue tentado; nombró unos "comisarios" para averiguar el asunto. En Lima, los encomenderos, aterrorizados, lograron aniquilar tal iniciativa sobornando a los comisarios.

Los obispos lascasianos siguieron con su plan de consultar a los señores andinos. Hubo amplias reuniones de la nobleza autóctona en varias zonas del país, pero ahora la mejor descripción proviene de Mama, un asiento cerca de Lima, donde según la ideología andina se daba un *tinku*, lugar donde se careaban sierra y costa.

La posición oficial del asentamiento europeo fue defendida por el licenciado Polo de Ondegardo, viejo poblador, funcionario de varios virreyes y buen conocedor de la organización política y económica del mundo andino. Diez años más tarde lo encontraremos insistiendo en la necesidad de comprender la organización autóctona, contra la opinión del virrey Toledo,

---

6. "[...] estos yndios destas prouincias del Perú es la gente mas aparejada para servir españoles y que con mejor voluntad lo haran de quantos se an visto y avra poco trabajo en apremiarlos para ello ansy porque son acostumbrados a servir [...] a los señores y gente de guerra [...]" (Porras 1959: 73).

7. Domingo de Santo Tomás. *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Lima: Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951 [1560].

pero en Mama y en los demás debates de 1560 estuvo defendiendo el asentamiento colonial.

Después de escuchar a los obispos y a Polo, los señores andinos reunidos en Mama afirmaron su posición de reasumir la administración del país:

> [...] ansymismo [...] pedir y pidan que nos sean bueltas y restituidas todas las tierras chacaras y otras heredades y posesiones rayzes y otros bienes muebles que contra nuestra boluntad e contra justicia nos tienen tomadas e husurpadas los españoles [...] [8]

Todavía no hemos ubicado los textos detallados de estos debates pero su importancia como último esfuerzo por aprovechar el conocimiento nativo del país y su destreza administrativa, nos animan a seguir buscando los textos de lo afirmado por ambas partes. No creo que sea tarea imposible rescatar tales fuentes: las partes en el debate tenían cada una sus aliados en la corte, tanto en Valladolid como en Madrid. Hacia 1560, todavía no parecía mero folklore la posibilidad de una devolución de la administración de los Andes a sus "señores naturales".

Diez años más tarde, en 1570, la situación ya era completamente distinta. La derrota final de Las Casas en la corte y el factor generacional —la desaparición física de los obispos lascasianos y de los señores andinos quienes vivieron la invasión— ayudan a evaluar el gobierno prolongado (1569-1580) del virrey Francisco de Toledo. Su llegada al Perú coincide con la aparición en los Andes de un grupo de frailes militantes, los jesuitas. Otros recién llegados también tuvieron acceso directo al poder: fray García de Toledo,[9] primo del virrey y dominico, con frecuencia se hallaba al lado de los teatinos.

A diferencia de sus predecesores en el virreinato, Toledo se daba cuenta de que la parte productiva de su dominio quedaba ahora en la serranía andina. Distinguimos por lo menos tres dimensiones de tal percepción:

1. Para 1570 ya habían desaparecido los reinos costeños: por ejemplo, el de Chincha, cuyos habitantes, grandes navegantes, llegaban con sus lanchas hasta el Ecuador y Michoacán.

2. En la sierra quedaban las minas de plata de Potosí y los yacimientos de mercurio de Huancavelica, indispensables para financiar la guerra en Flandes. A pesar de las epidemias, seguían en vida los señoríos aymara los

---

8. Murra 1980: t. I, XIX.

9. Véase García de Toledo 1977.

cuales proveían la mano de obra minera. Toledo fue el único virrey en gobernar desde el Altiplano.

3. Siempre en la sierra, Toledo encontró un consejero: el oidor Juan de Matienzo, quien en 1570 tenía ya años en la Audiencia de Charcas (hoy Sucre). En 1567 había terminado su informe acerca del gobierno del Perú, en el cual propuso que se hagan reducciones, un cambio fundamental en el asentamiento complementario y múltiple de las etnias andinas.[10] Tales reducciones "reducían" literalmente el alcance macroeconómico de la población, convirtiendo a la mayoría de ellos en peones. También insistió en un cambio hacia el linaje *inka* refugiado en la selva de Vilcabamba, a quienes las autoridades en Lima trataban de atraer con dádivas.[11] Estas sugerencias, y otras indicando su desprecio por las instituciones andinas, encontraron reducido eco al formularse, pero con Toledo el oidor encontró un gobernante dispuesto a escucharlo.

Fue Matienzo el que encontró solución a la mano de obra minera, cuando el mineral de Potosí ya no se pudo trabajar con tecnología andina. Hacia 1570, se necesitaba usar, como en España, mercurio. Matienzo supo aprovechar la *mit'a* andina, usada por los *inka* para aumentar la producción del maíz,[12] pero aplicada ahora en las minas. Por sus turnos, cada grupo étnico, desde La Raya en Perú hasta Atacama en Chile, tuvo que enviar anualmente su cuota de familias mineras. Algunos de ellos caminaban meses, al paso de sus llamas, desde su lugar de origen. Esta institución funcionó en los Andes durante casi dos siglos y medio.

Al patrocinar todos estos cambios, en la sierra, Toledo encontró también cierta resistencia, incluso entre los pobladores europeos: al "reducir" a la población indígena a los territorios más contiguos sufrían no sólo los andinos sino también sus encomenderos peninsulares. En sus cartas a Felipe II, el virrey comenta tales resistencias: en lo posible favorecía visitadores reclutados entre sus paniaguados, pero al necesitar 72 inspectores, hubo que utilizar antiguos pobladores también. Un aspecto de tales resistencias era el gobierno de la capital, el Cuzco.

Toledo trató de entregar el gobierno de la capital al mejor conocedor de tal asentamiento, el ya mencionado licenciado Polo de Ondegardo. En época del virrey de Cañete, a fines de la década de 1550, Polo ya había servido como corregidor de la antigua ciudad. En aquel momento se inte-

10. Matienzo 1967: 48-56.

11. Lohmann en Toledo 1986: XIII-LXIII.

12. Véase Wachtel 1980.

resó por la historia dinástica de los reyes cuzqueños: ubicó sus momias e identificó a los linajes que las cuidaban. El culto del cual eran objeto fue considerado subversivo y las momias fueron quemadas. Pero Polo no se limitó a la represión; relacionó las momias a un mapa con unos 400 lugares sagrados en la capital.[13]

En otra dimensión de su gestión, Ondegardo redactó, para uso del virrey de Cañete, un reglamento que protegía la salud de los serranos enviados por sus encomenderos europeos a cultivar y cosechar la hoja de la coca de los *yunka* tropicales (trabajo peligroso para serranos no adaptados).[14]

Quince años más tarde, el licenciado rechaza la oferta del nuevo virrey y regresa a Charcas donde tenía su encomienda y sus papeles.[15] De allí redacta una "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los yndios sus fueros [...]", en la que, en 1560, argumentaba en contra de las iniciativas del obispo lascasiano de Charcas. Doce años más tarde le escribe al virrey:

> [...] combiene a saver la costumbre destos naturales y horden que tuvieron para sustentarse y poblarse e para su conservación como los hallamos e arrimandonos a aquello ordenar lo que sobre ello paresciere [...] porque cualquiera que tomare otra [...] creyendo ponerles la suya, saldra con dexarles sin nynguna [...] y no conseguira otro efeto; lo qual por ser cosa natural, no son menester rraçones, aunqüe bastaria una que no tiene rrespuesta [...] que aunque para hacerlos christianos esta savido el camyno [...] es neçesario sauer sus opiniones y costumbres para quitarselas [...].[16]

Resulta instructivo comparar el memorial de Polo con otro que el virrey recibió de su primo fray García de Toledo. A pesar de ser un recién llegado al país, fray García formuló una posición negativa y muy dura hacia el "orden" andino: lo que más chocaba a la sensibilidad toledana era el patrón de asentamientos dispersos en los Andes. La población de un señorío no se limitaba a una región circunscrita sino que abarcaba territorios y etnias complementarios, dispersos en la geografía.[17] El poder étnico residía mayormente en la altura, a 3 000 y más metros: de allí gobernaba po-

---

13. Rowe 1979: 1-18.

14. Véase Manuscrito 3034 de la Biblioteca Nacional, Madrid.

15. "[...] me haze mucha falta no tener conmigo todos los borradores que entonces hize sobre cada cosa [...] y quando vaya a mi casa lo enviaré a Vuestra Majestad si fuera necesario [...]" (Polo de Ondegardo 1940 [1561]).

16. Polo de Ondegardo 1916b [1571].

17. Véase en este libro el ensayo "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas".

blaciones en diversas zonas, algunas muy alejadas. El grueso de la población residía en la altura; allí se cultivaban los tubérculos de la alimentación cotidiana. En la periferia, tanto en la selva amazónica como en el desierto costeño, se aprovechaba el maíz, la madera, la hoja de coca, el pescado y el estiércol de las aves marinas.

Tal complementariedad andina y la consecuente dispersión poblacional, era percibida por los recién llegados como irracional y amenazadora. A pesar de la resistencia tácita y aun manifiesta de algunos de los visitadores y de los señores étnicos, Toledo percibe como más peligrosos hacia su gestión a los señores andinos cuyos padres habían sido los más abnegados al régimen europeo. Para comprender tal elección me limitaré aquí a presentar sólo dos casos específicos: uno afectando a los señores regionales de Xauxa, los *wanka* y el otro acerca de un linaje *inka*, el de los hijos de Pawllu Thupa, residentes en el Cuzco.

Los *wanka* proveyeron a los hermanos Pizarro no sólo de información acerca de las tácitas guerras *inka*, sino también de alimentación y armas provenientes de los depósitos estatales. Miles de *wanka* actuaron como soldados y cargadores al servicio de los europeos.[18] Cuando los Pizarro establecieron su primera capital, la fundaron en Xauxa, centro administrativo *inka* en tierra *wanka*. Unos años más tarde hubo un esfuerzo de resistencia *inka* en la región de Huánuco; fueron los soldados *wanka* los que sacaron del apuro a los europeos.

Todo este apoyo humano y material ofrecido a los Pizarro fue apuntado con cuidado en un *khipu*, un manojo de cuerda y nudos, al cuidado de los contables *wanka*. A unos 15 años de invasión, este registro fue visto y examinado por un joven soldado extremeño, Pedro Cieza de León.[19] El mismo registro respaldaba el reclamo ventilado en la Audiencia de los Reyes por un señor *wanka*, don Francisco Cusichac, el cual pedía reconocimiento legal de su aporte a la conquista europea. Para la fecha los *wanka* ya podían indicar su aceptación al cristianismo: sus hijos ya eran bautizados y hablaban castellano. Con ayuda del clero peninsular lograron presentar sus reclamos en la corte de Barcelona el 18 de marzo; don Francisco Guagra Paucar recibió una cédula real y un escudo de armas. No era el único beneficiario: otro de los jóvenes señores pidió permiso de vender y comprar tierras, un privilegio desconocido en los Andes.

En 1570, cuando el nuevo virrey, Francisco de Toledo, vino a inspeccionar su gobernación, ya habían muerto los señores que fueron testigos

---

18. Véase Murra: "Las etnocategorías de un *khipu* estatal", en este libro.

19. Véase Cieza de León 1967 [1553].

de la antigua alianza. Había en cambio una amplia documentación de los servicios de sus padres a la corona. El nuevo virrey ordenó que todas las autoridades presentaran sus credenciales; muchos lo hicieron. Toledo dispuso que todos estos pergaminos fueran quemados, lo que se hizo en ceremonia pública. Fue éste el comienzo de una intensiva campaña contra aquellos grupos, entre los señoríos andinos, que más habían colaborado con los invasores, un esfuerzo por aniquilar lo que la corona había otorgado décadas atrás.

La única otra etnia andina tratada con parecida severidad fueron los descendientes de un grupo *inka* quienes sirvieron desde muy temprano al Emperador y a su hijo. Éstos eran los herederos de Pawllu Thupa, uno de los *inka* que, al igual que los *wanka*, hicieron las paces con los europeos. Pawllu Thupa los ayudó en momentos de extrema dificultad, particularmente en la invasión de Chile por Almagro. La salvación de aquella aventura hacia el sur fue atribuida por muchos a la habilidad de Pawllu Thupa en la movilización de los señores y los recursos de Charcas.[20]

Para compensar tales servicios a Pawllu Thupa le fue permitido guardar "sus yndios", los andenes donde cultivaba coca y también sus chácaras de panllevar. Entre los europeos corría la voz de que sus descendientes tenían mucha otra riqueza. En 1550 Pawllu murió y hubo una verificación de tales privilegios: diversos europeos trataron de apoderarse de la gente y tierras del difunto. El futuro obispo La Gasca, representante del Emperador, resistió estos reclamos, citando los servicios de "don Paulo". Durante dos décadas más, los muchos "hijos" del difunto formaban un linaje distinto y rico en el Cuzco. Hablaban castellano, invirtieron y participaron en el comercio a larga distancia de la hoja de coca a las minas de Potosí. El heredero principal, conocido como "don Carlos", estaba casado con una española.

Al llegar al Cuzco, en camino a las minas de Potosí, el virrey y los leguleyos que lo acompañaban, escogieron como objeto de su atención al linaje de Pawllu. Al igual que en Xauxa, se pregonó que los descendientes de la antigua casa que había favorecido a los Pizarro presentasen sus credenciales. También estos papeles fueron quemados en pública ceremonia. Don Carlos y los suyos fueron acusados de mantener contactos con sus parientes retraídos en Vilcabamba.[21] Ya que los oidores de la Audiencia de los Reyes mantenían semejantes contactos, esforzándose por atraer a los *inka* marginales a la vida colonial y al cristianismo, el tráfico entre el

20. Véase el "Testamento de Pawllu Thupa" (*Revista del Archivo del Cuzco*, n.º 5).

21. Archivo General de Indias, *Justicia* 463-465.

Cuzco y Vilcabamba había sido algo corriente y continuo en la década antes de Toledo.[22]

Con la ayuda de un doctor Loarte, que formaba parte de su comitiva, el virrey enjuició a unos veinte parientes de don Carlos. El litigio duró muchos meses y, durante el proceso, los príncipes fueron guardados en corrales, a la intemperie. El interrogatorio se hizo en el idioma llamado quechua por los europeos, aunque casi todos los acusados eran ladinos en castellano. Las autoridades virreinales consideraron indispensable que el único requisito de lo ventilado fuera ininteligible. El intérprete, un tal Gonzalo Gómez Ximénez, un mestizo cuzqueño, fue acusado continuamente por los enjuiciados de tergiversar "su dicho" y favorecer el guión preparado por el doctor Loarte. En base a las "confesiones", el tribunal condenó a don Carlos y a sus parientes al destierro en México y a la pérdida de "sus" yndios y chácaras de coca.[23] Estos bienes fueron otorgados por el virrey al doctor Loarte. Al intérprete, Toledo lo quemó unos años más tarde en Charcas, acusándolo de "pecado nefando", una acusación que don Carlos ya había formulado repetidamente durante el litigio.

Toledo se quedó en la sierra por medio decenio más, el único virrey en prestar tamaña atención a la problemática andina. Patrocinó varias innovaciones institucionales en un ambiente en el cual quedaban ya fuera del debate las iniciativas lascasianas de las décadas anteriores. Hasta hubo un esfuerzo por recoger la gramática y el diccionario del obispo Domingo de Santo Tomás y otras publicaciones de la década anterior.

En este contexto me parece útil regresar a los tres juristas ya mencionados: Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo y Manuel Barros de San Millán. Durante unos tres a cuatro años coincidieron los tres en Charcas: aunque Polo no era oidor, siempre fue uno de los pocos juristas de la zona, con frecuencia tuvo litigios pendientes en el tribunal. Los tres se conocían muy bien; los tres tenían sus vínculos con el virrey.

Vimos arriba el memorándum que el licenciado Polo dirigió a Toledo; en los archivos no hemos encontrado aún la reacción del virrey. Polo fue el primero de los tres en morir, en 1575. Tenía ya 35 años en los Andes. Sus papeles y su biblioteca todavía no han sido ubicados.

La contribución de Matienzo al gobierno de Toledo ya ha sido mencionada. El licenciado fue la persona que más influenció el régimen tole-

---

22. Sayri Thupa, hermano de los *inka* recluidos en Vilcabamba, fue recibido en Lima. Véase el dibujo en Guaman Poma de Ayala 1980 [1615]: página consecutiva 408.

23. De hecho, los siete sobrevivientes del grupo desterrado a Lima y a México fueron protegidos por oidores de la Audiencia de los Reyes y se quedaron en Lima (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615]: página consecutiva 408).

dano; en la Audiencia de Charcas fue el oidor más dispuesto a servir. Si comparamos su libro, *Gobierno del Perú*, escrito unos años antes de la llegada del virrey con las instituciones que se conocen como "toledanas", veremos que hay mucha consistencia.[24]

Pero también hubo resistencia a la política toledana. En el Archivo de Indias encontramos largos memoriales dirigidos a "Su Majestad" y al Concejo por oidores de la misma Audiencia de Charcas,[25] que se refieren a los excesos toledanos. No era secreto para los oidores o para los demás pobladores europeos que el aparato intelectual de la gobernación de Toledo había sido elaborado por Matienzo. Una de las manifestaciones de tal dependencia que más comentario suscitó fue la decisión de Toledo en prohibir cualquier apelación de los señores indígenas a la corte de "Su Majestad", yendo contra las sentencias dictadas por la Audiencia de Charcas en "pleitos de yndios".

En este contexto regresamos al doctor Barros de San Millán. Era más joven que los otros dos letrados en La Plata; ya tenía experiencia en las Audiencias de Guatemala y Panamá. No sabemos si consiguió tener acceso a la Biblioteca de Polo, un cúmulo de experiencias y cuentas que pueden haber interesado al recién llegado. Éste se interesó por las poblaciones andinas cuyos líderes aparecían frecuentemente como litigantes en su tribunal. Sabemos que se opuso a las contribuciones extraordinarias, dictadas por Toledo y Matienzo, contra los señores andinos cada vez que hubo una derrota de la Armada o de otros proyectos de Felipe II. Cuando el intérprete Ximénez estaba en la cárcel esperando la hoguera, Barros trató de localizar (¿o inspirar?) una carta en la cual el traductor confesaba haber interpretado falsamente en el litigio de don Carlos, en el Cuzco. Tal esfuerzo por ubicar la "confesión" formó parte, unos años después, de las acusaciones vertidas contra el oidor.

En Charcas estuvo muy difundida la percepción de que el "doctor" era enemigo del virrey y el oidor Matienzo. En 1578, Matienzo enjuició formalmente a Barros como opositor de la política promovida por la corona y por el virrey; paralelamente, formularon una acusación de "pecado nefando": homosexualidad.

Ya que Barros y Matienzo eran ahora los únicos dos oidores todavía en función en La Plata, Matienzo constituyó un "tribunal" compuesto por ciudadanos legos, uno de ellos hijo del mariscal Alonso de Alvarado,

---

24. Francisco de Toledo 1986.

25. Véase, por ejemplo, el memorándum del licenciado Lope Díaz de Armendáriz, oidor que fue tanto en la Audiencia de Quito como en la de Charcas: reproducido en Levillier, *Audiencia de Charcas*, p. 331. Documento del 25 de septiembre de 1576.

encomendero en los cocales de Sonqo. Los escribanos y secretarios se reclutaron entre los empleados de la Audiencia. La parte más virulenta de la acusación la llevó el representante de los dueños de minas en Potosí: insistió en las posiciones subversivas del doctor y sus comentarios negativos sobre la política indígena del virrey.

Uno de los secretarios informó que "el doctor" no cuidaba el aseo acostumbrado entre los oidores: yendo una vez a la casa del doctor para obtener una firma, lo encontró en la cocina, conversando con unos "caciques" indígenas. Sus esclavos también se movían en la casa como si fuera suya.

Barros tomó refugio en uno de los conventos de La Plata. Si hubiera sido condenado por "pecado nefando" tal refugio no le hubiera proporcionado suficiente protección, pero en medio de las declaraciones murió Matienzo. El caso de esfumó: Barros salió de su refugio y tomó posesión de la audiencia en 1579.

Uno de sus primeros actos fue "liberar" las muchas causas pendientes, iniciadas por los indígenas pero retenidas por orden del virrey. La apelación al Consejo Real estaba prohibida. Todos estos expedientes pasaron ahora al Consejo de Indias en grado de apelación. En algunos casos los indígenas ganaron en la Corte, lo que no pudieron conseguir en Charcas.

El doctor Barros surge ahora como una de nuestras mejores fuentes para la historia andina, cuando queda como único oidor de la Audiencia de Charcas. En 1969, aparece fugazmente en un aviso publicado por el doctor Waldemar Espinoza Soriano, historiador peruano.[26] Se trata de una solicitud o un memorial dirigido en 1582 a "Su Majestad y al Consejo de Yndias", ya después de la salida del virrey Toledo hacia la península. Firmaban este documento unos 24 señores indígenas, a nombre de "las cuatro naciones que fueron soldados de los ingas".

Varios párrafos del memorial tratan de asuntos y quejas cotidianas: las pesadas obligaciones impuestas por las mitas mineras, tributos excesivos, disminución de la población. Pero en 1582, ya nadie reta la imposición de minas que producen la plata indispensable para pagar el costo de lejanas guerras; tampoco se mencionan reclamos lascasianos. A cincuenta años de la derrota en Cajamarca, lo que los señores andinos solicitan son privilegios y disminuciones en la tasa. Lo importante del memorial para la historia es la identificación de sí mismos que hacen los reclamantes y los antecedentes históricos que citan:

---

26. Véase Espinoza Soriano 1969: f. 8r, "Las cuatro naciones que fueron soldados de los ingas".

> El día de hoy no nos tratan conforme a la calidad de nuestras personas especialmente a los señores naturales de vasallos de a diez mil yndios [...] (pedimos) que seannos concedidos todos los privilegios, gracias, franquezas, y libertades que a los hijosdalgo se le deuen concedidas por los catolicos reyes de España (Espinoza Soriano 1969: f. 2r.).

Una queja repetida de los señores andinos coincide con otra ya mencionada por Polo de Ondegardo y otros encomenderos: la visita del país auspiciada por el virrey Toledo terminó en "reducciones" que desconocen la disposición dispersa de los recursos agrícolas y de la población en los Andes.[27] La administración toledana empobreció tanto a los encomenderos como a los indígenas:

> [...] algunas reducciones estan fechas en daño a los naturales en partes donde no hay pastos ni chacaras con que se poder sustentar y pastar sus ganados y estando poblados en muchos pueblos los han reducido a uno o dos" (Espinoza Soriano 1969: f. 2r).

Más allá de las quejas y de las sugerencias para remediar el régimen colonial, el memorial trae importante información etnográfica, ausente en las clásicas "crónicas" republicadas recientemente con ocasión del Quinto Centenario.

Ya que los señores firmantes del aviso procedían de Charcas, hoy Bolivia, el autor recogió su información en la región donde le tocó ser oidor:

> [...] los hijos y nietos de los señores naturales [...] somos señores principales de vasallos uno de a diez (f. 3v.) mil indios y otros de a ocho mil indios y otros de seis mil indios y otros de a mil indios como en España los duques y condes y marqueses antes de los ingas y después de ellos [...] Suplicamos a Vuestra Majestad [...] mandarlo remediar haciendonos mercedes como a señores [...] como a los caballeros e hijosdalgo [...] (Espinoza Soriano 1969: ff. 3r-3v).

En 1969, cuando leímos por primera vez este aviso y más tarde cuando cotejamos el texto publicado con el original en el Archivo General de Indias (legajo charcas 45), nos preguntamos por el posible autor.

La presencia en Potosí y en Charcas de muchos frailes y sacerdotes quienes con frecuencia redactaban los textos usados por los señores andinos en sus pleitos, nos inclinaron hacia una identificación clerical.

Años después, al conseguir conocer las actividades del oidor doctor Barros, tanto en Charcas como más tarde en la Audiencia de Quito, nos

---

27. Murra, "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en este libro.

dimos cuenta que no era meramente la persona que transmitió el texto del memorial ante "Su Majestad y su Real Consejo de Yndias", sino que era el autor del mismo.

El doctor merece la atención de los que se ocupan de la historia andina, una disciplina que trata de juntar en una misma actividad tanto el logro precolombino, a través de la arqueología, la lingüística y la etnografía, en estrecha colaboración con el estudio de los textos escritos durante los siglos coloniales.

Al gozar durante 1990-1991 de un tiempo sabático otorgado por el Ministerio de Educación, pudimos seguir, tanto en el Archivo de Indias como en la Biblioteca Nacional, el esfuerzo del virrey Toledo por aniquilar preferentemente a los señores étnicos de Xauxa y a los "yngas" herederos de Pawllu Thupa en el Cuzco. Lo que los dos grupos tenían en común era que ambos (aunque movidos por consideraciones muy distintas) habían favorecido, desde muy temprano en la invasión, a los hermanos Pizarro.

Ambos grupos podían probar por escrito su condición de "señores naturales". Aún después de la derrota de los argumentos lascasianos, quedaba en pie el estatus de "señor natural", favorecido ya no por las "leyes nuevas" de 1544, sino por antiguos códigos medievales. La presencia de credenciales castellanas en manos de los herederos de Cusichac, el señor *wanka*, o de don Carlos, jefe de la casa de Pawllu Thupa, representaban el reto europeo que el virrey Toledo supo liquidar.

El doctor Barros de San Millán merece estudio y atención aparte. Después de los peligros que corrió en Charcas, regresó a la península, llevando el memorial de los señores aymara. A pesar de las acusaciones de Toledo, Matienzo y los dueños de las minas en Potosí, hacia 1580 el Rey y el Consejo de Indias lo nombraron presidente de la Audiencia de Quito, su cuarto nombramiento en América. En Quito continuó sus actividades pro-indígenas, aunque ya sin insistir en el argumento de los "señores naturales". Le tocó gobernar Quito cuando la rebelión de los colonos europeos contra "las alcabalas".

En Lima surgió otra vez la acusación de "pecado nefando". El virrey de turno hizo traer al Presidente de la Audiencia desde Quito hasta Lima, más de mil kilómetros. Una confrontación con sus ex esclavos a los que había liberado en Charcas no respaldó la acusación. Todavía no sabemos de qué protecciones gozaba tanto en Lima como en el Consejo de Su Majestad; el hecho es que se salvó de la hoguera por segunda vez.

VIII

Etnohistoria y arqueología

VIDA, TIERRA Y AGUA EN EL PERÚ ANTIGUO

Una reseña de la obra de Paul Kosok [1]

Sus últimos veinte años los dedicó Paul Kosok, profesor norteamericano de historia que murió en 1959, al estudio de las sociedades de riego de la costa norte del Perú. No era arqueólogo ni antropólogo y resultó ocupándose del riego sudamericano por sus repercusiones sobre la evolución de las sociedades humanas. Dos años sabáticos que le concedió la Universidad de Long Island (1940-1941 y 1948-1949) los aprovechó en trabajos de campo, levantando el mapa de los antiguos canales que traían agua de la sierra andina a los valles costeños, desde el río Casma hasta el río Motupe-La Leche. Haciendo uso imaginativo de las fotos aéreas, Kosok y su hijo siguieron los canales, a través de cerros y arenales, a pie, a caballo, en *jeep* y en avión.

En su segundo período de trabajos de campo, Kosok tuvo la suerte de encontrar en Trujillo a un arqueólogo que comprendió los alcances de su esfuerzo. Richard P. Schaedel y sus alumnos colaboraron con él y le enseñaron la manera en que las nuevas técnicas arqueológicas, mediante las asociaciones de artefactos y los patrones de poblamiento, permitían fechar los canales construidos en diversas épocas. Entre todos prepararon mapas que comprendían más de 300 centros poblados antiguos cuyos habitantes habían utilizado el riego. El resultado parcial de esta colaboración entre arqueólogos e historiadores puede observarse en el trabajo que Kosok leyó en Lima un año antes de su muerte. En "El valle de Lambayeque",

---

1. Esta reseña se publicó por primera vez en la *Revista Peruana de Cultura*, nn° 7-8, Lima. La traducción se hizo con la ayuda de Emilio Adolfo Westphalen, director de la revista. Fue incluida en *Formaciones* (1975).

Kosok demuestra que en tiempos anteriores a los *inka*, el agua de cinco valles (desde Jequetepeque hasta Motupe) podía ser trasladada a voluntad a cualquiera de ellos. Hay pruebas de que este sistema reemplazó a otros sistemas de riego anteriores (menos ambiciosos) cuyos canales también encontró Kosok y cuyos cursos también trazó. Es curioso comprobar, siete años después de su publicación, que ese trabajo no ha despertado eco alguno entre los investigadores. Estudios de verificación y, eventualmente, ampliación, una vez asegurada la validez del método empleado, serían de interés no sólo teórico, sino también práctico, ya que en la costa norte no se cultiva todavía un área tan extensa como en épocas preincaicas.

De regreso a su país, Kosok concibió publicar los resultados de sus trabajos en dos partes. El primer tomo estaría dirigido a un público amplio e incluiría su magnífica colección de fotos aéreas y un texto de divulgación. Posteriormente, se publicaría un informe técnico en el que se describirían los sistemas de riego, tanto de cada valle como del complejo intervalles, se haría el análisis de su importancia para el desarrollo de las culturas andinas y se los compararía con los sistemas de otros países con agricultura de riego. Desgraciadamente, Kosok murió cuando el primer tomo estaba en prensa y tuvimos que esperar seis años hasta que la perseverancia de su amigo Schaedel hizo posible la edición que reseñamos.[2] Los informes técnicos siguen en los archivos, pero se están haciendo gestiones para completarlos y publicarlos como parte de un proyecto de colaboración peruano-tejano, ya que el doctor Schaedel se encuentra actualmente en la Universidad de Texas.

En el prólogo al libro que comentamos, Gordon R. Willey, de la Universidad de Harvard, califica a éste como el "libro más fascinante jamás escrito sobre un tema de prehistoria peruana para un público amplio". Las fotografías —más de cuatrocientas cincuenta, inéditas en su mayoría— sorprenden aun a los arqueólogos profesionales. Nunca hemos visto tantas fotos aéreas de centros poblados de la costa, tan bien escogidas y dispuestas con tanto arte. Algunos de los sitios arqueológicos eran desconocidos hasta ahora, pero incluso los lugares archiconocidos, como Chanchán por ejemplo, los vemos en una perspectiva más amplia, de conjunto urbanístico, y hasta regional, que hace pensar en la conveniencia de una colaboración entre arquitectos y arqueólogos. Esperamos que esa colaboración se haga realidad en ocasión del simposio sobre urbanismo pre-

---

2. *Life, Land and Water in Ancient Perú*. Brooklyn, Nueva York: Long Island University Press, 1965. Contiene 264 páginas, 459 fotos, 14 mapas, índices de personas y materias, glosarios y bibliografía.

europeo que se planea para el Congreso Internacional de Americanistas de La Plata (septiembre de 1966).

La mayoría de las fotografías provienen del Servicio Aerofotográfico Nacional del Perú, pero otras, como la maravillosa vista del acueducto de Ascope (valle de Chicama), son de la cámara del mismo Kosok. Su selección de materiales de los archivos de ese Servicio y su ordenamiento dentro del libro, constituyen uno de sus aportes fundamentales al éxito del mismo.

El texto que acompaña a las fotos es más difícil de evaluar. Alguien sugirió a Kosok que "describiera algunas de las experiencias profesionales y personales que tuvieron él y su hijo Michael", y Kosok aceptó la sugerencia. Como se sabe, es más difícil escribir un buen libro de divulgación que un informe técnico. Kosok carecía de condiciones para ese menester: los materiales "personales" son de rutina casi turística; la prosa floja y las imágenes aburridas; hay aquí poco de valor, salvo la relación de las dificultades, muy verdaderas, de levantar el mapa de los canales a través del desierto.

Los méritos del libro no pueden juzgarse por los textos de carácter personal y, desde luego, rebasan la contribución fotográfica. Kosok creía que los logros de las civilizaciones costeñas del Perú septentrional son capitales para el estudio del riego en general, ya que suministraban datos e hipótesis nuevas al estudio comparativo de las peculiaridades de las civilizaciones de riego en Egipto, Asia o cualquier otra parte donde la acequia era imprescindible para el cultivo. El tono que usa Kosok para hablar del tema es categórico: el control del agua no sólo "estabiliza y aumenta la producción agrícola" sino que también "hace más vulnerables a las sociedades que dependen del riego"; además, en tales sociedades "es precoz el desarrollo de la estratificación social", lo que les permite acceder "a niveles [de desarrollo] que sus vecinos [de la sierra] no alcanzaron". El riego fomenta "una creciente interdependencia del pensamiento y la acción" y "crea en los hombres la conciencia de su propio poder". Si miramos más allá de este tono categórico, descubrimos que Kosok se daba cuenta de que la verificación detallada de estas hipótesis comparativas acerca de las civilizaciones de riego de la costa peruana "sólo podrá hacerse en el futuro cuando tengamos más materiales" de investigación. Y ésta es su contribución mayor: el libro, más que un informe sobre lo ya conseguido, es un programa de investigación sobre el significado del riego en la costa del Perú septentrional, tanto para los estudios andinos como para los de las otras civilizaciones de riego.

Si recordamos que el libro, aparecido en 1965, fue escrito unos doce años antes (se mencionan en él los informes sobre Virú publicados en 1953

y 54, pero sus resultados no han sido incorporados en el libro), nos daremos cuenta que aquí se hace patente un interés temprano y paralelo a aquel que se cristalizó en el libro *Civilizaciones de riego: Un estudio comparativo* (Washington, 1955). Kosok, que vivió aislado de las corrientes antropológicas que inspiraron ese simposio, sale bien parado de la comparación. Sus datos detallados valle por valle, no sólo habrían sido novedosos para los participantes del simposio, sino que sus proposiciones sobre antecedentes y consecuencias del riego intervalles habrían ampliado su visión. La mano de obra y la planificación necesarias para construir tales obras públicas requerían "relaciones sociales y económicas que no se dan en sociedades que dependen sólo de la lluvia".

Otra sugerencia de Kosok es que las culturas costeñas del Perú septentrional podrían ser colocadas en una nueva cronología que tomaría como criterios decisivos la clase y la amplitud del riego. Aunque admite que "el riego evoluciona en épocas distintas y a ritmo distinto en los diversos valles", sin embargo, sigue creyendo que esos criterios (clase y amplitud del riego) serían valiosos al respecto. Esperamos que los arqueólogos verifiquen tal clasificación que, nos dice Kosok, "ha sido elaborada con bastante detalle y será publicada", en el segundo tomo.

En los últimos veinte años se nos ha hecho una serie de sugerencias para el estudio de las civilizaciones peruanas de la costa norte. Han transcurrido casi veinte años desde que Rowe sugirió que el Tawantinsuyu no sólo llevó orfebres al Cuzco, sino también gran parte de las ideas administrativas de la civilización Chimú. En 1951 apareció la clasificación de los centros urbanos de la zona que hiciera Schaedel. En 1957 Wittfogel sugirió, en su libro sobre el "despotismo oriental" (*Oriental Despotism*, Nueva York), que las rigideces de todo sistema de riego afectan aun a sociedades como las de la sierra, que no dependen mayormente del riego artificial. Finalmente, aquí está el primer tomo de la obra de Kosok, que nos invita, una vez más, a considerar las características especiales de las sociedades de riego. Hay aquí un problema seminal, de enorme interés teórico y práctico, que se puede estudiar sólo en el Perú. ¿Cuáles serán las condiciones de colaboración intelectual interdisciplinaria que nos permitirán verificar y aprovechar las sugerencias de Kosok?

LAS INVESTIGACIONES EN ETNOHISTORIA ANDINA Y SUS POSIBILIDADES EN EL FUTURO *

En los últimos años la etnohistoria andina se ha visto enriquecida con la ayuda de cuatro nuevos alicientes para su progreso:

1. En primer lugar, tenemos un mayor acceso a las crónicas clásicas, especialmente desde que la Biblioteca de Autores Españoles en Madrid decidió, en 1956, reimprimir la *Historia del Nuevo Mundo* de Bernabé Cobo (1653), agotada desde hacía varios decenios. A partir de entonces la BAE ha reeditado a precios accesibles muchas otras obras, entre ellas las indispensables *Relaciones geográficas de Indias*. Cualquiera que hasta 1960 intentara estudiar las instituciones andinas preeuropeas en el Cuzco, Cuenca o Cochabamba sabe lo difícil que era verificar en la fuente cualquier afirmación o hipótesis. Los estudiosos se veían obligados a usar referencias no sólo incompletas, sino de tercera mano; en los Andes hubo muchos que se desalentaron en proseguir sus estudios por no poder hallar tales testimonios u otras informaciones tempranas.

El esfuerzo editorial de Madrid tiene paralelos por doquier. El cuarto centenario de la Universidad de San Marcos, en 1951, fue ocasión para reeditar los tres primeros diccionarios quechua. El más antiguo, el de Domingo de Santo Tomás (1560), se publicó en facsímil junto con la primera gramática. La revolución boliviana de 1952 creó el marco intelectual para una reedición fotostática del diccionario aymara de Bertonio, hecha

---

* Este artículo se publicó por primera vez en la *Latin American Research Review*, t. V, n.º 1, 1970. Su traducción, hecha por Rosalía Ávalos de Matos, se publicó en la *Revista del Museo Nacional*, t. XXXV, 1967-1968 (1970), Lima, y posteriormente en *Formaciones* (1975).

bajo auspicio del entonces nuevo Ministerio de Asuntos Campesinos. Luis E. Valcárcel, autor del primer libro titulado *Etnohistoria del Perú antiguo*, preparó también una edición del hasta entonces casi desconocido Cabello Balboa (1586). Recientemente, únicamente en el año de 1967, han aparecido tres títulos importantes: la primera versión completa del *Gobierno del Perú* de Matienzo (1567), cuidada por Guillermo Lohmann Villena y editada por el Instituto Francés de Estudios Andinos; una nueva edición del *Señorío de los Incas* de Cieza (1553), prologada por Carlos Araníbar y bajo los auspicios del Instituto de Estudios Peruanos; y, finalmente, la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos,* que hasta entonces se conocía sólo de oídas y de la que Pierre Duviols consiguió en Quito permiso para imprimir. Estos tres títulos serán ampliamente citados en los próximos años.

Si se compara el inventario de fuentes que disponemos en 1970 con el de 1950, la diferencia en cuanto a accesibilidad es notable. Ya no es indispensable estar cerca de una biblioteca de primera clase para estudiar a los *inka.* Aunque algunas ediciones recientes fueron preparadas sin notas ni aparato crítico alguno y algunas otras sin verificar los originales depositados en los archivos o bien omitiendo la búsqueda de una mejor copia del original perdido,[1] la mayoría de los títulos arriba mencionados se han beneficiado con una buena redacción y/o una reproducción facsimilar.

2. Desde el primer catálogo de cronistas, la *Biblioteca andina* de Means (1928), es enorme la investigación efectuada sobre los antecedentes, la personalidad y el contexto intelectual en que los primeros escritores europeos realizaron su trabajo. La clasificación de Means en dos escuelas, los "garcilasistas" y los "toledanos", parece hoy muy simple pero no por eso uno debe abstenerse de usar la *Biblioteca.*

Todavía no está agotado el debate sobre si la expansión del Tawantinsuyu fue lenta o rápida, debate implícito en la polarización de las fuentes que sugiere Means.[2] Sin embargo, ahora prevalece la clasificación de los cronistas con criterio cronológico y ocupacional, iniciada por Baudin (1928) y elaborada por Porras y sus alumnos (1937, 1945-1954 y 1962).

Las biografías de algunos cronistas han atraído el entusiasmo de los historiadores y algo se sabe ya de las condiciones en que trabajaron, la cantidad de experiencia directa que recogieron en el mundo andino, el público que tuvieron en mente al escribir y el modo como unos copiaron de otros.

---

1. Recientemente, con fines comerciales, se ha publicado sin beneficio de ningún esfuerzo de corrección, una colección cara y pretenciosa: *Biblioteca peruana* (1968).

2. Compárese Araníbar 1963: 129-130, con Wedin 1963, 1966.

El modelo para las biografías se encuentra en las revelaciones de los últimos cincuenta años sobre Bartolomé de las Casas (Hanke y Giménez Fernández 1954; Giménez Fernández 1953-1960; Bataillon 1966). Para la región andina, las paralelas consisten en las novedades que conciernen a la vida de Garcilaso de la Vega (Porras 1946, 1955 y 1962); y José Durand 1948, 1956 y 1961. Se han concentrado en los cuarenta años que Garcilaso pasó en Andalucía antes de publicar sus *Comentarios Reales*. Han documentado sus hábitos de lectura, lo ocurrido durante los "años perdidos" de Montilla, el alcance de su participación al debelar la rebelión de Alpujarras, sus fuentes de ingresos, sus alegados contactos con el Cuzco después de 1560. Aunque ningún otro cronista andino ha sido objeto de una investigación tan sistemática y dedicada de parte de los estudiosos, los recientes esfuerzos de Maticorena (1955) y Araníbar (1967) respecto de Cieza de León siguen esta tradición.

Más ampliamente histórico es el modelo de Lohmann Villena, quien en su extenso ensayo que sirve de prólogo a la ya mencionada reedición de Matienzo,[5] nos introduce no sólo a la vida del oidor mayor de la Audiencia de Los Charcas y de la influencia que tuvo en el virreinato, sino que también resalta la importancia de la década de 1560 en la historiografía andina. Según Lohmann fue éste un período de duda y debate, tanto en los Andes como en la península, respecto de las instituciones coloniales emergentes, así como a la naturaleza del pasado prepizarriano. En dicha década los primeros sacerdotes y encomenderos envejecían; Las Casas era nonagenario; los criollos y mestizos ya no constituían casos individuales, sino que integraban nuevas categorías sociales y culturales; incluso los virreyes y gobernadores enviados desde Valladolid pronto descubrirían que lo gobernado por la Audiencia de Los Reyes ya no era un país indígena, y tampoco era España. Pero, ¿qué es lo que era y lo que iba a ser? En la década de 1560 eran muchos los que se preocupaban por tales preguntas.

Superficialmente, el debate trataba de temas como la perpetuidad de las encomiendas, aunque Lohmann muestra que era mucho más lo que estaba en el tapete. Su ensayo sobre Matienzo nos ofrece el mejor relato, de que hasta ahora se dispone, de la visión y de las ansiedades europeas por lo que ocurría en el mundo andino en las décadas de 1560 y 1570. Leído conjuntamente con la correspondencia de los virreyes, publicada por Levillier en *Gobernantes del Perú*, establece un modelo para lo que algún

3. Una traducción francesa prologa la edición publicada en Lima. El original en castellano, Lohmann 1965b.

día se hará con el fin de alcanzar el punto de vista opuesto, es decir la percepción y reacción andina ante los sucesos en ese mismo período.[4]

Otra característica del reciente trabajo de los historiadores es el rastreo sistemático de quién copió a quién. Las "correspondencias" y las concordancias se han notado desde antiguo entre los cronistas, pero sólo en los últimos años se considera útil verificar cuánto es lo que Cobo le debe a Polo o a Pedro Pizarro; y se nos invita a no seguir citando a Román o a Murúa como si fueran fuentes primarias (Araníbar 1963: 129-134).

De todas estas comparaciones, la más novedosa y etnológicamente más aprovechable comprende cuatro textos cortos, frecuentemente citados como fuentes independientes:

a) La Relación de 1557 de Huamanga, por Damián de la Bandera.
b) Uno de los muy escasos informes que se conocen sobre las poblaciones costeñas: la descripción de Chincha de 1558.
c) La Relación de Santillán de 1563.
d) La anónima *Relación del origen e gobierno que los yngas tuvieron... declarados por señores que sirvieron al Inga Yupanqui.*

Varios historiadores, de manera aparentemente independiente, han señalado el paralelo entre estos documentos. Es poco probable que algunos de los cuatro fueran escritos sin que algunos de ellos leyesen a los demás (Araníbar 1963: 110, 129; Wedin 1966: 55-73; Lohmann 1966).

En los últimos años, también se ha planteado un nuevo estándar para las confrontaciones entre nuestras fuentes. Como lo indica Araníbar:

> Es necesario convertir la trivial lectura de los relatos cronísticos en pesquisa severa y rigurosa; y sólo por el análisis pertinaz de las fuentes primarias, cabrá reemplazar aquellos anacrónicos modos de la elección arbitraria de las "citas" y de la acumulación indiscriminada de testimonios de valor discutible [...] Una jerarquía de fuentes, siquiera por líneas importantes, facilitaría la consulta de las crónicas por los demás estudiosos y evitaría que tan morosa tarea tuviese que hacerla cada uno cada vez [...] (Araníbar 1963: 129, 135).

---

4. Se comienza a estudiar la reacción andina a la invasión con Wachtel 1971. El artículo de Kubler sobre los quechua coloniales (1946) aún no ha sido superado; pero véase Mellafe 1967. Problemas como la resistencia andina a la invasión, los movimientos revitalizadores como el Taki Onqoy (Millones 1964, 1971), personalidades andinas como Molina, Valera, Guaman Poma o Ávila, todos merecen atención. Se ha comenzado a investigar la vida y circunstancias de personajes de los linajes reales que sobrevivían en el Cuzco (Rowe 1951, 1957; Lohmann 1965a; Wachtel s/f), pero esta labor está todavía en sus etapas iniciales.

3. Mientras que esos dos primeros alicientes son principalmente contribuciones de los historiadores, es muy probable que los dos siguientes tengan que ser obra de etnólogos.

Aparte de la accesibilidad a las fuentes clásicas o del cuidado con que estén confirmadas las afirmaciones, preferencias o préstamos de los cronistas, es fácil apreciar que en la etnohistoria andina de las últimas décadas los descubrimientos de fuentes históricas importantes o desconocidas son muy pocos. Tenemos que retroceder hasta 1936, a la edición facsimilar de París de la "carta" al rey de Guaman Poma, para poder obtener datos institucionales andinos inaccesibles en otras fuentes.

Necesitamos un nuevo juego de preguntas y un nuevo punto de vista para suplementar y ampliar las fuentes disponibles, sin abandonar la esperanza de que aún sea posible descubrir alguna crónica "perdida y olvidada" (Porras 1950-1951; Vargas Ugarte 1935, 1959). Se puede aprender mucho, mientras tanto, si encaminamos la investigación hacia textos que no se consideraban publicables en el siglo XVI y que estuvieron fuera, por lo menos temporalmente, de la "historia *inka*". Los textos de alta prioridad en nuestra época revelarán datos sobre instituciones andinas que perduraron, que largamente precedieron a la conquista *inka* y a las que ni siquiera la invasión europea logró desarraigar. El ecosistema andino, los cultivos, los métodos andinos para controlar la altura o el agua, la percepción andina de lo que podía ser un recurso: todos estos logros andinos perdurables necesitan estudio etnohistórico. Dado el interés por el asentamiento local y los estudios comparativos de los antropólogos, el enfoque de la etnohistoria arranca de diferentes premisas.

El paso más importante en esta dirección ha sido el redescubrimiento y la publicación por Hermann Trimborn del primer documento andino, con la extensión de un libro, escrito en una lengua andina.[5] Aproximadamente 30 cuentos y leyendas, parte infinitesimal de la tradición oral andina, fueron salvados del olvido entre 1598 y 1606 en Huarochirí gracias al celo del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, un religioso cuzqueño.[6] La publicación de Trimborn es una nueva clase de fuente que no es una crónica. No tenía precedente en la bibliografía andina cuando se publicó en 1939; hasta ahora no tiene par como documento lingüístico, literario y etnológico. Por primera vez tuvimos acceso a la expresión de los valores y las prioridades andinas, en una lengua también andina.

---

5. *Runa yn o ñiscap machoncuna ñaupa pacha quillacacta yachanman.* Tomo 3169, Biblioteca Nacional de Madrid.

6. Véase Duviols 1967b en lo referente a detalles del manuscrito recopilado por Ávila.

Aunque han pasado más de treinta años desde que Trimborn ofreció este texto,[7] la fuente aún no ha recibido de la comunidad de investigadores toda la atención que merece. Uno puede preguntarse sobre las muchas razones que explicarían esta situación, pero una de ellas fue la inaccesibilidad del libro en los centros andinos de altos estudios, donde muchos tuvieran acceso al original quechua y pudieran apreciar su novedad, tanto en su contenido lingüístico como etnográfico. La edición original de Trimborn fue destruida en gran parte por un raid aéreo; la siguiente, la de Galante (1942), aunque nos ofrece un facsímil del manuscrito, está acompañada por una traducción al latín y es también muy rara en las bibliotecas de las repúblicas andinas. La tercera y la cuarta tuvieron que esperar hasta 1967.

La tradición oral de Huarochirí tiene profunda raíz en el substrato cultural andino. Incluso los *inka* son marginales y efímeros en el desarrollo de sus temas básicos: los orígenes de los dioses locales y sus luchas, la excavación sobrenatural de un sistema de riego, las competencias entre linajes en contexto ceremonial, el significado de los cerros y valles en la etnoecología andina. Aunque estas leyendas y su sustancia etnográfica no pueden considerarse representativas de toda la región andina, la veta local que se está tocando es muy profunda; nos promete lo mucho que se puede aprender todavía si planteamos nuevas interrogantes y utilizamos nuevas clases de fuentes. La reciente ráfaga de interés por tales tradiciones orales[8] debe ampliarse hasta incluir una búsqueda sistemática de textos literarios y folklóricos del siglo XVI escritos en lenguas andinas.

4. Similares a los textos de Huarochirí en su orientación local y en su importancia etnológica, aunque de muy diferente enjundia, son las visitas, informes concienzudos de las inspecciones administrativas dirigidas por las autoridades coloniales durante los primeros 40 a 50 años de la dominación europea (Jiménez de la Espada 1965; Céspedes 1946; Cline 1964). En el primer párrafo mencionaba la actual disponibilidad de las *Relaciones geográficas*, compiladas por Marcos Jiménez de la Espada. La mayoría corresponden a la década de 1580 y son muy cortas, generalmente de ocho a diez páginas. Algunas se refieren a regiones sobre las cuales no hay ninguna otra información, pero muchas de las respuestas suelen ser superficiales.

7. Hay traducciones al alemán (Trimborn 1939, Trimborn & Kelm 1967), al latín (Galante 1942) y al castellano (Arguedas 1966).

8. Su traducción de la tradición oral le sugirió a José María Arguedas el título de su novela póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Jorge Urioste, lingüista de Sucre, prepara una nueva traducción al castellano: *Los hijos de Pariacaca – culto y mito en Huarochirí*. D.F. Solá está trabajando en una traducción al inglés.

Al investigar sobre visitas más tempranas, cuando funcionaban todavía las sociedades descritas y la información era más fresca, uno descubre que ciertos cuestionarios circularon incluso en la primera década del dominio europeo. Fueron ordenados por Francisco Pizarro, siguiendo el establecimiento inicial que se hizo sobre la base de los *khipu* en manos de la administración *inka*. En una etapa ligeramente posterior, terminada la rebelión de Gonzalo Pizarro, pero sólo 17 años después del desastre de Cajamarca, el presidente La Gasca ordenó la primera visita general de toda el área andina. Setenta y dos visitadores, coordinados por el primer quechuólogo, Domingo de Santo Tomás, se esparcieron por todo el país para determinar quiénes habían sobrevivido hasta 1549. Los visitadores fueron instruidos para descubrir cuántos grupos étnicos había aún en cada valle, la densidad de la población, las cosechas, lo que los habitantes le "debían" al *Inka* y lo que ahora "pagaban" a los encomenderos. Las entrevistas no debían limitarse a los señores étnicos locales; los visitadores tenían instrucciones de verificar el testimonio señorial con visitas oculares, en el terreno, pueblo por pueblo.

Debemos la primera publicación de un fragmento de este reconocimiento a Marie Helmer (1955-1956).[9] Además de datos demográficos muy tempranos (Hadden 1967; Sacchetti 1964; Smith 1970), el texto ofrece una excelente información respecto del control "vertical", información utilizada en el artículo de esta colección. Hay datos sobre la distribución de las artesanías, el sistema decimal y la primera lista, aunque no muy cuidadosa, de lo que un grupo étnico local, los *chupaychu*, debía realizar como parte de sus obligaciones con el Estado *inka*. Sorprendentemente, tal indicador de que no se han perdido todos los 72 posibles informes, no ha estimulado a los investigadores a rastrear las huellas de los otros 71.

Después de 1549 se emprendieron muchas otras visitas. Cuando era virrey el Marqués de Cañete se fomentaron varias encuestas, dos de las cuales se han mencionado ya (Bandera 1965; Castro y Ortega Morejón 1934), siendo ambas muy útiles. En 1559, Felipe II, desde Gante, aprobó otro cuestionario destinado a emplearse no sólo en los Andes sino en toda la América. Contenía un nuevo requisito: además de las entrevistas con los líderes étnicos y del reconocimiento pueblo por pueblo, el visitador era instruido para emprender una inspección más detallada, casa por casa.

9. La región de los *chupaychu*, comprendida en el texto de Marie Helmer, llevaba sólo siete años de control europeo a la llegada de los visitadores. Los grupos étnicos del Alto Huallaga y el Alto Marañón ofrecieron resistencia considerable a la invasión, parte de ella organizada desde el Cuzco y en parte localmente. Un fragmento de la misma visita que resume las cifras de la población *lupaqa* se encuentra en Díez de San Miguel 1964: 202-203.

Los resultados parciales de una de estas investigaciones, la de los *chupaychu* y *yacha*, ya han sido mencionados. Como parte del área inspeccionada por Iñigo Ortiz en 1562 corresponde a la que fue reconocida en 1549 y, como algunos de los informantes son los mismos, aprendemos mucho. Aún permanece inédito un informe similar de una visita casa por casa de unos cocales cercanos a Sonqo, en los *yunka* de La Paz.[10]

Casi todos los estudiosos de la etnohistoria andina concuerdan en que el período de Francisco Toledo (1569-1581) señala una ruptura en la historiografía de la región. Los mejores informantes, aquellos que desempeñaron tareas adultas en el Tawantinsuyu antes de 1532, ya eran ancianos cuando llegó Toledo. En el momento de su partida casi todos habían muerto. Lo mismo se puede decir de los europeos que conocían mejor el país y su gente, aquellos quienes tuvieron que comprender los sistemas andinos en forma suficientemente adecuada para sobrevivir y reclutar adherentes durante las guerras de los años cuarenta, los que tomaron en serio su vocación de catequistas y así aprendieron las lenguas indígenas para escuchar las confesiones, los que se casaron con mujeres de algún linaje real del Cuzco cuando tales matrimonios se consideraban todavía parte de una movilidad ascendente, los que habían resuelto (o hallado por cálculo) el sistema de los linajes *inka* con el fin de descubrir las escondidas momias reales; los que confeccionaron los primeros diccionarios. Los mejores de todos ellos, Domingo de Santo Tomás y Juan Polo de Ondegardo, murieron durante el régimen toledano.

En este sentido, la visita general ordenada por Toledo en 1571[11] constituye un puente entre dos épocas. Por una parte era el capítulo final, el balance de los grupos étnicos que habían sobrevivido a cuarenta años de dominación europea. Por otra parte, la visita constituye el punto de partida de una nueva y drástica alteración de la realidad andina. Los virreyes anteriores hablaron de la destrucción de los patrones de establecimiento predominantes para concentrar la población, pero fue Toledo el primero que lo hizo.[12] La visita fue el primer paso en la violenta campaña de "reduc-

---

10. Tuve la oportunidad de consultar esta fuente por cortesía de Waldemar Espinoza, quien la ubicó en el Archivo General de Indias. En años ulteriores ha sido estudiada también por los investigadores del Centro Histórico de Santiago de Chile y por el antropólogo alemán Jürgen Golte (luego de escrito este artículo, la visita de los valles de Sonqo fue publicada; véase Murra (ed.) 1992).

11. Las instrucciones (el cuestionario usado) de Toledo y los nombres de los inspectores aparecen en la *Revista histórica*. Lima, 1924. Parte de la visita, que el mismo Toledo dirigió, ha sido impresa por Levillier 1921 (t. 2).

12. No obstante la resistencia de muchos grupos andinos y sus esfuerzos de soborno a los funcionarios reales con el fin de evitar la deportación.

ciones". Millares de asentamientos fueron desenraizados y reunidos donde convenía a los predicadores, encomenderos y a los corregidores, en franca contradicción con los patrones de control ecológico "vertical"; los mojones étnicos fueron ignorados y las unidades políticas andinas quebradas; la autoridad de los señores y de las divinidades regionales fue socavada, y eventualmente destruida (Kubler 1946; Murra 1964: 438). La visita general, punto de partida y de convalidación de este cataclismo, sólo la conocemos hasta ahora en forma de fragmentos y resúmenes.[13]

Sabíamos que el cuadro generalizado y homogenizado del Tawantinsuyu que recibíamos de los cronistas no tomaba en cuenta la enorme variedad local; pero es sólo a partir de la disponibilidad de las visitas que podemos comenzar a estudiar la gama de economías y organizaciones que pudo haber. La búsqueda sistemática de visitas, tanto en los archivos europeos como andinos, es una tarea importante que tenemos por delante.

La etnohistoria como colaboración de las dos disciplinas

Los cuatro desarrollos mencionados son resultado de las contribuciones de historiadores y de antropólogos. Los primeros han sido más activos en publicar nuevas ediciones de las fuentes clásicas ya conocidas y al investigar las biografías de sus autores, sus antecedentes culturales y en la verificación de cuáles han sido las fuentes primarias. Los antropólogos se han dedicado preferentemente a buscar, analizar y editar los textos *quechua* y las visitas regionales. Sin consultarse, ambos han intentado comprender los patrones institucionales, antes y después de la invasión europea. El efecto acumulativo de estos esfuerzos sería aún más importante si historiadores y etnólogos pasaran a entablar una verdadera colaboración en lugar de actuar paralelamente.

Para comenzar, quiero sugerir un área en la que el esfuerzo conjunto puede ser provechoso para ambas disciplinas.[14] La fuente más importante referente tanto a la organización social andina como a las nacientes instituciones coloniales, la constituyen los expedientes de litigios sobre tierras del siglo XVI. Es en los voluminosos expedientes de tales litigios que Marie Helmer encontró la primera visita de los *chupaychu*, la de 1549. El pleito fue iniciado por la viuda de Francisco Martín de Alcántara, medio hermano de los Pizarro, contra Gómez Arias de Ávila, encomendero fa-

13. Un tomo de resúmenes de la parte sur de la visita fue ubicado en el Archivo de Indias por Waldemar Espinoza y posteriormente por Alejandro Málaga y Noble David Cook.

14. He señalado en otras oportunidades áreas similares de colaboración. Véase Murra 1964: 421-424.

vorecido por La Gasca (Ortiz 1967: 27). Como prueba, la viuda presentó la trascripción de documentos que se remontaban a los días de Pizarro, así como protocolos de visitas. Ninguno de estos documentos era conocido antes; gran parte de ellos trata de los acontecimientos ocurridos en el valle del Huallaga en los primeros años del régimen colonial. Cuando se escriba la historia social y económica del establecimiento provincial europeo en los Andes, lejos de los palacios de virreyes y arzobispos, los expedientes de litigios de tierras se constituirán en fuentes de primera clase para el historiador.

Otro caso judicial del mismo período superficialmente implica por lo menos a dos aldeas andinas; una de ellas rehúsa reparar y mantener un puente en el camino real entre el Cuzco y Quito. El expediente de esta disputa, levantado por un inspector colonial enviado desde Huánuco y quechua-hablante, refleja los cambios en las utilizaciones de los puentes y caminos una vez desaparecido el Tawantinsuyu (Mellafe 1965). Al efectuar su trabajo, el inspector encontró necesario comparar las instalaciones *inka* con las de otros 31 puentes del área, los que midió e inspeccionó personalmente, acompañado por delegaciones de los litigantes. La visión funcional de cómo los grupos étnicos locales construían y mantenían tales obras públicas, no hubiera podido ser percibida con tanto detalle en alguna crónica (Thompson y Murra 1966).

La principal contribución a los estudios incaicos que espero se desprenda de los expedientes de estos litigios es el análisis de cómo se ejercían los derechos sobre tierras, parte de mi esfuerzo para comprender la tenencia de tierras en los Andes. En 1956 y en 1959 sostuve que era demasiado simple la clasificación tripartita que los cronistas atribuyen al Tawantinsuyu (Murra 1956: cap. 2).[15] En aquella oportunidad sugerí ocho formas de acceder a la tierra, que tal vez aumenten a quince o veinte procedimientos a medida que avance la investigación. Además, no hay razón para suponer que estos patrones de tenencia de la tierra fueran uniformes en todo el Tawantinsuyu; deben dehaber sido muy distintos en la irrigada costa norte si los contrastamos con el caso de los *chupaychu* maiceros o los pastores *lupaqa*. Las visitas ofrecen alguna información, pero como los informantes sospechan la amenaza implícita sobre sus recursos, sus respuestas al visitador son reservadas. En los expedientes de litigios, la confrontación de adversarios nos suministra detalles mucho más ricos sobre derechos a tierras.

---

15. En el congreso antropológico que se celebró en México en 1959 organicé un simposio sobre tenencias de tierras en las altas civilizaciones de América, con la participación de Alfonso Caso, Alfonso Villa Rojas y Paul Kirchhoff.

Como ejemplo de la cabalidad casi etnográfica de la información, permítaseme citar un caso proveniente del trabajo de campo de nuestro equipo, efectuado en Huánuco entre 1963 y 1965. Un pueblo del curso del Alto Marañón conserva los expedientes inéditos de un juicio interminable que abarca desde tiempos anteriores a los *inka* hasta 1820. A fines del siglo XVI, la aldea demandó a sus vecinos, alegando que los mojones impuestos por los *inka* eran injustos; pedían a la corte colonial de Lima corregir el abuso. En los siglos que siguieron, los demandantes iniciaron o fueron objeto de acciones judiciales con cada uno de sus vecinos. En el proceso, los límites de su jurisdicción se declararon minuciosamente y fueron inspeccionados en el terreno como parte de la confrontación.

A comienzos del siglo XIX, inmediatamente antes de la independencia, la comunidad se vio en dificultades para retener sus chacras de maíz ubicadas a día y medio de camino, según el patrón "vertical" de acceso a los recursos. Estas chacras habían sido "suyas" desde tiempos anteriores a los *inka* y habían sido reconocidas como tales. En 1820, los tribunales de Lima aceptaron otra vez el reclamo y juzgaron a su favor. La investigación sobre el terreno de César Fonseca, miembro de nuestro equipo, mostró que las dichas tierras de maíz se perdieron definitivamente sólo en los límites de la memoria viviente; los informantes de los dos extremos del reclamo vertical podían ubicar la zona en disputa (Fonseca 1966).

Mientras los expedientes de los litigios entre europeos pueden ser consultados con mayor posibilidad en los archivos europeos,[16] los relativos a la defensa de las chacras de los asentamientos andinos contra la usurpación europea es más probable que puedan ubicarse tanto en los archivos locales como nacionales de las repúblicas andinas. Su estudio y cuando menos su sumaria publicación merecen alta prioridad en el escrutinio, no sólo de las instituciones anteriores a la invasión, sino también de las sociedades que se originan con la misma.

Investigaciones de la organización social andina en curso

El estudio de los derechos sobre tierras abre la puerta a otro aspecto de la organización económica y social. Algunos de los usos más imaginativos de las fuentes escritas y algunas de las críticas más notables han surgido cuando los investigadores empezaron a dedicarse no a los *inka* en general, sino a una actividad particular o a un patrón institucional específico. Creo

16. Véase el litigio entre los hijos de Juan Sánchez Falcón, encomendero de los *yacha*, contra los herederos de Juan de Valladolid (AGI, Escribanía de Cámara 497A).

que este es el método más prometedor para la reevaluación de nuestras fuentes; y lo que es aun más importante, nos conduce a la búsqueda de nueva información, ya que las preguntas que en la actualidad se plantean tanto antropólogos como historiadores son difíciles de resolver usando a los cronistas europeos.

El espacio no nos permite dar cuenta exhaustiva de tales investigaciones, de modo que me limitaré a los colegas que en 1970 se encontraban empeñados en estudios andinos e incaicos.

Además de su muy conocido artículo en el *Handbook* (1946), John H. Rowe ha contribuido en forma muy importante a nuestra comprensión de la organización social y política andina con sus estudios sobre la religión estatal incaica (1960), el sistema de grupos de edad (1958) y al trazar la distinción entre dos clases de funcionarios del Tawantinsuyu que resultaba confusa en las fuentes europeas (Rowe 1946: p. 264, nota 19). La etnohistoria de Rowe combina un nuevo estudio de las crónicas conocidas con su dedicación a la arqueología andina. Consistentemente se ha esforzado en combinar las dos tácticas antropológicas en un sólo estudio.

Por el lado de los historiadores, Carlos Araníbar ha emprendido un estudio de la religión incaica. Su tesis, *Los sacrificios humanos entre los incas a través de las crónicas*, lamentablemente aún no está al alcance de sus colegas, pero por comunicación personal y por sus ensayos de 1963 y 1967 uno se da cuenta de que el estudio de la religión fue una oportunidad para la reevaluación de nuestras fuentes. Reclama Araníbar "criterio claro sobre jerarquía y dependencia de las fuentes"; de otro modo, nos advierte que en las crónicas podría hallarse pruebas "a cualquiera bizarra hipótesis". En 1970 preparaba una nueva edición del Confesionario de 1585.

Al igual que otros estudiosos del mundo andino, María Rostworowski de Diez Canseco comenzó utilizando materiales publicados en las fuentes clásicas (1953, 1962a), pero después dirigió su atención a los expedientes administrativos que aclaran las actividades de los señores de la costa norte (1961) y las tierras reales en el área del Cuzco (1962b, 1963), que elucidan las equivalencias de las medidas de tierras en sus distintas condiciones climáticas (1964). En el artículo de este libro "El tráfico de *mullu* en la costa del Pacífico" se cita el "aviso" que describe el tráfico marítimo con su terminal en Chincha, que nuevamente suscita el problema de la extensión del comercio y de los mercados en el Tawantinsuyu.

Udo Oberem ha sabido combinar su trabajo de campo con un interés muy vivo por la etnohistoria. La suerte que le cupo a la elite social incaica durante los primeros años de la dominación europea arroja nueva luz no sólo sobre los fenómenos acaecidos después de 1532, sino también sobre los derechos y privilegios que los señores disfrutaban antes de la invasión

(1967). La suerte de los señores étnicos puede ser comparada con el destino de los descendientes de Atahualpa que sobrevivieron en Quito (1968a). Existe una gran cantidad de fuentes sobre temas andinos referentes al Ecuador en los archivos locales y en los de España (1968b). Oberem ha prestado especial atención a los habitantes de las zonas selváticas al este de los Andes (1958, 1966-1967).

El más discutido de los estudios recientes sobre la organización social de los *inka* es el de R. T. Zuidema, *The Zeque System of Cuzco* (1964). Tomando como punto de partida la lista de las líneas ceremoniales recopilada por Polo, que relacionan los adoratorios de la ciudad capital, Zuidema elabora un modelo de lo que la elite *inka* tenía en mente cuando correlacionaba los linajes reales con las responsabilidades religiosas y el matrimonio preferencial. Trabajo opaco, escrito en un vocabulario que no le facilita la tarea al lector, que insiste en una terminología etnohistórica o funcionalista, el libro de Zuidema ha recibido amplias reseñas escritas por dos colegas: una de ellas del antropólogo norteamericano Eugene Hammel (1965) que no le ve mucho futuro al método usado; la otra de un historiador francés, N. Wachtel (1966), interesado en el análisis estructural de las altas civilizaciones, que tiene una mejor opinión del trabajo, aunque sugiere un reagrupamiento de los capítulos del libro para aclarar el argumento. Desde 1965 Zuidema se ha concentrado en la etnología de campo en el área del río Pampas, Ayacucho, donde espera encontrar en las culturas de hoy pruebas que sustenten su modelo (1968).

Estimulado por el trabajo de Zuidema sobre el matrimonio *inka*, Floyd G. Lounsbury ha emprendido el examen de la terminología de parentesco que figura en las gramáticas y diccionarios quechua. En un trabajo leído en la sesión de Barcelona del Congreso de Americanistas de 1964, sostuvo que el sistema quechua del siglo XVI era de descendencia "paralela", según el cual los varones descendían de varones y las mujeres de las mujeres. Una versión posterior fue presentada como parte de las conferencias en honor a Lewis H. Morgan, en la Universidad de Rochester. Aunque el trabajo de Lounsbury todavía no ha sido publicado, la versión de Barcelona ha influenciado uno similar sobre parentesco aymara hecho por Freda Y. Wolf.

Hace treinta años, una de las historiadoras más promisorias que estudiaba la organización social andina era Ella Dunbar Temple. El trazo de la genealogía de los señores étnicos después de 1532 despertó su interés por el período preeuropeo. Ha editado *Documenta*, revista que acoge investigaciones interdisciplinarias. Durante muchos años ha dictado un curso sobre las instituciones incaicas en la Universidad de San Marcos; la copia mimeografiada de su curso (1959) sugiere que cuando de-

sarrolle y publique sus ideas respecto de las funciones de grupos tan estratégicos del Tawantinsuyu, como las *aqlla*, los *yana* o los *mitmaq*, serán de gran interés para sus colegas en ambas disciplinas. Su colección de fuentes originales es una de las más notables que existe en manos privadas.

Waldemar Espinoza Soriano ha aprovechado los cuatro años que pasó investigando en el Archivo de Indias para documentar su doble interés: los primeros tiempos del régimen colonial y la población andina. Ha formado parte de proyectos de investigación conjunta con antropólogos como José Matos Mar, en el estudio de Pachacamac (1964), o en la publicación de la visita de los *lupaqa*. Recientemente ha publicado una de las primeras visitas que conocemos, la de Cajamarca 1967a ([1540]): ha dado énfasis a los materiales al tratar de una región menos estudiada etnohistóricamente: la sierra norte del Perú. Litigios que datan superficialmente de los años 1570, sobre derechos de sucesión a los cacicazgos, nos ofrecen también testimonios sobre acontecimientos e instituciones que se remontan a épocas precolombinas. Otro tema que ha desarrollado es el de la ubicación y predominio de los *mitmaqkuna*.

Aunque la mayor parte del trabajo reciente de otro historiador, Ake Wedin (1963-1966), queda fuera de esta enumeración, ya que trata de las fuentes y su credibilidad, uno de sus ensayos encaja en este reconocimiento institucional pues se ocupa del sistema decimal. Wedin (1965) sostiene que el sistema decimal se aplicó originalmente en lo militar, pero duda de que alguna vez haya formado parte de la administración civil. Es una sugerencia merecedora de un amplio debate, empezando por una verificación de cómo el llamado sistema decimal encajaba funcionalmente con los grupos de edad y los procedimientos censales. También merece atención la sugerencia de Rowe, hecha ya en 1948 y citada en la reseña precedente al presente artículo, de que el sistema decimal, junto con otras prácticas administrativas, fue adoptado del reino Chimor, cuando éste fue incorporado al dominio del Tawantinsuyu. Las pocas huellas del sistema en el Qollasuyu y en el Kuntisuyu podrían ser relevantes. En un ensayo de Gordon J. Hadden (1967) y en los cuadros que acompañan su trabajo se encuentran detalles de cómo aldeas y grupos étnicos encajaban en la estructura decimal.

Los trabajos en preparación de Emilio Mendizábal (1971) respecto de mediciones y cuentas serán una contribución tanto a la etnociencia como a la economía andina. Los de Ramiro Condarco Morales (1971) atacan las estimaciones tradicionales del factor ecológico en el desarrollo de las civilizaciones andinas. Franklin Pease G. Y. se ha concentrado en una reevaluación de la religión andina y de los cultos estatales (1967-1968, 1970). La dirección de *Historia y cultura* le ha permitido hacer de esta

revista un órgano para la publicación de materiales e interpretaciones importantes para ambas disciplinas.

Sugerencias que proporciona el uso de etnografías de pueblos no sudamericanos

Las investigaciones institucionales, inventariadas en las páginas anteriores, nos llevan a una pregunta fundamental a la cual deben hacer frente tanto los historiadores como los antropólogos que estudian temas andinos. Desde hace mucho resulta obvio que los modelos derivados de la historia socioeconómica europea son difíciles de aplicar a las realidades andinas. Después de todo, ¿quién encuentra útil en su investigación actual comparar a Roma con el Tawantinsuyu, analogía muy popular en los siglos XVI y XIX? Los peligros de tales comparaciones, tan incontrolables, sólo recientemente han sido señalados de nuevo por Araníbar (1963: 113-114).

Un conjunto de analogías más sutiles ha sido formulado por investigadores que, sin señalar ninguna sociedad europea en particular, hacen comparaciones con modelos que no son menos europeos por expresarse en términos más generales. La analogía socialista de Baudin (1928) ha recibido la mayor atención, ya que ha circulado ampliamente en varios idiomas. Constituye un reconocimiento a la calidad del trabajo de Baudin el que, no obstante contar con pocos que encuentran útil su interpretación socialista de una sociedad no industrial, tiene a muchos que aprecian algunas de sus ideas específicas.

Recientemente, Wittfogel (1957) y Choy (1960, 1962) nos ofrecen otras explicaciones sistémicas. El primero piensa que las civilizaciones andinas fueron despotismos "orientales" o hidráulicos; el segundo prefiere la esclavitud como característica diagnóstica de la economía *inka*. Mientras la interpretación de Baudin ha sido tema de considerable debate, las hipótesis de Wittfogel y de Choy no se han beneficiado con una verificación detallada. Pienso que tal verificación tendría cuando menos una consecuencia productiva: como la clasificación de Wittfogel depende de una comprensión del alcance e importancia del riego, hacerla revelaría lo poco que se ha hecho para estudiar el manejo del agua y sus correlatos socioeconómicos tanto en las fuentes escritas como en la arqueología (Kosok 1959, 1965; Schaedel 1951, 1966; Rodríguez Suysuy 1969). De una manera semejante, determinar si la esclavitud existió en los Andes y si constituyó o no una característica dinámica de la organización económica en 1532, nos llevaría a un estudio más cabal del predominio, estatus y funciones de los dependientes *yana*, mucho más detallado del que ahora existe.

Confrontados con tal multiplicidad de modelos, algunos investigadores se retraen y no establecen comparación alguna. Se sumergen en los "datos" y dejan las comparaciones interculturales para otra oportunidad. Lamentablemente, a menudo esto significa el uso subconsciente de los modelos de la propia experiencia del investigador, que incluso resultan más distorsionadores que las proyecciones explícitas. También significa que se desaprovechan las ventajas de las sugerencias interculturales: en el debate sobre los *yana*, opino que el ensayo de M. I. Finley (1964) "Entre esclavitud y libertad" constituye una contribución muy valiosa, aunque no diga palabra alguna respecto de los "criados perpetuos" andinos.

Una solución a este dilema fue sugerida hace unos ochenta años por Heinrich Cunow, redactor en aquella época de un periódico socialista en Berlín. Lamentablemente su sugerencia no tuvo eco ulterior entre los investigadores. Cunow (1891, 1896) pensó que la comprensión de la organización social andina se alcanzaría mediante el estudio de sociedades de complejidad comparable en todo el mundo. Las sociedades particulares que Cunow escogió pueden haber sido menos pertinentes de las que ahora podríamos escoger con el desarrollo de los estudios etnográficos, pero su solución, que en su base es etnográfica, creo que podemos aprovecharla.

Las comparaciones sistemáticas interculturales, realizadas bajo control, constituyen ahora un lugar común, cuando se trata de la organización económica, política o religiosa de sociedades precapitalistas contemporáneas. La contribución básica de la antropología en los últimos decenios es que se ha concentrado en el estudio intensivo y prolongado, en el terreno, de culturas vivientes, con diversos grados de complejidad, tanto en el Pacífico como en el África. La alta calidad del trabajo de campo que predomina desde los *Argonautas del Sur del Pacífico* de Malinowski (1922), en el estudio en el terreno del papel social de la magia entre los Azande por Evans-Pritchard (1937) o en el de los señores étnicos de los Tikopia (1936) por Firth, nos permiten fiar que los rasgos comparados no son analogías superficiales, sino actividades o instituciones sistémicas y funcionalmente integradas.

Muchas de estas investigaciones en el terreno se hicieron en sociedades y reinos complejos, estratificados: nos enseñan los detalles de los linajes de alto estatus, sea en Polinesia o en las ciudades Yoruba; leemos la tradición oral dinástica de los reyes Rwanda; el mantenimiento de los ejércitos zulúes en campaña; la contabilidad pública llevada por las "esposas" de los reyes dahomeyanos; aprendemos cómo distinguir el "tráfico oficial" de otras formas de intercambio. En estas áreas, la civilización (en el sentido de sociedades con ciudades, estados y estratificación social) se

ha desarrollado fuera de la tradición europea y ha seguido lo que parecen ser diferentes caminos evolutivos.

Al igual que en el continente americano, la civilización puede surgir sin el uso obligado de la energía animal domesticada y sin mayor énfasis sobre la maquinaria. Los ingresos que tales estados precisaban para el mantenimiento de los ejércitos, sacerdotes o cortes reales no se crearon básicamente mediante innovaciones tecnológicas, sino a través de hábiles modos de movilizar y manejar la energía humana. Las detalladas comparaciones de la *mit'a* andina con el *dopkwe* de Dahomey, de los señores locales *chupaychu* con los *ariki* tikopianos, de las funciones políticas del incesto real en los Andes con las de los reinos lacustres de África oriental tendrían, a mi parecer, un enorme valor sugestivo (véase de Heusch 1958, 1966; Rostworowski 1960).

Retrocedamos por un momento a los derechos sobre tierras. La confusión creada por los cronistas europeos cuando intentaron dar cuenta de la multiplicidad de formas de tenencia de la tierra en los Andes puede aclararse en algo con los textos del siglo XVI encontrados en María Rostworowski (1963), relativos a la extensión de los predios de las *panaka* reales. Tales fuentes no tratan de "propiedad" en general, sino de haciendas reales específicas. Si comparamos estos datos del Cuzco con los de las tierras reales de los Lozi, cuya información ha sido recogida por Max Gluckman en el terreno, directamente de informantes vivos que eran miembros de los linajes reinantes (1943-1944), la confusión empieza a aclararse. Vemos en detalle cómo el Estado y los reyes pueden reclamar derechos sobre todas las tierras, pero vemos también que los grupos étnicos que componen el reino y los grupos de parentesco retienen un acceso efectivo y simultáneo a algunos de los mismos campos de cultivo. En el trabajo de campo que se efectuó en Chaupiwaranqa, inspirado en la visita de Iñigo Ortiz, se vio que el sistema de *manay*, aún en uso hoy, no sólo regula la rotación de los cultivos, sino que también confirma anual y ritualmente el acceso de cada unidad doméstica a sus propias parcelas. Los datos de César Fonseca (1966) verifican y confirman la información de Óscar Núñez del Prado sobre el *mañanakuy* de Chinchero (1949) y el informe de José Matos Mar sobre cómo funciona el *suyu* en la isla de Taquile (1957). Si se intentara comunicar a audiencias profanas una comprensión de la tenencia de la tierra en el mundo andino preeuropeo una lectura preparatoria muy útil sería la de Gluckman sobre los Lozi.

Una vez que logremos acostumbrarnos a esas comparaciones interculturales con civilizaciones no europeas vivientes podremos enfocar un área igualmente descuidada: la confrontación con los logros de las civilizaciones mesoamericanas. Sin duda, hay el riesgo de analogías espúreas

sugeridas por el hecho de que ambas áreas han sido descritas por el mismo medio cultural peninsular. Si Américo Castro tiene razón (1962, 1966), los cronistas en su mayor parte fueron reclutados en los enclaves étnicos más limitados de España. El peligro de las analogías que veremos se debe más a los antecedentes de los cronistas que a las culturas observadas, riesgo que se reduce si la comparación ha empezado con sociedades de complejidad similar fuera del continente americano. Al mismo tiempo, hay que tomar en cuenta que las investigaciones de los últimos años sugieren con insistencia que los focos americanos de alta cultura no fueron tan independientes unos de otros como se creía. Conexiones históricas y dependencias de una zona frente a la otra surgieron más de una vez;[17] los estudios por realizarse verificarán estas relaciones a lo largo de la costa pacífica, así como entre las cordilleras.

He aquí algunas comparaciones sustantivas o estructurales entre Mesoamérica y los Andes que espero sean fructuosas: la domesticación de plantas y la agricultura en general (Mac Neish 1970); los patrones de establecimiento urbano (Rowe 1963; Millon 1968; Hardoy y Schaedel 1969); las características del parentesco y su uso político; la importancia diferencial de las plazas de mercado frente al comercio administrativo; la ropa y su uso político por el Estado y las elites locales; los adoratorios y centros de peregrinaje y su importancia política. Algunos investigadores ya han comenzado tales comparaciones sistemáticas: Willey (1962), Katz (1960, 1969), Zuidema (1965a) y Mac Neish, pero queda todavía mucho por hacer.

La etnohistoria en acción: un proyecto de investigación de largo alcance, interdisciplinario y, sobre todo, orientado al trabajo de campo

Se puede objetar que el interés por las visitas administrativas, los expedientes de litigios de tierras o los ejercicios comparativos enfatizados en esta visión de la etnohistoria andina, pueden muy bien proporcionarnos información y sugerencias sobre cómo funcionaban las instituciones andinas, pero que no aumentan nuestro conocimiento sobre el proceso histórico andino. Si uno se dedica a la verificación de las hipótesis que rodean el debate sobre la velocidad de expansión del Tawantinsuyu, a la secuencia de incorporación de los grupos étnicos al dominio cuzqueño, a la frecuen-

17. Véase, por ejemplo, Coe 1960. Véase también las actas del simposio de Correlaciones antropológicas andino-mesoamericanas, realizado en Salinas, Ecuador, en julio de 1971.

cia de las rebeliones contra tal dominio, a las guerras de sucesión real o a otros temas semejantes, es evidente que el uso de las fuentes administrativas por las cuales estoy abogando no proveerá sino una información limitada.

Algunos antropólogos han afirmado que la dilucidación de la historia incaica debe aguardar cierta aclaración de la organización social, ya que las fuentes europeas les parecen confusas y contradictorias debido a las pretensiones rivales de los diversos linajes reales y por la inhabilidad de los cronistas para comprender lo que sus informantes cuzqueños les explicaban (Zuidema 1965b, 1966).

Un simple caso confirmatorio, extraído de mi propia investigación y ya citado en esta colección es el siguiente: cronistas tan perceptivos como Cieza y Garcilaso informan que el nombre del rey de los *lupaqa* y también de la dinastía reinante en Chucuito era Qhari. La visita de Garcí Díez aclara que este Qhari no era sino el rey de la mitad de "arriba", su equivalente estructural, el gobernante de la mitad "inferior", Kusi, había sido suprimido por etnocentrismo. Es bien sabido que, para los europeos, los reyes gobiernan de uno en uno. En este sentido no tiene importancia si históricamente es exacta la explicación de Zuidema (1964: 127-128) de quiénes fueron los dos reyes del Cuzco. Lo que sí importa es la insistencia de Zuidema sobre el conocimiento previo que es menester tener sobre la organización dual, que según él prevaleció en el sur andino; tal insistencia estimula nuestra investigación y abre la posibilidad, que merece verificación, de que un par de reyes gobernara simultáneamente el Cuzco en cualquier tiempo dado. El hecho de que los cronistas insistan en los gobernantes únicos, con sorprendente unanimidad, proviene menos de lo que dijeron sus informantes y más de sus comunes antecedentes ibéricos.

Mientras los antropólogos han insistido en su pretensión de comparar interculturalmente, algunos historiadores veían algo que les parecía una arrogante apropiación de todo el campo de la historia andina (Brundage 1966). Otros han sugerido que los antropólogos no habían pesado y evaluado las fuentes con el cuidado indispensable a causa de su obsesión por el trabajo de campo. Su formación y experiencia les hacen carecer de la preparación y sutileza necesarias para manejar los textos (Wedin 1963).

Personalmente, creo que tales actitudes y emociones pertenecen al pasado, a épocas en las cuales gigantes aislados intentaban solos abarcar todo el estudio de las civilizaciones andinas. Hoy sabemos que no le es posible a un solo individuo, ni a una sola táctica intelectual, compenetrarse a fondo con las realizaciones del hombre andino a través de los milenios. Es evidente que ciertos datos sólo pueden alcanzarse mediante la arqueología: la aparición de la ganadería o de la agricultura andinas, por ejemplo.

Sólo historiadores bien preparados pueden organizar eficientemente la búsqueda de documentos del siglo XVI, escritos por hijos de madres andinas, como es el caso de autores como Molina, Valera, Ávila, Guaman Poma o Pachakuti Salcamayhua. Sólo la etnología contemporánea, en el terreno, podrá aclarar la importancia del "archipiélago vertical" en las reformas agrarias.

Sin embargo, como ya he sugerido, además de problemas solucionables por un solo procedimiento, hay muchos otros que sólo pueden ser aclarados si se coordinan los esfuerzos de investigación (Murra 1966). Las visitas de 1567 y 1574, inspecciones del reino *lupaqa*, podrían ser el punto de partida de un estudio interdisciplinario de largo alcance que podría reunir:

1. A arqueólogos, que verificarían la pretensión *lupaqa* al dominio no sólo de un núcleo altiplánico, sino también de varios oasis no contiguos, desde Ilo hasta Arica, así como de bolsones de yunga sembrados con coca. Las excavaciones también podrían aclarar cómo el reino *lupaqa* reunió en tiempos anteriores a los *inka* a siete diversos grupos étnicos; hasta qué punto sus oasis de algodón y de maíz se interdigitaban con los de sus vecinos Pacaxa; y cuáles eran las relaciones de tales reinos en el Horizonte Medio o Tiwanaku.

2. A historiadores, quienes se darían cuenta de que 1567 es una fecha relativamente tardía para iniciar el estudio documental de un área tan profundamente inmersa en los trastornos coloniales. Mucho antes de la visita de Díez de San Miguel hubo consideración especial por los *lupaqa* y, por lo tanto, informes escritos. Cuando por error algunos de sus oasis fueron concedidos en encomiendas, Polo logró convencer al virrey de que la concesión debía ser cancelada. Los *lupaqa* proporcionaron muchos de los mineros para Potosí y cumplieron otros papeles importantes en el crecimiento y organización de ese centro. Estoy convencido de que una seria investigación en los archivos nos proporcionaría informaciones sobre los *lupaqa* que se remontarían hasta la década de 1540. Podría aclarar las relaciones *inka*-Chucuito; el contraste entre esta capital y las demás seis "provincias"; y, con suerte, mayores datos sobre la carrera de Pedro Cutinbo, quien reinó durante los cruciales 16 años anteriores a la visita de Garcí Díez y que todavía vivía y era influyente cuando se produjo la visita de Pedro Gutiérrez Flores (Pease 1970; López 1970: 77).

3. Es, quizás, innecesario insistir aquí sobre las pautas a seguir una vez lograda la colaboración entre historiadores y arqueólogos: podemos señalar la ayuda de etnólogos de campo (Flores 1973), lingüistas, ecólogos o

demógrafos. Su provechosa colaboración en un estudio de largo alcance se basaría en el alto grado de continuidad cultural que se aprecia en los Andes. En esta región se vinculan fácilmente la etnografía de poblaciones andinas contemporáneas con su historia colonial y republicana. El lazo de los informes del siglo XVI nos conecta con las manifestaciones arqueológicas. Estas diversas tácticas no sólo se complementarían y se verificarían entre sí, sino que abrirían nuevas rutas de investigación más allá de los temas *lupaqa* originales.

La etnohistoria ya no necesita mantenerse dentro de una definición técnica: el uso de las fuentes de archivo para el estudio de grupos étnicos no europeos. La pista original puede provenir de una fuente escrita, como una visita, pero pronto el estudio se convierte en el esfuerzo coordinado de varias tácticas de investigación que por mucho tiempo se han ejercido separadamente. Finalmente, ya que el dominio *lupaqa* desbordaba los límites de lo que ahora constituyen tres repúblicas distintas, se puede esperar que la investigación interdisciplinaria aquí sugerida pudiera reunir respaldo internacional y un equipo también multinacional.

La etnohistoria en acción: prioridades limitadas e inmediatas

Aparte del tipo de cooperación interdisciplinaria que ensayamos en Huánuco y que ahora propongo para los *lupaqa*, hay también otras tareas conjuntas, menos costosas, pero realizables.

Guillermo Lohmann nos ha ofrecido pruebas convenientes de que la década de 1560 fue un período de transición y autoanálisis en el virreinato. Los frailes, abogados, encomenderos y también los gobernantes, se vieron obligados a examinar el pasado y debatir el futuro. Muchos de esos documentos de esos años sesenta están ahora a nuestro alcance, gracias a los esfuerzos de Levillier, Lohmann y de otros historiadores. Lohmann, en su inventario de 1967, observa que las fechas de esa década no deben tomarse literalmente. Las visitas de Damián de la Bandera o de Castro y Ortega suceden antes de 1560; la obra de Sarmiento o de Molina se escriben después de 1570, pero todas estas fuentes deben ser incluidas en el grupo que analiza Lohmann.

Sin embargo, algunas fuentes importantes fueron recopiladas mucho antes de 1560; requieren estudio y caracterización separados. Araníbar ha señalado que algunas de las fuentes más seguras, como las de Cieza y Betanzos, se prepararon un decenio antes y dentro de una tradición diferente (Araníbar 1967: XXVI, LXXVIII-LXXXIV). Al posponer por el momento el debate sobre la factibilidad de un conocimiento pro-

fundo de la historia del Tawantinsuyu, sin un masivo y costoso programa arqueológico, quisiera abogar aquí por un convenio entre historiadores y etnólogos en dar alta prioridad a la segunda y tercera décadas de la dominación europea, es decir, los documentos que tratan de los acontecimientos entre 1540 y 1560.

Para sugerir lo que tal prioridad implica y para evitar estrechez programática, me concentraré en dos personalidades activas e importantes durante los decenios indicados; ambas sobrevivieron hasta el régimen de Toledo y siguieron influyentes en el decenio de 1560: Domingo de Santo Tomás y Juan Polo de Ondegardo. No niego la posibilidad de que ambos fueran los mejores representantes de sus respectivas categorías en la sociedad virreinal, pero mi proposición es que hubo otros personajes parecidos a ellos, por lo menos en algunos aspectos y, aun si fueron los únicos, hay mucho más que descubrir sobre ellos y su actuación de lo que hasta ahora sabemos.

Los dos llegaron a los Andes tempranamente, a fines del primer decenio de dominación europea, cuando las realidades andinas todavía tenían que tomarse en cuenta y cuando aún no se habían congelado los lugares comunes de lo que eran los "yndios". El fraile dominico aprendió por lo menos una de las lenguas andinas lo suficientemente bien como para preparar la primera gramática y diccionario. También coordinó la primera visita general. Sugiero que tal combinación de conocimientos administrativos e intelectuales, reunidos en una sola persona, le dio una comprensión de lo andino que sólo hemos comenzado a sondear.

¿Dónde están las notas y borradores del diccionario de Domingo de Santo Tomás, dónde los setenta y un expedientes de la primera visita general? ¿Cuánto de lo que ofrece Las Casas no es realmente de fray Domingo? Ángel Garabay nos ha mostrado cuán útil ha sido para nuestros colegas de Mesoamérica el haber traducido los cuadernos en náhuatl que prepararon los informantes de Sahagún. Permítaseme ofrecer sólo dos breves ejemplos de lo que los cuadernos del dominico podrían significarnos. El diccionario de fray Domingo ofrece lo que hoy parece ser una traducción desusada del concepto andino *ayni*. Mientras los europeos en el pasado y la actual práctica rural se refieren al *ayni* en un contexto de trabajo recíproco, Domingo de Santo Tomás tradujo el término *ayni* como "venganza". Los posteriores diccionarios ofrecen los dos significados. Yo sostendría que la traducción primera es la más reveladora, aludiendo a los lazos de organización social que deben ser tomados en cuenta para comprender ambos significados. El deber de vengar y el de prestar ciertos servicios son partes de la reciprocidad. Nuestra tarea es usar su alusión para descubrir cuál fue la red de parentesco que proveía a ambas.

Mi segundo ejemplo proviene de la gramática. Domingo de Santo Tomás comienza la práctica, seguida después por Gonzáles Holguín y por Bertonio, de ofrecer términos de parentesco no sólo en el diccionario sino como un capítulo aparte de la gramática. Fue el primero en darse cuenta de que la simple lista no haría justicia a las complejidades del sistema de parentesco andino que todo confesor debía entender si, por ejemplo, quería evitar erróneas acusaciones de incesto. Señala que si un bisabuelo vive para lograr ver a su bisnieto, se dirigirá a él como "hermano". Al igual que Montaigne, que al mismo tiempo se enfrentaba con noticias provenientes del río San Lorenzo, donde los términos vocativos parecían ignorar las generaciones, fray Domingo no adscribió tal costumbre al "atraso" de sus informantes: merecía ser anotado. Hoy sabemos a través de los estudios de Zuidema y Lounsbury que el anciano y su bisnieto pertenecían a la misma categoría social y eran hermanos clasificatorios.

Además de sus estudios de lenguas andinas, nuestra investigación debería incluir algo más de la correspondencia del dominico con el rey respecto de las excavaciones arqueológicas, como las que publica Lissón (1943); también más respecto de sus debates públicos con Polo, tratando de colocar toda la población andina en "cabeza de Su Majestad" (Vargas Ugarte 1938: 84; Ugarte y Ugarte 1966); más sobre sus actividades como obispo de Charcas, donde disgustó a las autoridades al oponerse al encarcelamiento de aquellos curanderos y sacerdotes indígenas que no aceptaban convertirse a la religión europea (Díez de San Miguel 1964 [1567]: 235). La investigación de la carrera de esta figura tan destacada, comenzada por José María Vargas (1937) y Patricia Bard (1967), puede ser provechosamente continuada por muchos otros.

Mi segundo héroe ha recibido recientemente considerable atención (Araníbar 1963: nota 8). Una vez que los historiadores comenzaron a rastrear las minucias de quién copió a quién, resultó que los memorandos y cartas de Polo de Ondegardo constituían la fuente principal que circuló entre las manos de la elite colonial cuando se trataba de temas tan diversos como el arte de gobernar *inka*, la religión andina, el papel y los poderes de los señores étnicos locales que sobrevivieron a la decapitación del Tawantinsuyu, la tenencia *inka* de las tierras, el sistema de ceques en el Cuzco y tantos más. Los conocimientos de Polo estaban enraizados en su experiencia práctica como corregidor, encomendero y visitador en el Qollasuyu por varios decenios, cuando las instituciones sociales y económicas andinas aún funcionaban. Tal como lo ha señalado Araníbar, la información de Polo es contemporánea con la de Cieza y Betanzos.

Durante la campaña de La Gasca contra Gonzalo Pizarro, Polo actuó como intendente de las tropas realistas. Para eliminar a 2000 soldados du-

rante las siete semanas que estuvieron estacionados en Xauxa, Polo se sirvió de los depósitos incaicos, que en 1547 todavía contenían víveres y demás necesidades. Cualquier otro intendente hubiera hecho lo mismo, pero Polo fue consciente de lo extraordinario que era un sistema económico que resistía aún 15 años después de la destrucción del poder que lo había generado. Tuvo curiosidad en saber cómo funcionaba el almacenamiento y usó estos depósitos como una medida objetiva del volumen productivo de las tierras del Estado frente a las de la iglesia. Como las *qollqa* del Estado eran mucho mayores en número que las de la iglesia, los derechos a tierras del primero eran inevitablemente más extensos.

¿Dónde están los expedientes de esas siete semanas en Xauxa? De que existieron tales protocolos no cabe duda, porque Polo afirma que hubo:

> [...] muy gran recaudo e quenta con ello en registros el dia de oy de todo lo que se llevo e gasto e personas que lo entendian sino que es tan gran proligidad tratar dello que no creo que se pudiera acabar [...]

¿Es esperar demasiado que lo que pudo haber aburrido a los cortesanos obligados a leer sus pareceres, se haya conservado en algún lugar con el definido propósito de poder alimentar eficientemente a las tropas?

Ya que el papel de Polo como consejero de una sucesión de gobernadores, virreyes y concilios eclesiásticos, como ubicador de las momias reales, como topógrafo de los ceques y de sus adoratorios (Araníbar 1963: 124-126, nota 8), es muy conocido, terminaré recalcando su comprensión de percepciones andinas más sutiles. Ya he citado su memorando al virrey Cañete, explicando cómo los *lupaqa* poseían oasis en la costa, no obstante vivir lejos de ellos. Polo convenció al virrey de que sacara de esos oasis a Juan de San Juan, a quien los había entregado en encomienda y que los devuelva al dominio de "Su Majestad". Que lo haya hecho teniendo en mente los ingresos del rey no disminuye mi interés en ubicar muchos más de sus pareceres, cartas, informes y respuestas a cuestionarios reales.[18] Nos ha dejado una excelente explicación de las razones por las que considera que los europeos de su tiempo deben conocer las instituciones andinas. Al hacerlo da la primera definición y justificación de lo que posteriormente ha sido la antropología colonial aplicada:

---

18. Aun una colección de los papeles conocidos de y sobre Polo sería muy útil. Véase, por ejemplo, las dos cartas a Gonzalo Pizarro en Pérez de Tudela 1964, o su hoja de servicios de 1552 cuya publicación prepara Pierre Duviols.

> [...] conbiene a saver la costumbre destos naturales y horden que tuvieron para sustentarse y poblarse e para su conservacion, como los hallamos e arrimandonos a aquello, ordenar lo que sobrello paresciere, quitando lo ynjusto e añadiendo lo justificado, siempre se hallara provechoso, porque cualquiera que tomare otra [...] creyendo ponerles nueva horden aprisa, quitandoles la suya, saldra con dexarles sin nynguna, y que ellos ny el no se entiendan; y no conseguira otro efeto; lo qual por ser cosa natural, no son menester rraçones, aunque bastaria una que no tiene rrespuesta, que avnque para hacerlos christianos esta savido el camyno y tenemos por maestro a la mysma sabiduria, es nesçesario sauer sus opiniones y costumbres para quitarselas [...] (Polo 1916b [1571]: 81-82).

Mi elección de Domingo de Santo Tomás y de Polo de Ondegardo como figuras claves para una investigación intensiva puede provenir de mi interés antropológico por las culturas andinas antes de la invasión europea. Pero incluso los interesados en los fenómenos posteriores a 1532 recordarán que ambos funcionaron en un mundo en el que la mayoría de sus lectores y patrocinadores eran peninsulares. Los dos tuvieron éxito en la amplia gama de tareas que les fueron confiadas por el régimen colonial. Si a veces estuvieron diferentemente alineados en determinados debates, también compartieron un punto de vista similar, cuando sostuvieron que el cumplido éxito de las pretensiones europeas pasaba necesariamente por un profundo conocimiento de las instituciones, lenguaje, creencias y realizaciones andinas.

Ya que estos conocimientos fueron utilizados en diversas situaciones creadas por los europeos entre 1545 y 1575, su obra no publicada y todavía por ubicarse nos beneficiaría a todos: tanto a los que estudian el nuevo régimen que surge, como a los que estudiamos el sistema andino derrotado.

Conclusión

Aunque nos demos cuenta de la necesidad de una colaboración estrecha entre historiadores y antropólogos, se puede discernir una considerable ambivalencia al empezar a actuar. Hasta ahora no existe un centro de investigación o una revista dedicada a la investigación andina que ofrezca un fórum mundial y continuidad en la investigación. Existen algunas instituciones nacionales en las repúblicas andinas y publicaciones de tanta consideración como la *Revista del Museo Nacional* o *Historia y Cultura* de Lima, los *Cuadernos de Historia y Arqueología* de Guayaquil, o *Pumapunku* de la Paz, que cumplen un trabajo heroico frente a la negligencia oficial. Hay instituciones extranjeras que también han patrocinado la

investigación: el Seminario de Bonn, creado por el profesor Trimborn y dirigido ahora por Udo Oberem; el Institut Français d'Etudes Andines, el Institute of Andean Research de Nueva York, la Universidad de Tokio, la Misión Arqueológica Española de Madrid o el Institute of Andean Studies de Berkeley. Pero existe una colaboración reducida en el traspaso de límites nacionales o disciplinarios. Se han realizado pocos seminarios que coordinen el ataque interdisciplinario a los problemas comunes en el estudio de las civilizaciones andinas.

En tal situación, la etnohistoria podría ofrecer un marco, no para eliminar las dificultades, sino para plantear las prioridades. Equidistante entre la arqueología y la etnología, reconocida como indispensable aliada de ambas, la fuente escrita que trata del mundo andino nos abre perspectivas de colaboración que ningún procedimiento ni método, por sí solo, ofrece esperanzas de alcanzar.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ACOSTA, José de

1954 [1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 73.

ACUÑA, Francisco de

1965 [1586] "Alca". *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 183, pp. 313-315.

ADAMS, Robert MacCormick

1974 "Anthropological Perspectives on ancient trade". *Current Anthropology*, 15, pp. 239-258.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 [158?] "Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos...". *Journal de la Société des Américanistes*, t. LVI-1, pp. 17-39. París.

ALCINA FRANCH, José *et al.*

1982 [1971] "La vasija trípode como rasgo diagnóstico de influencias mesoamericanas en el área endina". En Zevallos 1982: 349-358.

1987 "Navegación precolombina: el caso del litoral pacífico ecuatorial; evidencias e hipótesis". *Revista española de Antropología Americana* n.° 17, pp. 35-73. Madrid.

ALVA, Walter

1988 "Discovery the New World's Richest Unlooted Tomb". *National Geographic* n.° 174. Washington, D.C.

ÁLVAREZ, Licenciado Diego

1557 "Visita de los Chupaychu". Manuscrito inédito usado por Iñigo Ortiz de Zúñiga [1562].

ÁNGELES CABALLERO, César A.
1955 "Folklore de Huaylas". *Archivos Peruanos de Folklore,* t. I, n.° 1. Lima.

ANÓNIMO
1920 [¿1558?] "Relación del origen e gobierno que los Ingas tuvieron... declarados por señores que sirvieron al inga Yupanqui...". *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.* Segunda serie, n.° 3, pp. 55-86. Lima.

ARANÍBAR, Carlos
1962 *Los sacrificios humanos entre los incas a través de los cronistas.* Tesis inédita. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
1963 "Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII". *Nueva Coronica,* t. I, pp. 102-135. Lima.
1967 [1553] "Introducción". En Pedro Cieza de León. *Señorío de los Incas.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1969-1970 "Notas sobre la necropompa entre los Incas". *Revista del Museo Nacional,* t. XXXVI, pp. 108-142. Lima.

ARCHIVO ESPECIAL DE LÍMITES, Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú (Lima) Límites 1685, n.° 256 con Bolivia. Descripción de las tierras de la antigua Provincia de Chucuito, sacada de las diligencias originales unidas a la matrícula de 1685, actuada por Juan Francisco Inda Vidaurre.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (Sevilla)
Contaduría 1824 Justicia 403 Patronato 185, ramo 24.

ARCHIVO NACIONAL DE BOLIVIA (Sucre)
"Los Caciques e indios de Millerea en el EC 1611, N.° 2 Collao..."

ARCHIVO NACIONAL DE SUCRE
Minas 730.

ARGUEDAS, José María
1964 "Prólogo". Serie de documentos regionales para la etnología y etnohistoria andinas. En Garcí Díez 1967 [1567]: VII-VIII. Lima.
1966[¿1598?] (traductor) *Dioses y hombres de Huarochirí.* Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos.

ARHIN, Kwame
1967 "The Structure of Greater Ashanti (1700-1824)". *Journal of African History,* t. VIII, n.° 1, pp. 65-85. Londres.

Arriaga, Pablo José
1968 [1621] *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 209, pp. 191-277.

Ascher, Marcia y Robert Ascher
1969 "Code of Ancient Peruvian knotted Cords (Quipus)". *Nature*, t. 222, pp. 527-533. Londres.

1972 "Numbers and Relations from Ancient Andean Quipus". *Archive for History of Exact Sciences*, t. 8, n.° 4, pp. 288-320. Alemania.

Assadourian, Carlos Sempat
1985 "Las rentas reales, el buen gobierno, y la hacienda de Dios: el parecer de 1568 de Fray Francisco de Morales sobre la reformación de las Indias temporal y espiritual". *Histórica*, vol. 9, pp. 75-130.

Ávila, Francisco de (comp.)
1966 [1598?] *Runa yn o ñiscap machoncuna ñaupa pacha quillacacta yachanman*. Vol. 3169, 64 ff. Biblioteca Nacional de Madrid. Véase Arguedas, 1966.

Bandera, Damián de la
1965 [1557] "Guamanga". *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 183, pp. 176-180.

Bard, Patricia J.
1971 *Domingo de Santo Tomás, a Spanish friar in 16th Century*. Tesis de Maestría. Nueva York: Columbia University.

Barnadas, Josep María
1973 *Charcas: orígenes históricos de una sociedad colonial, 1535-1565*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

Bartra, Roger (comp.)
1969 *El modo de producción asiático*. México: Ediciones Era.

Bataillon, Marcel
1965 *Études sur Bartolomé de las Casas réunie avec la collaboration de Raymond Marcus*. París: Centre de Recherches de L'Institute D'Études Hispaniques.

Baudin, Louis
1928 *L'Empire Socialiste des Inkas*. París: Institut d'Ethnologie.

BENNETT, Wendell C.
1964 "The Archaeology of the Central Andes". *Handbook of South American Indians*, t. 2. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
1948a (comp.). *Reappraisal of Peruvian Archaeology*. Memoria , n.° 4 . Salt Lake City: Society for American Archaeology.
1948b "The Peruvian Co-tradition". En Bennett 1948a.

BENNETT, Wendell C. y Junius B. BIRD
1949 *Andean Culture History. Handbook* n.° 5. Nueva York: American Museum of Natural History.

BENSON, Elizabeth (comp.)
1971 *Conference on Chavin: October 26th and 27th, 1968*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

BERTONIO, Ludovico
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Edición facsímilar. Cochabamba: CERES, IFEA, MUSEF.

BETANZOS, Juan Diez de
1968 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, vol. 209.
1987 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

BIBLIOTECA PERUANA
s.f. *El Perú a través de los siglos*. 3 tomos. Lima.

BIRD, Junius B.
1952 "Fechas de radiocarbono para Sud América". *Revista del Museo Nacional*, t. XXI. Lima.
1954 *Paracas Fabrics and Nazca Needlework*. Washington, D.C.: Textile Museum.

BOHANNON, Paul J. y George DALTON (recop.)
1962 *Markets in Africa*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

BONAVIA, Duccio
1962 "Sobre el estilo Teatino". *Revista del Museo Nacional*, t. XXXI, pp. 43-94. Lima.
1967-68 (1970) "Investigaciones arqueológicas en el Mantaro Medio". *Revista del Museo Nacional*, t. XXXV, pp. 211-294. Lima.

1969 "Núcleos de población en la ceja de selva de Ayacucho". En Hardoy y Schaedel 1969: 75-83. Buenos Aires.

BONILLA, Heraclio y César FONSECA MARTEL
1963 *Jesús de Machaca, comunidad aymara del altiplano andino.* Estudios de comunidades bolivianas. Lima: Universidad Nacional de San Marcos (mimeografiado).

BORREGAN, Alonso
1948 [1562-65] *Crónica de la conquista del Perú*, t. 48, serie 7, n.° 3. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérese
1976 "Tributo y etnias en Charcas en la época del Virrey Toledo". *Historia y cultura*, n.° 2. La Paz.

BRUNDAGE, Burr C.
1963 *Empire of the Inca.* Oklahoma: Norman.
1966 "Contestación a la reseña de Zuidema del libro de Brundage 1963". *American Anthropologist*, t. 68, pp. 229-230.

BRUSH, Stephen B.
1970 "The Concept of Carrying Capacity for Systems of Shifting Agriculture". Trabajo leído en el *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.* Lima.

BURCHARD, Roderick E.
1970 "The Role of Coca in Andean Peasant Communities". Trabajo leído en el *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.* Lima.
1971 "Coca and Food Production in Andean Peru: or how to Turn one Sack of Potatoes into Eight". Trabajo leído en la reunión anual de la American Anthropological Association. Nueva York.

BURGER, Richard
1984 *The Prehistoric Occupation of Chavín de Huántar, Peru.* Berkeley: University of California Press.

BUSTO, José A. del
1969 "El marinero Martín de Moguer, co-descubridor del lago Titicaca". *Historia y cultura*, n.° 3, pp. 5-37. Lima.

CABELLO VALBOA, Miguel
1951 [1586] *Miscelánea Antártica: una historia del Perú antiguo.* Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CABEZA DE VACA, Diego
1965 [1586] "Description y relacion de la ciudad de La Paz". En *Relaciones geográficas de Indias*, t. 183, pp. 342-351. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

CABIESES, Fernando
1985 *Etnología, fisiología y farmacología de la coca y de la cocaína.* Lima: Museo Peruano de Ciencias de la Salud.

CÁCERES, Jorge
1971 Informes inéditos presentadas a CENCIRA (Centro de Investigaciones de Reforma Agraria). Lima.

CALANCHA, Antonio de
1639 *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú.* Barcelona.

CARDICH, Augusto
1958 *Los yacimientos de Lauricocha; nuevas interpretaciones de la prehistoria peruana.* Buenos Aires: Centro Argentino de Estudios Prehistóricos.

CARRERA, Fernando de la
1939 [1644] *Arte de la lengua yunga*, t. 183, pp. 342-351. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

CARRION CACHOT, Rebeca
1931 "La indumentaria en la antigua cultura de Paracas". *Wira Kocha*, t. I, n.° 1. Lima.

CASTRO, Américo
1962 *La realidad histórica de España.* 2.ª edición. México: Porrua.
1966 "Prólogo". En Malagón Barceló 1966.

CASTRO, Cristóbal de y Diego de ORTEGA MOREJON
1934 [1558] "Relacion y declaracion del modo que este valle de Chincha..." *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, t. X, serie 2. Lima.
1974 [1558] "Relacion y declaracion del modo que este valle de Chincha..." *Historia y cultura*, n.° 8, pp. 91-104. Lima.

CASTRO POZO, Hildebrando
1924 *Nuestra comunidad indígena.* Lima: Editorial Lucero.

CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo
1946 "La visita como institución indiana". *Anuario de Estudios Americanos,* t. 3, pp. 984-1025. Sevilla.

CIEZA DE LEÓN, Pedro
1947 [1553] *Primera parte de la crónica del Perú,* t. 26. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
1967 [1553] *El señorío de los Incas,* segunda parte de la crónica del Perú. Introducción de Carlos Araníbar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1984 [1553] *Obras Completas,* t. I. Madrid.
1985 [1553] *Segunda parte de la crónica del Perú.* Lima: Pontificia Universidad Católica.

CLINE, Howard
1964 "The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies, 1577-1586". *Hispanic American Historical Review,* t. 44, pp. 340-374. Nueva York.

COBO, Bernabé
1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo,* vv. 91-92. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

COLLIER, Donald y John V. MURRA
1943 *Survey and Excavations in Southern Ecuador.* Anthropological Series, t. 35. Chicago: Field Museum of Natural History.

COLLIER, George A., Renato ROSALDO y John D. WIRTH (eds.)
1982 *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History.* Nueva York: Academic Press.

CONDARCO MORALES, Ramiro
1971 *El escenario andino y el hombre.* La Paz.

CONSTAS, Helen
1949 *Bureaucratic Collectivism.* Tesis inédita. Nueva York: New School for Social Research.

COROMINAS, Joan
1961 *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana.* Madrid: Gredos.

COVARRUBIAS, Sebastián de
1943 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española.* Madrid.

CRESPO RODAS, Alberto
1970 "El reclutamiento y los viajes en la 'mita' del Cerro de Potosí". En *Minería hispana e hispano-americana, contribución a su investigación histórica*, vol. 1. León, España.

CUNEO VIDAL, Rómulo
s.f. "Historia de los cacicazgos antiguos hereditarios del sur del Perú", 1535-1825. Manuscrito.

CUNOW, Heinrich
1891 "Das peruanische Verwandschaftsystem und die Geschlechtverbände der Inka". *Das Ausland*, t. 64. Stuttgart, Berlín.
1929 *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*. París: Impr. de "Le Livre Libre". Traducción castellana de la edición de 1896: *Die Soziales Verfassung des Inkareiches. Eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus*. Stuttgart.
1929 [1896] *La organización social del Imperio de los Incas*. Lima.
1933 *La organización social del Imperio de los Incas. (Investigación sobre el comunismo agrario en el Antiguo Perú)*. Traducción del alemán por María Woitscheck. Lima: Librería y editorial peruana de Domingo Miranda.
1937 *Geschichte und Kultur des Inkareiches*. Amsterdam.

CUSTRED, Glynn
1971 "Ritual and control among the peasants of Chumbivilcas, Perú". Trabajo leído en la 70ª reunión anual de la American Anthropological Association. Nueva York.

CHAVEZ BALLÓN, Manuel
1967 [1959] "Informe al Plan del Sur". En Schaedel y otros 1967.

CHIMPU OCLLO, Doña Isabel
1954 [1571] "Testamento de la madre de Garcilaso de la Vega". *Revista histórica*, n.° 5, pp. 110-114. Cuzco.

CHOY, Emilio
1960 "Sistema social incaico". *Idea*, abril-junio, pp. 10-12. Lima.
1962 "Desarrollo del pensamiento especulativo en la sociedad esclavista de los incas". *Actas y trabajos*, Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú, t. II, pp. 87-102. Lima.

DALTON, George (ed.)
1968 *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi.* Boston.

DAUELSBERG H., Percy
1963 "Algunos problemas sobre la cerámica de Arica". *Kontisuyo,* t. II, pp. 4-23. Arequipa.
1969 "Arqueología de la zona de Arica". *Actas.* IV Congreso Nacional de Arqueología, pp. 15-19. La Serena, Chile.

DÁVILA BRICEÑO, Diego
1965 [1586] "Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda...". En *Relaciones geográficas de Indias,* t. 183. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles,.

D'ALTROY, Terence
1981 *The Xauxa Region of Perú under the Incas.* Tesis Doctoral. Los Angeles: University of California.

DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garcí
1964 [1567] *Visita hecha a la provincia de Chucuito.* Documentos regionales para la etnología y etnohistoria andinas, n.° 1. Estudios de John Murra y Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

DOBYNS, Henry F.
1966 "Estimating aboriginal American population I: an Apraisal of Techniques, with a new Hemispheric Estimate". *Current Anthropology,* vol. VII, pp. 395-416. Washington.

DURAND, José
1948 "La Biblioteca del Inca". *Nueva Revista de Filología Hispánica,* t. 21, pp. 239-264. México.
1955 "Garcilaso y su formación literaria e histórica". Actas, *symposium,* pp. 63-86. Lima.
1961 "El proceso de redacción de las obras del Inca Garcilaso". *Annales.* Faculté de Lettres, Aix-en-Provence, t. 36, pp. 247-266. Francia.

DUVIOLS, Pierre
1966 "Estudio biobibliográfico - Francisco de Ávila". En Arguedas 1966: 218-240. Lima.
1967 "Un inedit de Cristóbal de Albornoz". *Journal de la Societé des Américanistes,* t. LVI, n.° 1, pp. 7-17. París.

1971 *La lutte contre les réligions autochtones dans le Pérou colonial: l'éxtirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima-París: Institut Français d'Etudes Andines.

1979 "La dinastía de los Incas: ¿monarquía o diarquía?". *Journal de la Société des Americanistes*, t. LXVI, pp. 67-83. París.

ENGEL, Frédéric

1966 "Le complexe pre-céramique d'El Paraíso". *Journal de la Societé de Américanistes*, t. 55, n.º 1, pp. 43-96. París.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1963 "La guaranga y la reducción de Huancayo". *Revista del Museo Nacional*, t. XXXII, pp. 8-80. Lima.

1964a "Biografía de Garcí Díez de San Miguel, corregidor y visitador de Chucuito". En Díez de San Miguel 1964: 371-417. Lima.

1964b "Bosquejo histórico del pueblo de San Salvador de Pachacamac". En Matos y otros 1964: 132-155.

1967a "El primer informe etnológico sobre Cajamarca, año de 1540". *Revista peruana de cultura*, n.º 11-12, pp. 5-41. Lima.

1967b "Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha". *Revista histórica*, t. 30, pp. 224-332. Lima.

1969 "El memorial de Charcas; crónica inédita de 1582". *Cantuta*. Revista de la Universidad Nacional de Educación, n.º 3-4, pp. 117-152. Chosica, Perú.

1969-1970 "Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca, siglos XV, XVI, XVII". *Revista del Museo Nacional*, t. XXXVI, pp. 9-57. Lima.

1971-1972 "Los huancas aliados de la conquista: tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú, 1558, 1560 y 1561". *Anales científicos de la Universidad del Centro*, t. I, pp. 9-692. Huancayo, Perú.

1973 *La destrucción del imperio de los Incas*. Lima.

1975 "Ichoc-Juanuco y el señorío del curaca Huanca en el reino de Huánuco". *Anales Científicos*. Universidad del Centro, n.º 4, pp. 7-70. Huancayo.

ESTETE, Miguel de

1918 [1535] "Noticia del Perú". *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, t. I, n.º 3, pp. 300-350. Quito.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford.

FAJARDO, José Carlos
1971 Informe mimeografiado sobre el altiplano, presentado a CENCIRA (Centro de investigaciones de Reforma Agraria). Lima.

FALCÓN, Francisco
1946 [¿1580?] *Representacion hecha... sobre los daños y molestias que se hacen a los indios*. Los pequeños grandes libros de historia americana. Lima.

FINLEY, M. I.
1964 "Between slavery and freedom". *Comparative Studies in Society and History*, t. 6, n.º 3.

FIRTH, Raymond
1936 *We, the Tikopia*. Londres.
1939 *Primitive Polynesian Economy*. Londres.

FLORES, Isabel
1969 [1965] "Informe preliminar sobre las investigaciones arqueológicas de Tacna". *Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas*, t. II, pp. 295-302. Lima.

FLORES OCHOA, Jorge
1968 *Los pastores de Paratia*. Instituto Indigenista Interamericano. Serie Antropología social, n.º 10. México.
1973 "El reino Lupaqa y el actual control vertical de la ecología". *Historia y cultura*, n.º 6, pp. 195-202. Lima.
1976 "Organización social y complementariedad económica en los Andes Centrales". *Actes, Forty-second International Congress of Americanists*, v. 4. París.

FONSECA MARTEL, César
1966 "La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwaranga". *Cuadernos de Investigación*, t. I, pp. 22-33. Huánuco.
1972a "La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú". En Ortiz de Zúñiga 1972: 317-338.
1972b *Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú*. Tesis de Doctorado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GADE, Daniel W.
1979 "Inca and colonial settlement, coca cultivation and endemic disease in the tropical forest". *Journal of Historical Geography*, t. 5, n.º 3, pp. 263-279.

GALANTE, Hypolitus (ed.)
1942 *Francisco de Avila. De priscorum Huarochirensium origenes et institutis*. Madrid.

GALDOS RODRÍGUEZ, Guillermo
1971[1549] "Visita a Atico y Caravelí". *Revista del Archivo General de la Nación*, nn.° 4-5. Lima.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1960 [1609] *Primera parte de los Comentarios Reales*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 133.
1955 *Simposium Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima.

GARIBAY, Ángel María (trad. y comp.)
1961 *Vida económica de Tenochtitlan 1- Pochtecayotl. El arte de traficar*. México.

GAYTON, Anne H.
1961 "The cultural Significance of Peruvian Textiles: Production, Function, Aesthetics". *Kroeber Anthropological Society Papers*, n.° 25. Berkeley, California.

GILMORE, Raynond M.
1950 "Fauna and Ethno-zoology of South America". *Hand-book of South American Indians*, t. 6. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel
1953 y 1960 *Bartolomé de las Casas*, 2 tomos. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

GLAVE, Luis Miguel
1985 "La producción de los trajines: coca y mercado interno colonial". *HISLA*, n.° VI, pp. 21-42. Lima.

GLUCKMAN, Max
1943 *Essays on Lozi Land and Royal Property*. Rhodes-Livingston Papers, n.° 10. Northern Rhodesia (hoy Zambia).
1944 "Studies in African Land Tenure". *African Studies*, pp. 1-8. Natal South Africa.
1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago.

GOLTE, Jürgen
1970 "Algunas consideraciones acerca de la producción y distribución de la coca en el estado inca". *Verhand-lungen.* XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas (1968), t. 2, pp. 471-478. Stuttgart.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú... llamada Qquichua.* Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico
1878 *Estudio histórico sobre los cañaris, antiguos habitantes de la provincia de Azuay.* Quito.
1904 *Prehistoria Ecuatoriana.* Quito. [Las dos obras han sido reimpresas en 1968 por la Universidad de Cuenca bajo el título *De prehistoria y de arqueología*].

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1936 [1613] *Nueva corónica y buen gobierno.* París: Institut d'Ethnologie.
1980 [1615] *Nueva corónica y buen gobierno.* Edición de John V. Murra y Rolena Adorno; traducciones quechuas de Jorge L. Urioste. México: Siglo XXI.

GUILLÉN GUILLÉN, Edmundo
1962 "El tocricuc y el tucuyricuc en la organización política del imperio incaico". *Actas y Trabajos.* Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú, t. 2, pp. 157-203. Lima.
1970 "Una contribución para el estudio de la visión peruana de la conquista". *Cantuta.* Universidad Nacional de Educación, nn.° 5-6, pp. 151-191. Chosica, Perú.
1974 *Versión inca de la conquista.* Lima: Milla Batres.

GUTIÉRREZ FLORES, Pedro
1970 [1572] "Resultado de la visita secreta lega que hizieron en la provincia de Chucuito". *Historia y cultura,* n.° 4, pp. 5-48. Lima.

HADDEN, Gordon J.
1967 "Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco". En *Visita de la provincia de León de Huánuco by* Iñigo Ortiz de Zúñiga [1562], pp. 369-380. Huánuco.

HAGEN, Víctor von
1955 *Highway of the Sun.* Nueva York.

HAMMEL, Eugene A.
1965 "Reseña de Zuidema 1965". *American Anthropologist*, t. 67, pp. 781-785.

HANKE, Lewis y Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ
1954 *Bartolomé de las Casas, 1474-1566: Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémica que suscitaron durante cuatro siglos.* Santiago de Chile: Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina.

HARDOY, Jorge E. y Richard P. SCHAEDEL (comps.)
1969 *El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días.* Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella.

HARRIS, Olivia
1978a "Kinship and the Vertical Economy of the Laymi ayllu, Norte de Potosí". En *Actes* XLII Congrés International des Americanistes, t. IV [1976]. París.
1978b "De la symetrie au triangle: transformations symboloque au Nord de Potosí". *Annales* (SEC), nn.° 5-6. París.

HARRIS, Olivia, Brooke LARSON y Enrique TANDETER
1987 *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX.* La Paz: CERES.

HARTMANN, Roswith
1968 *Market in alten Perú.* Bonn.

HELMER, Marie
1951 "La vie économique au XVIème siècle sur le haut plateau andin: Chucuito en 1567". *Travaux*, Institut Francais d'Etudes Andines, t. 3, pp. 115-147. París-Lima.
1955-1956 "La visitación de los indios Chupachos: Inka et encomendero, 1549". *Travaux*, Institut Francais d'Etudes Andines, París-Lima. [Reimpreso en el t. 1 de la visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga 1967 [1562], pp. 289-310. Huánuco].
1967 "La visitación de los pueblos de los chupachos". En Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: I, 289-310. Huánuco.

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo
1923 [1622] "Idolatrías en Recuay". *Inca*, t. 1, pp. 25-49. Lima.

HEUSCH, Luc de
1958 *Essais sur le sumbolisme de l'inceste royal en Afrique*. Bruselas: Institut de Sociologie Solvay.
1966 *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*. Bruselas.
1984 *The Inka Road System*. Academic press.

HOLM, Olaf
1953 "El tatuaje entre los aborígenes pre-pizarrianos de la costa ecuatoriana". *Cuadernos de Historia y Arqueología*, t. 3, nn.° 7-8, pp. 565-592. Guayaquil.
1966-1967 "Money axes from Ecuador". *Folk*, nn.° 8-9. Copenhagen.

HORKHEIMER, Hans
1973 [1960] *Alimentación y obtención de alimentos en el Perú pre-hispánico*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

HOSLER, Dorothy
1988 "Ancient Metallurgy: South and Central American Origins". *American Anthropologist*, t. 90, n.°4, pp. 832-855.

HOSLER, Dorothy, Heather LECHTMAN y Olaf HOLM
1990 *Axe-Monies and Their Relatives. Studies in Pre-Columbian Art and Archaelogy*. Washington, D.C.

HYSLOP, John
1984 *The Inca Road System*. Orlando: Academic Press.
1990 *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.

JESUITA ANÓNIMO
1953 [1590] "Relación de las costumbres antiguas...". *Perú Indígena*, t. 4, nn.° 10-11. Lima.

JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto
1930 *El Ecuador interandino y occidental*, 4 tomos. Quito.
1941 *"Una gran marea cultural en el noroeste de Sudamérica". Journal de la Sociètè des Américanistes*, t. 22. París.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (comp.)
1965 [1881-97] *Relaciones geográficas de Indias*, 2 tomos. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

JULIEN, Catherine J.
1978 *Inca Administration in the Titicaca basin as Reflected at the Provincial Capital of Hatungolla*. Tesis de doctorado. Berkeley: University of California.

1982 "Inca Decimal Administration in the Lake Titicaca Region". En Collier *et al.* 1982: 119-151.

KAGAME, Alexis
1951 *Le code des institutions politiques du Ruanda precolonial.* Bruselas.

KARSTEN, Rafael
1949 *A Totalitarian State of the Past: the Civilization of the Inca Empire in Ancient Peru.* Helsingfors: Societas Scientarum Fennica.

KATZ, Friedrich
1960 "Einige Vergleichsmomente zwischen der sozialen und wirtschaftlichen Organization der Inka in Peru und der Azteken in Mexiko". *Estudios de cultura Nahuatl,* t. 2, pp. 59-70. México.
1972 [1969] *The Ancient American Civilizations* (traducción del original alemán Vorkolumbische Kulturen). Nueva York: Preager.

KIRCHOFF, Paul
1949 "The Social and Political Organization of the Andean Peoples". En J.H. Steward (ed.). *Hanbook of South American Indians,* vol. 5, pp. 293-311. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

KOSOK, Paul
1959 "El valle de Lambayeque". *Actas y Trabajos.* Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú, t. 1, pp. 49-67. Lima.
1965 *Life, Land and Water in Ancient Peru.* Nueva York: Long Island University Press.

KUBLER, George
1946 "The Quechua in the Colonial World". *Handbook of South-American Indians,* t. 2, pp. 331-410. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

LA BARRE, Weston
1948 *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia.* Memoria 68 de la American Anthropological Association.

LALONE, Darrel
1978 *Historical Contexts of Trade and Markets in the Peruvian Andes.* Tesis de Maestría. Ann Arbor: University of Michigan.

Lanning, Edward P.
1967 *Peru before the Incas.* Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.

Larco Hoyle, Rafael
1938-1939 *Los Mochica,* 2 tomos. Lima: *La Crónica, Variedades.*
1948 *Cronología arqueológica del norte del Perú.* Buenos Aires: Sociedad Geográfica Americana.

Latcham, Ricardo E.
1922 *Los animales domésticos en la América precolombina.* Santiago de Chile: Museo de Etnología y Antropología, n.° 3.
1963 "Atacameño Archeology". *American Antiquity,* t. 38, n.° 4, pp. 609-619. Menasha.

Lathrap, Donald W.
1970 *The Upper Amazon.* Londres: Thames and Hudson.
1971 "The Tropical Forest and the cultural context of Chavin". En E. P. Benson 1971: 73-100. Washington, D.C.
1982 [1971] "Complex Iconographic Features Shared by Olmec and Chavin and Some Speculations Concerning Significance". En Zevallos 1982: 301-327.

Leach, Edmund y Jerry W. Leach (eds.)
1983 *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange.* Cambridge.

Levillier, Roberto
1920-1927 *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI.* 14 tomos. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, Juan Pueyo.

Levi-Strauss, Claude
1958 "Les organisations dualistes existent-elles?". *Anthropologie Structurale.* París.
1964 *Mythologiques,* t. 1. París.

Lipschutz, Alejandro
1966 "La despoblación de las Indias después de la Conquista". *América Indígena,* t. 26, pp. 229-247. México.

Lira, Jorge
1944 *Diccionario Kewchuwa-Español.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

LISSON CHAVES, Emilio

1943 *La iglesia de España en el Perú.* Colección de documentos para la historia de la iglesia. 4 tomos.

1944-1956 *La iglesia de España en el Perú.* Sevilla.

LOCKE, Leland L.

1923 *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record.* Nueva York: The American Museum of Natural History.

1928 "Supplementary notes on the quipus of the AMNH". *Anthropological papers,* t. 30, pp. 39-73. Nueva York: American Museum of Natural History.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1965a "Un testamento inédito del inca Sayri Tupac". *Historia y cultura,* n.º 1, pp. 13-18. Lima.

1965b "Juan de Matienzo, autor del Gobierno del Perú: su personalidad y obra". *Anuario de Estudios Americanos,* t. 22, pp. 767-886. Sevilla.

1966 "Unas notas acerca de curiosos paralelismos y correspondencias entre cuatro documentos históricos sobre la época incaica". *Fénix,* Revista de la Biblioteca Nacional, n.º 16, pp. 174-197. Lima.

1967 [1563] "Ordenanza del Conde de Nieva". En *Jahrbuch für Geschich von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas,* t. 4. Colonia.

1968 *Les Espinosa: Une famille d'hommes d'affaires en Espagne et aux Indes.* París.

LÓPEZ, Pedro

1970 [¿1570?] *Rutas de Cartagena de Indias a Buenos Aires y sublevaciones de Pizarro, Castilla y Hernández Girón, 1540-1570.* Madrid: Edición de Juan Freide.

LÓPEZ OCON, Leoncio

1987 Fray Domingo de Santo Tomás. Tesis de Maestría. Quito, Madrid: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

LOREDO, Rafael

1958 *Los repartos.* Serie Bocetos para la nueva historia del Perú. Lima: D. Miranda.

LUMBRERAS, Luis G.

1971a "Trabajo sobre Chavín". Trabajo leído en el Simposio de correlaciones antropológicas andino-mesoamericanas. Salinas, Ecuador.

1971b "Trabajo sobre arqueología del Altiplano". Trabajo leído en el V Congreso de Arqueología Chilena. Santiago de Chile.

1972 "Informe sobre la verticalidad y la arqueología". Trabajo leído en el coloquio en el Museo de la Universidad de San Marcos. Lima.

1974 "Los reinos post-Tiwanaku en el área altiplánica". *Revista del Museo Nacional*, t. 40. Lima.

LYNH, Thomas F.

1971 "Preceramic Transhumance in the Callejón de Huaylas". *American Antiquity*, t. 36, n.° 2, pp. 139-148. Salt Lake City.

LYON, Patricia J. (ed.)

1974 *Native South Americans: ethnology of the least known continent.* Boston: Little & Brown.

MACCAGNO, Luis

1932 *Los auquénidos peruanos.* Lima: Ministerio de Fomento, Dirección de Agricultura y Ganadería.

MACNEISH, Richard S.

1970 "Megafauna and man from Ayacucho, Highland Perú". *Science*, t. 168, pp. 975-978.

MALINOWSKI, Bronislaw

1922 *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipielagoes ef Melanesian New Guinea.* Londres.

MARCOS, Jorge

1978 "Cruising to Acapulco and Back with the Thorny Oyster Set". *Journal of the Steward Anthropological Society*, v. 9, nn.° 1-2, pp. 99-132.

1986 *Arqueología de la costa ecuatoriana: nuevos enfoques.* Guayaquil.

MARCOS, Jorge y Presley NORTON

1979 Excavations at La Plata island, Ecuador. Trabajo leído en el *XLIII International Congress of Americanists.* Vancouver, British Columbia.

1986 "Interpretación sobre la arqueología de la isla de la Plata". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, t. I, pp. 136-154. Guayaquil.

MARCUS, Joyce

1987 *Conflicts over Coca Fields.* Ann Arbor: University of Michigan.

MARTÍNEZ RENGIFO, Juan

1963 [1571] "La vista de Guancayo, Maca y Guaraui...". En Espinoza 1963.

MASUDA, Shozo, Izumi SHIMADA y Craig MORRIS (eds.)
1984 "Nueva técnica de investigación etnográfica andina: informaciones acerca de la coca referidas en las crónicas". En *Contribuciones a los estudios de los Andes Centrales*, pp. 1-58. Tokio: Universidad de Tokio.
1985 *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity.* Tokio.

MATIENZO, Juan de
1967 [1567] *Gobierno del Perú*, t. XI. Lima - París: Travaux, Institut Français d'Etudes Andines.

MATOS MAR, José
1957 "La propiedad en la isla de Taquile (Lago Titicaca)". *Revista del Museo Nacional*, t. XXVI, pp. 211-271. Lima.
1958 "La estructura económica de una comunidad andina". Tesis de doctorado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1964 (y otros) *El valle de Lurín y el pueblo de Pachacamac.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MATOS MENDIETA, Ramiro
1972 "Waqan y Wamalli: estudio arqueológico de dos aldeas rurales". En Ortiz de Zúñiga 1972 [1562]: II, 367-382. Huánuco.

MAUSS, Marcel
1924 "Essai sur le don: forme et raison de l'echange dans les sociétés archaïques". *Année Sociologique*, n.º 1. París.

MAYER, Enrique
1971 "Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwaranga, Pasco". *Revista del Museo Nacional*, t. XXXVII, pp. 184-196. Lima.
1972 "Censos insensatos: evaluación de los censos campesinos en la historia de Tangor". En Ortiz de Zúñiga 1972 [1561]: 339-365. Lima.

MEANS, Phillip A.
1928 *Biblioteca Andina.* New Haven: Transactions, Connecticut Academy of Sciences, t. 29, pp. 271-525.

MELLAFE, Rolando
1965 "Significación histórica de los puentes en el virreinato peruano del siglo XVI". *Historia y cultura*, n.º 1, pp. 65-113. Lima.

1967 "Consideraciones históricas sobre la visita". En Ortiz de Zúñiga 1967, pp. 325-344. Lima.

Mendizábal, Emilio

1963 "Las dos versiones de Murúa". *Revista del Museo Nacional*, t. XXXII. Lima.

1966 "Continuidad cultural y textilería andina". Tesis. Lima: Universidad de San Marcos.

1971 "Estructura y función en la cultura andina": Fase Inka. Tesis de doctorado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Menzel, Dorothy

1958 "Problemas en el estudio del horizonte medio en la arqueología peruana". *Revista del Museo Regional de Ica*, t. 9, pp. 24-57. Ica, Perú.

1959 "The Inca Occupation of the south coast of Peru". *The Soutwestern Journal of Anthropology*, t. 15, n.° 2, pp. 217-234.

1964 "Style and time in the Middle Horizon". *Ñawpa Pacha*, t. 2, pp. 1-106. Berkeley, California.

Millon, René

1968 "Teotihuacan, primera metrópoli prehispánica". *Gaceta médica de México*, t. 98, pp. 339-350. México.

Millones, Luis

1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy". *Revista peruana de cultura*, n.° 3, pp. 134-140. Lima.

1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz*. Cuernavaca: CIDOC.

Mintz, Sidney W.

1961 Reseña del libro Slavery por Stanley M. Elkin. *American Anthropologist*, t. 63, n.° 3, pp. 579-587.

Miranda, José

1947 "La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España 1525-1531)". *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. 2, pp. 421-462. México.

Miró Quesada Sosa, Aurelio

1945 [1571] "El testamento de la madre del Inca Garcilaso". *Letras*, t. I, pp. 56-72. Lima.

MOLINA, Alonso de
1944 [1571] *Vocabulario de la lengua mexicana y castellana.* México.

MOLINA "del Cuzco", Cristóbal
1943 [1575] *Relación de las fábulas y ritos de los Incas...* Los pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie I, n.º 4. Lima.

MOLINIÉ-FIORAVANTI, Antoinette
1982 *La vallée sacrée des Andes.* París

MONTESINOS, Fernando de
1957 [1644] *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú.* Cuzco: Edición de Luis A. Pardo.

MOORE, Sally Falk
1958 *Power and Property in Inca Peru.* Nueva York: Columbia University Press.

MORALES, Adolfo de (ed.)
1977 *Repartimiento de tierras por el Inca Huayna Cápac (testimonio de un documento de 1556).* Cochabamba: Universidad de San Simón.

MORALES, Luis de
1943 "Relación sobre las cosas que convenían proveerse". En Lissón 1944: I, 41-98.

MORE, Thomas.
1978 *L'Utopie.* París.

MORGAN, Arthur E.
1986 *Nowhere Was Somewere: How History makes Utopias and How Utopias Makes History.* Chapel Hill, North Carolina.

MORI, Juan de y Hernando Alonso MALPARTIDA
1967 [1549] "La visitación de los pueblos de indios". En Ortiz de Zúñiga 1967-1972: I, 289-310.

MOROTE BEST, Efraín
1951 "La vivienda campesina de Sallaq". *Tradición,* nn.º 7-10. Cuzco.

MORRIS, Craig
1966 "El tampu real de Tunsucancha". *Cuadernos de Investigación,* v. 1. Universidad de Huánuco.

1967 "Storage in Tawantinsuyu". Tesis de doctorado. Chicago: Universidad de Chicago.

1971 "The identification of function in Inca architecture and ceramics". *Revista del Museo Nacional*, t. 37, pp. 135-144. Lima.

1972 "El almacenamiento de dos aldeas de los chupaychu". En Ortiz de Zúñiga 1972: 383-404. Lima.

1972 "State Settlements in Tawantinsuyu: a Strategy of Compulsory Urbanism". En Mark Leone. *Contemporary Archaeology.* Carbondale.

1973 "Establecimientos estatales en el Tawantinsuyu: una estrategia de urbanismo obligatorio". *Revista del Museo Nacional*, t. 39, pp. 127-142. Lima.

1974 "El muestreo en la excavación de sitios urbanos: el caso de Huánuco Pampa". *Revista del Museo Nacional*, t. 40, pp. 111-133. Lima.

1978 "L'étude archéologique de l'échange dans les Andes". *Annales* (ESC), n.º 33, pp. 5-6. París.

1986 "Storage, supply and redistribution in the Econonomy of the Inka State". En Murra *et al. Anthropological History of Andean Polities*. Cambridge University Press.

MORRIS, Craig y Donald E. THOMPSON

1985 *Huánuco Pampa, an Inca City and Its Hinterland.* Londres.

MÜLLER-DANGO DE MENDOZA, Ángela y Hanns-Albert STEGER

1968 *Tätigkeitsbericht, 1961-1967. Kontaktprogramm zur Sozialwissenschaftlichen Forschung in Lateinamerika.* Dortmund: Sede de Investigación Social de la Universidad de Münster.

MUNIZAGA, Carlos

1957 "Secuencias culturales en la zona de Arica". En Schaedel 1957: 79-126. Santiago de Chile.

MUÑIZ, César A.

1926 "Del folklore indígena". *Revista Universitaria*, t. 16, n.º 52. Cuzco.

MURRA, John V.

1946 "The Historic Tribes of Ecuador". *Handbook of South-American Indians*, t. 2. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

1956 "The Economic Organization of the Inca State". Tesis de doctorado. Chicago: Universidad de Chicago.

1959 "On Inca land-tenure". Trabajo leído en el simposio sobre tenencia de tierra, parte de la Reunión Anual de la Asociación Antropológica Norteamericana. México (mimeo).

1960 "Rite and Crops in the Inca State". En *Culture and History*. Ensayos en honor a Paul Radin, compilados por Stanley Diamond. Nueva York. Versión castellana en Murra 1975.

1962 "Temas de estructura social y económica en la etno-historia y el antiguo folklore andino". *Folklore americano*, t. 10, pp. 225-237. Lima.

1962 "An Archaeological Re-study of an Andean Ethnohistorical Account". *American Antiquity*, n.º 28, pp. 1-4.

1964 "Una apreciación etnológica de la visita". En Garcí Díez 1964: 421-444.

1964 "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu". *Revista peruana de cultura*, n.º 2. Lima.

1966 "El Instituto de Investigaciones Andinas y sus estudios en Huánuco, 1963-66". *Cuadernos de investigación*, t. I, pp. 7-21. Huánuco.

1967 "La visita de los chupachu como fuente etnológica". En Ortiz de Zúñiga 1967.

1967-1968 "Perspectivas y actuales investigaciones de la etnohistoria andina". *Revista del Museo Nacional*, t. XXXV (1967-1968). Lima.

1968 "An Aymara kingdom in 1567". *Ethnohistory*, t. XV, n.º 2, pp. 115-151.

1970 "Current Research and Prospect in Andean Ethnohistory". *Latin American Research Review*, t. 5, n. 1, pp. 3-36.

1972 "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas". En Ortiz de Zúñiga 1972 [1562]: 429-476; reimpreso en Murra 1975.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1975 "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas". En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima.

1978 "La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'état inka". *Annales* (ESC), n.º 33, pp. 5-6. París.

1978 [1955] "La organización económica del estado Inca". México. Versión en castellano de la Tesis de Doctorado presentada en la Universidad de Chicago.

1978a "Los olleros del Inka hacia una historia y arqueología del Qollasuyu". En Miró Quesada *et al.* (eds.) 1978: 415-423.

1980 [1955] *The Economic Organization of the Inka State*.

1982 "The mita obligations of ethnic groups to the Inka State". En Collier *et al.* 1982: 237-262.

s.f. "La mita al Tawantinsuyu: prestaciones de los grupos étnicos". *Chungará*, n.º 10, pp. 77-94. Arica, Chile.

1986 "The Expansion of the Inka State, War and Rebellions". En Murra *et al.* (eds.) 1986: 49-58.

1987 "¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?". En Olivia Harris *et al. La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz, Bolivia.

1988 *Visitas de los cocales en los yunqa de La Paz*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales del Ministerio de Hacienda.

1989 "Cloth and his functions in the Inka State". En Wiener y Schneider (eds.).

s.f. Estudio en preparación acerca del intérprete Gonzalo Ximénez, quemado en Charcas, y el oidor Barros.

MURRA, John V. (ed.)

1967-1972 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562* (por Iñigo Ortiz de Zúñiga), 2 vols. Huánuco-Lima.

1992 *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1658-1670)*. Madrid.

MURRA, John V. y Craig MORRIS

1976 "Dinastic Oral Tradition, Administrative Records and Archaeology in the Andes". *World Archaeology*, n.º 7, pp. 270-279. Londres.

MURRA, John V., Nathan WACHTEL y Jaques REVEL (eds.)

1986 *Anthropological History of Andean Polities*. Nueva York: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

MURÚA, Martín de

1946 [1590] *Historia del origen y genealogía real de los incas*. Madrid: Biblioteca Missionalia Hispanica, Edición de Constantino Bayle.

NETHERLY, Patricia

1977 "Local level lords on the North Coast of Perú". Tesis de Doctorado. Ithaca: Cornell University.

NIEBOER, H.J.

1900 *Slavery as an Industrial System*. La Haya: Editorial M. Nijhoff.

NORTON, Presley

1986 "El señorío de Salangone y la liga de mercaderes". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, t. VI, pp. 131-143. Guayaquil.

NOWELL, Charles E.
1946 "Aleixo García and the White King". *Hispanic American Historical Review*, n.° 26, pp. 450-466.

NUÑEZ ANAVITARTE, Carlos
1955a *El cacicazgo como supervivencia "esclavista-patriarcal" en el seno de la sociedad colonial*. Cuzco.
1955b *Teorías del desarrollo incásico: interpretación esclavista patriarcal de su proceso histórico natural*, vol. I, partes 1 y 2. Cuzco.

NÚÑEZ ATENCIO, Lautaro
1969 [1965] "Panorama arqueológico del norte de Chile". *Mesa Redonda de ciencias pre-históricas y antropológica*, t. 2, pp. 197-217. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1970 *Estudio del tráfico tardío pre-hispánico del Norte de Chile*. Manuscrito inédito, consultado por cortesía del autor. Por publicarse en la Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

NÚÑEZ DEL PRADO, Óscar
1949 "Chinchero, un pueblo andino del sur". *Revista universitaria*, t. 38, n.° 97, pp. 177-230. Cuzco.
1952 *La vida y la muerte en Chinchero*. Cuzco: Talleres Gráficos La Económica.
1957 *El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero*. Cuzco: Editorial Garcilaso.

OBEREM, Udo
1958 [1577] "Diego de Ortegón's Beschreibung der 'Gobernación de los Quijos, Zumaco y la Canela'". *Zeitschrft für Ethnologie*, t. 83, pp. 230-251. Braunschweig, Alemania.
1966-1967 "Handel und Handelsguetter in der Montaña Ecuadors". *Folk*, nn.° 8-9, pp. 243-258. Copenhagen.
1967 "Don Sancho Hacho, ein cacique mayor des 16 jahrhunderts". *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft Latein-Amerikas*, t. 4, pp. 199-225. Colonia, Alemania.
1968a "Mitglieder der Familie des Inka Atahualpa unter Spanischer Herrschaft". *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latein-Amerikas*, t. 5, pp. 6-22. Colonia, Alemania.
1968b "Amerikanistische Angaben aus Dokumenten des 16 Jahrhunderts". *Tribus*, t. 17, pp. 81-92. Veroeffentlichungen des Linden Museum.

1974 "Trade and Trade Goods in the Ecuadorean Montaña". En Lyon 1974: 345-357.

1976a "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)". En Flores (ed.) 1976: 51-64.

1976b "Notas y documentos sobre miembros de la familia del inca Atahualpa en el siglo XVI". *Estudios etnohistóricos del Ecuador*, 1, Guayaquil.

1978 "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)", *Actes, 42nd Congrés International des Américanistes*, t. IV, pp. 80-146. París.

O'NEALE, Lila M.

1935 "Pequeñas prendas ceremoniales de Paracas". *Revista del Museo Nacional*, t. IV, n.º 2, pp. 245-266. Lima.

O'NEALE, Lila y B. J. CLARK

1948 *Textile Periods of Ancient Peru: III*, t. 40. Berkeley: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.

O'NEALE, Lila y A. L. KROEBER

1930 *Textile Periods of Ancient Peru: I*, t. 28 Berkeley: University of California Publications in American Achaeology and Ethnology.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo

1967 [1549] "La visitación de los pueblos de los indios". En *Visita de la provincia de León de Huánuco*, t. I, pp. 289-310. Huánuco.

1967-72 [1562] *Visita de la provincia de León de Huánuco*, 2 tomos. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

1967-72 [1562] *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562.* Edición de John V. Murra. 2 vols. Lima.

1967-72 [1562] *Visita de la provincia de León de Huánuco.*

OVIEDO, Gonzalo Fernández de

1959 *Historia general y natural de las Indias.* Madrid: Edición de Juan Pérez de Tudela y Bueso.

PACINI, Deborah y Christine FRANQUEMONT

1986 *Coca and cocaine: effects on people and policy in Latin América.* Ithaca: Cultural Survival.

PALERM, Angel

1958 "Reseña de Wittfogel: *Oriental Despotism*". *American Antiquity*, n.º 23, pp. 440-444. Salt Lake City.

PARDO, Luis A.
1953 "Los vestidos del inca y de la ccoya". *Revista del Museo e Instituto Arqueológico*, t. 9, n.º 15, pp. 3-54. Cuzco.

PAREDES, Manuel Rigoberto
1936 [1920] *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, 2 tomos. La Paz: Editorial Atenea.

PATTERSON, Thomas C.
1971a "Chavin: an Interpretation of its Spread and Influence". En Elizabeth Benson 1971.
1971b "Central Perú: its Population and Economy". *Archaeology*, t. 24, n.º 4, pp. 316-321.
1971c "The Emergence of Food production in Central Peru". En: *Prehistoric Agriculture*, recopilada por Stuart Struever.

PATTERSON, Thomas C. y Edward P. LANNING
1964 "Changing Settlement Patterns on the Central Coast". *Ñawpa Pacha*, t. 2, pp. 113-123. Berkeley.

PAULSEN, A.C.
1974 "The Thorny oyster and the voice of God: Spondylus and Strombus in Andean prehistory". *American Antiquity*, n.º 39, pp. 597-607.

PEASE G. Y., Franklin
1967-68 [1970] "Religión andina en Francisco de Ávila". *Revista del Museo Nacional*, t. XXXV, pp. 62-76. Lima.
1970a "The Andean Creator God". *Numen*, International Review for the History of Religions, t. 17.
1970b "Nota sobre visitadores de Chucuito en 1572". *Historia y cultura*, n.º 4, pp. 71-75. Lima.
1973 "Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661)". *Historia y cultura*, n.º 7, pp. 89-105. Lima.

PÉREZ, Aquiles
1962 *Los seudo-pantsaleos*. Quito.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan
1631 *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales*. Lima.

PEREZ DE TUDELA, Juan
1964 *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*, 2 tomos. Madrid.

PIZARRO, Pedro

1965 [1571] *Relacion del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, v. 168, pp. 159-242. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

1986 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos Perú*, 2.ª edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PLATT, Tristán

1971 "El *yanantin* entre los pobladores al norte de Potosí". Trabajo leído en la Universidad de Cornell.

1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina.* Cuadernos de Investigación CIPCA. La Paz.

1978 "Mapas coloniales de la provincia de Chayanta: dos visiones conflictivas de un solo paisaje". En *Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza L.*, pp. 101-118. La Paz.

PLATT, Tristán *et al.*

En prensa *Qaraqara / Charka o el rojo y el blanco: transformaciones históricas de una confederación andina.* La Paz.

1988 *Qaraqara / Charka: Transformaciones históricas de una confederación aymara.* Sucre.

PLOWMAN, Timothy

1986 "Coca Chewing and the botanical origins of coca". En Pacini & Franquemont.

POLANYI, Karl, Conrad M. ARENNSBERG y Harry W. PEARSON

1957 *Trade and Markets in the Early Empires.* Illinois: The Free Pres Glencoe.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1872 [1571] "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros". En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía.* 1.ª serie, t. III, pp. 5-177. Madrid.

1940 [1561] "Informe... al licenciado Briviesca de Muñatones...". *Revista histórica*, t. 13, pp. 125-196. Lima.

1916a [1554] "Errores supersticiones..." *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, 1.ª serie, t. 3. Lima.

1916b [1571] "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros...". *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 1.ª serie, n.º 3. Lima.

1916c [1567] "Institución contra las ceremonias y ritos...". *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 1.ª serie, t. 3. Lima.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1937 *Las relaciones primitivas de la Conquista del Perú*. París.

1945-1954 *Fuentes históricas peruanas*. Lima: Juan Mejía Baca y L. P. Villanueva.

1946 *El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616)*. Lima.

1950-1951 *Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la conquista del Perú*. Lima: Sociedad Peruana de Historia.

1952 "Prólogo". En Domingo de Santo Tomás, 1952 [1560]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú...*, pp. V-XXVIII. Lima: Imp. Santa María.

1955 "Nuevos fondos documentales sobre el Inca Garcilaso". Actas del *symposium* sobre Garcilaso, pp. 17-62. Lima.

1959 *Cartas del Perú*. Lima.

1962 *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima: Sanmartí.

PRESCOTT, William H.

1847 *History of the Conquest of Perú*. Nueva York.

PULGAR VIDAL, Javier

1946 *Las ocho regiones naturales del Perú*. Lima.

RADICATI DI PRIMEGLIO, Carlos

1965 "'La seriación' como posible clave para descifrar los quipus extranumerales". *Documenta*, t. 4, pp. 112-215. Lima.

RAMÍREZ, Baltazar

1936 [1597] "Descripción del reyno del Piru, del sitio, temple, provincias, obispados y ciudades, de sus lenguas y trajes...". En Trimborn 1936: 10-68. Stuttgart.

RAMÍREZ VALVERDE, María

1970 [1557] "Visita a Pocona". *Historia y cultura*, n.º 4, pp. 269-308. Lima.

RAVINES, Rogger (comp.)

1970 *100 años de arqueología en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

REICHLEN, Henry y Paule
1949 "Recherches archéologiques dans les Andes de Cajamarca". *Journal de la Société des Américanistes,* t. 38, pp. 137-174. [Traducción castellana por J. E. Garrido, en Ravines 1970].

REPARAZ, Gonzalo de
1958 "Les zones arides du Pérou". *Geografiska Annales,* t. 1. Estocolmo.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia
1976 Pacajes y el control vertical de la ecología: historia y proyecciones actuales de un modo de utilización del espacio. Inédito, comunicación personal.

RIVERA DORADO, Miguel
1972 "Hipótesis sobre relaciones entre Meso-América y el área andina septentrional". *Revista Española de Antropología Americana,* t. VII, n.º 2, pp. 19-31. Madrid.

RIVET, Paul
1949 "Les langues de l'ancienne diocése de Trujillo". *Journal de la Société des Américanistes,* t. 28. París.

RODRÍGUEZ SUYSUY, V. Antonio
1969 "Chanchan: ciudad de adobe. Observaciones sobre su base ecológica". En Hardoy y Schaedel 1969: 133-152. Buenos Aires.

ROMÁN Y ZAMORA, Jerónimo
1897 [1575] *Republicas de Indias.* Colección de libros raros y curiosos que tratan de América, tt. 13-14. Madrid.

ROMANO, Ruggiero
1982 "Alrededor de dos falsas ecuaciones: coca buena cocaína buena; cocaína mala: coca mala". *Alpanchis,* n.º 19, pp. 237-252. Cuzco.

ROMANO, Ruggiero y Geneviéve TRANCHAND
1983 "Una encomienda coquera en los yungas de La Paz [1560-1566]". *HISLA,* n.º 1, pp. 57-88. Lima.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1953 *Pachacutec Inca Yupanqui.* Lima.
1960 "Succession, Cooption to Kingship and Royal Incest among the Inca". *Southwestern Journal of Anthropology,* t. 16, pp. 417-427. Menasha.
1961 *Curacas y sucesiones. Costa Norte.* Lima.

1962a "Pesos y medidas en el Perú prehispánico". *Actas y Trabajos.* Segundo Congreso Nacional de Historia, t. 2, pp. 103-115. Lima.

1962b "Nuevos datos sobre la tenencia de tierras en el incario". *Revista del Museo Nacional,* t. XXXI, pp. 130-164. Lima.

1963 "Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II, tierras personales de los incas y mitimaes". *Nueva Coronica,* t. 1, pp. 223-239. Lima.

1964 "Nuevos aportes para el estudio de la medición de tierras en el virreinato e incario". *Revista del Archivo Nacional,* t. 37. Lima.

1966 "Las tierras reales y su mano de obra en el Tahuantisuyo". *Actas y Memorias.* XXXVI Congreso Internacional de Americanistas (1964), t. 2, pp. 31-34. Sevilla.

1967-68 [1970] "Etnohistoria de un valle costeño durante el Tahuantisuyu". *Revista del Museo Nacional,* t. XXXV, pp. 7-61. Lima.

1970 "Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios". *Revista Española de Antropología Americana,* t. 5, pp. 135-178. Madrid.

1972 Comentarios inéditos expresados en el Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de San Marcos de Lima, durante un seminario en enero.

1972 "Etnías Guancayo en el valle del Chillón". *Revista del Museo Nacional,* t. XXXVIII, pp. 250-314. Lima.

1973 "Plantaciones prehispánicas de coca en la vertiente del Pacífico". *Revista del Museo Nacional,* t. XXXIX, pp. 193-224. Lima

1975a "Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispánico". *Revista del Museo Nacional,* t. 41, pp. 311-349. Lima.

1975b "La 'visita' a Chinchaycocha". *Annales científicos,* Universidad Nacional del Centro, Huancayo, n.º 4, pp. 73-88.

1977 *Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (2ª ed. Lima 1989).

1977 *Señoríos indígenas de Lima y Canta.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1988 *Historia del Tahuantinsuyu.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1989 *Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica.* Lima.

ROWE, John Howland

1945 "Absolute Chronology in the Andean Area". *American Antiquity,* t. 10, pp. 265-84. Menasha.

1946 "Inca culture at the time of the Spanish conquest". *Handbook of South American Indians,* t. 2, pp. 183-330. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

1947 "Indians and Indian Languages of Perú". *Geographical Review,* pp. 205-215. Washington.

1948 "The Kingdom of Chimor". *Acta Americana,* t. 6, nn.º 1-2, pp. 26-59. México (versión castellana en Ravines 1970).

1951 "Colonial portrait of Inca nobles". *Selected Papers on the Civilizations of Ancient America.* XXIX Congreso Internacional de Americanistas, pp. 258-268. Chicago.

1955 "Movimiento nacional Inca del Siglo XVIII". *Revista Universitaria,* n.º 107. Cuzco.

1957 "The Incas under Spanish Colonial Institutions". *Hispanic-American Historical Review,* t. 37, n.º 2.

1958 "The Age-grades of the Inca census". *Miscellanea Paul Rivet,* pp. 500-521. México.

1960 "The Origins of Creator Worship among the Incas". En *Culture in History.* Ensayos en honor a Paul Radin, recopilados por Stanley Diamond. Columbia University Press.

1963 "Urban Settlements in Ancient Peru". *Ñawpa Pacha,* t. 1, pp. 1-27. Berkeley, California.

SACCHETTI, Maurizia

1964 "Notizie etnografiche sulle popolazioni della provincia di Chucuito (Peru) in una relazione del XVI secolo". *Rivista di Etnografia,* t. 18, pp. 126-36. Nápoles.

SAFFORD, E. W. E.

1917 "Food plants and textiles of America". *Proceedings, XIX Congreso Internacional de Americanistas.* Nueva York.

SAIGNES, Tierry

1978 "De la filiation a la résidence: les mitimaes des vallées de Larecaja". *Annales* (SEC), nn.º 5-6. París.

1985 *Los Andes orientales: historia de un olvido.* Cochabamba.

1986 "The ethnic groups in the valleys of Larecaja: from descent to residence". En Murra, Wachtel y Revel (eds.).

SALOMON, Frank

1986 "Vertical politics on the Inka frontier". En Murra, Wachtel y Revel (eds.), 1986: 89-118.

1986 *Native Lords of Quito in the Age of the Incas.* Cambridge.

SAMANO, Juan (¿Francisco de Xerez?)
1937 [1525] *Relación.* En Porras Barrenechea 1937.

SANCHO, Pedro
1917 [1543] "Relacion para SM de lo sucedido en la conquista y pacificacion de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra". *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 1.ª serie, t. 5, pp. 122-202. Lima

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, Juan de
1968 [1613] "Relacion de antiguedades deste reyno del Perú". En *Crónicas peruanas de interés indígena*, t. 209, pp. 281-319. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

SANTILLÁN, Hernando de
1968 [1563] "Relacion del gobierno, descendencia, politica y gobierno de los incas", t. 209, pp. 97-149. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

SANTO TOMÁS, Domingo de
1951a [1560] *Gramatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru.* Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1951b [1560] *Lexicon o vocabulario de la lengua general...* Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1943 [1572] *Historia general llamada indica.* Buenos Aires: Biblioteca Emece.

SAUER, Carl O.
1950 "Cultivated Plants of South and Central America". *Handbook of South American Indians*, t. 6, pp. 487-543. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

SCHAEDEL, Richard P.
1951 "Major Ceremonial and Population Centers in Northern Peru". *Selected Papers. The Civilizations of Ancient America.* XXIX Congreso Internacional de Americanistas, pp. 232-243. Chicago.
1957a *Arqueología chilena.* Santiago de Chile.
1957b "Informe general". En 1957a: 5-42.
1967 [1959] *La demografía y los recursos humanos del Sur del Perú*, serie Antropología Social, n.º 8. México: Instituto Indigenista Interamericano.

1966a "The huaca 'El Dragón'". *Journal de la Société des Américanistes,* t. 55, n.º 2, pp. 383-496. París.

1966b "Incipient Urbanization and Secularization in Tiahuanacoid Perú". *American Antiquity,* t. 31, n.º 3, pp. 338- 344. Salt Lake City.

SHIMADA, Izumi

1985 "Perception, Procurement and Management of Resources: Archaeological Perspective". En Masuda *et al.* 1985: 357-399.

SMITH, C. T.

1973 "The Depopulation of the Central Andes in the 16th Century". *Current Anthropology,* t. 11, pp. 453-464. [Traducción castellana, sin el comentario en: *Revista del Museo Nacional,* 1967-1968 (1970)].

SMITH, M.G.

1960 *Government in Zazzau, 1800-1950.* Londres.

SPALDING, Karen W.

1969 *Indian Rural Society in Colonial Perú: the Example of Huarochirí.* Tesis de doctorado. Berkeley: Universidad de California.

STERN, Steve J.

1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640.* Madison: University of Wisconsin Press.

STUMER, Louis M.

1954 "The Chillón Valley of Peru: Excavations and Reconnaissance, 1952-1953". *Archaeology,* t. 7, n.º 3, pp. 171-178; y n.º 4, pp. 220-228.

1958 "Contactos foráneos en la arquitectura de la costa central". *Revista del Museo Nacional,* t. XXVII, pp. 11-30. Lima.

SZASZDI, Adam

1976 "¿Fue Francisco de Xerez el autor de la relación Sámano?". *Anuario de Estudios Americanos,* n.º 33, pp. 454-554.

1981 "Dos fuentes para la historia de la empresa de Pizarro y Almagro: la 'Crónica Rimada' y la Relación Sámano". *Historiografía y Bibliografía Americanistas,* n.º 25, pp. 89-146. Sevilla.

TELLO, Julio C.

1942 [1939] "Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas". *Actas y Trabajos.* XXVII Congreso Internacional de Americanistas, 1939, pp. 589-720. Lima.

TEMPLE, Ella Dunbar
1959 *Historia del Perú-Instituciones Inca.* Copia mimeografiada. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TERUEL, Luis de
1918 [1613] "Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos". *Revista histórica,* t. 6, pp. 180-197. Lima.

THOMPSON, Donald E.
1971 "Investigaciones arqueológicas en las aldeas chupaychu de Ichu y Auquimarca". En Ortiz de Zúñiga, 1972 [1562]: t. 1: 357-362. Huánuco.

THOMPSON, Donald E. y John V. MURRA
1966 "Puentes incaicos en la región de Huánuco Pampa". *Cuadernos de Investigación,* v. I, pp. 79-94. Huánuco.

TOLEDO, Francisco de
1924 [1570-74] "Libro de la visita general del virrey..." *Revista histórica,* t. 7, pp. 115-216. Lima.

TRIMBORN, Hermann
1928 "Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht". *Anthropos,* pp. 656-664.
1936 *Quellen zur kulturgeschichte des praekolumbischen Amerika.* Stuttgart.
1939 *Daemonen und Zauber im Inkareich. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Voelkerkunde,* n.º 4. Leipzig, Alemania.
1953 "El motivo explanatorio en los mitos de Huarochirí". *Letras,* t. 49, pp. 135-146. Lima.
1954 *Pascual de Andagoya.* Hamburgo.
1969-1970 "Las ruinas de Macas en el Valle de Chillón, Lima". *Revista del Museo Nacional,* t. XXXVI, pp. 258-266. Lima.

TRIMBORN, Hermann y Antje KELM
1967 [¿1598?] *Francisco de Ávila.* Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas. Berlín.

TROLL, Carl
1931 "Die geographische Grundlagen der Andinen Kulturen und des Inkareiches". *Ibero-Amerikanisches Archiv,* t. 5.

1935 "Los fundamentos geográficos de las civilizaciones andinas y del Imperio incaico". *Revista de la Universidad de Arequipa* (traducción de Carlos Nicholson).

1943 "Die Stellung der Indianer-Hochkulturen im Landschaftsaufbau der Tropischen anden". *Zeischrift d. Gesellschaft f. Erdkunde*, nn.° 3-4. Berlín.

1958 "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico". *Revista del Instituto de Geografía*, n.° 5. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TRUJILLO, Diego de

1948 [1571] *Relación del descubrimiento del reyno del Perú.* Edición de Raúl Porras Barrenechea. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

TSCHOPIK, Jr., Harry

1946 "The Aymara". *Handbook of South American Indians*, t. 2, pp. 501-573. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

1951 *The Aymara of Chucuito, Perú: Part I, Magic.* Anthropological Papers, vol. 44, part. 2. Nueva York: American Museum of Natural History.

1968 *Magia en Chucuito.* México: Instituto Indigenista Interamericano.

UGARTE Y UGARTE, Eduardo L.

1966 [1562] "Los caciques de Chucuito y Arequipa contra la perpetuidad de la encomienda". *Hombre y Mundo,* t. 1, pp. 30-50. Arequipa.

UHLE, Max

1922a "Orígenes centro americanos". *Boletín*, t. 4, n.° 9. Quito: Academia Nacional de Historia.

1922b "Influencias mayas en el alto Ecuador". *Boletín*, t. 4, nn.° 10-11; t. 5, nn.° 12-14. Quito: Academia Nacional de Historia.

1923a "Civilizaciones mayoides de la costa Pacífica de Sudamérica". *Boletín,* t. 6, nn.° 15-17. Quito: Academia Nacional de Historia.

1923b "Toltecas, mayas y civilizaciones sudamericanas". *Boletín,* t. 7, n.° 18. Quito: Academia Nacional de Historia.

1928 "Desarrollo y origen de las civilizaciones americanas". *Proceedings*, XXIII Congreso Internacional de Americanistas. Nueva York.

UNIÓN PANAMERICANA

1955 *Civilizaciones de riego. Un estudio comparativo.* Serie: Monografías de Ciencias Sociales. Washington, D.C.: Unión Panamericana.

UNIVERSIDAD NACIONAL HERMILIO VALDIZÁN (ed.)
1966 *Cuadernos de Investigación. Antropología* n.º 1. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.

URIOSTE, Jorge
s.f. *Sons of Pariacaca: Myth and Cult in Huarochiri.* Traducción al inglés y al castellano de la tradición oral de Huarochirí.
1983 *Hijos de Pariya Qaqa.* Syracuse.

VACA DE CASTRO, Cristóbal
1920 [¿1541?] *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas...* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 2.ª serie, t. 3. Lima.

VALCÁRCEL, Luis E.
1922 "Glosario de la vida incaica". *Revista universitaria,* t. 11, n.º 39, pp. 3-19. Cuzco.
1925 *Del ayllu al imperio.* Lima.
1937-1941 *Mirador indio, apuntes para una filosofía de la cultura incaica.* 2 tomos. Lima: Talleres Gráficos del Museo Nacional.
1945 *Ruta cultural del Perú.* México: Fondo de Cultura Económica.
1959 *Etnohistoria del Perú antiguo.* Lima.

VALDIVIA, Pedro de
1970 [1545] "Carta a Hernando Pizarro". En *Cartas de relación de la conquista de Chile.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

VALERA, Blas
1960 [¿1609?] Fragmentos recogidos por Garcilaso.

VALLEE, Lionel
1971 "La ecología subjetiva como un elemento esencial de la verticalidad". *Revista del Museo Nacional,* t. XXXVII, pp. 167-175. Lima.
1972 "Cycle écologique et cycle rituel: le cas d´un village andin". *Revue Canadienne de Sociologie et Anthropologie,* t. 9, n.º 3.

VANSINA, Jan
1962 *L'evolution du royaume Rwanda.* Bruselas.

VARALLANOS, José
1959 *Historia de Huánuco: introducción para el estudio de la vida social de una región del Perú, desde la era pre-histórica hasta nuestros días (con ilustraciones y mapas).* Buenos Aires: Imp. López.

VARGAS, José María
1937 *Fray Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios del Perú; su vida y escritos*. Quito.

VARGAS UGARTE, Rubén
1935 *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero*, t. I. Biblioteca Peruana. Lima.
1938 *Manuscritos peruanos en el Archivo de Indias*, t. 2. Biblioteca Peruana. Lima.
1959 *Manual de Estudios Peruanistas*. 5.ª edicción. Lima.

VEGA, Andrés de
1965 [1582] "La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa". *Relaciones geográficas de Indias*, t. 183, pp. 166-172. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio
1970 "Documentos sobre Yucay en el siglo XVI". *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, n.º 13, pp. 1-148. Cuzco.
1970 [1574] "Memoria de los yndios que dieron los caciques y viejos de este valle de Yucay que... andaban fuera de ella con nombre de yanacona". *Revista del Archivo Histórico*, n.º 13, pp. 85-148. Cuzco.

VILLAR CÓRDOVA, Pedro
1935 *Las culturas prehispánicas del departamento de Lima*. Lima.

VILLAR CÓRDOVA, Sócrates
1966 [¿1958?] *La institución del yanacona en el Incanato. Nueva Coronica*, t. I, fascículo primero. Lima.

WACHTEL, Nathan
1966 "Structuralisme et histoire a propos de l'organisation sociale de Cuzco". *Annales*, t. 21, pp. 71-94. París. (Traducción castellana en *Sociedad e ideología*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973).
1971 *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París.
1979 "Les mitimaes de la vallée de Cochabamba: la politique de colonisation de Huayna Capac". En *American States and Indianist Policies*. Stanford University.
1981 "Los mitimaes del valle de Cochabamba, la política de colonización de Wuayna-Cápac". *Historia boliviana*, t. I, n.º 1, pp. 21-58. Cochabamba.

WEBSTER, Steven S.
1971 "Una comunidad quechua indígena en la explotación de múltiples zonas ecológicas". *Wayka*, nn.° 4-5, pp. 55-64. Cuzco.

WEDIN, Ake
1963 *La cronología de la historia incaica*. Gotemburgo- Suecia-Madrid: Instituto Ibero-Americano.
1965 *El sistema decimal en el imperio incaico*. Gotemburgo, Madrid: Instituto Ibero-Americano.
1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes*. Studia Historica Gothoburgensia, t. 7. Suecia.

WIENER, Annette y Jane SCHNEIDER (eds.)
1989 *Cloth and Human Experience*. Washington, D.C.

WILKS, Ivor
1974 *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order*. Cambridge.

WILLEY, Gordon R.
1962 "The Early Styles and the Rise of the Pre-Columbian Civilizations". *American Anthropologist*, t. 64, pp. 1-14. Salt Lake City.

WITTFOGEL, Karl
1957 *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.

XÉREZ, Francisco de
1947 [1534] *Verdadera relación de la conquista del Perú*, t. 26, pp. 319-353. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

YACOVLEFF, Eugenio y Fortunato HERRERA
1934-1935 "El mundo vegetal de los antiguos peruanos". *Revista del Museo Nacional*, t. III, n.° 3, pp. 241-322; t. IV, n.° 1, pp. 29-102. Lima.

YACOVLEFF, Eugenio y Jorge C. MUELLE
1932 "Una exploración en Cerro Colorado". *Revista del Museo Nacional*, t. I, n.° 2, pp. 31-59. Lima.

ZÁRATE, Agustín de
1947 [1555] *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú...*, t. 26. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

ZAVALA, Silvio
1935 *La encomienda indiana*. Madrid.

1978-1980 *El servicio personal de los indios en el Perú.* 3 vols. México: El Colegio de México.

ZEVALLOS MENÉNDEZ, Carlos
1982 [1971] *Simposio de correlaciones andino-mesoamericanas.* Guayaquil.

ZUIDEMA, R. Tom
1964 *The Ceque Sytem of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca.* International Archives of Ethnography. Suplemento al tomo I. Leiden: EJ Brill.

1965a "American Social Sytems and their Mutual Similarity". *Bijdragen tot de taal land-en Volkenkunde,* n.° 121, pp. 103-119. Holanda.

1965b "Reseña de Brundage, 1963". *American Anthropologist,* t. 67, pp. 176-177. Menasha.

1966 "Constestación a la protesta de Brungage 1966". *American Anthropologist,* t. 68, pp. 231-232. Menasha.

1968 "A visit to God". *Bijdragen tot de taal, land-en Volkenkunde,* n.° 124, pp. 22-39.

Diagramado en el
Instituto de Estudios Peruanos
por Mercedes Dioses V.
Impreso en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña
Telfs. 424-8104 / 332-3229
E-mail: tareagrafica@terra.com.pe

Portada:
Detalle de Quipu.
Museo del Banco de Reserva del Perú. Tomado de Franklin Pease G. Y. y otros. *Los Incas. Arte y símbolos.* Lima: Banco de Crédito del Perú, 1999

Diseño de portada:
ROMY FLEMMING ABAD

Se ha reunido en este libro veintidós artículos de John V. Murra sobre la historia andina, escritos y/o publicados en los últimos cuarenta años. Algunos de ellos no habían aparecido hasta ahora en castellano y se hallaban contenidos únicamente en revistas especializadas de corto tiraje.

El trabajo de Murra sobre la cultura andina se distingue por su enfoque etnohistórico; es decir, por la convergencia de los métodos de la antropología y la historia. Su análisis incorpora, además, mucha información proveniente de otras disciplinas, como la arqueología, la botánica, la metalurgia, la geografía, la ecología, la agronomía y la lingüística. Fue el iniciador de una relectura de las Crónicas de la Conquista y del uso de fuentes administrativas españolas, como las *Visitas* o los informes burocráticos de Polo de Ondegardo, para reconstruir la historia del Tawantinsuyu.

Ha sido a través de estudios como los contenidos en este libro, que la cultura andina ha sido creada como concepto, y mejor valorada entre las civilizaciones del mundo. En un ambiente que hoy se considera inhóspito y que precisa "desarrollarse", los pobladores de los Andes domesticaban plantas y animales y descubrieron métodos ingeniosos para conservarlos y prevenir la necesidad. Gracias a ello forjaron instituciones sociales y políticas que aún desafían nuestro sentido de lo humanamente justo y deseable.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL

IEP Instituto de Estudios Peruanos